

dinbilimleri

akademik araştırma
dergisi

İslam İlim
Geleneğinde
'Rivayet'

ISSN: 1303- 9199
cilt: 18 sayı: 1 2018

18/1

dinbilimleri

Akademik Araştırma Dergisi



ISSN: 1303-9199

OCAK-NİSAN / CİLT 18 SAYI 1 / 2018

Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi
Journal of Academic Researches in Religious Sciences

Sahibi
Genel Koordinatör / General Coordinator

Yavuz Ünal

Editör / Editor in Chief

Salih Kesgin

Yayın Koordinatörü / Correspondence Coordinator

Bekir Özüdoğru / Zübeyir Üçtaş

Yayın Kurulu / Editorial Board

Abdulkader Tayob	University of Cape Town
Abdülkerim Osman Ali Osman	Nile Valley University
Ali Bolat	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Ali Kumaş	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Alladein Mohammad Ahmad Adawi	The University of Jordan
Ayman Shihadeh	University of London
Faruk Sancar	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Fayiz Arif el-Kuran	Yarmouk University
Hasan Atsız	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Kadir Gömbeyaz	Kocaeli Üniversitesi
Mansur Ali	Cardiff University
Muhtar Nasîra-Emîr	Emir Abdelkader University
Nazmu'l-Hakk en-Nedvî	International Islamic University Chittagong
Recep Demir	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Salih Kesgin	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Sâlim ez-Zehrânî	Umm Al-Qura University
Süleyman Turan	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Yakup Çoştu	Hitit Üniversitesi
Yavuz Ünal	Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Tasarım & Mizanpaj/Journal Desing

db

İletişim Adresi/Mail address

db@dinbilimleri.com

ISSN: 1303-9199



Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, hakemlidir.

Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi'nde yayınlanan yazıların, bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına, yayın hakları Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi'ne aittir. Yayıncının yazılı izni olmaksızın kısmen veya tamamen herhangi bir şekilde basılamaz, çoğaltılamaz. Yayın Kurulu dergiye gönderilen yazıları yayınlayıp yayınlamamakta serbesttir, gönderilen yazılar iade edilmez. Raporlarıyla birlikte makale takip sisteminde muhafaza edilir. Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi dört ayda bir www.dinbilimleri.com adresinde yayınlanır.

Hakem & Danışma Kurulu / Referee&Advisory Board

Adnan Demircan (Prof. Dr.), Ahmet Cahid Haksever (Prof. Dr.), Ahmet Çakır (Prof. Dr.), Ahmet Çaycı (Prof. Dr.), Ahmet Hikmet Eroğlu (Prof. Dr.), Ahmet Koç (Prof. Dr.), Ahmet Öz (Doç. Dr.), Aladdin Gültekin (Dr. Öğr. Üyesi), Ali Ayten (Prof. Dr.), Ali Bolat (Prof. Dr.), Ali Bulut (Prof. Dr.), Ali İhsan Yitik (Prof. Dr.), Ali Kumaş (Doç. Dr.), Ali Rıza Aydın (Prof. Dr.), Alim Yıldız (Prof. Dr.), Asım Yapıcı (Prof. Dr.), Ayhan Ak (Doç. Dr.), Ayşe Zişan Furat (Doç. Dr.), Bahattin Dartma (Prof. Dr.), Berat Sarıkaya (Dr. Öğr. Üyesi), Burhanettin Tatar (Prof. Dr.), Bünyamin Erul (Prof. Dr.), Cafer Sadık Yaran (Prof. Dr.), Celal Türer (Prof. Dr.), Celalettin Çelik (Prof. Dr.), Cemil Hakyemez (Prof. Dr.), Cengiz Batuk (Prof. Dr.), David Jasper (Prof. Dr.), David Thomas (Prof. Dr.), Ejder Okumuş (Prof. Dr.), Erdal Baykan (Prof. Dr.), Erkan Perşembe (Prof. Dr.), Faruk Sancar (Doç. Dr.), Faruk Özdemir (Dr. Öğr. Üyesi), Ferit Uslu (Prof. Dr.), Frans Wijisen (Prof. Dr.), Gürbüz Deniz (Prof. Dr.), H. Suphi Erdem (Prof. Dr.), Halil Apaydın (Doç. Dr.), Halil İbrahim Haksever (Dr. Öğr. Üyesi), Halil İbrahim Şimşek (Prof. Dr.), Hasan Ayık (Prof. Dr.), Hatice Aynur Şahin (Dr. Öğr. Üyesi), Hasan Keskin (Prof. Dr.), Hüseyin Akgün (Doç. Dr.), Hüseyin Esen (Prof. Dr.), Irving Hexham (Prof. Dr.), İbrahim Hakkı İnal (Dr. Öğr. Üyesi), İsmail Demirezen (Doç. Dr.), İsmail Güler (Prof. Dr.), John L. Esposito (Prof. Dr.), Kadir Gürler (Prof. Dr.), Kaşif Hamdi Okur (Prof. Dr.), Kemal Özkurt (Doç. Dr.), Kamal Fattouh (Dr. Öğr. Üyesi), Kemal Yıldız (Prof. Dr.), M. Doğan Karacoşkun (Prof. Dr.), Mehmet Sami Bayraktar (Dr. Öğr. Üyesi), Mahmut Aydın (Prof. Dr.), Mehmet Ali Kirman (Prof. Dr.), Mehmet Dursun Erdem (Prof. Dr.), Mehmet Emin Özafşar (Prof. Dr.), Mehmet Ekvuran (Prof. Dr.), Mehmet Mahfuz Söylemez (Prof. Dr.), Mesut Okumuş (Prof. Dr.), Metin Yılmaz (Prof. Dr.), Muammer Erbaş (Prof. Dr.), Muhammed Aydın (Prof. Dr.), Muhsin Akbaş (Prof. Dr.), Muhittin Düzenli (Doç. Dr.), Mustafa Alıcı (Prof. Dr.), Mustafa Arslan (Prof. Dr.), Mustafa Köylü (Prof. Dr.), Mustafa Öztoprak (Dr. Öğr. Üyesi), Mustafa Öztürk (Prof. Dr.), Nevzat Aydın (Doç. Dr.), Nevzat Tartı (Prof. Dr.), Nevzat Yaşar Aşikoğlu (Prof. Dr.), Nihat Dalgın (Prof. Dr.), Osman Aydın (Prof. Dr.), Ömer Faruk Yavuz (Prof. Dr.), Ömer Yılmaz (Prof. Dr.), Perry Schmidt Leukel (Prof. Dr.), Ramazan Biçer (Prof. Dr.), Recep Demir (Doç. Dr.), Recep Gün (Doç. Dr.), Remzi Kaya (Prof. Dr.), Rıza Korkmazgöz (Dr. Öğr. Üyesi), Seyfettin Erşahin (Prof. Dr.), Salih Kesgin (Doç. Dr.), Salih Karacabey (Prof. Dr.), Salih Sabri Yavuz (Prof. Dr.), Serkan Demir (Dr. Öğr. Üyesi), Soner Gündüzöz (Prof. Dr.), Suliman Alomirat (Dr. Öğr. Üyesi), Süleyman Turan (Doç. Dr.), Şevket Topal (Prof. Dr.), Şinasi Gündüz (Prof. Dr.), Şuayip Özdemir (Prof. Dr.), Vejdi Bilgin (Prof. Dr.), Werner Jeanrond (Prof. Dr.), Yakup Coştı (Doç. Dr.), Yaşar Düzenli (Prof. Dr.), Yaşar Kurt (Prof. Dr.), Yavuz Köktaş (Prof. Dr.), Yavuz Ünal (Prof. Dr.), Yılmaz Can (Prof. Dr.), Yusuf Ziya Keskin (Prof. Dr.), Yusuf Doğan (Prof. Dr.),

İÇİNDEKİLER

HADİS RİVAYETİ ÜZERİNE FELSEFİ NOTLAR Some Philosophical Remarks on Narrating Hadith Burhanettin TATAR	13-20
TEFSİR İLMİNDE RİVAYET ALGISI The Perception of Narration in the Tafsir Ali KARATAŞ	21-57
ŞİA'DA RİVAYET OLGUSUNU ŞEKİLLENDİREN TEMEL UNSURLAR Constitutive Elements that Shapes the Narrative Phenomenon in Shi'i Thought Bekir KUZUDİŞLİ	59-92
RİVAYETLERİN SÜBÛTUNU TESPİTTE ANLAMANIN ETKİSİ The Affect of Understanding in the Authentication Process of Narrations Salih KESGİN	93-130
SIHHAT VE DELÂLET AÇISINDAN RÂVİNİN RİVAYETİNE MUHALİF AMELİ The Contradictory Practice of the Narrator in Terms of Authentication and Implication Bekir ÖZÜDOĞRU	131-164
FAKİHLERE GÖRE RİVAYETİN KAPSAMI VE İSLAM HUKUKUNA ETKİLERİ The Scope of <i>Riwaya</i> (Narrative) for Muslim Jurists and its Influences on the Islamic Jurisprudence Şevket PEKDEMİR	165-198
KELÂM İLMİNDE MÜTEVÂTİR HABERİN BİLGİ VE DELİL DEĞERİ Epistemological and Evidential Value of Reliable Report (Khabar Mutawatır) in Kalam (Islamic Theology) Mustafa Selim YILMAZ	199-223

KELÂM İLMİNDE HABER-İ VÂHİDİN BİLGİ VE DELİL DEĞERİ Epistemological and Evidential Value of Khabar al-Wâhid in Islamic Theology Rıza KORKMAZGÖZ	225-258
GÜLÜN YARATILIŞI VE HZ. PEYGAMBER'LE İLİŞKİSİ ÖZELİNDE UYDURMA RİVAYET ALGISI The Perception of Fabricated Narration Specific to the Creation of Rose and Its Relation with the Prophet Muhammed (pbuh) Sabri ÇAP	259-297
BİR RÂVİ/RİVAYET TENKİDİ İLKESİNİN SERÜVENİ: SADECE MÜFESSER CERH KABUL EDİLİR Adventure of a Rule on Criticism of Narrator/Narration: Only Invalida- tion Whose Cause is Explained is Accepted Halil İbrahim TURHAN	299-335

EDİTÖRDEN

Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi yayın hayatı boyunca akademik alanda farklı meselelere projeksiyon tutan pek çok makaleyi okuyucusuyla buluşturmuştur. Dergimizin bu sayısı ise “İslam İlim Geleneğinde Rivayet” temasını merkeze alarak yayına hazırlandı. Bu temanın önemine dair elbette pek çok şey söylenebilir. Ancak biz okuyucunun doğrudan makalelerle buluşabilmesini temin etmek amacıyla hazırladığımız bu dosyanın akademik açıdan odaklanmayı hedeflediği hususlara işaret etmekle yetinmiyoruz.

Rivayet kelimesi, nakledilen veya atfedilen her türlü bilgiyi kapsamakta; aynı amaçla kullanılan *hadis* kelimesi ise Hz. Peygamber’e atfedilen haberlere karşılık olarak kullanılmaktadır. Hiç şüphesiz, Hz. Peygamber’e nispet edilen bilgiler; bilgi kaynağı, kendisinin özel statüsü ve ifadelerdeki anlam derinliği açısından daha özel bir değere sahiptir. Ancak *hadislerin* de tarihsel süreç içerisindeki yolculuğu rivayetler üzerinden imkân bulabilmektedir. Çünkü Rasulullah’ın (sas.) söz, fiil ve takrirlerinin öncelikle sahabe tarafından nakledilecek bir forma dönüştürülmesinin, bir başka deyişle metinleşme sürecinin, akabinde bu bilgilerin sonraki nesillere nakli ancak rivayetler üzerinden mümkün olmaktadır.

Bu bağlamda elinizdeki sayıda dini bilginin önemli bir taşıyıcısı olmasından hareketle rivayetin İslam ilim geleneğindeki yeri üzerinde durulmuştur. Bunu temin etmek amacıyla; ilk olarak Burhanettin Tatar hadis rivayetinin doğası üzerine kaleme aldığı “Hadis Rivayeti Üzerine Felsefi Notlar” başlıklı makalesinde; ister sahih ister uydurma olsun, hadis rivayetlerinin dini ve tarihsel boyutlarıyla bir ‘görme’ ve ‘gösterme’ faaliyeti olarak günümüze değin etkinli-

ğini sürdürdüğünü ifade ederek Müslümanların bir rivayet felsefesi ya da bilinci oluşmuş mudur? sorusunun izlerini takip etmektedir.

“Tefsir İlminde Rivayet Algısı” başlıklı makalesinde Ali Karataş ise tefsir ilminde rivayetin, genel olarak kullanılan anlamından ötede bir manaya tekabül ettiğini ortaya koymakta ve bunu dikkate alarak; rivayetten ne anlaşıldığı ve rivayetin işlevi soruları ekseninde Tefsir’de rivayetin mahiyetini ve tefsir rivayetlerine bakışı tartışmaktadır.

“Şîî Rivayet Olgusunu Şekillendiren Temel Unsurlar” başlıklı makalesinde Bekir Kuzudişli ise Şii düşüncenin kendine has bir rivayet sistematiğine sahip oluşuna dikkat çekmekte ve bunların Şîâ ile diğer gruplar arasındaki en temel farklılıklardan birini meydana getirdiğine işaret etmektedir. Bu bağlamda rivayet tasavvurunun neliğine dair sahip olunacak bilginin Şii düşüncüyü anlamak adına önemli bir yere sahip olduğunu vurgulamaktadır.

“Rivayetlerin Sübutunu Tespitte Anlamanın Etkisi” başlıklı makalesinde ise Salih Kesgin anlama sorununun sadece metinle ilişkilendirilebilecek bir yapıya sahip olmadığını bunun ötesinde hadis ilminde sened ve metnin bir bütün olarak anlayanın değerlendirme üslubunun muhatabı olduğunu tartışmaktadır. Bu kapsamda anlama eyleminin doğası gereğince 'anlayan'ın, metin üstü/dışı algılarla ve metinler arası ya da metin içi farklı okumalarla kendi zihin dünyası ve birikimi eşliğinde hadislerin tespitini gerçekleştirebildiği örnek hadis rivayetleri üzerinden tartışılmaktadır.

“Sıhhat ve Delâlet Açısından Râvinin Rivayetine Muhalif Ameli” başlıklı makalesinde ise Bekir Özüdoğru şayet râvi rivayetine muhalif amel etmişse delil olan rivayeti mi yoksa ameli midir? sorusunu merkeze alarak Hanefî kaynaklar özelinde genelde sahabî râvi bağlamında tartışılan “râvinin rivayetine muhalif ameli” konusunu farklı yönleriyle ele almakta ve rivayetin sıhhatini araştıran muhaddislerle “râvinin rivayetine muhalif ameli ne söyler?” sorusuna odaklanmaktadır.

“Fıkıh İlminde Rivayetin Kapsamı ve İslam Hukukuna Etkileri” başlıklı makalesinde Şevket Pekdemir, İslam hukukunda rivayet denildiğinde akla ilk gelen Hz. Peygamber’in söz, fiil ve uygulamaları

olsa da kapsam olarak daha birçok farklı anlamda kullanıldığını beyan etmekte; sahabe, tabiun ve tebeu't-tabiun ile bazı yöneticilerin fetva ve uygulamalarının da rivayetin konusu içinde değerlendirildiğini özellikle müçtehit imamlarla birlikte 'rivayet'in fihhi malzeme niteliğinde delil olarak kullanılmaya başlandığını delilleriyle tartışmaktadır.

“Kelam İlminde Mütevatir Haberin Bilgi ve Delil Değeri” başlıklı makalesinde ise Mustafa Selim Yılmaz; haber-i mütevâtir kavramının anlam serüveninin kelâm ilminde nasıl ele alındığının genel hatlarıyla ortaya konulmasını hedeflemekte ve İmam Mâtürîdî'nin mütevâtir haberi, haber-i resûlün bir çeşidi olarak görmektense; bu haberi, peygamber haberinin istidlâlî olarak ispatlanmasının en önemli unsuru olarak temellendirmesine odaklanmaktadır.

“Kelam İlminde Haber-i Vahidin Bilgi ve Delil Değeri” başlıklı makalesinde ise Rıza Korkmazgöz, haber-i vahidin bilgi değerine ilişkin tartışmaları ve taraflarını irdeleyerek farklı bir perspektifle konunun tekrar tartışılmasının gereğini gündeme getirmektedir. Bu bağlamda Korkmazgöz, iç ve dış bir takım şart ve karinelerle desteklenmiş haber-i vâhidin nazari bilgi ifade edeceğini ve dolayısıyla itikadi konuların te'yid ve detaylandırılmasında delil olabileceğini ortaya koymaktadır.

“Gülün Yaratılışı ve Hz. Peygamber'le İlişkisi Özelinde Uydurma Rivayet Algısı” başlıklı makalesinde ise Sabri Çap; tasavvuf, edebiyat ve sanatta yaygın olarak Resûl-i Ekrem'in güle veya gülün Hz. Peygamber'e benzetilmesini merkeze alarak Sünnî ve Şîî kaynaklarda yer alan konuyla ilgili mevzû rivayetleri, bunları uyduran kişileri ve bu rivayetlerin uydurulma sebeplerini incelemekte, bir grup rivayet üzerinden uydurma rivayet tasavvurunu tartışmaktadır.

“Bir Râvi/Rivayet Tenkidi İlkesinin Serüveni: Sadece Müfesser Cerh Kabul Edilir” başlıklı makalesinde ise Halil İbrahim Turhan; bazı fıkıh ve hadis usûlü âlimleri tarafından rivayetin sıhhatinin tespiti aşamasında benimsenen “kabul edilebilmesi için cerhin nedeninin açıklanması zorunludur” kaidelerini merkeze almakta ve hicrî dördüncü asırda fıkıh usûlü eserlerinde tartışılmaya başlanan bu ilkenin hadis usulü eserlerine geçiş serüvenini, arka planını, böyle bir kâidenin ricâl tenkit alanında oluşturabileceği sorunlara karşı geliştirilen yaklaşımı neden-sonuç ilişkisi içerisinde değerlendirmeyi hedeflemektedir.

İslam ilim geleneğinde farklı disiplinlerle ilgisini dikkate alarak
“rivayet” kavramını temel alan bu dosyanın, akademik dünyadaki
rivayetbilim çalışmalarına anlamlı bir katkı olması temennisiyle...

Doç. Dr. Salih KESGİN
Sayı Editörü



HADİS RİVAYETİ ÜZERİNE FELSEFİ NOTLAR

Burhanettin TATAR*

Öz

Bu yazımızda genel bir rivayet felsefesinin oluşumu için ele alınması gereken bir soruya odaklanacağız: Hadis rivayeti ne tür bir fenomendir? Bu fenomen içinde yer alan temel unsurlar nelerdir? Bu sorular karşısında ileri süreceğimiz temel tezimiz şudur: Hadis rivayeti, asla geçmişe ait bir şeyin olduğu gibi günümüze erişmesi ya da getirilmesi değildir. Aksine hadis rivayeti geçmişin dönüşerek ve mevcut anı dönüştürerek günümüze gelmesi durumudur.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Rivayet, Kuşku ve Güven Skalası, Üst-Metin, Okur.



Some Philosophical Remarks on Narrating Hadith

Abstract

This paper will focus on the following questions, which call for a detailed discussion in order to develop a general philosophy of narration of hadiths: What sort of phenomenon is hadith narration? What are the basic elements within this phenomenon? This paper will claim that narration of hadith is not an event of bringing something from past to the present. Rather, it is the event of transformation of present through past which reveals itself from ever-changing perspectives.

Keywords: Hadith, Narration, Scale of trust and suspicion, Meta-text, Reader.

* Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü İslam Felsefesi Anabilim Dalı, burhantatar@hotmail.com

Hadis rivayeti, ister sahih ister uydurma olsun, dini ve tarihsel boyutlarıyla bir ‘görme’ ve ‘gösterme’ faaliyeti olarak günümüze değin etkinliğini sürdürmüştür. O bir taraftan Müslümanların dünyayı ve olayları ‘görme biçimi’ olarak hakikat iddiasını sürdürürken, diğer taraftan --sahihlik testine maruz kaldığı sürece—tarihsel bilgi nesnesi olarak üzerinde analiz yapılan yani ‘gösterilen’ bir fenomendir. Bir başka deyişle, hadis rivayeti ‘kendisinden hareketle dünyayı görme’ noktasında güven ve ‘bir inceleme nesnesi olarak karşımızda konumlandırma’ esnasında kuşku konusu olarak iki zıt yaklaşıma maruz kalan kritik bir fenomendir.

Bu fenomenin kritikliği, kuşku ve güven skalası üzerinde konumlandırılma eylemi esnasında sadece rivayetin değil aynı zamanda din (İslam) dediğimiz gerçeklik alanının da bir şekilde etkilenmesinden kaynaklanmaktadır. Yani bir rivayetin kuşku ve güven skalası üzerinde edineceği nokta, aynı zamanda bu skalaya göre hayatını biçimlendirmeye çalışan Müslümanların din anlayışını ve kaderini de bir ölçüde etkilemektedir. Bu yüzden hadis rivayeti, salt tarihsel bir fenomen olmayıp varoluşsal boyutlara da sahiptir.

14| db

Hadis rivayetinin ‘kuşku’ (gösterme) ve ‘güven’ (görme) konusu olarak ele alınması daha ziyade fıkhi, kelami yaklaşımlarda ve hadis araştırmalarında ortaya çıkan bir durumdur. Ne var ki, hadis rivayetinin her iki yaklaşımın ötesinde felsefi bir sorun olarak analize tabi tutulması –görebildiğimiz kadarıyla—henüz gerçekleşmemiştir. Kanaatimizce hadis rivayeti güven ve kuşku skalasının ötesinde, İslam toplumlarında muhayyilenin gücü, dilin gerçeklik alanını şekillendirmedeki rolü, algıların biçimlendirilmesi noktasında siyasi maske üretimi, Müslümanların mitsel düşünce ile bağlantısı, realistik ve ütopyik düşünme tarzlarının ifşası, Müslümanların gerçeklik tasavvuru, sinema film senaryosu gibi pek çok açıdan ele alınmayı hak etmektedir. Bu tür çalışmaların yapılmaya başlanması aynı zamanda İslam düşüncesinde genel bir rivayet felsefesinin teşekkülünü de mümkün kılacaktır.

Bu noktada şimdiden sorulması mümkün görünen en genel sorulardan biri şu olabilir: Tarihsel süreçte Müslümanların genel bir rivayet felsefesi ya da bilinci olmuş mudur? Yani ister sahih ister uydurma olsun, Müslümanların hadis rivayet fenomenine bakışlarını belirleyen genel bir ilke ya da perspektif söz konusu mudur? Yoksa, böylesi bir felsefi perspektif söz konusu olmadığı için, hadis rivayeti fenomeni büyük oranda Müslümanların bilinç altında du-

ran ve onları kontrolsüzce etkileyen bir tarihsel otorite olarak mı kalmıştır? Zira 'otorite' kelimesi genel olarak henüz derinlikli (reflektif) düşünme eylemi gerçekleşmeden bizi bir eyleme sevk eden, bize bir şeyi işaret eden ve tam da bu yüzden bizden gizli kalan bir ön-belirleme ve yönlendirme etkinliğini gösterir.

Bu yazımızda yukarıdaki soruların tartışılabilmesi için öncelikli olarak ele alınması gereken bir soruya odaklanacağız: Hadis rivayeti ne tür bir fenomendir? Bu fenomen içinde yer alan temel unsurlar nelerdir? Bu sorular karşısında ileri süreceğimiz temel tezimiz şudur: Hadis rivayeti, asla geçmişe ait bir şeyin olduğu gibi günümüze erişmesi ya da getirilmesi değildir. Aksine hadis rivayeti geçmişin dönüşerek ve mevcut anı dönüştürerek günümüze gelmesi durumudur.

Hadis rivayeti, genel olarak rivayet fenomeninin en temel özelliklerini kendisinde barındırır. O da şimdi-burada olmayan bir gerçeklik ya da gerçeklik iddiasının, dil aracılığıyla mevcut anda yeniden üretimidir. Buna göre, her bir rivayet bir taraftan şimdi-burada olmayan bir şeye işaret ederken, diğer taraftan onu şimdi-burada temsil eder. Rivayetin bizi aynı anda hem kendi dışına hem de kendi içine (metne) yönlendirmesi geçmiş ve şimdi arasında hem bir boşluk ya da mesafeyi hem de bu mesafenin aşılmasını gündeme getirir. Dolayısıyla rivayet varlığını zamansal-mekansal boşluk ya da mesafeye borçluyken, kendi metni ya da hakikat iddiası aracılığıyla bu boşluk ya da mesafeyi aşma eylemini gerçekleştirir.

Burada ilginç olan husus, bir rivayetin geçmişe 'olduğu şekliyle' işaret ettiğine dair okurda bir izlenim uyandırırken, bunu kendi temsil eylemi içinde gerçekleştirmesidir. Oysa açıkça fark edilebilecek şey, her bir rivayetin geçmişi olduğu gibi mevcut ana taşınması değil, onu şimdi-burada yeniden üretmesi yani çoğaltmasıdır. Dolayısıyla hadis rivayeti öncelikle geçmişin ya da şimdi-burada olmayan bir şeyin anlam ve etki açısından çoğaltılması, artırılması yani geçmişin şimdi-burada çoğaltılmasıdır. Bir başka deyişle, hadis rivayeti geçmişi bir yönüyle kendisinde muhafaza ederken diğer açıdan --geçmişin günümüze erişmesi anlamında-- geçmişin aşılmasıdır. Felsefi ifadeyle, rivayet, geçmişin kendi arızı (gelip geçici) boyutlarından sıyrılarak muhtevası ya da anlamı (dolayısıyla etkisi açısından) günümüze erişmesi durumudur. Bu yüzden hadis rivayeti, geçmişin mevcut ortama uyum sağlayacak şekilde dönüşebilir boyutlarıyla günümüze gelmesi durumudur.

Her bir rivayetin bir dilsel birim ve dilsel aktarım hadisesi olduğunu dikkate aldığımızda, sonuçta dilin geçmişe ait bir gerçekliğin sadece dilsel boyutunu kendi içinde taşıma gücüne atıf yaptığımız daha iyi fark edilebilir. Bu yüzden hadis rivayeti, varlığını şimdi-burada olmayan bir gerçeklikle aramızdaki boşluk ya da mesafeye borçluyken, aynı zamanda bu boşluğun aşılmasını mümkün kılan dili çoğaltır. Bir başka ifadeyle, rivayet kendi dışına işaret ederken ve kendi dışındaki bir hususu kendisinde temsil ederken her halükarda dil içindedir ve asla dilin sınırlarını aşamaz. Ancak burada ‘dil’ derken salt kelimeleri veya gramer kurallarını kastetmiyoruz. Aksine bir şeylerin bize konuşabilmesine, erişebilmesine ve söylediği şeylerin bizim için anlamlı hale gelmesine atıf yapıyoruz.

Bu yüzden hadis rivayeti geçmişin şimdi-burada bize konuşabilmesi, bizimle söyleşmesi ve bize anlamlı gelecek bir hakikat iddiasını sürdürme çabasıdır. Dolayısıyla bir hadis rivayetinden bahsettiğimiz anda zaten bize erişmiş ve bizce anlaşılmiş bir tarihsel olaydan söz ediyoruz demektir. Bu sözün bir tarihsel ve dini gerçekliği gösterip göstermediği ve onu temsil edip etmediği sorunu yalnızca bu söyleşinin bir boyutudur. Bir rivayeti ‘uydurma’ diye nitelendirdiğimizde hala bu söyleşiyi sürdürmüş oluruz.

Geldiğimiz nokta, hadis rivayetiyle ilgili bir temel hususun daha açıkça kavranmasına fırsat verebilecektir. Her ne kadar her bir hadis rivayeti Hz. Peygamber’e atfen aktarılsa da, onu hadis haline getiren husus, o metnin Hz. Peygamber kadar diğer insanlarca da söyleniyor ve aktarılıyor oluşudur. Yani ‘diğer insanlar’ bir hadis rivayeti için arızı değil, asli unsurlardır. Bu yüzden şu ayrımı yapmak yararlı olabilir: Hz. Peygamber’in bir sözü söylemesi veya bir eylemi gerçekleştirilmesi zamansal bir husustur. O sözü tarihsel yapan, o sözün tarih içinde etkinlik kazanmasına yol açan diğer insanların onu söylüyor ve aktarıyor oluşudur. Dolayısıyla bir hadis rivayetinden söz ettiğimizde, ilk elde atıf yaptığımız husus o sözün Hz. Peygamber’e aidiyet sorunundan önce diğer insanlarca aktarılıyor oluş gerçeğidir.

Bu durum rivayet fenomeninin hassas bir noktasına yönelmemizi gerektirmektedir. Hiçbir rivayet, geçmişteki bir olayın veya gerçekliğin ‘zamansal ve mekansal haliyle kendisine’ geri götürmemektedir. Yukarıda belirttiğimiz üzere, rivayetin yapabildiği şey, bir tarihsel gerçekliğin ya da gerçeklik iddiasının dil içinde taşınabilir boyutuyla bizi yüzleştirmektir. Dolayısıyla rivayet fenomeni, bizi

kendi arka-planı değil, kendisinde barındırdığı şeyle baş başa bırakır. Yani rivayet hala rivayet içinde yüzleştığımız şeyle karşılaşmanın zeminini oluşturur. Bu nedenle rivayet, tabiri caizse, zemini olmayan zemindir. İsnad ve metin tenkitleriyle yapılan şey, bir rivayetin gerisine veya arka-planına gitmek değil, sadece onu diğer hadis veya tarihsel rivayetlerle birlikte ele alma yani farklı rivayetleri bir araya getirerek daha geniş bir zeminde ve farklı perspektifler arasında hareket etme çabasıdır.

Farklı rivayetler aracılığıyla oluşan geniş zeminde rivayetler arası bağlantıları yapan, modern teknik tabirle ‘okur’ yani rivayetleri anlayan-yorumlayan kişidir. Buna göre, her bir hadis rivayeti bizi sadece kendi muhtevası (metni) yani hakikat iddiasıyla yüzleştirmez aynı zamanda bizi kendisiyle diğer rivayetler arasında bağlantı kurmaya zorlar. Ve bu bağlantılar yalnızca rivayetlerin kendi arasında değil, aynı zamanda okurun kendi dünyasıyla rivayet arasında da kurulur. Sonuçta geçmişin rivayet aracılığıyla şimdi-burada yeniden varolması aynı zamanda okurun rivayetlerle kendi zamanı ve mekanı arasında kurduğu bağlarla mümkün olur. ‘Bağ kurmak’, anlam üretimi olduğu için, her bir hadis rivayeti aynı zamanda okurun bir şekilde katkıda bulunduğu bir anlam üretimine dönüşür.

db | 17

Okurun rivayetin anlamına yaptığı katkı, zaten rivayetin fiili şemasında da bir şekilde fark edilebilir. Her ne kadar hadis rivayetin ilk (orijinal) şeması ‘Hz. Peygamber→hadis→ashab’ şeklinde olsa da rivayetlerin aktarımı esnasında bu şema ‘ravi→rivayet metni→raviyi dinleyen (kendisine rivayet edilen okur)’ şeklini almaktadır. İlk bakışta teknik tabirle ‘okur’ (rivayeti dinleyen şahıs), ravi ve rivayet metni karşısında pasif gibi görünse de, dikkatlice bakıldığında durum daha farklı görünmektedir. Zira her bir hadis rivayetin en esaslı sorunlarından biri rivayet metnine eklenen ‘Rasulullah dedi’ (Kale Rasulullah) veya bu düzlemde yer alan benzeri ifadelerle rivayet metni arasındaki ilişkidir.

Şayet rivayet metnini ‘asıl metin’ veya ‘zemin metin’ diye adlandıracak olursak, bu durumda ‘Kale Rasulullah’ ifadesini ‘üst-metin’ diye adlandırmak mümkün görünmektedir. Her bir rivayet metni, ‘hadis’ kategorisi veya türü (genre) içinde yer alabilmek için zorunlu olarak Hz. Peygamber’e bir referansta bulunacağı için üst-metin (Kale Rasulullah) ile ana-metin arasında bir şekilde özne-yüklem ilişkisi ortaya çıkmaktadır. Zira hadis metni her zaman Hz. Peygamber’in dini boyutu olan konuşmasına veya bir eylemine refe-

ransta bulunduğu için bir ‘eylem’i temsil eder. Bu durumda ‘Kale Rasulullah’ şeklindeki üst-metin bu eylemin ‘öznesi’ni temsil etmektedir. Hadis bilimleri içinde şekillenen isnad ve metin eleştirisi, söz konusu özne ve yüklem arasındaki ‘bağ’ın tarihsel gerçekliğini ortaya çıkarmaya odaklıdır. Türkçe ‘dır, dir’ ve İngilizce ‘is, are’ şeklinde dile getirilen ve özne ile yüklem arasında kurulan bağın gerçekliğini ilgilendiren sorun, hadis bilimlerinin en temel sorunu olagelmıştır.

‘Deniz dalgalıdır’ şeklindeki bir cümlede ‘deniz’ ve ‘dalgalı oluş’ arasında ‘dır’ ilavesiyle kurulan ve gerçekten denizin dalgalı olduğu iddiasını sürdüren bağa benzer şekilde, her bir rivayet metni Hz. Peygamber’in bir eylemine ya da konuşma faaliyetine dair hakikat iddiasında bulunur. Ancak hadis rivayetlerinde özneyi temsil eden üst metin (Kale Rasulullah) ifadesi, farklı bağlamlarda farklı özne tasarımına yol açmaktadır. Sözelimi, isnad tenkidi esnasında özne, ‘biyografik-tarihsel özne’dir. Oysa metin tenkidi söz konusu olduğunda ‘Kale Rasulullah’ ifadesiyle temsil edilen özne ‘mantıksal özne’dir. Yani rivayet metinleri arasındaki mantıksal-dilsel-tarihsel tutarlılığı temsil eden ve tutarlılığın temel referansı olarak tasarımılanan soyut bir öznedir. Hakeza, fıkhi ve kelami bağlamda aynı üst-metin ‘kural koyucu özne’ tasarımını temsil etmeye başlamaktadır. O, sosyolojik açıdan, ‘karizmatik özne’, psikolojik açıdan ‘psikolojik özne’yi temsil etmeye başlar. Kısacası, hadis rivayetlerinin başında yer alan üst-metin (Kale Rasulullah), asla tamamen aynı özne tasarımını temsil etmez.

18 | db

Felsefi sorun ise, bu noktadan itibaren karşımıza çıkmaya başlamaktadır. Hiçbir ‘özne’, yüklem olmadan kendi başına kavranabilir bir gerçeklik halini alamaz. Daha açık deyişle, her ne kadar özne, yüklem temel referansı olsa da, hala anlam kazanabilmek için yüklem muhtaçtır. ‘Deniz’ şeklinde bir özne, anlam kazanabilmek için yüklem olarak dikkate alınabilecek sınırsızca eyleme ihtiyaç duyar. Bu eylemler sayesinde deniz kelimesi ‘Karadeniz’, ‘Akdeniz’, ‘Ölüdeniz’ gibi fark edilebilir bir gerçekliğe dönüşür. Benzer şekilde ‘Hz. Peygamber dedi ki’ şeklinde dile getirilen özne, ancak peygamberlik eylemi ya da yüklemi aracılığıyla anlam kazanmaktadır. Her bir hadis rivayeti yani Hz. Peygamber’e atfen ortaya çıkan her bir rivayet, Hz. Peygamber’in eylem ya da yüklemelerini temsil iddiasıyla ortaya çıktığı için, özne-yüklem ilişkisi köklü bir soruna dönüşmektedir.

Bu köklü sorunu şu şekilde dile getirmek mümkündür: Şayet eylem ya da yüklem olmaksızın özne kendi başına kavranabilir bir şey değilse, bu durumda her bir hadis rivayet metninde yer alan 'Kale Rasulullah' ifadesi (üst metin) ile rivayet metni arasında bir tür kısır döngü ortaya çıkmıyor mu? Zira bir rivayet metni hadis kategorisine girebilmek için 'Hz. Peygamber dedi ki' üst metnine muhtaçtır. Ancak bu üst metnin temsil ettiği Hz. Peygamber (özne) anlaşılır hale gelebilmek için rivayet metnine muhtaçtır. Bir başka deyişle, asla rivayet metinlerinden bağımsız olarak 'Kale Rasulullah' ifadesi anlam kazanamaz ve üst-metin haline gelemez. Ancak bu üst metin olmaksızın bir rivayet metni dini ve tarihsel anlam kazanamaz.

İşte yukarıda değindiğimiz 'okur' yani kendisine rivayet edilen şahsın anlam üretimindeki aktif rolü burada iyice belirginleşmeye başlar. Zira söz konusu özne (üst metin) ve yüklem (ana metin) arasındaki bağı kuran veya bu bağın gerçekliğini sorgulayan okurdur; ve okur sayesinde söz konusu kısır döngü belli oranda aşılır. Daha açık deyişle, her bir hadis rivayet hadisesinde okur her zaman 'Kale Rasulullah' şeklindeki öznenin temsili veya üst metin ile rivayetinin ana metni arasında yer alır. Böylece yukarıdaki şema en sonunda özne (üst metin, Kale Rasulullah) →okur (rivayet edilen kişi) →rivayet metni formunu alır.

db | 19

Okur sayesinde özne ve yüklem arasındaki bağ, aynı zamanda okurun diğer hadis rivayetleri ve tarihsel bilgisiyle, daha genel olarak ait olduğu rivayet geleneğiyle ilişkisine bağlı olarak kurulduğu veya reddedildiği için, her zaman hadis rivayeti okurun kurgusunu (tasarım ve muhayyilesini) gerektirir. Dolayısıyla hadis rivayetinin anlam kazanmasında okurun tasarım (bağ kurma gücü) ve muhayyilesi kritik önem arz etmektedir. Zira okurun özneyi (Hz. Peygamber'i) ve onun eylem ya da yüklem (rivayet metnini) anlaması onun bu özne ve yüklem dair tasarımlama gücü ile gerçekleşir. Nasıl ki 'daire' kelimesini, muhayyilemizde daire çizdiğimiz sürece anlayabiliyorsak, Hz. Peygamber ve onun her hangi bir eylemini de, ancak tasarımılabildiğimiz kadarıyla anlama imkanına sahip olmaktadır.

Sonuçta, söz konusu muhayyile ve tasarımlama gücü tarihsel, kültürel olarak şekillenen bir süreç olduğu için, her bir hadis rivayeti orijinal zaman ve mekanını aşır farklı zaman ve mekanlara ulaşırken hem söz konusu kültürel-tarihsel muhayyile ve tasarımlama

gücüne göre değişime uğrar hem de bu muhayyileyi dönüştürür. Bu nedenle asla hadis rivayetleri, geçmişte vuku bulan bir gerçekliğin anlamının olduğu şekliyle daha sonraki nesillere aktarımı değildir. Aksine okurun özne ve yüklem arasında aktif rol alması sayesinde üst ve ana (zemin) metinler arasında fiili bağ kurulabildiği ve bu esnada okurun muhayyilesi sayesinde farklı rivayetler ve tarihsel bilgiler arasında bağ kurulabildiği için rivayet fenomeni, gerçek anlamda tarihsel ve dini bir fenomen haline gelir. Yani her bir okura bireysel olarak erişebilen ve onunla söyleşme ortamının oluşumuna katkıda bulunan bir etki alanını oluşturur.



TEFSİR İLMİNDE RİVAYET ALGISI*

Ali KARATAŞ**

Öz

İslâm ilimlerinde, her ilmin rivayetlere bakışı aynı değildir. Hadis, rivayetlerin isnadlı olarak nakledilmesini önceler ve buradan hareketle sahih ve uydurma olanını tespit etmek ister. Tefsir ise rivayetleri tahkik ve tenkit noktasında Hadis kadar titiz davranmaz. Bu sebeple müfessirler, birçok rivayeti tefsirlerinde zikrederler. Hadisciliği ön plan çıkan müfessirler de tefsir amaçlı zikrettikleri haberlerin sıhhati ve isnadlı zikredilmesi noktasında diğer haberlerdeki gibi daha dikkatli davranmazlar. Bu, onların tefsir rivayetlerine karşı farklı bir bakış açısına sahip olduğunu göstermektedir. Tefsir rivayetleri, sadece merfu, mevkuף ve maktu haberlerden oluşmaz; aksine, ayetlerin anlamını tespit etmeye yardımcı olan her türlü bilgiyi aktaran nakillerden teşekkül etmektedir. Bu, tefsirde rivayetin bilinen manada rivayetten farklı anlaşılması gerektiğini bizlere ifade etmektedir. Bu noktalar dikkate alınarak, bu makalede, genel olarak rivayetten ne anlaşıldığı ve rivayetin işlevi üzerinde durulacak. Temel sorun olarak da Tefsir’de rivayetin mahiyeti ve tefsir rivayetlerine bakış tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Rivayet, Tefsir Rivayetleri, İsnad, Öznellik.



The Perception of Narration in the Tafsir

Abstract

In islamic sciences, outlook on rumor is not same for each discipline. Hadith prioritizes to transfer of rumors with Isnad and from this point of view it wants to determine the authentics and fittings. But Tafsir is not so meticulous verification and criticism to rumors as much as the Hadith. Therefore exegetes cite the many rumors in their Tafsir books. Commentators skilled in the hadith are not carefully for commentary purposeful rumors in point of authenticity and Isnad as in other news. This indicates that they have a different perspective toward tafsir rumors. Tafsir rumors not consist of solely merfu, mawquf and maktu’ news, unlike it is formed from all kinds of information transfer which help to determine the meaning of the verse. This, tell us rumor in tafsir should be differently understood from generally accepted mean of rumor. By taking into consideration

* Bu makale yazılırken “Tefsir Geleneğinde Rivayet” isimli kitabımızdan istifade edilmiştir.

** Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı, alikaratas@sakarya.edu.tr

these points what understood from the rumor is and function of rumor will be dwelled on in this article. Nature of rumor in tafsir and view to tafsir rumors will be discussed as main issue.

Keywords: Tafsir, Rumor, Rumors of Tafsir, Isnad, Subjectivity.

1. Giriş

Tefsirde rivayetin yeri ve bağlayıcılığı tartışılmadan önce, daha temel bir mesele olarak rivayetin mahiyetinin sorgulanması ve tefsirde rivayet denildiğinde, diğer İslam ilimlerindeki rivayetle aynı özelliğe sahip olup olmadığının incelenmesi önem arz etmektedir. Bu sebeple bu araştırmada, tefsirin kaynağı olarak Kur’ân’ı anlamadaki etkisinden ziyade, tefsirde rivayetin mahiyeti üzerinde durulacaktır.

Bilindiği üzere tefsir, rivayet ve dirayet tefsiri şeklinde ikiye ayrılmış ve rivayete yüklenen anlam gereği bu, rivayet tefsirinin, kabulü zorunlu bir anlama faaliyeti olduğu düşüncesini ortaya çıkarmıştır. Oysaki bizim ele alacağımız şekliyle tefsirde rivayet olgusu, öncelikle bu düşüncüyü geçersiz kılmakta ve tefsirin, bu şekildeki ayırımının sağlıklı olmadığını ortaya koymaktadır. Ayrıca rivayetler için zikredilen çeşitli olumsuzluklar nedeniyle anlama faaliyetinde, rivayetin dışlanması ve sadece, dilden hareketle Kur’ân’ın anlaşılmasına çalışılması, anlama faaliyetini bir takım dilsel oyunlara dönüştürmeye götürmektedir. Bu yaklaşım aynı zamanda rivayeti dikkate almanın, Kur’ân’ı indiği vasata hapsetme gibi bir yanıla götüreceği iddiasını da taşımaktadır. Bu düşünceye yönelten şey ise tefsir algısından kaynaklanmaktadır. Tefsir anlayışının doğru şekillenebilmesi için öncelikle rivayetin mahiyetinin ele alınması gereklidir. Bu sebeple biz bu makalemizde genel olarak rivayet, tefsir geleneğinde rivayet, rivayeti oluşturan unsurlar ve tefsir rivayetlerine bakışı inceleyeceğiz ve tefsirde rivayet olgusunun mahiyeti üzerine bazı çözümlenelerde bulunacağız.

2. Genel Olarak Rivayet

“Ravâ” kökü itibariyle “sulamak, subaşına gidip kana kana su içmek; nakletmek” anlamına gelen rivayet, bu asli manasından “bir sözü aktarma” anlamına taşınmış ve bir topluluğun getirip nakletti-

ği haber veya bilgiye benzetilmiştir.¹ Cahiliye devrinde şiir,² Emevîler'in sonlarından itibaren ise ayrıca lügat malzemesinin naklini ve modern Arap edebiyatında da "roman" anlamını ifade etmek üzere kullanılmıştır.³

Rivayet, terim olarak belli maksatlara göre o maksatları yerine getirecek nitelikteki kimselerden, belli şartlar dâhilinde yapılan nakil ile sınırlı bir mana içeriğine sahiptir.⁴ Zakir Kadiri Ugan'a (1878-1954) göre rivayetler *dînî ve gayri dînî* olmak üzere ikiye ayrılır. Ancak genel olarak rivayetlerin, bir sözün aktarılması manasında, özel bir konusu yoktur ve ağızdan çıkan her söz, rivayetin konusu olabilir.⁵

Yazı öncesinde medeniyetler kültür aktarımını rivayetlerle sağlamış, yazıya geçişle birlikte rivayetler kayıt altına alınmıştır. Az veya çok önem gösterme bakımından topluma göre rivayetlere değer verme değişmiş olmakla birlikte, toplumlarda bilgi, rivayetle aktarılmıştır.⁶ Hemen hemen bütün eski topluluklar, mücadelelerdeki kahramanlıklarını kitabeler ya da sözlü rivayetlerle kalıcı hale getirmişlerdir.⁷

Yazının yaygınlaşmadığı zamanlarda her bilgi, sonraki dönemlere rivayet edilmek suretiyle korunduğu için insanlar inançlarını ve dini bilgilerini de bu şekilde muhafaza etmişlerdir. Medeniyetlerin şehir hayatına geçiş sürecinde rivayet kültürü, eski kültürlerin kayda geçirilip muhafaza edilmesinde önemli rol oynamıştır. Yeniçağda milliyetçilik akımlarının başladığı dönemlerde başka milletlerin işgali altına giren birçok kültür, eski geleneklerini rivayetler ile muhafaza etmiştir.⁸

Soy aidiyeti ve savaş anlatıları çerçevesinde oluşmuş bir dile sahip olan bedevî yaşam tarzında, geçmişin muhafazası rivayetle

¹ Ebu'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisü'l-Lügâ*, Dâru'l-Fıkr, 1979, II, 453; Mehmet Efendioğlu, "Rivayet", *DİA*, XXXV, 135.

² Şevki Dayf, *Târihu'l-Edebi'l-Arabî el-Asru'l-Cahilî*, Dâru'l-Meârif, Mısır 1119, s. 148; Efendioğlu, "Rivayet", *DİA*, XXXV, 135.

³ Efendioğlu, 135.

⁴ Zakir Kadiri Ugan, "Gayr-i Dini Rivayetler", sad: Musa Ulak, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 4, ss. 259-289, s. 260.

⁵ Ugan, "Gayr-i Dini Rivayetler", s. 260-261.

⁶ Ugan, "Gayr-i Dini Rivayetler", s. 261.

⁷ Emine Sonnur Özcan, "İslâm Öncesi Arap Kültüründe Rivayet ya da Tarih Bilinci", *Tarih Okulu*, Eylül-Aralık, 2011, sayı: XI, ss. 33-51, s. 39.

⁸ Ugan, "Gayr-i Dini Rivayetler", s. 261.

sağlanmıştır. Şiir, göçebe Arap toplumunda önemli bir yere sahip olmuş, bedevî insanın hayatına uygun ve ritmik yapısı nedeniyle kolayca ezberlenmiş; ruha tesir etmiş ve rivayet ile nesilden nesile aktarılacak şekilde Cahiliye Arabı'nın tarih bilincini inşa etmiştir.⁹

Yunanlıların, yazının yaygınlaşmadığı zamanlardaki durumları, Araplara benzemektedir. Şiirlerini ve bazı tarihi olaylarını halka aktaracak ravileri vardı. *Aid* denilen şarkıcılar da insanları etrafında toplar, yazılan ya da rivayet edilen şarkıları dile getirirlerdi. Bununla mevsim neşideleri ve kesik hikâyeler şeklinde olan, tanrıları yahut savaşları tasvir eden şiirlerin muhafazası sağlanmıştır.¹⁰ Türklerde de birçok kültürel unsur, uzun zamanlar yazıya geçirilmeden rivayetle nakledilmiş; *ensâb* ilmine, millî geleneklere, örf ve âdete dair olan bu kabil bilgiler, Araplarda olduğu gibi, *falan oğlu filandan* tarzında, senetleri zikredilerek aktarılmıştır.¹¹

Hem dini hem de din dışı alanda bilgiler ve kültürler, rivayetlerle hep sonraki kuşaklara nakledilmiş ve böylece rivayetler, kuşaklar arası aktarım özelliğini yerine getirdiği gibi farklı zamanlar arasında da devamlılığı sağlamıştır. Bu sebeple rivayetler, inşa etme işlevini her an yerine getirmiş ve aynı zamanda da inşa sürecinde orta çıkan çeşitli unsurları muhafaza ederek kendini de şekillendirmiştir. Bir başka ifade ile inşa ederken inşa olmuş, bu süreç böylece devam etmiş ve tarihin bir dönemine hapsolmaktan kurtularak kendisini hep yenilemiştir. Başka bir ifade ile dinlere ait bilgiler ve kültürler önceki kuşaklardan, yeni bir kuşağa nakledilirken, yeni kuşağın dini inançları ve oluşturduğu kültür hem bu rivayetlerden etkilenmiş hem de bu rivayetler, yeni dinin sunduğu mesajların oluşturduğu kültürün de etkisiyle farklı bir form kazanıp yine aktarılmaya devam etmiştir. Bu şekilde rivayet, şekil verirken kendisi de yeni bir form kazanmıştır.

Eski dinlerden itibaren var olan kurtarıcılık figürlerine yönelik anlatıların, İslam düşünce geleneğinde de devam etmesi söylediğimiz nokta için örnek verilebilir. Birçok kadim gelenekte çeşitli şekillerde isimlendirilen bu figür, İslam düşüncesinde mehdi olarak adlandırılmış ve mehdiliğin kökeni Mezopotamya, Mecûsilik ve Fars

⁹ Özcan, “İslâm Öncesi Arap Kültüründe”, s. 51; Ayrıca bkz. Sabri Hizmetli, *İslam Tarihçiliği Üzerine*, s. 37-38.

¹⁰ Ugan, “Gayr-i Dini Rivayetler”, s. 263-264.

¹¹ Ugan, “Gayr-i Dini Rivayetler”, s. 265-266.

gibi birçok medeniyette aranmıştır.¹² Bu medeniyetlerden gelen kurtarıcı figürüne dair anlatılar, İslam toplumuna bir şekilde etki ettiği gibi, İslam toplumlarının kendisine ait dinamikleri de bu anlatılara bir form kazandırmıştır. Kurtarıcıyla ilgili zaman, çevre, kurtarıcının kimliği, faaliyette buldukları sosyal çevre ve semboller genel manada ortak olmakla birlikte, bunların içerikleri, bu fikrin doğduğu topluma göre farklılaşmıştır. Bu, Müslüman toplum için de geçerli olmuş ve Müslümanlar, ortak noktaları kendilerine göre şekillendirmişlerdir. Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerinde ortaya çıkan sorunlar ve siyasi kargaşalar nedeniyle yaşadıkları sıkıntıları aşma yolunu, diğer inançlardan tevarüs ettikleri kurtarıcı inancı ile aşma yoluna gitmişler ve bu noktada kendi rivayetlerini oluşturmuşlardır.¹³

Neticede “Müslümanlar, her ne kadar farklı din ve kültürlerdeki kurtarıcı fikirlerinden etkilenmiş olsa da son hali Şiîler’in on ikinci imamı mefhumunda şekillenmesine kadar, kendi tarihi, kültürel ve sosyal şartlarına uygun yeni bir mehdî anlayışı ortaya koydular. Kendi kurtarıcı beklentilerini daha çok Yahudi ve Hıristiyanlarda var olan modele göre dokuyarak, artık kurtarıcı olarak yeni bir şahıs beklemek yerine, ölen bir kimsenin ölmeyip gaybete girdiği ve bir zaman sonra, tekrar ortaya çıkacağını ileri sürmeye başladılar.”¹⁴

Bu tespit, kurtarıcı inancının içinde bulunduğu kültüre şekil verdiği gibi aynı zamanda kültür içinde farklı formlara büründüğünü de göstermektedir. İşte bu sürecin işleyişinde duruma göre oluşan rivayetler, Müslümanlar arasında dolaşmış ve bu rivayetler, bu inancın yerleşmesinde önemli bir etken olmuştur. Doğru ve yanlış olması bir tarafa, bu tür rivayetlerin çeşitli açılardan toplumların geçirdiği aşamaları ortaya koyması bakımından önemli faydaları olduğu bir gerçektir. Bu sebeple rivayetler, toplumların tarihi süreçlerini izlemede dikkate alınabilecek birer tarihi belge niteliği kazanmışlardır. Mesela Taberî’nin (ö. 310/923) Kadir suresinin tefsirinde zikrettiği rivayetlerden birisine göre Hz. Peygamber (sav),

¹² Bkz. Ekrem Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi Tasavvurları*, Sidre Yayınları, Samsun 1997, s. 14-19; Fatih Topaloğlu, “Şia’da Mehdi İnancının Oluşumunda Fars Kültürünün Etkisi”, *e-Makâlât Mezhep Dinlerde Mehdi Tasavvurları Araştırmaları*, 2012, cilt: V, sayı: 2, ss. 109-148, s. 111-117.

¹³ Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi Tasavvurları*, s. 116.

¹⁴ Cemil Hakyemez, “Mehdî Düşüncesinin İtikadîleşmesi Üzerine”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/1, cilt: III, sayı: 5, s. 127-144.

rüyasında Ümeyye oğullarının arka arkaya halifelik makamına çıktıklarını gördüğünde, bu durum ona zor gelmiş ve bunun üzerine Kevser ve Kadir suresi indirilerek Kadir gecesinin, onların bin yıl süreceği zannedilen hükümdarlığından daha hayırlı olduğu bildirilmiştir. Taberî, bu rivayetin aklen ve naklen desteklenmediğini ve batıl bir söz olduğunu söylemiştir.¹⁵

Rivayetle ilgili değerlendirme yapan İbn Kesîr'e (ö. 774/1373) göre bu nakil, kabul edilebilecek bir özellikte değildir; çünkü burada, birilerini kötüleme maksadı olmakla birlikte, rivayet kötüleme içermemektedir. Bu nedenle kötüleme yapılacaksa bunun ancak başka bir şekilde olması durumunda daha bir anlam ifade edecektir. Ona göre bu sure, Kadir gecesinin faziletini bildirmektedir ve Emevîler'in iktidarı kötülenecekse hayırlı bir gece ile kıyaslanması doğru olmayacaktır. Ayrıca sure Mekki'dir, lafız ve anlam itibarıyla da böyle bir manaya delalet etmemektedir. Yine minber, Medine'de yapıldığı için bunlar, hadisin zayıf ve münker olduğunu göstermektedir.¹⁶ Bu surenin tefsiri bağlamında zikredilen bu örnek, uydurma kabul edilip dikkate alınmasa bile rivayet itibarıyla insanların belirli bir dönemdeki algısını aksettirmesi bakımından önemlidir. Bu rivayet sayesinde insanların düşünceleri tespit edilebilmektedir.

26 | db

Kültürün sonraki kuşaklara aktarımları, birebir gerçekleşmeyebilir. Olaya tanık olma ve olayı aktaranların, olanı olduğu gibi aktarma yerine, nakillerine, yorumlarını karıştırmaları bunu etkilemektedir. Dolayısıyla sonraki zaman dilimlerine gelindiğinde eski anlar, bu nakiller vasıtasıyla anlaşılacak istendiğinde, artık yaşanan an, aynen aktarılamadığı için konu, bu nakiller üzerinden değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Problemleri taraflarına rağmen elde başka veriler olmayacağı ve bu nakiller dikkate alınacağı için bu durum, farklı sonuçlara ulaşılmasına ve doğal olarak da ihtilaflara neden olacaktır.¹⁷

Her toplum geleceğini inşa edebilmek için tarihine başvurur ve başvurduğu malzemelerin aktarım yollarının ilki de rivayetçi tarihin¹⁸ temelini oluşturan rivayet malzemeleridir. Dolayısıyla değişik açılardan problemlere sahip olsa da toplumun farklı zamanlarda

¹⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2013, XV, 328-329.

¹⁶ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru Tayyibe, Riyad 1999, VIII, 441-442

¹⁷ Ali Karataş, *Tefsîr Geleneğinde Rivayet*, A Grafik, Diyarbakır 2015, s. 43.

¹⁸ Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usul*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1969, s. 3.

inşasının yeniden gerçekleşmesi için rivayetler önemlidir. Çünkü rivayet, bilgilerin kaynağıdır; sadece geçmişin değil, aynı zamanda yaşadığımız dönemdeki bilgiler için de rivayete başvurulur.¹⁹

“Geçmiş ve bugün arasındaki “zaman engeli” rivayetlerle aşıldığında, olgular arasındaki benzerlikler ve ayrılıklar tespit edilecek, sebepler ve sorunlar daha açık bir şekilde görülecek ve böylece yeni yorumlarla o günün tarihi adeta yeniden yazılacaktır. Bu, insanın öz güveni içinde, müdahil olarak tarihe yön vermesini sağlayacaktır. Burada bize bu gücü kazandıracak olan, o konuda ulaşabileceğimiz ilk bulgular ve bu bulgulara dayanarak yapılacak doğru tespitlerdir. Bunu takip edecek olan ise değerlendirme ve sonuçlara ulaşmak olacaktır.”²⁰

Burada şu önemli noktaya dikkat çekmekte fayda var: İnsanoğlunun zihni ve olaylara bakış çerçevesi, geçmişten ve yaşantılardan bağımsız bir şekilde oluşmamaktadır. Bir olaya yönelik değerlendirmelerinden önce onun geçmişi, onun zihninde bir çerçeve teşkil eder ve geçmişinden taşıdığı akıl, bugüne ve yarına ilişkin tavırlarını belirlemektedir. Toplumların gerçeklik algıları da bu tavırlara bağlı oluşan reflekslerden biridir. Bu sebeple geçmiş, gerçeklik ve yaşam arasında *olmazsa olmaz* türden ilişkiler söz konusudur.²¹ Bu ilişkileri sağlayan anlatımlarda, zaman zaman aykırılıklar ortaya çıkabilir. Bir noktaya kadar geçmişe ilişkin haberlerde, değişimlerin olabildiğini normal kabul etmek gerekir. Önemli olan tarihi süreci iyi izleyip değişen tarafları tespit edebilmek ve buradan hareketle geleceğe, doğru bir şekilde yön bulabilmek ve yön vermektir.²²

Rivayetler zamanla değişikliğe uğrama ve uydurma bilgilerin karışması gibi bir takım sorunlarla malul olmakla birlikte, hakkında bilgi verdiği döneme dair elimizde bulunan tek kaynaktır. Özellikle yazılı metinler olmadığında, kaynak olma özelliği daha da önemli hale gelmektedir. Bir döneme ait tarih yaşanmış ve bitmiştir; ancak onun yaşanmışlığı, tecrübe edildiği an içinde kalmamaktadır. Bir şekilde çeşitli sebeplerle bazı sonuçları doğurmasının yanı sıra, bu sonuçlar, zamanla yeni olayların nedeni olabileceği için gerçekleşmiş olayların, gerçekleşecek olaylarla sürekli bir etkileşimi söz ko-

¹⁹ Ayrıntılı bilgiler için bkz. Togan, *Tarihte Usul*, ss. 38-52.

²⁰ Ali Çelik, “Tarih Yazıcılığında İsnadın Kullanılışı ya da Rivayetçi Metod”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2003, cilt: III, sayı: 2, ss. 5-21, s. 5.

²¹ Özcan, “İslâmiyet Öncesi (Câhiliye Devri) Arap Kültüründe Rivâyet”, s. 33.

²² Karataş, *Tefsir Geleneğinde Rivayet*, s. 45.

nusu olacaktır. Bu sebeple olaylar arasında karşılıklı bu döngüyü takip edebilme noktasında, bu olayları nakleden anlatılara ihtiyaç duyulacaktır. Bu anlatımlar, bazen tek bir olayı nakleder gibi bir görüntü verebilir; fakat bu olayın, yine diğer olaylarla bir ilişki içinde olması kuvvetle muhtemeldir. Bu sebeple tarihe dönüldüğünde neyin, nasıl olduğunu tespit etme ihtiyacı, araştırmacının ilgili konudaki rivayetleri incelemesini gerektirecektir.²³ Bu ise öncelikle, araştırılacak bir konuda zemin oluşturacaktır.

Bir yerde durabilmek için öncelikle üzerinde durulacak bir zemin bulunmalıdır. Bu zemin, geçmiş ve gelecek arasında zihinde öncelikle bir bilinç oluşturmak ve daha sonra da farklı zamanlar arasındaki ufukların kaynaşması için gereklidir. Aksi ise köksüzlüğü ve üzerinde hareketin gerçekleşeceği zemini yok etmeye götürecektir. Bu sebeple öncelikle tarih bilinci olarak, nasıl bir yaklaşım içinde olmamızı gerektirmektedir? Burada mesela Kur’ân, geçmişteki toplulukların geçip gittiğini, onların kazandıklarının kendilerine olduğunu ve bizim yaptıklarımızdan sorumlu tutulacağımızı (Bakara 2/141) bildirir; fakat yine de onların tutum ve davranışlarını anlatarak buradan bir öğüt alınması (Yusuf 12/111) yönünde bir tavır da ortaya koyar. Bu nokta şimdiki anın inşası için, geçmişten yararlanmanın gerekliliğini bildirmekte ve geçmişi nakletmektedir. Nakilden istenenin de bu nakillerin, geleceğin inşasına bir anlam katmak olduğu anlaşılmaktadır. Yoksa sadece yaşanan an önemli olsaydı ve geçmiş, orada kalması gereken bir şey olarak kalsaydı, kanaatimize göre anlatılan ve nakledilen bir şey olmayacaktı. Çünkü insanlar, çeşitli bilgilere ulaşabilmek için haberlere ihtiyaç duyarlar. Haberler, haberin ortaya çıktığı zaman diliminden sonraki bir ana nakille aktarılırlar. Dolayısıyla bilgi birikimlerinin sonraki nesillere aktarımı son derece önemlidir. Bu sebeple toplumlar ulaştıkları ve elde ettikleri kültürel unsurları muhafaza etme ve aktarma ihtiyacı hissederler ki bu nakiller, sonraki nesillerin bunlara yenilerini ekleme imkânı vererek sonraki toplumların her defasında, medeniyet inşasına yeniden başlamasını sağlamış olur. Bu bağlamda İslam düşüncesinde tarih, hadis ve tefsir ilimleri kuruculuk vasfını rivayetle gerçekleştirmektedirler.²⁴

²³ M. Asım Yediylıdız, “Tarih Felsefesi Üzerine Bazı Düşünceler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, cilt: XII, sayı: 1, s. 167-183, 182.

²⁴ Karataş, *Tefsir Geleneğinde Rivayet*, s. 39.

3. Tefsir Rivayetleri

Kuran'ı anlama faaliyeti olarak tefsir, rivayet ve dirayet tefsiri şeklinde ikiye ayrılmıştır. Kur'ân'ın kendisiyle, Hz. Peygamber, sahabe, tabiîn ve tebe-i tabiîn kavilleri ile yapılan tefsir, rivayet; rey, Arap dili ve belâgati ve çeşitli ilimlere dayanılarak yapılan tefsir de dirayet tefsiri olarak isimlendirilmiştir. Bu tanımın temeli İbn Teymiyye (ö. 622/1225) tarafından atılmışsa da bu şekildeki net bir ayırım Zürcânî (ö. 1367/1948) ile son şeklini almış ve sanki herkes tarafından kabul edilen bir tarif gibi algılanmıştır. Oysaki bu tarz bir tanımlama, dakik görülmemiştir.²⁵ Çünkü özellikle İbn Teymiyye tarafından en güzel tefsir kabul edilen Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin rivayet kategorisinde ele alınması çok doğru kabul edilmemiş; Müsâit Tayyar ve Türkiye'den bazı araştırmacılar bu yaklaşıma itiraz etmişlerdir.²⁶

İtirazın temelinde bu şekil bir tefsir tarzının rivayet olarak görülemeyeceği, çünkü hangi ayetin hangi ayeti tefsir ettiği rivayetle gelmediği ve ayetler arasındaki ilişkinin, kişisel tercihlere dayandığı ifade edilmiştir. Sonuç olarak bu tefsiri kim yapıyorsa ona nispetinin daha uygun olacağı üzerinde durulmuştur. Yani tefsiri Hz. Peygamber yapıyorsa Hz. Peygamber'in, sahabe ise sahabenin, tabiîn yapıyorsa tabiîn tefsiri şeklinde ifade edilmesi gerektiği belirtilmiştir.²⁷

Hz. Peygamber, sahabe ve öğrencilerinin tefsiri de rivayet tefsiri olarak ele alınmıştır. Ancak rivayet Hz. Peygamber, sahabe ve öğrencilerinin ayetler bağlamında yaptıkları açıklamalarla sınırlı değildir. Vahyin anlaşılmasına katkı sağlayan her tür bilgi sonraki kuşaklara rivayetlerle aktarılmaktadır. Mesela Arap dili ve edebiyatı, vahiy öncesi ve sonrası durumları nakleden tüm veriler bu şekilde nakledilmektedir. Bu sebeple dirayet kategorisi içinde ele alınan tefsir kaynakları da bu şekildeki bir durumla karşı karşıyadır. Yine rivayet tefsiri içindeki tefsir kaynakları da bir faaliyet olarak akli

²⁵ Bkz. Tayyâr, *Fusûl fî Tefsîr*, Dâru İbn Cevzî, Riyâd 1423, s. 73.

²⁶ Müsâid Tayyâr, *Mefhûmu't-Tefsîr*, Dâru İbn'l-Cevziyye, Suudi Arabistan 1427, s. 20-22; Bu konuda ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Mustafa Öztürk, "Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, cilt: VIII, sayı: 2, ss. 1-20; Muhammed Aydın, "Rivayet Tefsiri Kavramı ve Kur'an'ın Kur'an ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, sayı: 20, ss. 1-32.

²⁷ Tayyâr, *Fusûl fî Tefsîr*, s. 73-74.

çıkarımlardan bağımsız değildir. Mesela sahabe ve tabiîn tefsir yaparken reyini kullanmışlardır.²⁸ Onlar için dirayet olan, sonraki nesiller için rivayet halini almıştır. Böyle olunca bu tefsir, kabulü zorunlu olan tefsir olmak yerine, belki tercih edilen bir tefsir olabilir. Ayrıca ayetlerin tefsiri bağlamında zikredilen rivayetler de bu rivayetleri nakleden kişilerce seçildiği için ortada her halükarda akli bir durum vardır. Bu sebeple bize göre de bu şekildeki bir tasnif, doğru değildir ve tefsir faaliyetlerini anlamayı ve değerlendirmeyi zorlaştırmaktadır.

İşin temelindeki hata ise rivayetin merfu, mevkuf ve maktu' rivayetlerle sınırlandırılmasıdır. Bu, tefsir ilminin ne olduğuna yönelik verilen cevaplarla birlikte değerlendirildiğinde daha açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple tefsirde rivayetten bahsettiğimizde bunun ayrı bir şekilde değerlendirilmesi gerekmektedir. Çünkü rivayet, öncelikle hadisi çağrıştırmakta, hadis de ilk planda Hz. Peygamber, daha sonra sahabe ve tabiîn kavilleri bağlamında merfu, mevkuf ve maktu haberleri akla getirmektedir.

30 | db

Tefsirde rivayet denildiğinde, ayetleri anlamak için nakledilerek aktarılan her türlü bilgi anlaşıldığında, rivayetin bilinen manadaki çerçevesi genişlemekte ve mahiyetinde de bir farklılaşma olmaktadır. Buna göre düşündüğümüzde rivayet, vahiy ortamına ait bilgileri bizlere sunan tarihi verilerle başlamaktadır. Bu veriler hem İslam öncesinden başlayarak Arapların her açıdan kültürünü içerdiği gibi İslam sonrasında da gerçekleşen tarihi de dikkate almaktadır. Şimdi tefsir rivayetlerine temel oluşturan bilgileri inceleyelim.

3. 1. Haber-Eser ile Gelen Bilgiler

Tefsir rivayetlerini oluşturan en önemli kaynak merfu, mevkuf ve maktu' nakillerin oluşturduğu haber ve eserlerdir. İmam Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Süyûtî (ö. 911/1505), tefsir ve müfessir için gerekli araç olarak ısrarla Hz. Peygamber, sahabe ve tabiîn kavillerine başvurulmasını ifade ederek, tefsirin temelde rivayete bağlı olması gerektiği yönünde bir düşünce ortaya koymuşlardır.²⁹ İbn Teymiyye'nin bu konudaki tavrı ise daha serttir. Ona göre birisi, ayetleri ve hadisleri tefsir ettiğinde, sahabe ve tabiünden geldiği bilinen tefsirin

²⁸ Benzer yaklaşım için bkz Tayyâr, *Fusûl fî Tefsîr*, s. 74.

²⁹ Bedreddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kurân*, Dâru İhyâ'î'l-Kütübî'l-Arabiyye, Beyrut 1957II, 156-158; Celâleddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kurân*, Mısır 1974, IV, 200.

dışında farklı şekilde te'vîl ederse bu, Allah'a iftira etmektir ve bunu yapan da Allah'ın ayetleri hakkında mülhit durumuna düşmüştür. O kimsenin bu çabası, sözü saptırmaktır ve bu, zındıklığa açılan bir kapıdır.³⁰ Bu düşüncenin temelinde sahabenin ve talebelerinin, olgu ile vahiy arasında ilişki kurarken olaylara şahitlik etmeleri bakımından daha rahat bir konuma sahip olmalarına dair kabul vardır.³¹

Öncelikle Hz. Peygamber'den gelen tefsir haberlerine bakarsak ondan gelen haberler sarıh ve hükmen merfu olmak üzere iki kategoride ele alınmaktadır ve tefsire dair doğrudan, ondan gelen haberlerin oranı sayıca azdır. Buhârî'den önce, eserinde, Said b. Mansur'un (ö. 227/842) ve Buhârî'nin (ö. 256/870) *Kitâbü't-tefsir* bölümü incelendiğinde tefsire dair rivayetlerin çokluk itibarıyla sırasıyla maktu', daha sonra mevkuf ve hepsinden daha az olarak da merfu haberlerden oluştuğu görülmektedir.³²

Belki bu oran, bazı merfu haberlerin bize ulaşmamış olmama ihtimalini de düşündüğümüzde, biraz artabilir; ancak temel olarak durumu değiştirmez. Her ne kadar İbn Teymiyye, peygamberimizin Kur'ân'ın tamamını tefsir ettiğini söylemiş³³ olsa bile ve Hz. Aişe'nin bunun aksi rivayeti³⁴ ve işin doğası gereği sahabenin, kendi dilinde inmiş olması hasebi ile Kur'ân'ı anlamaları, İbn Teymiyye'nin görüşünü haklı çıkarmamaktadır. Yine İbn Abbas (ö. 68/687-688) gibi bazı sahabîlerden gelen haberler mevcut olsa da tefsir rivayetlerinin büyük oranda sahabe sonrası döneme ait olması, hem bildiğimiz anlamda tefsirin ne zaman yoğunluk kazandığı hem de tefsir rivayetlerinin bağlayıcılığı konusunda bize önemli bulguları sunmaktadır. Ayrıca sahabe ve tabiînden gelen tefsir rivayetlerindeki çelişkiler, farklılıklar ve öznellik İbn Teymiyye'nin yukarıda işaret ettiğimiz sahabe ve tabiînden geldiği bilinen tefsirin dışında te'vîl etmenin, Allah'a iftira etmek olduğu ve bunu yapanın da Allah'ın ayetleri hakkında mülhit durumuna düştüğü şeklindeki görüşünü zayıflatmaktadır.

Rivayetlerin bu sorunlarına rağmen, ilk dönem tefsir faaliyetlerine yönelik bilgiler, bu tür haberlerin bir kenara atılmayacağını

³⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'ül-Fetevâ*, tahk. Abdurrahman b. Kasım, Suudi Arabistan 1995, XIII, 243.

³¹ Halis Albayrak, "Tefsir İlminin Sınırlarına Dair", *Tefsir Nasıl Bir İlimdir*, s. 79

³² Bkz. Fuat Sezgin, *Buharinin Kaynakları*, Otto Yayınları, Ankara 2015, s. 148-149.

³³ İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 35.

³⁴ Taberî, *Câmi'ül-Beyân*, I, 86.

göstermektedir. İbn Abbas'ın (ö. 68/687-88) tefsiri, raşid halifelerden alması ve onun talebelerinden olan Said b. Cübeyr'in İbn Abbas'ın yazdıklarını kaydettiğine dair haberler,³⁵ tefsire yönelik ilk dönemde ciddi merakın olduğunu ve birçok tefsir haberlerinin de yazılı bir şekilde aktarıldığını ortaya koymaktadır.³⁶ Yine Nâfî'nin, (ö. 117/735) hocası Abdullah b. Ömer'den (ö. 73/692) duyduklarını yazması ve bunların bir sahife oluşturması, bu bağlamda önemlidir.³⁷

Hz. Peygamber'den geldiği kesin sabit olan haberlerin bağlayıcılığı elbette tartışılmaz; ancak sahabenin tefsire dair sebeb-i nüzulle ilgili rivayetleri derinlemesine incelendiğinde, aslında, hepsinin doğrudan ayetlerinin inişine dair olmadığı ve bazılarının, sahabenin ayetleri çeşitli olaylarla ilişkilendirmesi neticesiyle sonradan bu haberlerin, ayetin gerçek sebebi nüzülü gibi algılanmasına yol açtığı görülmektedir. Bu nedenle söylediğimiz bu nokta tefsir bağlamında gelen rivayetlerin bağlayıcılığının tekrar düşünülmesini zorunlu kılmaktadır. Çünkü burada, sahabenin özneliği devreye girmektedir. Tabii olarak sahabenin, vahyin ortamını teneffüs etmesi nedeniyle başkalarından daha önemli bir pozisyonda olduğu ortadadır; ancak bu tarz rivayetler, bazen tefsirde işi de zorlaştırmaktadır. Onların talebeleri de bu anlamda, sahabenin avantajlı konumunu paylaşmakta ve zikrettikleri tefsire dair bilgilerin -her ne kadar bazen sahabeden aldıklarını ifade etmemiş olsalar bile- sahabeden alınmış olma ihtimalini yükseltmektedir.

Hz. Peygamber'in en faziletli nesil çerçevesini ifade eden hadisi, tefsir bağlamında ele alındığında maktu' rivayetleri sahabeden sonraki delil değeri en yüksek, sonra gelen neslin rivayetlerini de bunlardan daha düşük derecede kabul ettiğimizde, buradan doğru bir sonuca ulaşamayabiliriz. Çünkü prensipte böyle görülmüş olsa da tabiînin bazı tefsirleri, sonraki nesiller tarafından eleştirilmiş ve fikirleri, kabulü zorunlu görüşler gibi algılanmamıştır. Bunun neticesi olarak tabiînden olan birçok mevali müfessir eleştirilmiştir.³⁸

³⁵ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, tahk. Muhammed Abdu'l-Kâdir Atâ, Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye, Beyrut 1990, VI, 268.

³⁶ Benzer değerlendirmeler için bkz. Atmaca, *Tefsiri Tarihte Aramak İbn Sa'd Örneği*, Aybil Yayınları, Konya 2016, s. 247, 253.

³⁷ Yunus Emre Gördük, *Abdullah b. Ömer'in Mevlâsı Nâfî' Tefsir İlmindeki Yeri*, A Grafik, Diyarbakır 2015, s. 72-73.

³⁸ Bkz. Ali Karataş, "Müfessirlere Yöneltilen Bazı Eleştiriler", *Hikmet Yurdu*, 2013, cilt: VI, sayı: 12, s. 155-186; Nur Ahmet Kurban, "Mevâlî Müfessirlerin Kur'an Tefsirinin

Dolayısıyla bu hadisin çerçevesini tefsir bağlamında, bağlayıcılık noktasından değerlendirmemek, sağlıklı bir yaklaşım olacaktır.

Bu durumu şu şekilde de izah edebiliriz: Tabiîn neslinden bir âlimin rivayetlerden yola çıkarak bazı ayetleri incelemesi, daha sonraki bir neslin incelemesi kadar dakik olmayabilir. Buna bağlı olarak onun tefsiri, tabiîn tefsirinden maksada daha uygunluk arz edebilir. Yine tefsirin, daha çok tabiîn döneminde ortaya çıktığı düşünülürse bu faaliyetlerin hepsi, Hz. Peygamber ve sahabeye dayanmadığı için mutlak olarak bir sonraki kuşaktan, her haliyle bu kuşağın tefsirinin üstün olduğu, bazen çok tutarlı olmayabilir. Çünkü tefsirde sonuca ulaşma, çoğu zaman, kişisel faziletle çok bağlantılı bir husus olmayabilir. Ahlak bakımından bir derece daha düşük olsa da bir kimse, diğerinden daha dakik bir anlama ve kavrama yeteneğine sahip olabilir.³⁹

Tefsir rivayetlerinin kaynaklarını oluşturan haber-eser konusunu ele almak bu haberlerin kendisinden geldiği şahıslar itibariyle bizatihi tefsir açısından bağlayıcı olup olmadığını tartışmak yerine, bu rivayetlerin kendisini ve mahiyetini sorgulamak olmalıdır. Çünkü merfu haberlerin hepsi doğrudan tefsir rivayetleri olmayabilir. Bunlar içinde ayetlerle dolaylı yoldan bir şekilde ilişkilendirilebilecek rivayetler de mevcuttur. Aslında İbn Kesîr'den itibaren bu haberlerin tefsir bağlamında zikredilmesi, tefsir bağlamında zikredilen rivayetlerin sayısını artırarak tefsirde bize göre *yeni bir sorun* ortaya çıkarmıştır. Yani vürûd sebebi ayetleri tefsir olmadığı halde bunların ayetlerin tefsiri bağlamında zikredilmesi, beraberinde, doğrudan tefsir maksatlı nakledilen rivayetlerin geri planda kalmasına ve böylece ayetlerin anlamının tespiti noktasında zorluklarla karşılaşılmasına neden olmuştur. Yine sahabe ve tabiîn kendi icthadları ile bilme imkânları olmayan durumları anlatan haberlerin de bu sebeple Hz. Peygamber'e dayandırılarak merfu hükmüne sokulması da yukarıda ifade ettiğimiz gibi tefsirde tartışılmaz bir alan oluşturmakta ve belki de müfessiri yanlış yönlendirebilmektedir.

Sebeb-i vürudu, Kur'ân tefsiri olmayan rivayetler Taberî'den itibaren bazen müfessirlerce kullanılmış⁴⁰ olsa da İbn Kesîr, bu nok-

Oluşumuna Katkıları ve Onlara Yöneltilen Eleştiriler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2011, C. 4, S. 16.

³⁹ Karataş, *Tefsir Geleneğinde Rivayet*, s. 134-135.

⁴⁰ Gördük, *Abdullah b. Ömer'in Mevlâsı Nâfi' Tefsir İlmindeki Yeri*, s. 435.

tada zirveye ulaşmış, hatta bu işi kendine has bir tarzda farklı bir yapıya taşımıştır. Öncekilerin kullandıkları rivayetler aşağı yukarı benzer iken İbn Kesîr, daha önce tefsire alınmayan rivayetleri de ayetleri tefsir bağlamında zikretmiş ve tefsir amaçlı olmayan rivayetleri, diğerlerinden daha fazla kullanmıştır.⁴¹ İşte asıl sorgulanması gereken husus burasıdır. Öncelikle bu, tefsir bağlamında ele alınan rivayetlerin sayısının artmasına neden olmuştur. İkincisi ise vürud sebebi tefsir olmayan rivayetlerin gerçek sebeplermiş gibi algılanması, ayetlerin asıl anlamının tespit edilmesinde bazen işi zorlaştırmış olmasıdır. Nitekim sebab-i nüzul rivayetlerinin bir kısmının tefsir amaçlı söylenmiş rivayetlerden oluşması bunun bir örneğidir. Bu rivayetlerin gerçek sebab-i nüzul gibi algılanıyor olması bu alanda, bazen içinden çıkılmaz anlama problemlerine sebep olduğu ortadadır.⁴²

İbn Kesîr'in bu yaklaşımı hadisçilerin tefsir anlayışına yaklaşan bir tavidir. Mesela Buhârî, Tirmizî (ö. 279/892) ve Nesâî'nin (ö. 303/915) eserlerindeki "Kitâbü't-Tefsîr" başlığı altında zikredilen malzemenin mantığı ile de uyum halindedir. Bu üç hadis âliminin bu yaklaşımı ile ilgili Zişan Türcan "Tefsir rivayetlerini sınırlı sayıda nakletmeleri; çoğunlukla tefsir amaçlı varit olmamış haberleri, ayetlerle ilişkilendirmeleri en azından üçüncü asır rivayet tefsiri çizgisinde hareket etmediklerini göstermektedir. Abdurrezzak'ın Tefsîr'i ile Sahîh'teki Kitâbü't-Tefsîr'in genel hatlarıyla mukayesesi bile bu fikri vermeye kâfidir."⁴³ şeklinde bir değerlendirme yapmıştır.

Vürud sebebi tefsir için olmayan rivayetlerin tefsirde zikredilmesi Şafiî'nin sünnet anlayışı ile ilişkilendirilebilir. Şafiî, sünneti Kur'ân'ın beyanı gördüğü için Hz. Peygamber'den sadır olan her bilgiyi ayetlerin tefsiri görmüştür.⁴⁴ Bu tarz bir yaklaşım, hadis eserlerinde de mevcuttur. Hadis eserleri, doğrudan tefsir niteliğinde olmayan haberleri ayetlerle ilişkilendirme yoluna gitmiştir. Mesela Allah'ın Âdem'e isimleri öğretmesi bağlamında doğrudan tefsir kabîlinden olmayan bilgiler, hadis eserlerinde zikredildiği gibi İbn Kesîr'in tefsirinde de yer almış; ancak bu rivayetlerle ön plana çıkan

⁴¹ Bkz. Saliha Türcan, *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü: İbn Kesir (ö.774/1373) Tefsiri Örneği Üzerinden*, (Basılmamış Doktora Tezi-AÜ SBE), Ankara 2011, s. 65, 95-111, 166.

⁴² Karataş, *Tefsir Geleneğinde Rivayet*, s. 141.

⁴³ Zişan Türcan, "Hadis Rivayet Geleneği", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, sayı: 29, ss. 249-282, s. 252.

⁴⁴ Saliha Türcan, *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü*, s. 52

Taberî ve İbn Ebî Hatim (ö. 327/939 tefsirlerinde bulunmamaktadır. İbn Kesîr bu tavrı ile tefsiri, hadisçilerin tefsir yöntemine yaklaştırmıştır.⁴⁵ Benzer bir yöntemle sahip olmakla birlikte Süyûtî'nin (ö. 911/1505) bu tarz ilişkilendirmelerinde *ed-Dürri'l-Mensur*'da fazlaca rastlanmaz.⁴⁶ Bu da göstermektedir ki bir ayeti tefsir etmek maksatlı dile getirilmemiş haberlerin-eserlerin tefsirde kullanılması, tefsir rivayetlerinin sayısının artmasına neden olduğu gibi bazen bu tür rivayetlerin, asıl tefsir rivayetlerinin gölgede kalmasına etki etmiş de olabilir. Bu sebeple bu tür rivayetlerin tefsirde kullanılırken aralarının tefrik edilmesi faydalı olacaktır.

3. 2. Ehl-i Kitap Kaynaklı Bilgiler

Arapların içinde yaşayan ve onlarla bir şekilde de olsa iletişim halinde olan bir topluluk olmaları sebebiyle Ehl-i Kitabın haberleri ve kültürü, vahyin ortaya çıktığı ortama taşınmıştır. Bu sebeple Arapların kültürü, kitap sahibi olan, öncelikle Yahudiler ve daha sonra da Hristiyanlardan bağımsız olarak düşünülemeyecektir. Özellikle Arapların karşısında kitaplı bir topluluk şeklinde konumlandıklarına bağlı olarak kendilerini üstün bir durumda görmeleri, Arapları, onlara müracaat etmeye yöneltmiş ve böylece, doğrudan Arapların dünyasına etki eder duruma getirmiştir. Bunun yansımaları Cuma suresinin içeriğinde görülmektedir. Bu surede Yahudilerin çeşitli düşüncelerine itiraz edilmiştir. Bunlardan birisi, onların kitaplı bir toplum olarak kendilerini üstün görmelerinin önemli olmadığı, asıl değer ifade eden şeyin Kitabın içeriğini uygulamak olduğu vurgulanmış, Kitaba sahip olup da içeriğine davranış itibarıyla vakıf olmamaları sebebiyle iddiaları, kitap yüklü merkepler benzetmesiyle reddedilmiştir.

Arapların çeşitli konularda onların fikirlerine başvurmaları, Kur'ân'la kitaplı bir ümmet konumuna yükselmesine kadar devam etmiş;⁴⁷ ancak bu duruma ulaşıncaya kadar, Arapların algısına ve kültürüne Ehli Kitabın etkileri yansımıştır. Bu da göstermektedir ki Kur'ân'ın anlamına ilişkin veriler, sadece Arapların kültürü ile oluşmamış ve tefsirle ilgili rivayetlere Ehl-i Kitab kültürü de yansımıştır.

⁴⁵ Türkan, *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü*, s. 167.

⁴⁶ Türkan, *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü*, s. 169.

⁴⁷ Bkz. Selim Türkan, *Kimlik ve Kitap İlişkisi Bağlamında İlk Dönem Kur'ân Tasavvuru ve Dönüşümü*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010.

Araplar ve Yahudiler arasındaki ilişkiler, bölgenin ticari etkinlikleri gereği hep karşılıklı etkileşimi doğuracak ilişkileri zorunlu kılmıştır. Dolayısıyla böylesi bir ortamın bir şekilde, diğerinden bağımsız ve etkilenmeden yaşamlarını sürdüreceklerini düşünmek, insani gerçekliklerle örtüşmemektedir. Buna bağlı olarak İslam kaynaklarının yorumunda Ehl-i Kitap kültürünü reddedici bir tavır, aynı zamanda bu insani hakikati yadsımak gibi bir husustur. Nitekim ilk dönem âlimleri, bu gerçeğin farkında olarak ve aynı zamanda kendi medeniyetlerine güvenin bir sonucu Ehl-i Kitap kültürüne, eserlerinde yer vermişler; bunları tefsirde bir kaynak telakki etmişlerdir.⁴⁸ Çünkü Ehl-i Kitap olsun veya olmasın, haber kimden gelirse gelsin Müslümanların uyguladığı yöntem gereği, haberlerin sahipleriyle ilgili bilgiler, kaynak eserlerde toplanmış ve bunların güvenilirliğine yönelik kayıtlar tutulduğu için, zayıf nitelikteki bir kimsenin haberinin nakledilmesinde dahi sakınca görülmemiştir. Bu sebeple bu tür haberler, kitaplarda yer bulduğu için farklı kaynaklardan istifade edilmiştir.⁴⁹ Böylece onların bu tür bilgileri eserlerinde nakletmeleri, Ehl-i Kitap kültürünün rivayetlerle aktarılmasını ve tefsir rivayetlerinin kaynaklarından bir tanesinin de bu kültür olması sonucunu doğurmuştur.

36 | db

İbn Haldun'a (ö. 808/1406) göre Araplar, kitap ve ilim ehli olmamaları ve ümmîlik vasfının onlara galip gelmesi nedeniyle şer'i hükümlerle ilgili olmayan, yaratılışın başlangıcı ve istikbalde vuku bulacak olaylarla ilgili haberleri, varlıkların sırları ve sebepleri gibi konularda merak ettiği bilgileri öğrenmek istediklerinde, bunları ehli Kitaba sormuşlardır. Onların verdikleri cevaplardan istifade ederek rivayet etmişlerdi. "Bu tür rivayetler Hz. Peygamber'e dayanan merfu haberler şeklinde değil, mevkuf hadisler tarzındaydı ve şer'i hüküm olmadıkları için, doğru olup olmadıklarıyla da ilgilenilmemişti. Bu yüzden müfessirler, böyle haberleri almada gevşek ve rahat davrandılar ve tefsir kitaplarını bunlarla doldurdular."⁵⁰

Ehli Kitap kaynaklı rivayetler, sanıldığıının aksine, tamamen bu kültürden neşet etmiş değildir. Bölgedeki çeşitli etkileşimler, kültürel ve ticari hareketlilikler sebebiyle Arapların, Yahudilerden başka

⁴⁸ Özcan Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, İnsan Yayınları, İstanbul 2006, s. 31.

⁴⁹ Muhammed Hamidullah, "İslâmî İlimlerde İsrâiliyât Yâhut Gayr-ı İslâmî Menşeli Rivâyetler", çev. İbrahim Canan, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 1977, sayı: 2, ss. 295-319, s. 316-317.

⁵⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, Şam 2000, II, 175.

gruplardan da birtakım bilgilere ulaşmış olmaları imkân dâhilindedir. Yine İslamla birlikte Müslüman olan Arapların yeni bilinçlerini, bu bilgilere yansıtması da muhtemeldir. Aynı zamanda Araplar, gelenekleri gereği kıssa anlatma kültürüne sahip oldukları için İslam'la birlikte onların anlattıkları bu kıssaların tamamen zihinlerden silinmesi imkân dâhilinde değildir.⁵¹ Bu sebeple İslam öncesinde var olan kültür, rivayet edilerek İslami döneme zaten taşınmış durumda olduğu için, Ehl-i Kitap'ın kültürü olarak kabul edilebilecek kıssa ayrıntıları, zaten bu toplumun içinde varlığı olan bir şeydir. Buna bağlı olarak Ehl-i Kitap kültürünün kaynaklık ettiği birçok tefsir rivayeti, aslen Arap toplumunun inşa ettiği bir gelenek olarak kabul edilebilir. Zira “Araplar ve dolayısıyla Müslümanlar, henüz Yahudilerden İslam'a giren mühtediler yokken de bazı konularda bilgi sahibi olmalıdırlar. Bu da bizi, İslam sonrası Ehl-i Kitap'la ve diğer toplumlarla girilen kültürel ilişkiler sonucu İslam'a geçmiş bilgilerden önce, Arapların kendi hafızalarının dikkate alınması gerektiği sonucuna götürmektedir.”⁵²

Ehl-i Kitap kültürünün en çok girme yolu sonradan Müslüman olan Yahudi ve Hristiyan asıllı kimselerdir. Bunlar İslam'ı kabul ettikten sonra, eski dinlerindeki bilgi ve kültürü Müslümanlara taşımışlardır; fakat bu nakil işi, tek taraflı olmamıştır. Müslümanlar da onlara, sorular sormuşlar ve böylece, bu kültürün girişi hızlandırmıştır.⁵³ Sonuç olarak tüm bu faaliyetler, tefsirde birer rivayet olarak yer almıştır.

db | 37

3. 3. Arap Diline İlişkin Bilgiler

Tefsirin bir kaynağı olarak Arap diline ilişkin bilgiler de sonraki dönemlere rivayetlerle nakledilmiştir. Hz. Peygamber ve sahabeden başlayarak Kur'ân'ı tefsir eden birçok kişi Kur'ân'daki kelimelerin anlamına dair dilsel izahları bulunmaktadır ve bunlar rivayet edilmiştir. Asıl yoğun olarak dilsel izahların temeli olan lügatler de dilci âlimlerin çalışmaları neticesinde şekillenmiştir. Özellikle İslam'ın Arap olmayan toplumlar arasında da yayılmasının bir neticesi ola-

⁵¹ Mücteba Uğur, “Va'z, Kıssacılık ve Hadiste Kussâs”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1986, cilt: XXVIII, ss. 291-326, s. 294.

⁵² Mesut Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyata Yaklaşım ve Kitab-ı Mukaddes Bilgilerinin Kullanımı*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), Konya 2013, s. 97.

⁵³ Zehebî, *Tefsirde ve Hadiste İsrâiliyyat*, , Rağbet Yayınları, Bursa 2011, s. 105.

rak, dildeki bozulmalar⁵⁴ birçok âlimi bu konuda araştırmalara yöneltmiş ve araştırmalar sonucunda ulaşılan bilgiler eserlerde toplanmış ve Arap şiiri ve diline ait bilgiler, tefsirin vazgeçilmez iki önemli kaynağı olmuştur. Bu kaynakları araştıran âlimler de temel olarak doğru verilere ulaşabilmek için Arapların rivayetlerine başvurmuşlar, çöle seyahat eden bazı kimseler bedevilerden öğrendikleri atasözleri, deyimleri ve vecizeleri nakletmişlerdir. Burada Arap dilinin kurallarını tespit eden Ebü'l-Esved ed-Düeli (ö.69/688), onun oğlu Ata, Anbese, Meymun el-Akran, Nasr b. Asım (ö.89/707), Abdurrahman b. Hürmüz gibi âlimlerin çalışmaları sonucunda, ihtilafların artması ve bunun neticesinde iddiasını ispatlamak isteyenlerin bu konuda Arap rivayetlerine yönelmelerinde etkili olmuştur. Bunların ileri gelenleri ise Halil b. Ahmed (175), Ebu Zeyd (ö.215), Ahfeş (77/793) ve Ebu Ubeyde (207) gibi âlimlerdir.⁵⁵

38 | db

Filolojiye yönelik araştırmalarda kendisinden rivayet edilen bedevilerin acem kabilelerle karışmamış olma şartı aranmış ve böylece dilsel bozulmaların önüne geçilmek istenmiştir.⁵⁶ Ayrıca kendisinden rivayet edilen kişilerin fasih olmasının tercih edilmesi, dili korumanın önemli hususlarından birisi olmuştur. Bu çerçevede düşünüldüğünde Kur'ân'daki kelimelerin asıl anlamlarının tespit edilebilmesi için, bu rivayetlerin kendisinde toplandığı eserlere bakılması önemlidir. Zamanla kelimelerde anlam değişimleri olabilir. Bunu dikkate almayıp sonradan yazılan lügatlerin verdiği manalardan hareket etmek, kelimenin asli anlamının buharlaşmasına neden olacaktır. Asli anlamı muhafaza etmek için, bunları aktaran rivayetler göz önünde bulundurulmalı ve buna ulaşmak için de filolojik verileri bir araya getirmek maksadıyla rivayetlerin toplandığı eserlere müracaat edilmelidir.

3. 4. Vahiy Öncesi ve Sonrası Tarihi Bilgiler

Müfessirler, ilk dönem tarihçiler ve hatta tabakât müellifleri⁵⁷ bile ayetleri açıklamak için Arap geleneği ve kültürünü bilmeye ihtiyaç duymuşlar ve bu sebeple, bu bilgilere ulaşabilmek için bun-

⁵⁴ İsmail Aydın, *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014, s. 65-66.

⁵⁵ Karataş, *Tefsir Geleneğinde Rivayet*, s. 39.

⁵⁶ Ugan, "Gayri Dini Rivayetler", sad. Musa Alak, s. 271.

⁵⁷ Örnek olarak bkz. Atmaca, *Tefsiri Tarihte Aramak*, s. 238, 334.

ları aktaran nakillere başvurmuşlar ve bu bilgileri, eserlerinde nakletmişlerdir.

Kur'ân, inişinden önceki dönemi cahiliye olarak vasıflandırmış olmakla birlikte, bu dönemle bağına koparmamıştır. Kendinden önceki kültürün bir kısmını reddederken, bir kısmını olduğu gibi bırakmış ve bir kısmını da değiştirerek kabul etmiştir. Bu sebeple Kur'ân'daki bazı pasajların anlaşılabilmesi için İslam öncesi kültürü bizlere aktaran rivayetlere ihtiyaç duyulmaktadır. Burada, göz önünde bulundurulması gereken nokta, Kur'ân'ın anlaşılmasında ne derece önem taşıdığından ziyade bu bilgilerin, konumuz açısından rivayetin içeriğini oluşturmada bir kaynak teşkil etmesidir. Nitekim müfessirlerin, önceki dönem verilerine ulaşabilmek için bu rivayetlere başvurmuş olması ve bu rivayetlerin vahyin iniş ortamını sunan önemli veriler olmasıdır. Aynı zamanda tefsirde rivayet denildiğinde, sadece ayetlerin açıklanması bağlamında Hz. Peygamber, saha-be ve tabiünden gelen nakillerle sınırlanmayacağıdır.

Birçok müfessirin İslam öncesi kültüre müracaatla ayetleri anlamak istemesi, aslında bu gerçeği ortaya koymaktadır. Mesela “Ölmüş hayvan, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına boğazlanan, (henüz canı çıkmamış iken) kestikleriniz hariç” (Mâide 5/3) mealindeki ayeti anlamada müfessirler cahiliye âdetini aktaran nakilleri dikkate almışlardır. Bu ayet, İslam öncesi Arapların bazı adetlerinin İslam'da yasaklanmasıyla ilgilidir. Arapların geleneklerine baktığımızda şöyle bir uygulama görmekteyiz: Medineliler canlı canlı, develerin hörgüçlerini yararak ve koyunun kuyruğunu keserek, yağından alıp yerler ve ayrıca bu yağı kullanırlardı. Hz. Peygamber, onların bu uygulamalarını görüp sağken kesilen hayvanların meyte hükmünde olduğunu söylemişti.⁵⁸ Ayrıca Araplar acıktıkları vakit, keskin bir şeyle canlı hayvanın bir yerini yararlar ve buradan kan alıp içerlerdi. Devetüyünü, taş üzerinde dövüp kanla karıştırarak kızartırlardı ve bunu yerlerdi. Ayrıca şeytan yarması dedikleri kesme şekli ile hayvanı boynundan keserler; ancak nefes ve yemek borusuna dokunmazlar ve böylece hayvanın şah damarı kesilmezdi. Bunu, kanı boşa akıtmadan, et içinde yemek için yaparlardı.⁵⁹

⁵⁸ Mansur Ali Nasîf, *et-Tâcu'l-Camiu li'l-Usûl*, Mektebetü Pamuk, İstanbul 1961, III, 96; Murat Sarıcık, *İslam Öncesi Cahiliye Kültürü*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2002, s. 268.

⁵⁹ Sarıcık, *İslam Öncesi Cahiliye Kültürü*, s. 271.

“Gece, gündüz, Güneş, Ay onun (Allah’ın) ayetlerindedir. Siz ne güneşe ne aya secde edin, bunları yaratan Allaha secde edin, eğer ona ibadet edecekseniz.” (Fussilet 41/37) ayeti Kur’ân’ın Arapların inanç kültürünü ele almasına ikinci bir örnek olarak gösterilebilir. Bu ayetin ortaya koyduğu gerçeğe göre Araplar, Güneş’e ve Ay’a secde etme gibi bir geleneğe sahiptiler. Güneş ve Ay’ı ilahlaştırmak ve bunlara ibadet etmek Arap Yarımadası’nda Yemen, Mısır, Şam ve Irak’ta eskiden yaygındı. Mekke’de eski nüfusun çoğu bu yarımada-
dan gelmişti. Araplar, değişik rivayetlere göre Abduşşems adını kullanıyorlardı. Beni Ümeyye’nin dedesi bunlardan biriydi. Bu düşünce-
de olanlar, Güneş’in heykelini yapmışlardı ve buna tapmaktaydılar. Bazı rivayetlerde Kinâne kabilesinin Ay’a, Temim kabilesinin de Güneş’e taptıkları anlatılmaktadır.⁶⁰ Bu iki ayetle ilgili verdiğimiz örnekte görüldüğü üzere ayetin içeriği ile ilişkilendirilen cahiliye tavır ve tutumları nakledilmiş ve tefsir için bir malzeme olmuştur. Bu bilgiler, vahyin indiği ortamı resmetmede birer kaynak niteliğine haiz olmuş ve müfessirlerce dikkate alınmıştır.⁶¹ Müfessirler burada bir tarih araştırmacısı gibi hareket etmiş ve İslam öncesi tarihi bilgileri tefsirde kullanmışlardır.

40 | db

Benzer bir durum tarih ve siyer bilgileri için de geçerlidir. Bunlar, tefsirde kullanılan esbab-ı nüzul rivayetlerinin sunduğu bilgilerin çerçevesini aşan bir özelliğe sahiptir. Ayetlerin iniş sebeplerini ifade eden nakiller, daha dar bir alanı ifade ederken, tarih ve siyer malzemesi daha geniş bir bilgi hazinesini müfessirin önüne koymakta ve Hz. Peygamber’in hayatına, daha genel bir perspektifle bakmayı sağlamaktadır. Özellikle tefsirde sebep-i nüzul ve siret bilgisine olan ihtiyaç, İslam’ın Araplar dışında yayılmasıyla birlikte daha da artmıştır.⁶² İlk dönemlerde bu bilgilere başvurmak doğal seyrinde gelişmekteydi. Çünkü zaten vahyin ortamını teneffüs edenler bunları biliyordu; ancak bu ortamdan uzak olanların İslam’ı seçmeleri ve Kur’ân’ı anlama ihtiyaçlarının gereği olarak Arap dilini öğrenme ve vahyin kültürel ortamını bilmeye olan gereklilik arttığı için, bu bilgileri nakleden rivayetlerin sayısında da artışı beraberinde getirdi. Bunda sahabenin bu ortamı bilmeyen insanlara bu bilgileri aktarmasının gerekliliği etkili oldu⁶³ ve böylece vahyin ortamını

⁶⁰ İzzet Derveze, *et-Tefsîru’l-Hadîs*, Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyyi, Beyrut 1383, IV, 424.

⁶¹ Bkz. Karataş, *Tefsir Geleneğinde Rivayet*, s. 181-182.

⁶² Karataş, *Tefsir Geleneğinde Rivayet*, 143-145

⁶³ Serinsu, *Kur’ân’ı Anlamada Esbâb-ı Nüzulün Rolü*, s. 173.

olabildiğince resmetmekten doğan ihtiyaç gereği, tefsirde kullanılan rivayetlerin sayısı arttı ve içeriği çeşitlendi.

Tefsir; Kur'ân'ın indiği toplumla nasıl bir ilişkiye girdiğini, onların nereden alıp nereye getirdiğini, nüzul döneminde gerçekleşen olayların hangi şartlar içinde gerçekleştiğini ortaya koyarak ayetlerin doğru anlamını tespit etmeye çalışır. Bunun için tarih ve siyer malzemesinin bize sunduğu vahyin bağlam bilgilerine yönelik malumatı kullanır. Bağlam bilgisi, vahyin kendi dünyasında anlaşılmasının imkânını sunarken, aynı zamanda metnin anlamının, dilin yanı sıra Hz. Peygamberle vahyin diyalogunu sunan sîret içinde saklı olduğunu ifade eder.⁶⁴

Kur'ân'ın anlaşılmasında tarihi şartları dikkate almanın yanında, tefsir açısından bu şartların sonraki kuşaklara nakledilmesi, tefsir rivayetlerinin oluşumu bağlamında önemlidir. Çünkü bu oluşum süreci, ciddi anlamda bir literatürün doğmasını sağlamıştır. Özellikle İslam'ın ilk ortaya çıktığı zaman dilimi ile sürekli irtibat halinde olmaya verilen önemin bir gereği olarak, vahyin ortamını oluşturan şartları nakletmeye olan istek, her zaman kuvvetli olmuştur. Tefsir, hadis, siyer ve tarih eserlerine bu bilgilerin geçişleri, hadisteki bilinen anlamda mükemmel bir isnad sistemi ile gerçekleşme de öncekinden sonrakine sözlü ve yazılı rivayet edilmek suretiyle aktarılmıştır. Böylece karşılıklı olarak bir etkileşim meydana gelmiştir yani bu rivayetler, hem tefsirin malzemesi olmuş hem de tefsire duyulan istek, bu rivayet malzemesinin teşekkülünü sağlamıştır.⁶⁵

Tefsirle ilgili rivayetler vahiy kaynaklı olmaktan ziyade vahye ilişkin bilgileri ihtiva etmektedir. Bu çerçevede ilk dönemlerdeki anlayışta tefsirin içeriği, vahyin nüzul ortamını çevreleyen tarih ve dile ilişkin verilerden oluştuğu için tefsir rivayetlerinin mahiyeti "nüzul dönemine dair şahitlik ve Kur'an dilinin tarihi özelliklerine ilişkin tecrübi bilgi"de somutlaşmakta ve bu rivayetler tefsirde otomatik konumunu elde etmektedir.⁶⁶

⁶⁴ Muhammed Coşkun, *Kur'ân Yorumunda Sîret Nüzul İlişkisi*, Fikir Yayınları, İstanbul 2014, s. 16.

⁶⁵ Karataş, *Tefsir Geleneğinde Rivayet*, s. 171-172.

⁶⁶ Selim Türcan, "Özgün Bir Nakil Biçimi Olarak Vücûh ve Nezâir Edebiyatı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010/2, cilt: IX, sayı: 18, ss. 99-124, s. 120.

4. Tefsir Rivayetlerine Yaklaşımlar

Tefsir geleneğinde rivayeti Hz. Peygamber, sahabe ve tabiîn kavilleri, tarih-siyer malzemesi, İslam öncesi Arap geleneği ve kültürü, Arap dili ve edebiyatı ve Ehl-i Kitaba dayalı bilgiler oluşturmaktadır. Bunlar, müfessirlere rivayet edilerek ulaşılmış ve aynı şekilde onlar da bu bilgilere, eserlerinde yer vererek bunları sonraki nesillere nakletmişlerdir. Bu sebeple tefsirin yanı sıra, diğer İslami ilimlere malzeme taşıyarak bu ilimlerde de rivayetler, bilgi kaynağı olarak kullanılmışlardır. Birçok müfessir tarafından dikkate alınmakla birlikte rivayetler, çeşitli sorunlarla malul olması nedeniyle eleştirilere maruz kalmış ve özellikle modern dönemde, Kur'ân'ı anlamının önündeki en büyük engellerden birisi olarak görülmüştür. Bununla birlikte neredeyse hiçbir müfessir, rivayetlerden müstağni kalamamıştır. Çünkü tefsirin mahiyeti ve işlevi gereği, ayetlerin anlamını indiği vasatta bizlere sunmayı sağlayacak olan rivayetlerdir ve bunlar olmadığında, elde malzeme kalmayacaktır. Mesela Arapların divanı olan şiir, sahabenin bile bazı kelimelerin anlamını öğrenmek için başvurduğu bir kaynak olmuştur. Bu durum -Taha Hüseyin ve takipçilerinin cahiliye şiirinin uydurma olduğunu⁶⁷ iddia etmelerine rağmen- sonraki nesilleri, bir rivayet malzemesi olan şiire başvurmadan uzak durmaya yöneltmemiştir.

Tefsir rivayetlerine yaklaşım noktasında genel olarak iki çizgiden bahsedebilir. Birincisi Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), İbn Teymiyye (ö. 622/1225) ve modern dönemde Muhammed Abduh (1849-1905) çizgisi, diğeri de *hâtıbu'l-leyl* olmakla eleştirilip eserlerine her türlü rivayeti alan müfessirlerin çizgisidir. Bu çizgide tefsir rivayetlerini oluşturan haberler, Kur'ân'ı anlamada dikkate alınmış, bazılarınca tetkike tabi tutulsa da genel olarak bu rivayetlerin alınmasında gevşek davranıldığı da olmuştur. Abdu'l-Fettah Ebu Ğudde (1917-1997), müfessirlerden isnadı zikredenlerden bu konudaki

⁶⁷ Taha Hüseyin, *Câhiliye Şiiri Üzerine*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012, s. 61, 127, 178; Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul üniversitesi Yayınları, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1973; Mehmet Yalar, "Cahiliye Şiirinin Tarihsel Gerçekliği Problemi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, cilt: XVII, sayı: 2, ss. 95-120; Fuad Sezgin, "Orjinallik ve İntihal Arasında Arap Şiiri", çev: Hasan Taşdelen, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1993, cilt: V, sayı: 5, ss. 311-316; Muhammed 'Abdulmun'im Hafâcî, "Cahiliye Şiirinde İntihal Teorisi", çev: Sevim Özdemir, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010/1, sayı: 24, ss. 147-152; Ali Karataş, *Tefsir Geleneğinde Rivayet*, A Grafik, Diyarbakır 2015, ss. 263-268.

sorumluluğun düştüğünü söylese de Sehâvî, senedi vermenin sorumluluğu kaldırmadığını, çünkü isnadın tek başına tehlikeyi bertaraf etmediğini belirtmiştir.⁶⁸

Zerkeşî ve Süyûti tefsirde Hz. Peygamberden gelen nakillerin içinde zayıf ve uydurmanın çok olması sebebiyle Ahmed b. Hanbel'in tefsir, melâhim ve megâzînin isnadının⁶⁹ ve yine yakın bir ifade ile "melâhim, megâzî ve tefsir kitaplarının aslı olmadığını" söylediğini nakletmişlerdir. Süyûti'ye göre İbn Hanbel'in muhakkik takipçileri, bundan onun maksadının, bu tür rivayetlerin sahih isnadlı olmadığını ortaya koymaktır.⁷⁰ İbn Teymiyye de tefsirdeki rivayetlerin çoğunu melâhim ve megâzîdeki nakillere benzetmiş ve İbn Hanbel'in bu sözlerine eserinde yer vermiştir. Ona göre bunların sebebi, bu tür rivayetlerin çoğunun mürsel olmasıdır.⁷¹

Mürsel haberlerle amel edilme konusunda farklı kanaatler ileri sürülmüştür. İmam Şâfiî (ö. 204/820) ve hadis âlimlerinin cumhuru-
runa göre delil değildir.⁷² İmam Şâfiî, mürsel haberi destekleyen başka bir nakil olduğunda bunun delil olduğunu düşünmüştür.⁷³ İbn Teymiyye, el-Mukaddime'de bu konuya değinmiş, çeşitli yollarla gelen mürsellele desteklendiğinde, bunların delil olacağını ifade etmiş; uydurma ve isnadsız haberleri eserlerinde çokça zikreden müfessirleri eleştirmiştir.⁷⁴ Said Şimşek ise mürsel bir rivayetin farklı tarikle desteklenmesinin sorunu halletmeyebileceği kanaatinde-
dedir. Çünkü tabiîn döneminde, birisi, bir hadis uydurduğunda, buna başkaları da aldanabilir. Daha sonra bu yaygınlaşır ve farklı kişiler, bunu nakledebilir. Bu rivayetle ilgili şüpheyi azaltsa da tam manasıyla şekki ortadan kaldırmaz. Şimşek, buna, bu şekilde itiraz etmiş ve mürsel rivayetin sıhhat şartının artması için güvenilir ve

⁶⁸ Leknevî- Ebû Gudde, "Klâsik Dönem Bazı Tefsir, Hadis ve Tasavvuf Eserlerinde Yer Alan Hadislerin Değeri Üzerine", s. 470, dipnot 1'in devamı.

⁶⁹ Süyûti, *el-İtkân*, IV, 205.

⁷⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 156; Süyûti, *el-İtkân*, IV, 208.

⁷¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-Fetevâ*, tahk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, Suudi Arabistan 1995, XIII, 346.

⁷² Süyûti, *Tedribu'r-Râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*, Dâru Tayyibe, baskı yeri ve tarihi yok, I, 222.

⁷³ Görüşler için bkz. İbn Salâh, *Ulûmu'l-Hadîs*, Beyrut 1986, s. 55; Eyyûb, *el-Hadîs fî Ulûmi'l-Kur'ân ve'l-Hadîs*, s. 173.

⁷⁴ İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 62, 63.

müsned olarak gelen başka bir rivayete ters düşmemesini şart koşmuştur.⁷⁵

Zikrettiğimiz bu noktalar tefsirde rivayetlerin diğer ilimlerden farklı bir yaklaşımla ele alındığını ortaya koymaktadır. Bu rivayetlere hadisteki gibi titizlik gösterilmemesi, dini hükümlerin kaynağı ve edille-i şer'iyeye ile ilgidir. Ahmed b. Hanbel'e göre dinde Kuran, sünnet ve sahih rivayetler delil hükmündedir ve bu sebeple bu tür rivayetlerin tahkik edilmesi zorunludur. Oysa tefsirdeki rivayetler din inşasında delil niteliğine haiz olmadığı için tahkiki zorunlu değildir. Çünkü bu bilgiler, vahyin ortamını sunan birer tarihi belge niteliğindedir.⁷⁶ Kâsımî'nin (1866-1914) Ahmed b. Hanbel'e dayandırdığı şu söz bu tespiti desteklemesi bakımından önemlidir: "Ahkâmla ilgili meselelerde rivayette bulunurken çok katı, faziletlerle ilgili rivayette bulunurken daha rahat, kıssalarla ilgili rivayette bulunurken çok özgür davranırdık."⁷⁷

Ahmed b. Hanbel'in yukarıdaki sözünü değerlendiren Babanzade Ahmed Naim'e göre İbn Hanbel, bu sözüyle tamamen tefsirin aslı olmadığını söylemiş değildir. Ona göre İbn Hanbel'in maksadı, tefsir nakillerinde ihtiyatlı olmaktır. Nitekim kendisi de Müsned'de birçok tefsir rivayetini nakletmiş ve bu sözüyle tahkik edilmeden, bu sözlere bağlanılmaması gerektiğini ifade etmiştir.⁷⁸

Tefsir rivayetlerine karşı titiz davranılmadığı yönündeki görüşlerle birlikte İmam Şâfi'nin, İbn Abbas'tan gelen ancak yüz kadar naklin sahih olduğunu söylemesi⁷⁹ az da olsa tefsir rivayetlerine karşı bir tenkidin bulunduğunu göstermektedir. Yine İbn Abbas'tan gelen rivayetlerin tariklerinin bazısının sahih, bazısının da daha az makbul olduğunun ifade edilmesi de tefsir kitaplarındaki nakillere yönelik tahkiklerde bulunulduğunu ortaya koymaktadır.⁸⁰

Abbasi halifelerinin İbn Abbas'ın neslinden gelmesi sebebiyle bundan menfaat temin etmek isteyenlerin, ona çeşitli görüşleri is-

⁷⁵ M. Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Esra Yayınları, İstanbul 1997, s. 521-522.

⁷⁶ Mustafa Öztürk, "Selefilik ve Tefsir", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik* içinde, editör Ahmet Kavas, İstanbul 2014, ss. 191-269, s. 206.

⁷⁷ Cemâleddin el-Kasımî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyyi, Beyrut 1418, I, 32.

⁷⁸ Babanzade Ahmed Naim, *Hadis Usulü ve İstılahları*, yayına hazırlayan Hasan Karayiğit, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 98.

⁷⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, IV, 209.

⁸⁰ Öztürk, "Selefilik ve Tefsir", s. 206; Bkz. Süyûtî, *el-İtkân*, I, 257.

nad etmelerine ve Peygamber efendimizin ona duası nedeniyle bazılarının, bundan cesaret bulmasına ve abartılı sözleri onunla ilişkilendirmesine neden olması ihtimal dâhilindedir.⁸¹ Peygamberimizin vefat ettiği küçük yaşta olması da onun tüm tefsir bilgisinin peygamberimize dayanma ihtimalini zayıflatmaktadır. Yukarıda da ifade edildiği üzere halifelerden tefsiri almasının yanı sıra, Ehli Kitap'tan Müslüman olanlarla münasebeti, onun tefsirdeki bilgi kaynaklarının çeşitliliğini artırdığı gibi buna bağlı olarak da tefsir rivayetlerini de artırmıştır. Bu da doğal olarak her merfu, mevkuf ve maktu' haberlerin bağlayıcılığını tartışmaya açmaktadır.

İmam Buhârî'nin (ö. 256/870) tefsir rivayetlerine yaklaşımı da kanaatimize göre burada zikredilmesi gerekmektedir. Buhârî, Sahihî'nde bazı rivayetleri isnadsız vermiştir. Fuad Sezgin onun bu uygulamasına Buhârî'nin bu rivayetleri icazet hakkı almadığı eserlerden nakletmesini gerekçe olarak zikretmiş ve böylece onun, isnadın otoritesini sarsan ilk kişi olduğuna vurgu yapmıştır.⁸² Bu görüşe karşılık Buhârî'nin yaptığını farklı değerlendirenler de vardır. Bir görüşe göre Buhârî'nin "Tefsir" diye ayrı bir başlık altında ayetlere dair rivayetlere yer vermesi, onun tefsiri hadisten ayrı görmesinin ve bu tür rivayetlerin sıhhatinde iddialı olmadığını göstermesinin bir neticesidir.⁸³

db | 45

Diğer görüşe göre ise rey ve eser ehli arasındaki çatışmaya son vermek istemesinin bir çabasıdır. Bunun açıklaması şu şekildedir: Bilindiği üzere rivayetle tefsir adı altında tefsire her türlü bilginin girmesi, bu şekildeki tefsire güveni zayıflatmış ve bazılarının, nakille tefsirden yüz çevirmesine neden olmuştu. Buhârî, tefsirde takip ettiği yöntemle bu konuda bir metot ortaya koydu. Temel olarak lafızların manasını ve iştikakını araştırmış ve tefsirde lügate dayanmıştır. Haberleri sened ve metin açısından titizlikle araştırarak rivayet etmiş ve Hz. Peygamber'e dayandırmıştır. Buna imkân olmayan rivayetleri de muallak olarak bırakmıştır. Buhârî, bu çalışmasıyla tefsir ehlinin dirayet yanında, nakli kullanmasına imkân sağlayarak güvenilir nakille tefsir yapmanın zeminini hazırlamıştır. Talik tarzında aktardığı bilgilerle tefsirin sadece nakle dayanmadı-

⁸¹ Harun Savut, "Abdullah İbn Abbas'a İsnad Edilen ve Tartışma Konusu Olan Rivayetler", *Kur'ân ve Sahabe Sempozyumu* içinde, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas 2016, s. 255-256.

⁸² Sezgin, *Buharinin Kaynakları*, s. 46, 143.

⁸³ Zişan Türcan, *Hadis Rivayet Geleneği ve Tefsir*, 261.

ğını da ortaya koymak istemiştir. Dile dayalı çıkarımları ile bunu desteklemiş ve tefsirde tevilin sınırlarını genişletmek istemiştir.⁸⁴

Fred Leemhuis'in tespitleri tefsir rivayetlerinde görüşlerin, sahiplerine isnad edilmemesinin, tefsirin yaşayan bir geleneği olduğunu ortaya koymaktadır. Sonraki süreçte isnadlar tespit edildiğinde zikredilir olmuştur; ancak burada güvenilir kabul edilen malzemenin bu isnadlarla nakledilmesinin yanında, Kuran metni ile doğrudan alakalı olmayan kıssaların güvenilir ravi zinciriyle aktarılan rivayetlerin manalarına ilave edilmesi önemli bir sorun olarak ortaya çıkmıştır.⁸⁵

Taberî ve İbn Ebî Hâtim; tefsirde rivayetleri tamamen senedsiz veya az da olsa senedli zikretme geleneğini, senedleri verme yönünde değiştirmişlerdir. Üçüncü asırda hadisler tam bir isnadla nakledilirken tefsir rivayetleri büyük oranda senedsiz nakledilmekteydi; ancak bu, tefsir rivayetlerinin kıymetini zayıflatmaktaydı. Bu iki âlim, hadisteki bu yöntemi tefsire taşıyarak tefsir rivayetlerine değer kazandırmayı amaçlamışlar ve böylece, tefsirde isnada başvurmuşlardır; ancak senedsiz nakilde bulunma uygulamasını tamamen ortadan kaldırmamışlardır.⁸⁶ İlmin bir geleneği olarak icazet hakkı alamadıkları eserlerde talik yolunu tercih ederek, başvuru kaynaklarının sayısını artırmışlardır. Bunun yanı sıra genel olarak tefsir geleneğinde, isnad çok önemsenen ve ön plana çıkan bir uygulama olmamıştır. İsnadı ön plana çıkaran müfessirler de bunu hadisçi kimliklerinin bir parçası olarak dikkate almışlardır. Benzer durum İbn Kesir'de görülmektedir. İbn Kesir, merfu ve sebebi nüzul rivayetlerini senedli aktarmış; mevkuf ve maktu' haberlerde senedi vermemiştir. İbn Abbas'tan gelen sebebi nüzul rivayetlerinde senede başvurmuş, diğerlerinde senedi terk etmiştir. Onun bu tutumu, tefsir geleneğinde haberlerin naklinin ön plana alınması ve isnad zikrinin yaygın olmaması ile uyum içindedir.⁸⁷

Belki haber-eser bağlamında Hz. Peygamber, sahabe ve tabiîn ulemasının rivayetlerinde isnad sorgulaması yapılabilir; ancak Ehl-i Kitap kültürü, siyer ve İslam öncesi Arap kültürü gibi malzemenin

⁸⁴ Bkz. Şeyh Muhammed Abdulfâzıl İbn Âşûr, *Anahatlarıyla Tefsir Tarihi*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2007, s. 36-38.

⁸⁵ Fred Leemhuis, "Tefsir Geleneğinin Kökleri", çev: Kahveci, İhsan, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 3, ss. 435-452, s. 450-451.

⁸⁶ Saliha Türcan, *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü*, s. 179-180.

⁸⁷ Saliha Türcan, *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü*, s. 180.

naklinde zaten diğerleri kadar isnadın yoğun kullanımından bahsedilemeyecektir. Nitekim tarihi süreçte, âlimler tarihi hadiseleri nakledeken daha serbest davranmışlardır.⁸⁸ Yine aynı zamanda ensâb âlimi ve güvenilir bir ravi olan İbn Habîb (ö. 245/860), bilgileri bazen isnadsız nakletmiştir. Çağdaşlarının isnad zincirine özen gösterdiği bir dönemde nakillerinde “kitap ehlinden biri, bir Yahudi, karşılaştığım bir kişi” gibi belirsiz ifadeler kullanmış ve bu tenkide uğramıştır.⁸⁹

Ehl-i Kitap kültürü ve isrâiliyyât bağlamında tefsir rivayetlerine yaklaşımı ele alırsak burada da genel olarak iki farklı bakış açısının olduğunu görürüz. Taberî, Sa’lebî, Begavî ve Süyûtî gibi müfessirlerin oluşturduğu çizgide bu tür nakiller tefsirlere alınmış ve bu sebeple bu müfessirler eleştirilmiştir. Taberî ve Süyûtî’nin Ehli Kitap kültürüne karşı tavrı genel manadaki tefsir rivayetlerine karşı bakış açısıyla da benzerlik göstermiş ve rivayetler, onların tefsirdeki kaynakları olmuştur. İbn Atiyye ile başlayıp İbn Teymiyye ile devam eden ve İbn Kesirle bir sistematiğe dönüşen isrâiliyyât karşıtlığı karakter itibariyle farklı olsa da çağdaş tefsirde zirveye çıkmıştır.

db | 47

Zahid el-Kevserî’ye göre İsrâiliyyât’tan gelen haberlerin oluşturduğu nakilleri tefsirlerine alan müfessirlerin amacı, Kur’ân’da muhtasar olan kısımların, bu haberlerle daha açık hale geleceğine yönelik duydukları inançtı. Yoksa onların bu haberlerin sahih olduğuna dair algıları ve tahkik edilmeden kabul edilmesi gereken hakikatler olarak görmeleri değildi.⁹⁰

Ehli Kitap ve isrâiliyyât kaynaklı rivayetlere tenkitçi bir metotla yaklaşan ilk müfessir İbn Atiyye’dir (ö. 541/1147).⁹¹ Genel yaklaşım olarak bu anlamda benzer bir tutuma sahip olmakla birlikte, aldığı haberlerin zayıflığı yönünde değerlendirmede bulunması, onun, bu konuda ilk olmasını ve öncekilerden ayrılmasını sağlamış, bu haberlere eleştirel yaklaşmış ve tefsirine aldığı rivayetleri özetleyerek ayrıntıya girmeyi gerek görmemiştir.⁹² Bu tür nakiller konu-

⁸⁸ M. Zübeyr Sıddıkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi: Menşei, Tekâmülü, Husûsiyetleri ve Tenkîdi*, çev. Yusuf Ziya Kavakçı, İrfan Yayınları, İstanbul 1996, s. 34.

⁸⁹ Mehmet Sami Benli, “Muhammed b. Habîb”, *DİA*, XXX, 534.

⁹⁰ Zahid el-Kevserî, “Ka’bu’l-Ahbâr ve İsrâiliyyât”, çev. Osman Güner, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi-J*, 2004, cilt: IV, sayı: 1, ss. 221-225, s. 225.

⁹¹ Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyyata Yaklaşım*, 150

⁹² İbn Atiyye’nin bu konudaki tutumuna örnekler için bk. Mustafa Şentürk, *Kur’an’ın Sünni ve Şîî Yorumu*, İnsan, İstanbul 2010, ss. 251-255.

sunda benzer bir yaklaşıma sahip olan İbn Kesir'in tavrı ise daha çok hadisçi bakış açısına yaklaşmaktadır ve genel olarak tavrı, selefi İbn Teymiyye gibi olumsuzdur. İbn Teymiyye, İsrailiyyâta dair merviyyâtın itikatta delil olamayacağını ve istişhad için zikredileceğini belirtmiştir. Daha sonra bu tür rivayetleri üçe ayırmış bir kısmının sahih, bir kısmının yalan ve geri kalanlarında ne doğrulanabileceğini ne de yalanlanabileceğini belirtmiştir.⁹³

İbn Kesîr, isrâiliyyât karşısında realist bir bakış açısı geliştirmiş, Ehl-i Kitap'tan alınan haberleri bütünü ile reddetmemiş ve toleranslı yaklaşmıştır. Bununla birlikte, onlardan gelen kavilleri titizlikle incelemiş, ıslah yolunu tercih ederek meseleye İslami ilkeler açısından yaklaşmıştır. İsrailiyyâtı hadisçi mantığı ile ele almış olup hadislerde uyguladığı senet ve metin kritiğini bu rivayetlerde de uygulamıştır. Bu metot ile muhaddisler nasıl mevzu' hadisleri sahihinden ayırmışlar ise İbn Kesîr de İsrailiyyât'ın, şeriata aykırı olanlarını göstermeye çalışarak bu konuda bir yöntem sunma uğraşısı içinde olmuştur.⁹⁴

48 | db

İsrâiliyyâta en etkin tepki çağdaş tefsir telakkisinde ortaya çıkmıştır. Karşı olmasına rağmen selefi anlayışın isrâiliyyâtı tamamen dışlamaması, klasik dönem tefsir algısının buna uygun olması ile açıklanabilir. Modern tefsir anlayışı ise bu anlayıştan koptuğu için karşı olmada zirveye ulaşmıştır.⁹⁵ Aslında böyle bir algı içinde olmak bu haberlere karşı olmayı gerekli kılmaktadır. Bu sadece İsrâiliyyât'a değil, genel manada tefsir rivayetlerine karşı olan bir tepkiyle de alakalıdır.

Tefsir rivayetlerine karşı olumsuz tutumların oluşmasında bu nakillerin sahihlik sorunu taşınması, isnatlarının hafzedilmesi, ihtilafı olması ve öznel anlayış ve yorumu yansıması etken olmuştur. Tefsirde kullanılan merfu, mevkuf ve maktu haberlerden müteşekkil olan rivayetler bile bu durumlarla malul olunca, rivayetlerin az kullanımından başlayarak tamamen dışlanmasına etki etmiştir. Mesela Nazzâm, bu problemleri kullanarak tefsir yapmaları sebebiyle İkrime, Kelbî ve Ebu Bekr el-Esamm gibi müfessirlerin

⁹³ İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-Fetevâ*, XIII, 366.

⁹⁴ Harun Savut, "İbn Kesir'in İsrâiliyyâta Yaklaşımı", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 2012, sayı: 1, ss. 127-148, s. 145.

⁹⁵ Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyyata Yaklaşım*, s. 176.

söylediklerine güvenilemeyeceğini ifade etmiştir.⁹⁶ Şah Veliyullah ed-Dihlevî, müfessirlerin Kur'an'dan anladıklarının zamanla mana ile rivayet edilmeleri sonucunda merfu hadis formuna büründüğünü ifade etmiş ve bunların, böylece birer tefsir rivayeti haline geldiği üzerinde durmuştur. Dihlevî, bunu temellendirirken önce hadis kitaplarını beş tabakaya ayırmış, daha sonra dördüncü tabaka kitapların, önceki tabakalarda yer almayan rivayetleri, az önce izah ettiğimiz şekilde hadis kılarak kendi kitaplarına dâhil ettiğini belirtmiş ve ilk tabakalarda yer almayıp ortalıkta dolaşan bu tarz rivayetlerin, bu tabakadaki eserlerde toplandığına vurgu yapmıştır.⁹⁷

Merfu rivayetler içinde yer alan esbâb-ı nüzul nakillerinin hepsinin, ayetler için doğrudan bir sebep olmaması da bu tür nakillerin bağlayıcı olmaması gerektiği düşüncesini ortaya çıkarmaktadır. Doğrudan neden olmayan olayların ayetlerin anlaşılmasına katkı için zikredilmesi ve Zerkeşî'nin belirttiği gibi sahabenin bazen kendi durumlarını ve fikhî görüşlerini Kur'an'la ilişkilendirmeleri ve bunu da nüzul sebebi olarak takdim etmeleri⁹⁸ ve bunun gibi çeşitli sorunlarına rağmen, sahihliğine bakılmadan tefsir rivayetlerinin, tefsirin esası gibi algılanıp eserlerde nakledilmeleri, bunların dinin esası gibi değerlendirilmesine neden olmuştur. Bu durum tefsir rivayetlerinin öznel anlayış ve yorumu yansıttığının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

db | 49

Hız. Peygamber'den duyulan *tefsir bilgilerinin bir rivayet olarak nakledilmesinden önce, kanaatlere bağlı olarak oluşturulması, rivayetlerde öznelliğin çıkış noktasını ifade etmektedir.* Burada ilk olarak tefsirde vahye dayalı belirlemelerin dışında, öznel yaklaşımlarla ayetlerin anlaşılması gerçeği vardır. Tabi ki bu, Hız. Peygamber'in tefsirlerinin doğrudan aktarılması ve sahabenin, vahyin inzaline şahit olmasıyla ortaya çıkan vahiy-vakıa ilişkilendirmeleri dışındaki noktalar için geçerli olduğu gibi, sahabenin peygamberden duyduklarını rivayet ederken tasarruflarını kullanma durumlarını da kapsamaktadır. Burada en dikkati çeken nokta sahabenin, vahyin tüm anlarını tespit edemeyeceğidir. Belki de bazı ayetlerin, değişik olaylarla ilişkilendirilmesi bu çerçevede değerlendirilebilir.

⁹⁶ Ebû Osman Amr b. el-Bahr el-Câhız, *Kitâbü'l-Hayavân*, tahk. Abdusselam Muhammed Hârûn, Matbaatü Mustafa el-Bâbi, Mısır 1965, I, 343.

⁹⁷ Şah Veliyullah ed-Dihlevî, *Huccetu'l-Lâhi'l-Bâliğa*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut 1426, I, 233.

⁹⁸ Ali Rıza Gül, "Kur'an Ayetlerini Tarihlendirmede Nüzul Sebeplerinin Rolü", *Dinî Araştırmalar*, 2004, cilt: VII, sayı: 19, ss. 191-220, s. 198.

İşte tam burada, onların öznel belirlemelerinin etkisi ortaya çıkmaktadır.

Aynı zamanda tabiîn âlimlerinin sahabeden duydukları veya gördüklerini anlatırken olanı olduğu gibi aktarma esnasında, kendi tercihlerini de işin içine katabileceği gerçeği,⁹⁹ tefsir rivayetlerinde öznellik sorunu içinde yer almaktadır. Tefsir rivayetlerindeki öznelğin şahıs kaynaklı olması, öznenin metinleri okurken öznel davranması ve metin okumalarını naklederken, bu okumaların nakledildiği rivayetlerin oluşumuna, öznelliklerinin yansımaları şeklinde tezahür etmektedir. Zikredilen durum, bilgi ve anlayış düzeyleri yanında insan olma özelliğinden de kaynaklanabilir.¹⁰⁰ Her insan çeşitli kabiliyetleri ile dünyaya gelir; ancak farklı alanlara doğru meyli gelişir. Aynı şekilde algılama ve kavrama yetenekleri noktasından da doğuştan, insanlar aynı olmayabilir. Bu farklılık, diğer alanlara yansıdığı gibi tefsire de yansiyabilir. Diğer taraftan hadiselerle bakış ve bunları değerlendirmedeki farklılıklar tefsire etki edecek ve dolayısıyla tefsir rivayetleri öznelliğe bağlı olarak teşekkül edecektir.¹⁰¹

50 | db

Sahabenin Hz. Peygamber'den duyduklarını muhafaza etmeleri, insan fıtrata ve sahabenin Hz. Peygamber'e verdiği önem açısından mümkündür; ancak cevâmiu'l-kelim olan peygamberin sözlerini kuşatıcı bir şekilde aktarma imkânı, bazen mümkün olmayabilir. İnsan bu bilinçle hareket etse bile çeşitli nedenlerle lafzî olarak rivayeti temel almadığında, metinde bilerek ya da bilmeyerek değişiklikler yapabilecektir. Rivayet formu itibarıyla bunların dışında kalıp Hz. Peygamber'e ait olmayan takrîr, siyer, megâzî ve şemâille ilgili rivayetler Peygamber'in sözü olarak ortaya çıkmamışlardır. Bu durumda ilk ravi algıladığını ve gördüğünü kendi sözleri ile beyan etmiştir. Bu nedenle ilk ravinin hata yapma ihtimali olduğu gibi sonraki raviler de rivayetlerde tasarrufta bulunmuş olabilir.¹⁰² Bu noktada Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetlerin bir kısmının, müfessirlerin tercihlerinden bağımsız yorumlar getirmediklerini vur-

⁹⁹ Karataş, *Tefsir Geleneğinde Rivayet*, s. 330-331; Bu tespit için örnek olması bağlamında bkz. Gördük, *Abdullah b. Ömer'in Mevlâsı Nâfi' Tefsir İlmindeki Yeri*, 434.

¹⁰⁰ Süleyman Doğanay, "Hoca-Talebe İlişkisi Bağlamında Sened Mukayesesi ve Sorunları", *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2007/1, cilt: V, sayı: 12, ss. 163-186, s. 165.

¹⁰¹ Celal Kırcı, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişleri*, Tuğra Neşriyat, İstanbul 1993, s. 54.

¹⁰² Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihi*, s. 80; Yıldırım, "Hadislerin Mana İle Rivayeti", s. 280.

gulamak gerekmektedir. Çünkü Hz. Peygamber'in, ayetleri tefsir bağlamında söylemediği halde, bazı sözlerinin müfessirlerce çeşitli ayetlerle ilişkilendirilmesi bunu göstermektedir. Bu tarz rivayetlerin, ayetlerle ilişkilendirilmesinde tercihlerin varlığını göstermekte¹⁰³ ve bunun neticesi olarak, tarihi süreçte sebebi vürudu tefsir olmayan rivayetlerin, tefsir rivayeti gibi algılanabilmesi sonucunu doğurmaktadır.

Bu çerçevede düşünüldüğünde sahabîlerin sebab-i nüzûle ilişkin rivayetlerin hepsinin merfu ve müsned olmayacağı ortadadır. Çünkü aynı ayetle ilgili farklı rivayetler, sahabîlerin bu konuda ictihadda bulunduğunu göstermektedir. Bunun gibi sahabenin sebab-i nüzul dışındaki diğer konularda da ictihadlarına dayalı olarak tefsirlerinde öznelliğin varlığını gösterdiği gibi onların bir haberi naklederken de öznellik karşılıklı karşı karşıya olduğunu ortaya koymaktadır.

“Onu doğurunca dedi ki: "Rabbim! Onu kız doğurdum. Oysa Allah onun ne doğurduğunu daha iyi bilmektedir. Erkek de kız gibi değildir. Ben onun adını Meryem koydum, işte ben onu ve soyunu kovulmuş şeytana karşı senin korumana bırakıyorum.” (Âli-İmrân 3/36) ayetiyle ilgili Ebu Hureyre'den gelen rivayetin, ayetin tefsiri olarak Hz. Peygamber'e isnad edilmesi burada örnek verilebilir. Rivayete göre Hz. İsa hariç, doğduğunda şeytanın dokunmadığı hiçbir çocuk yoktur. Şeytan, doğduğunda çocuğa dürter ve çocuk da bu sebeple ağlar. Kendisine şeytan dürtmediği için Meryem oğlu İsa ağlamamıştır. Rivayette bu bilgiden sonra Ebu Hureyre'nin “Zikredilen ayeti okuyunuz!” dediği kaydedilmiştir. Ali Osman Ateş, bu rivayetin Ebu Hureyre'den geldiği halde Hz. Peygamber'e isnad edildiğini, dolayısıyla bu rivayetin merfu değil, mevkuף olduğunu belirtmiştir. Bu görüşü kuvvetlendiren delil, aynı konuda İbn Abbas'ın sözü olarak gelen bir rivayetin bulunmasıdır. Bu rivayet, bu sözün Ebu Hureyre'ye ait olduğu halde ravilerin, Hz. Peygamber'e aitmiş gibi naklettiklerini göstermektedir.¹⁰⁴

Ateş'e göre bu rivayet israiliyyât kaynaklı olabilir; çünkü haberde Hz. İsa'yı yüceltmeye yönelik bir izlenim uyanmaktadır.¹⁰⁵ Yine ayette zürriyet ifadesi haberin içeriğini yalanlamaktadır. Çün-

¹⁰³ Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde*, s. 159.

¹⁰⁴ Ali Osman Ateş, *Kur'ân ve Hadislere Göre Şeytan*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996, s. 257.

¹⁰⁵ Ateş, *Kur'ân ve Hadislere Göre Şeytan*, s. 261.

kü Ehl-i Kitap kaynaklarına göre Meryem'in evlenip daha sonra olan çocuklarının da şeytanın tasallutundan korunmuş olmasını gerektirdiği gibi diğer peygamberlerin de korunmadığı anlamına gelmektedir. Ayrıca tıbbi olarak bir çocuğun doğumundan sonra, anne karnı dışında karşılaştığı hayata, uyum sürecinin zorluğu sebebiyle ağlaması durumu da vardır.¹⁰⁶ Rivayetin sahihliği yönünde görüşler de bulunmaktadır; ancak bu başlık altında konumuz bu noktayı tartışmak olmadığı için asıl bizi ilgilendiren hususa gelelim.

Rivayetin öznellik bağlamında iki durumu vardır. Birincisi Ebu Hureyre'nin kendi görüşünü ayetle ilişkilendirmesi, ikincisi de tefsir bağlamındaki bir haber olarak bu rivayetin, ravi tercihiyle Hz. Peygamber'e isnad edilmesidir ve her ikisinde de rivayetin hem mahiyet hem de naklediliş itibarıyla öznelliğe sahip olmasıdır. Başka bir ifadeyle merfu olarak görülen bir rivayetin mevkuf olabileceği ve bu sebeple bu tür rivayetlerin, tefsirde bağlayıcı görülemeyeceğidir. Bu örnek hem ayeti anlamada sahabenin öznel yaklaşımlarının olduğunu hem de bu yaklaşımların, rivayete yansımaları sebebiyle rivayetlerin de kişisel tercihleri yansıttığını göstermektedir.¹⁰⁷

52 | db

Tefsir rivayetlerin içinde gördüğümüz tarih ve siyer malzemesi de öznellikten uzak değildir. Tarihi malzemenin ilk başta sözlü bir şekilde teşekkülünden yazıya geçiriliş esnasındaki insanî durumlar, algı yeterliliği, hafıza kuvveti, duyma ve nakletme melekesi gibi durumlar tarihi rivayetlerde öznelliğin etkisini ifade eden noktalar-
dır.¹⁰⁸ Aynı olayı veya durumu anlatan insanların, bu olay veya durumun farklı veçhelerini anlatma ihtimalleri, onların öznel çabalarının bir sonucu olmaktadır. Tarihe dair bilgilerin meydana gelişinden çok sonraları kayda geçirilmiş olması da olanın olduğu gibi kayda geçirilmemiş olmasını beraberinde getirmektedir. Bunu İslam tarihi açısından düşündüğümüzde, elimizdeki İslam tarihi kaynaklarının pek çoğunun Emeviler'in sonlarıyla Abbasîlerin kuruluş dönemlerinden itibaren kaleme alınmaya başlanması,¹⁰⁹ bu eserlerin yazarlarının görmediği olayları kayda geçirmesi anlamına gelmektedir. Olayların kendisinden aktarıldığı rivayetlerin pek çoğunun ilk

¹⁰⁶ Ateş, *Kur'ân ve Hadislere Göre Şeytan*, s. 262-263.

¹⁰⁷ Karataş, *Tefsir Geleneğinde Rivayet*, s. 343.

¹⁰⁸ İsrail Balcı, "Rivayetin Metne Dönüştürülmesinde Ravi Tasarrufuna Seyf b. Ömer'den Örnekler", *İslâmî İlimler Dergisi*, 2008, cilt: III, sayı: 2, İslâm Tarihçiliği sayısı, ss. 105-125, s. 124.

¹⁰⁹ Sezgin, *Buhari'nin Kaynakları*, s. 27.

raviler olmaması da rivayetin dönüşüm geçirebileceğini akla getirmektedir.¹¹⁰ Kaldı ki sika ravilerin bile yanlış anlama ve yanlış nakletme ihtimalinin her zaman mevcut olması¹¹¹ rivayetlerdeki sorunları ortaya çıkarabilir. İşte bu nokta, bir tefsir rivayetini teşekkül ettiren tarih-siyer malzemesinin de objektif bir şekilde tespit edilememiş olabileceğini, aynı zamanda saihlik sorunu taşıyabileceğini ve sonraki kuşaklara da bu şekilde rivayet edilemeyeceğini göstermektedir.

Değerlendirme ve Sonuç

Ortaya çıkışı ve gelişme sürecine şöyle kabaca bakıldığında, müfessirlerin çabalarından tefsir ilmini, ayetlerin indiği dönemdeki ilk anlamına ulaşma faaliyeti olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Tefsirde bir dönüm noktası kabul edilebilecek Fahreddin er-Râzî'nin (ö.606/1210) bile ayetler hakkında söylenecek olan söz noktasında, öncelikle tefsir boyutundan bahsetmesi ve kelâmî boyutunu, tefsirden ayırması söylediğimiz bu hususu desteklemektedir. Tefsirin zikrettiğimiz bu durumu önemlidir; çünkü temelin doğru atılması için ve Müslümanın, varoluşunu daha temelden doğru bir şekilde ortaya koyabilmesi için öncelikle ilk doğru anlam yakalanmalıdır.

İlk doğru anlama dayanarak bu anlam çerçevesinde kendisini inşa etme ve buradan hareketle de doğru bir hüküm ortaya koyma, Müslüman bilincin belki de en önemli hassasiyetlerinden birisi olmalıdır. Bu sebeple İslam ilimleri, genel bir karakteristik olarak hadisleri ve Kuran'ı anlamada doğru anlama ulaşmak için rivayetlere başvurmak durumunda kalmışlar; fakat her ilmin rivayet telakkisi diğeri ile aynı olmamıştır. Tefsirde kullanılan malzemelerin müfessirlere ulaşma yolu nakille olmuş; ancak bu nakil sistemi, hadis ilmindeki titizlikle bizlere ulaşmadığı için tefsir nakil geleneğindeki rivayetlere olan yaklaşım, hadisteki gibi değerlendirilmemiş ve bunun neticesinde bu rivayetlere olan güven zedelenmiş ve bazı müfessirler bu tür rivayetlere başvurmaları sebebiyle kıyasıya eleştirilmiştir.

Bu noktadan sonra söylenebilecek olan, tefsirde rivayet denildiğinde, hadisteki rivayetle aynı görülmemesi gerektiği ve buradan

¹¹⁰ Balcı, "Rivayetin Metne Dönüştürülmesinde", s. 105-106.

¹¹¹ Yavuz Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, Etüt Yayınları, Samsun 2001, s. 326.

yola çıkararak da hadisteki rivayet algısına dayanarak tefsir ürünlerinin rivayet ve dirayet tefsiri şeklinde sınıflandırılmayacağıdır. Çünkü müfessire ulaşım da rey ile tefsirin kaynağı olarak görülen Arap dili ve şiirin de rivayetle ulaşılmış olması sebebiyle tüm bu malzemenin, tefsir kaynağı olacağı ve bir tefsir sınıflandırmasına imkân tanımayacağı ortadadır. Zira rivayetlerin bir müfessire ulaşmasında da reyin olduğu çok açık bir şekilde ortadadır. Nitekim tefsirde kullanılan rivayetlerin hem rivayete zemin oluşturması hem de rivayet formuna bürünerek nakledilmesi esnasında öznellikten uzak olması mümkün değildir. Bu durum rivayeti oluşturan dil, şiir, ehli kitap kültürü, siyer malzemesinde kaçınılmaz olduğu gibi merfu, mevkuf ve maktu haberlerden müteşekkil olan rivayetler için de geçerlidir. Bu noktada mutlak manada tefsirde nesnellikten veya nesnel bir anlamdan bahsedilemeyeceği ortadadır; ancak bu, nesnel anlamın imkânsızlığını da doğal olarak ortaya çıkarmamaktadır. İşte bu bizim tefsir rivayetlerinden bahsettiğimizde, eldeki malzemenin mahiyetini doğru teşhis etme bağlamında önemlidir ve ayakların sağlam bir zemine basması noktasında, yapacağımız tefsir faaliyeti için gereklidir.

54 | db

Burada doğru teşhis hem rivayetlere dayanarak, bazı anlamaların mutlaklaştırılmasının önüne geçeceği gibi hem de tefsirin mahiyeti gereği rivayetsiz bir tefsirin de tefsir olamayacağını salık verecektir. Çünkü gelenek olarak kullandığı malzemenin -çeşitli sorunlarına rağmen- rivayet olması, tefsirin indiği dönemle irtibat halinde kalarak doğru anlamı her zaman diri tutmaya yönelik bir fırsatı sunmakta ve böylece asıl ile olan bağı sağlama yönünde güç kazandırmaktadır. Var olan sorunların bilinmesi ise bu malzemenin reddinin gerektirerek bu malzemenin yoksun olma fakirliğine bizleri götürmeyi gerektirmemekte, aksine, bizleri uyanık kılarak elimizdeki malzemeyi zenginleştirmekte ve bir medeniyet olarak kendimize güvenimizi muhafaza etmektedir.

Kaynakça

- Albayrak, Halis, “Tefsir İlminin Sınırlarına Dair”, *Tefsir Nasıl Bir İlimdir*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2011.
- Ateş, Ali Osman, *Kur’ân ve Hadislere Göre Şeytan*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996.
- Atmaca, Gökhan, *Tefsiri Tarihte Aramak-İbn Sa’d Örneği*, Aybil Yayınları, Konya 2016.
- Aydın, İsmail, *Kur’ân’ın Filolojik Yorumu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014.
- Aydın, Muhammed, “Rivayet Tefsiri Kavramı ve Kur’an’ın Kur’an ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, sayı: 20, ss. 1-32.

- Balcı, İsrâfil, "Rivayetin Metne Dönüştürülmesinde Ravi Tasarrufuna Seyf b. Ömer'den Örnekler", *İslâmî İlimler Dergisi*, 2008, cilt: III, sayı: 2, İslâm Tarihçiliği sayısı, ss. 105-125.
- Benli, Mehmet Sami, "Muhammed b. Habîb", *DİA*, XXX, 534.
- Coşkun, Muhammed, *Kur'ân Yorumunda Sîret Nüzul İlişkisi*, Fikir Yayınları, İstanbul 2014.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. el-Bahr, *Kitâbü'l-Hayavân*, tahk. Abdusselam Muhammed Hârûn, Matbaatü Mustafa el-Bâbî, Mısır 1965.
- Çelik, Ali, "Tarih Yazıcılığında İsnadın Kullanılışı ya da Rivâyetçi Metod", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2003, cilt: III, sayı: 2, ss. 5-21.
- Çetin, Nihad M., *Eski Arap Şiiri*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1973.
- Dayf, Şevki, *el-Asru'l-Cahîlî*, Dâru'l-Meârif, Mısır 119.
- Târihu'l-Edebi'l-Arabî el-Asru'l-Cahîlî*, Dâru'l-Meârif, Mısır 119.
- Derveze, İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyyi, Beyrut 1383.
- Dihlevî, Şah Veliyullah, *Huccetu'l-Lâhi'l-Bâliğa*, tahk. es-Seyyid Sâbık, Dâru'l-Ceyl, Beyrut 1426.
- Doğanay, Süleyman, "Hoca-Talebe İlişkisi Bağlamında Sened Mukayesesi ve Sorunları", *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2007/1, cilt: V, sayı: 12, ss. 163-186.
- Efendioğlu, Mehmet, "Rivayet", *DİA*, XXXV.
- Gördük, Yunus Emre, *Abdullah b. Ömer'in Mevlâsı Nâfi' Tefsir İlimindeki Yeri*, A Grafik, Diyarbakır 2015.
- Gül, Ali Rıza, "Kur'ân Ayetlerini Tarihlendirmede Nüzul Sebeplerinin Rolü", *Dinî Araştırmalar*, 2004, cilt: VII, sayı: 19, ss. 191-220.
- Hafâcî, Muhammed 'Abdulmun'im, "Cahiliye Şiirinde İntihal Teorisi", çev: Sevim Özdemir, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010/1, sayı: 24, ss. 147-152.
- Hakyemez, Cemil, "Mehdi Düşüncesinin İtikadileşmesi Üzerine", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/1, cilt: III, sayı: 5 ss. 127-144.
- Hamîdullah, Muhammed, "İslâmî İlimlerde İsrâiliyât Yâhut Gayr-ı İslâmî Menşeli Rivâyetler", çev. İbrahim Canan, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 1977, sayı: 2, ss. 295-319.
- Hıdır, Özcan, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, İnsan Yayınları, İstanbul 2006.
- Hizmetli, Sabri, *İslam Tarihçiliği Üzerine*, DİB Yayınları, Ankara 1991.
- Hüseyin, Taha, *Câhiliye Şiiri Üzerine*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012.
- İbn Âşûr, Şeyh Muhammed Abdulfâzıl, *Anahatlarıyla Tefsir Tarihi*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2007.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *Mu'cemu Mekâyisü'l-Lügâ*, Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâdü'd-din İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, tahk. Sâmi b. Muhammed Selâme, Dâru Tayyibe, Riyad 1999.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, tahk. Muhammed Abdu'l-Kâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- İbn Salâh, *Ulûmu'l-Hadîs*, tahk. Nureddin İtr, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1986.
- İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetevâ*, tahk. Abdurrahman b. Kasım, Suudi Arabistan 1995.
- Mukaddimefi Usûli't-Tefsîr*, tahk. Adnan Zarzur, Şam.
- Karataş, Ali, "Müfessirlere Yöneltilen Bazı Eleştiriler", *Hikmet Yurdu*, 2013, cilt: VI, sayı: 12, ss. 155-186.
- Tefsir Geleneğinde Rivayet*, A Grafik, Diyarbakır 2015.
- Cemâleddîn, *Mehâsinü't-Te'vîl*, tahk. Muhammed Bâsil, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyyi, Beyrut 1418.
- Kaya, Mesut, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyata Yaklaşım ve Kitab-ı Mukaddes Bilgilerinin Kullanımı*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), Konya 2013.

- Kevserî, Zahid, “Ka’bu’l-Ahbâr ve İsrâiliyât”, çev. Osman Güner, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, cilt: IV, sayı: 1, ss. 221-225.
- Kurban, Nur Ahmet, “Mevâlî Müfessirlerin Kur’ân Tefsirinin Oluşumuna Katkıları ve Onlara Yöneltilen Eleştiriler”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2011, C. 4, sayı: 16.
- M. Zübeyr Sıddikî, *Hadis Edebiyatı Tarihi: Menşei, Tekâmülü, Hususiyetleri ve Tenkîdi*, çev. Yusuf Ziya Kavakçı, İrfan Yayınları, İstanbul 1996.
- Mansur, Ali Nasîf, *et-Tâcu’l-Camiu li’l-Usûl*, Mektebetü Pamuk, İstanbul 1961.
- Naim, Babanzade Ahmed, *Hadis Usulü ve Istılahları*, yayına hazırlayan Hasan Karayığit, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2010.
- Leknevî, M. Abdülhayy, Ebû Gudde, Abdulfettah, “Klâsik Dönem Bazı Tefsir, Hadis ve Tasavvuf Eserlerinde Yer Alan Hadislerin Değeri Üzerine”, çev. Hayati Yılmaz, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, cilt: V, sayı: 13, ss. 469-492.
- Özcan, Emine Sonnur, “İslâm Öncesi Arap Kültüründe Rivâyet ya da Tarih Bilinci”, *Tarih Okulu*, Eylül-Aralık, sayı: XI, ss. 33-51, 2011.
- Öztürk, Mustafa, “Kur’an’ın Kur’an’la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, cilt: VIII, sayı: 2, ss. 1-20.
- “Selefilik ve Tefsir”, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik içinde*, editör Ahmet Kavas, İstanbul 2014, ss. 191-269.
- Sarıcık, Murat, *İslam Öncesi Cahiliye Kültürü*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2002.
- Sarıçoğlu, Ekrem, *Dinlerde Mehdi Tasavvurları*, Sidre Yayınları, Samsun 1997.
- Savut, Harun, “İbn Kesir’in İsrâiliyyâta Yaklaşımı”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 2012, sayı: 1, ss. 127-148.
- “Abdullah İbn Abbas’a İsnad Edilen ve Tartışma Konusu Olan Rivayetler”, *Kur’ân ve Sahabe Sempozyumu içinde*, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas 2016.
- Serinsu, Ahmet Nedim, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul’ün Rolü*, Şule Yayınları, İstanbul 1994.
- Sezgin, Fuad, *Buhari’nin Kaynakları*, Otto Yayınları, Ankara 2015.
- “Örjinallik ve İntihal Arasında Arap Şiiri”, çev. Hasan Taşdelen, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1993, cilt: V, sayı: 5, ss. 311-316.
- Süyûtî, Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân, *el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, tahk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm, Mısır 1974.
- Tedribu’r-Râvî fî Şerhi Takrîbi’n-Nevâvî*, Dâru Tayyibe, baskı yeri ve tarihi yok.
- Şentürk, Mustafa, *Kur’an’ın Sünnî ve Şîî Yorumu*, İnsan Yayınları, İstanbul 2010.
- Şimşek, M. Said, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Esra Yayınları, İstanbul 1997.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed, *Câmiu’l-Beyan*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2013, XV, 328-329.
- Tayyâr, Müsâid, *Fusûl fî Tefsîr*, Dâru İbn Cevzî, Riyâd 1423.
- Mefhûmu’t-Tefsîr*, Dâru İbnî’l-Cevziyye, Suudi Arabistan 1427.
- Togan, Zeki Velidi, *Tarihte Usul*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1969.
- Topaloğlu, Fatih, “Şia’da Mehdi İnancının Oluşumunda Fars Kültürünün Etkisi”, e-Makâlât Mezhep Dinlerde Mehdi Tasavvurları Araştırmaları, 2012, cilt: V, sayı: 2, ss. 109-148
- Türcan, Saliha, *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü: İbn Kesir (ö.774/1373) Tefsiri Örneği Üzerinden*, (Basılmamış Doktora Tezi-AÜ SBE), Ankara 2011.
- Türcan, Selim, “Özgün Bir Nakil Biçimi Olarak Vücûh ve Nezâir Edebiyatı”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010/2, cilt: IX, sayı: 18, ss. 99-124.
- _____, *Kimlik ve Kitap İlişkisi Bağlamında İlk Dönem Kur’ân Tasavvuru ve Dönüşümü*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010.
- Türcan, Zişan, “Hadis Rivayet Geleneği ve Tefsir-Sahîhu’l-Buharî’nin Kitâbu’t-Tefsir’i Örneği”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, sayı: 29, ss. 249-282.

- Ugan, Zakir Kadiri, “Gayr-i Dini Rivayetler”, sad: Musa Ulak, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 4, ss. 259-289.
- Uğur, Mücteba, “Va’z, Kıssacılık ve Hadiste Kussâs”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1986, cilt: XXVIII, ss. 291-326.
- Ünal, Yavuz, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, Etüt Yayınları, Samsun 2001.
- Yalar, Mehmet, “Cahiliye Şiirinin Tarihsel Gerçekliği Problemi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, cilt: XVII, sayı: 2, ss. 95-120.
- Yediöldüz, M. Asım, “Tarih Felsefesi Üzerine Bazı Düşünceler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, cilt: XII, sayı: 1, ss. 167-183.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *Tefsirde ve Hadiste İsrâiliyyat*, terc: Enbiya Yıldırım, Rağbet Yayınları, Bursa 2011.
- Zerkeşî, Bedruddîn, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân, Dâru İhyâ'l-Kütüb'l-Arabiyye*, Beyrut 1957.



ŞİA'DA RİVAYET OLGUSUNU ŞEKİLLENDİREN TEMEL UNSURLAR*

Bekir KUZUDİŞLİ**

Öz

Şia'nın Ehl-i Sünnet'ten ve diğer muhalif gruplardan ayrı olmasını sağlayan birincil etken, üzerine mezheplerini bina ettikleri müstakil hadis ve tarih malzemesine/bilgisine sahip olmalarıdır. Şia'daki hadis rivayeti bir yandan, kendilerini Ehl-i Sünnet'ten ayıran önemli unsurlardan biri olan imamet fikrini güçlü bir şekilde vurgularken diğer yandan neredeyse tamamen masum imamlar yoluyla gelen rivayetler üzerine kurulmasıyla ön plana çıkar. Masum imam merkezli hadis rivayetinin bu özellikleri, ilk önce küçük gaybet daha sonra ise büyük gaybetle tamamen sona ermiştir. Zira bir yandan hadisleri masumdan alma avantajı geçerliliğini yitirirken diğer taraftan nakledilen hadislerin güvenilirliği meselesi ortaya çıkmıştır. Bu sebepten erken dönemde Şia nezdinde rakiplerine karşı önemli bir psikolojik üstünlük sağlayan bu durumun önce çocuk imamlar meselesiyle sonrasında ise küçük ve büyük gaybetle Şia için aşılması gereken büyük bir soruna dönüştüğü gözlemlenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Şia, Hadis, Masum imam, Gaybet, İsnad.



Constitutive Elements that Shapes the Narrative Phenomenon in Shi'i Thought

Abstract

The primary factor that separates Shia from Ahl al-Sunnah and other opposition groups is that they have independent hadith and history material on which they build their sects. The narration of the hadith in Shia comes to the forefront with its emphasis on the idea of "imam", which is one of the important elements that distinguish them from Ahl al-Sunnah. The features of the hadith narration, centered on the "innocent imam" were completely ended with the ghaybah al-sugra

* Bu Makale, *Şia ve Hadis Başlangıcından Kütüb-i Erbaa'ya Hadis Rivâyeti ve İsnad* (Bekir Kuzudışli, Klasik, 2017) adlı kitaptaki bilgilerin geliştirilmesi ve yeni başlıkların eklenmesiyle oluşturulmuştur. Değerli katkılarından dolayı Dr. Muhammed Enes Topgöl ve Ayşenur Duman'a teşekkürlerimi sunarım.

** Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı, bekir.kuzudisli@istanbul.edu.tr

(occultation) first and then the ghaybah al-kubra. Because, on the one hand advantage of taking the hadiths from the innocent loses its validity, on the other the question of the reliability of the transmitted hadiths has emerged. Thus, it is observed that this situation, which provided an important psychological superiority to the opponents in the early period, turned into a big problem that must be overcome by the Shia firstly because of the issue of child imams then with the ghaybah al-sugra and the ghaybah al-kubra. By considering this situation, in this article we will focus on the basic elements that shapes the shiite hadith conception and their distinctive features.

Keywords: Shia, Hadith, Innocent Imam, Ghaybah (Occultation), Isnad.

Hz. Peygamber'in vefatının ardından başlayan hilafetle ilgili ilk tartışmalar, Hz. Osman'ın şehit edilmesi ve sonrasında yine hilafet merkezli olaylar neticesinde Müslümanların birbirlerine kılıç çekmesine kadar varan hadiseler, derinleşen ayrılıklara yol açmış, bu tür kamplaşmalardan neşet eden gruplar zaman ilerledikçe kendi düşünce sistemlerini oluşturmaya gayret etmişlerdir. Bunların içerisinde bazı temel konularda kendilerini diğerlerinden ayıracak niteliklere sahip bir din tasavvuru geliştirebilen, farklı itikad, hadis ve fıkıh malzemesine sahip olan ve ayrı bir tarih kurgusu oluşturabilenler, doğal olarak çoğunluktan daha fazla uzaklaşmış ve farklılaşmıştır. İslâm tarihi ve mezhepleri incelendiğinde İmâmiyye veya İsnâaşeriyye denilen fakat günümüzdeki mutlak kullanımıyla adı geçen grubun kastedildiği Şîa, bu şartları bünyesinde barındırmaktadır. Zira bu grubun artık “zarûriyyâtü'l-mezheb” denilen ve birçoğu iman konularına taalluk eden farklılıkları, ayrı bir hadis külliyyatı, Ca'ferîlik adıyla fikhî ekolü ve mezhebî umdelerin meşruiyetini sağlayan tarih bilgileri ve bunları okuma biçimleri bulunmaktadır. Bunlar içerisinde en önemli farklılığı ve sonuç olarak da en derin ayrılığı oluşturan husus, imamların masumiyeti ve velayeti gibi imana taalluk eden konular olsa da, muhtemelen, Şîa'nın Ehl-i sünnet'ten ve diğer muhalif gruplardan ayrı olmasını sağlayan birincil etken, üzerine mezheplerini bina ettikleri veya mezhebî saiklerle meydana getirdikleri müstakil hadis ve tarih malzemesine/bilgisine sahip olmalarıdır. Bu bilgiler bir yandan Şîî âlimlerin Kur'ân'a yaklaşımlarını şekillendirirken diğer taraftan yukarıda bahsedilen imana taalluk eden konularda iki yönlü bir etkiye sahip olmuştur. Şöyle ki; Şîî hadisler, bir yandan söz gelimi imamların masum olması ve

bu masumiyetin (Hz. Peygamber ve Hz. Fatıma ile birlikte)¹ onlara hasredilmesini sağlarken diğer yandan bu inanış, söz konusu imamların hadislerinin mezhep mensupları tarafından Resulullah'ın hadisleri gibi bağlayıcı olmasını gerektirmiştir. Ayrıca bu rivâyetlerin, Ehl-i sünnet ile Şîa arasında tartışmalı konularla ilgili olduğu varsayılan âyetlerin ve Sünnî hadis kaynaklarında yer alan hadislerin yorumlanmasında önemli bir fonksiyon icra ettiği görülmektedir.

Bu makalede Şîi hadisleri şekillendiren temel unsurlar ve karakteristik özellikler söz konusu edilecektir. Burada daha çok rivâyet olgusuna yoğunlaşıldığı için hadislerin nakledilmesi ve korunması incelenecek ancak anlaşılması hususuna değinilmeyecektir. Burada dile getirilen bazı unsurlar Şîa'nın mezhebî asıllarına karşılık geldiği için onları sadece hadislerle sınırlandırmak mümkün değildir ve detaya inildiğinde her birinin oldukça farklı boyutlarının olduğu görülecektir. Burada ele alınan konular bir makale formatında inceleneceği için onların ana hatlarıyla zikredilmesi bir zorunluluktur.

I. Şîi Hadislerde Görülen Temel Unsurlar

db | 61

Şîi hadislerin temel temellerini incelerken, konunun daha iyi anlaşılması amacıyla Şîi hadisler ile Sünnî hadisler arasındaki karakteristik farkları takip etmek uygun görünmektedir. Bu anlamda en temel unsurun Şîi hadislerde "imam"ın varlığı ve fonksiyonu olarak belirlenebilir. Dolayısıyla, öncelikle imam merkezli hadis rivâyeti ve masum bir imamın varlığının Şîi hadisler açısından ne ifade ettiği çeşitli açılardan incelenecektir.

A. İmam Merkezli Hadis ve Hadislerin Naklinde İmamların Rolü

Şîi hadis rivâyetinde dikkate alınması gereken en önemli unsur Hz. Peygamber'in yanı sıra masum imamlardan gelen rivâyetlerin de hadis olarak kabul edilmesi ve bağlayıcılık açısından aynı konumda görülmesidir. Dolayısıyla bir hadisin Hz. Peygamber'den gelmesiyle bir imamdan nakledilmesi arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Pratik olarak ise imamlara nispet edilen hadisler Hz. Peygamber'e nispet edilenlere göre daha fazladır. Başka bir deyişle Şîi hadislerde imamların fonksiyonun daha fazla olduğu söylenebilir. Bu hadislerin oluşmasında imamların fonksiyonu ise

¹ Algar, "Çârdeh ma'sum-i pâk", s. 227.

iki yönlüdür: Birincisi bir imam Hz. Peygamber'den veya kendisinden önceki başka bir imamdan gelen hadisin naklinde tam olarak güvenilecek yegâne mercidir. Yani imamlar hata yapmaktan korundukları için onlar kanalıyla gelen hadislerde râvi tasarrufu nedeniyle meydana gelebilecek herhangi bir yanlışlığın bulunması mümkün değildir. İkincisi ise imamlar nübüvvet hariç Hz. Peygamber'in bütün bilgi kaynaklarına sahip oldukları ve ümmetin sorunlarını çözebilecek ilimlerle donatıldıkları için kendi dönemlerindeki olaylar hakkında söyledikleri de aynı şekilde bütün Şîîleri bağlamaktadır. Böylece masum imamların hadisleriyle Hz. Peygamber'in sözleri arasında herhangi bir farklılığın olmadığı ortaya çıkacaktır.

İmamlar, hata etmeyen bir bilgi kaynağı olarak belirlenip Şia için mutlak başvuru merci haline gelince onların ilim aldıkları kimselerin de mükemmel olması zorunlu bir hal almaktadır. Bu nedenle imamların, masum olmayan kimselerden ilim almadıkları, onların bilgi kaynaklarının kendi babaları yani önceki imamlar olduğu Muhammed el-Bâkır (ö. 114/732) ile Câbir el-Cu'fi (ö. 128/745-46) arasındaki şu diyalogda açıkça görülmektedir. Muhammed el-Bâkır, zikrettiği hadislerin kaynağını soran Câbir'e şu cevabı verir:

Bana babam rivâyet etti. O, dedesi Resûlullah'tan (s.a.v.), o Cebraîl'den, o da Allah'tan nakletti. Sana rivâyet ettiklerimin tamamı işte bu isnadladır.²

Şîî hadis literatüründe hadislerin çok büyük oranda Muhammed el-Bâkır ve özellikle oğlu Ca'fer es-Sâdık'tan (ö. 148/765) nakledildiği dikkate alınırsa imamların hadisler konusundaki merkezi rolü ortaya çıkacaktır.

Olaylara Ehl-i sünnet açısından bakıldığında ise imamların masum olması, bilginin sadece onlarda toplanması, imamların ancak kendileri gibi masumlardan bilgi alması ve sahâbîlerin yanı sıra sonraki âlimlerin devre dışı bırakılması Şîî anlayışın en önemli sorunları olarak görülmektedir. Ancak bunlar Şia için temel unsurlardır. Hatta Ehl-i sünnet'in en çok eleştirdiği masumiyet prensibini Şîîler psikolojik avantaja çevirmiş, masum birinin olmadığı bir toplumda kargaşa baş göstereceği fikrini sürekli vurgulamışlardır. Aşağıda bu konuya Şîî hadisler açısından yakından bakmak uygun görünmektedir.

² Şeyh el-Müfid, *Emâli*, s. 42; Sübhâni, "Tatavvuru'l-fıkh 'inde's-Şî'a" s. 20.

1. İmam Merkezli Hadis Anlayışının Psikolojik Yönü ve Rivâyetlere Yansıması

Şîa için hadis, Hz. Peygamber'in yanı sıra imamları da aynı derecede kapsamaması sebebiyle hem Hz. Peygamber'in bilgisinin naklinde hem de dinin anlaşılmasında önemli bir psikolojik üstünlük sağlamaktadır. Zira böylelikle imamlar, bütün ilimlerini yanılmaları mümkün olmayan kendileri gibi masum imamlar vasıtasıyla alıyor ve bu şartları taşımayan şahıslara ihtiyaç hissetmiyorlardı. Bazı Şîî âlimlerin "İmamların hiçbir ilmi halkaya katılmadıkları"na dair övünme mahiyetindeki ifadeleri bu anlayışın bir sonucudur.³ Nitekim Bahâüddîn Muhammed b. el-Hüseyn el-Âmilî'nin (ö. 1030/1620) *el-Vecîze fî ilmi'd-dirâye* adlı eserindeki "Az bir kısım hariç⁴ bizim bütün hadislerimiz On iki imamdan neşet eder. İmamların hadisleri ise Hz. Peygamber'e ulaşmaktadır. İmamlar ilimlerini bu kaynaktan almıştır"⁵ ifadesini, söz konusu eseri şerh eden Hasan es-Sadr (ö. 1353/1934) "İmamların ilmi herhangi bir sahâbî veya tâbiîden değil, Hz. Peygamber'den alınmıştır." şeklinde yorumlayarak bu hususa vurgu yapar.⁶ Bu anlayış biçimi Meclisî'nin (ö. 1111/1699) *Bihâru'l-envâr*'ında sahâbîleri tahkir eden ifadelerle şu şekilde yer alır:

Şîa hadislerini, Allah'ın tathîr ayetiyle kendilerine şahitlik ettikleri, Resulullah'ın da kurtuluş gemisi dediği nübüvvet ailesini takip ederek sağlam kulpa tutunanlardan almıştır. Onlar, dinlerinin yarısını, aklı ve dini eksik, Emîrül-mü'minîn Hz. Ali'ye buğzeden bir kadından, diğer yarısını da kezzâb olan Ebû Hüreyre ed-Devsî el-Medenî'den, hakkı gizlediği için Allah'ın kendisine hiçbir örtünün kapatamadığı abras hastalığı vermek suretiyle rezil ettiği Enes b. Mâlik'ten,⁷ Muâviye'den, Amr b. el-

³ Muhakkık el-Hillî, *Mu'teber*, I, 26; İzzüddîn el-Âmilî, *Vusûlü'l-ahyâr*, I, 367.

⁴ Müellif "az bir kısmı hariç" ifadesiyle, herhangi bir imam vasıtasıyla değil de Ehl-i sünnet kaynaklarında olduğu gibi "tâbiîn → sahâbe ..." kanalıyla aktarılan hadisleri kastetmektedir (Hasan es-Sadr, *Nihâye*, s. 517).

⁵ Bahâî, *Vecîze*, I, 551.

⁶ Hasan es-Sadr, *Nihâye*, s. 517.

⁷ Şîî kaynaklara göre Enes b. Malik, Gadîr Hûm'u inkar ettiği için Hz. Ali'nin bedduasına maruz kalmış ve bu nedenle abras hastalığına yakalanmıştır (Hûî, *Mu'cemü ricâli'l-hadîs*, IV, 149-150).

As'tan, her iki fırkaya göre de veled-i zina olan ve Hz. Peygamber'den haber veren kimseye buğzeden Ziyâd'dan⁸ -ki onun bu buğzu nifak alametidir- ve benzerlerinden almamışlardır. Ancak taassup, batılı görme hususunda gözler üzerindeki en kalın perdedir ve bu kıyamet gününe kadar da devam eder: "Allah kime bir nur nasip etmezse ona bunu verecek hiç kimse yoktur".⁹

İmam merkezli hadislerin ikinci önemli psikolojik yönü Kur'ân'ın ve dinin anlaşılması noktasındadır. Şöyle ki, belirli konularda sahâbî ve sonraki âlimlerin ihtilaf etmelerine karşılık söylediklerinde yanlış yapmayacak ve Kur'ân'ın tüm inceliklerini bizzat Hz. Peygamber'den tam olarak öğrenmiş bir imam fikri, imamlar dönemindeki rakiplere karşı bir üstünlük aracı olarak kullanılmıştır. Bu bakış açısı, Allah hiçbir zaman kullarını dinini anlatma noktasında yalnız bırakmayacağı fikri ile desteklenmiş, böylece kıyamete kadar mutlaka bir vasi olacağı düşüncesi temellendirilmiştir. Bu bakış açısı Ca'fer es-Sâdık'ın huzurunda, âlim bir şahıs olduğu vurgulanan Şamlı birisiyle Hişâm b. el-Hakem arasındaki şu münazarada görülebilmektedir:

64 | db

Şamlı, Hişâm'a "Ey genç, bana bu adamın imâmeti hakkında sor" dedi. Hişâm aşırı derecede kızdı sonra şöyle dedi: "Bir insanı Rabbi mi daha iyi gözetir yoksa kendisi mi?" Şamlı, "Tabii ki Rabbi daha çok gözetir" dedi. Hişâm, "Peki, Allah kullarını gözetme adına ne yaptı?" diye sordu. Şamlı "Onlara delil ve hüccet getirdi, böylece onlar ayrılığa düşmediler, bir araya geldiler, (hüccet olan bu kişiler insanların) eğriliklerini doğrudultular ve Rablerinin koyduğu farzları onlara haber verdiler" dedi. Hişâm, "Kim onlar?" diye sordu. Şamlı "Resulullah" dedi. Hişâm "Peki sonra" dedi. Şamlı, "Kitap ve sünnet" diye cevapladı. Hişâm, "Bu gün Kitap ve sünnet insanların ihtilaflarını sona erdirmeye bir faydası var mı?" dedi. Şamlı "Evet" deyince Hişâm "O zaman neden benle sen ihtilaf ediyoruz ki? Sen kalktın Şamdan buraya bizim sana muhalefet etmemizden dolayı geldin" karşılığını

⁸ Kaynaklarda Ziyâd b. Ebîh'in Resulullah'tan haber veren kimseye buğzettiğine dair spesifik bir ifade tespit edilememiştir. Oğlu Ubeydullah b. Ziyâd'ın ise Zeyd b. Erkam'ı naklettiği bir hadisten dolayı yalancılıkla suçladığı kaynaklarda yer alır (bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, no. 19266 [Arnavut tahkiki]). "Onun buğzu nifak alametidir" ifadesi ise ona ancak münafıkların buğzedeceği şeklindeki rivâyetlerden (Müslim, İmân, 131) mülhem olarak Hz. Ali olduğu anlaşılmaktadır.

⁹ Meclisi, *Bihâr*, XXX, 403.

verdi. Şamlı sustu. Ca'fer es-Sâdık Şamlıya "Ne oldu neden konuşmuyorsun?" deyince Şamlı "İhtilaf etmiyoruz dersem yalan söylemiş olurum, Kitâb ve sünnet aramızdaki ihtilafı kaldırıyor desem bu bâtıl olur, çünkü Kur'ân ve sünnetin vecihleri vardır. İhtilaf ediyoruz ama her bir taraf haklı olduğunu iddia ediyor desem o zaman Kitâb ve sünnetin bize bir faydası olmaz. Hâlbuki bu benim ona karşı getirmiş olduğum delilimdi" der.¹⁰

Aynı soruları Hişâm b. el-Hakem, Hz. Peygamber zamanında ashâbın sorunlarını çözen, onu hidayete sevk eden şahsın Resulullah olduğu, şu anda ise bu vazifeyi Ca'fer es-Sâdık'ın yerine getirdiği şeklinde cevaplar. Zira o, babasından-dedesinden aldıklarıyla yerin ve göğün haberlerini etrafındakilere aktaran kişidir. Şamlı, Ca'fer es-Sâdık'ın bütün bu özelliklere sahip olduğunu nereden bileceğini sorması üzerine ise Hişâm istediğini ona sorabileceğini söyler. Ca'fer es-Sâdık'ın Şamlının geliş yolculuğunu detaylı olarak anlatması üzerine Şamlı onun vasi olduğuna iman eder.¹¹

Neticede söz konusu diyalogda Şîa'nın haklılığını ispat etmek için ilk olarak Allah'ın kullarına her zaman doğruya ileten bir delil (hüccet) vereceği muhataba kabul ettirilmiş, bunun Hz. Peygamber'den sonra tek başına ihtilafları çözemediği için Kur'ân ve sünnet olamayacağı vurgulanmıştır. Diyalogun en önemli kısmı ise ihtilafları çözmeye masum imamların gerekliliği ve bunun da zamanın imamı olmasının ispatıdır. O yüzden rivâyetin sonunda Şamlı ihtilafları çözecek birisinin bulunmasının gerekli olduğunu kabul etmiş ama Ca'fer es-Sâdık'ın bahsedilen imam olduğunu nasıl anlayacağı sorusu önemli bir hal almıştır. Bu noktada Ca'fer es-Sâdık Şamlının yolda yaşadıklarını ayrıntılı olarak söyleyerek bir bakıma mucize göstermiş ve imamlığını ispat etmiştir.

İmamların huzurunda yapılan bu tür tartışmalar Şîi âlimler tarafından bir avantaj olarak kullanılsa da rivâyetlerde görülen bu üstünlük vurgusu daha sonraki tarihlerde devam etme fırsatı bulamadı. Zira Ca'fer es-Sâdık'tan sonra Şîi hadisler büyük oranda masum olmayan râviler vasıtasıyla devam etti. Aslında bunu biraz da imamlar tarihinde çocuk imamların varlığı zorunlu hale getirmişti. Zira sekizinci imam Ali er-Rıza vefat ettiğinde oğlu Muhammed el-Cevâd henüz 7 yaşındaydı ve kaderin bir cilvesi olarak bu imam,

¹⁰ Küleynî, *Kâfi*, I, 173 vd.

¹¹ Küleynî, *Kâfi*, I, 173 vd.

oğlu Ali el-Hâdî henüz 7 yaşındayken ölecekti. Yaşadıkları dönemde bu yaştaki bir çocuğun babalarından kalan kitapları okuyup anlayarak taraftarlarını yönlendirmesi bir yana, kendileri henüz mükellef olmadığı için herhangi bir sorumluluklarının bulunmadığı, dolayısıyla imam olamayacakları gerekçesiyle eleştiriliyordu. Gaybete (gaybet-i suğrâ) erdiğinde henüz çocuk yaşta olan Mehdî el-Muntazar da bu bağlamda zikredilmelidir.¹² Özellikle sefirler döneminden sonraki gaybet-i kübrâ başladığında toplumda masum imama dayanma fikrindeki üstünlük, yerini imamın yokluğunda nasıl davranılması gerektiği konusundaki şaşkınlığa bırakmış oldu. On ikinci imam gaybete erdiğinde Şîî rivâyetin nasıl evrildiği ileride daha geniş bir şekilde tartışılacaktır. Burada öncelikle imam merkezli rivâyetin diğer yansımalarını incelemek uygun görünmektedir

2. İmam Merkezli Rivâyetin Doğal Yansıması: Rivâyetlerin İmamlara Nispetindeki Esneklik

Şîî rivâyetlerin imam merkezli olmasının doğal sonuçlarından birisi rivâyetlerin imamlara nispetindeki esnekliktir. Bundan dolayı bir kaynaktan Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen bir hadis başka bir kaynaktan Muhammed el-Bâkır'a nispet edilebilmektedir. Şîî gelenekte bütün imamlar aynı kaynaktan beslenmeleri ve masum olmaları sebebiyle aralarında mükemmel bilgi akışı gerçekleştiği için bu durum herhangi bir sorun teşkil etmez. Bu anlayış imamlardan nakledilen hadislerle de desteklenir. Nitekim Ebû Basîr'in Ca'fer es-Sâdık'a sorduğu "Sizden duyduğum bir hadisi babanızdan, babanızdan duyduğum bir hadisi de sizden rivâyet edebilir miyim?" sorusuna Ca'fer es-Sâdık "İkisi aynı şeydir. Yalnız, babamdan rivâyet etmen daha çok hoşuma gider" cevabını vermiştir.¹³ Buradaki esneklik sadece imamlar arasında geçerli olmayıp Hz. Peygamber'i de içine almaktadır. Başka bir deyişle imamlardan duyulan bir hadisin Hz. Peygamber'e nispet edilmesinde bir sakınca görünmemektedir. Nitekim Hafs el-Bahterî, Ca'fer es-Sâdık'a "Senden hadis işitiyoruz; fakat senden mi yoksa babandan mı olduğunu bilemiyoruz" deyince Ca'fer es-Sâdık, "Benden bir hadis duyunca onu babama nispet edebilirsiniz, benden bir hadis duyduğunuz zaman onu Resûlullah'a da nispet edebilirsiniz" cevabını vermiştir.¹⁴ Neticede

¹² Konunun detayları ve tartışmalar için bk. Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, s. 168 vd.

¹³ Küleynî, *Kâfî*, I, 51.

¹⁴ Hadis, Hafs b. el-Bahterî'nin kitabına nispet edilir (bk. Hür el-Âmili, *Vesâilü's-Şî'a*, XVIII, 74).

bu anlayış bir ravinin aynı hadisi farklı imamlara nispetini kolaylaştırmış, imamların aynı kaynaktan beslendiği fikri de bu esnekliğin Şîî gelenekteki dayanağını oluşturmuştur.

Ancak Şîî hadisler arasında bazen sonraki nesle masum olmayan raviler vasıtasıyla ulaşan bir hadisin, dönemin imamına atfedildiği dikkat çekmektedir. Nitekim ileride detaylı olarak incelenecek Hızır ile Hz. Ali buluşmasında bunun bir örneği bulunmaktadır. Hadisin Berkî (ö. 274/882) tarafından kaydedilen rivâyetinde Ebû Hâşim el-Ca'ferî, kimliğini belirtmediği râviler vasıtasıyla hadisi Ca'fer es-Sâdık'tan aldığını söylemesine rağmen¹⁵ sonraki kaynaklarda Ebû Hâşim el-Ca'ferî'nin bu hadisi doğrudan Muhammed el-Cevâd'dan aldığı iddia edilmiş,¹⁶ başka bir deyişle Ca'fer es-Sâdık'ın sözleri Muhammed el-Cevâd'a nispet edilmiştir. Bu durumun farklı örneklerde görülmesi rivâyetlerin imamlara nispetindeki esnekliğin bir sonucu olmalıdır. Bu noktada önceki örneklerden farklı olarak burada Ebû Hâşim el-Ca'ferî ile Ca'fer es-Sâdık arasındaki râvilerin kimliği belli olmadığı için söz konusu esnekliğin imamların aynı kaynaktan beslendiği fikri ile açıklanamayacağı kaydedilmelidir. Zira hadis imamlar tarafından nakledilmemiştir.¹⁷

3. İmamların Râvi ve Kitapların Tenkidindeki Rolü

Şîî gelenekte imamların masum olması ve bilgi bakımından Hz. Peygamber'e denk tutulması ravi ve kitap değerlendirmesinde de kendini gösterir. Zira bir imamın herhangi bir râvi hakkında cerh veya tâ'dil ifadeleri kullanması, söz konusu kullanımın imamdan sadır olması sabit olduğunda, ittifakla geçerlidir.¹⁸ Bunun yanı sıra imamın bir râviyi adaletine delalet edecek şekilde övmesi de aynı şekilde değerlendirilir. Ancak bir şahsın imamın ashâbı arasında sayılması ya da imamın birisine rahmet dilemesi gibi hususlar tartışmalı olup farklı fikirler ileri sürülmektedir.¹⁹

İmamların raviler hakkındaki cerh-ta'dil anlamına gelecek değerlendirmelerinin izi rical kaynaklarında kendisini gösterir. Özellikle ansiklopedik tarzda hazırlanan Şîî cerh-ta'dil kaynaklarında

¹⁵ Berkî, *Mehâsin*, II, 332-333.

¹⁶ Kummî, *Tefsîr*, II, 220; Küleynî, *Kâfî*, I, 337.

¹⁷ Konunun ayrıntıları ve diğer örnekler için bk. Kuzudîşli, *Şîa ve Hadis*, s. 100 vd., 302 vd.

¹⁸ Sâidî, *Duafâ*, I, 75 vd.

¹⁹ Konu hakkında bk. Kutluay, *Cerh ve Ta'dil*, s. 260 vd.

genel itibariyle Keşşî'nin (ö. 4./10. asır) *Ricâl*'inden naklen, incelenen şahsa ait imamların medh veya zem ifadeleri zikredilerek karara ulaşılmaya çalışılır. Ancak bu metodun da önemli zorlukları bulunmaktadır. Zira bir ravi hakkında imamlardan nakledilen ihtilafli rivâyetlerin nasıl değerlendirileceği önemli bir sorundur ve bu birçok râvi için geçerlidir. Bunların çözümü rical müellifinin tavrına göre değişiklik arz eder. Mesela Hûî öncelikle isnad değerlendirmesi yapmakta, sahih isnadlar arasında zıt rivâyetler devam ediyorsa ihtilafın uygun şekilde giderilmesine çalışmaktadır. Konuyu anlama adına Câbir b. Yezîd el-Cu'fi biyografisi güzel bir örnek görünümündedir. Hûî, öncelikle Câbir hakkında imamlardan gelen medh ve zem ifadelerinin zikreder, sonrasında ise diğer delillerin yanı sıra Ca'fer es-Sâdık'ın "Câbir, bizim hakkımızda doğru söylüyor" ifadesinden hareketle onun güvenilir bir râvi olduğunu belirtir. Ancak sahih isnadla gelen başka bir rivâyete göre Ca'fer es-Sâdık "Onu babamın yanında bir kere gördüm, benim yanıma ise asla girmedim" demektedir. Müellif, imamın bu sözlerini tevriyeye yorar. Buna göre bu söz muhtemelen Câbir'in, imamın evine girmedeği ama onun ilmini başka yerde aldığı manasına gelmektedir.²⁰ Ya da imam, Câbir'i korumak için yanına gelmediğini ifade etmiş olabilir.²¹ Yukarıda işaret edildiği üzere hadis kaynaklarındaki bazı rivâyetlerin yanı sıra özellikle Keşşî'nin *Ricâl*'inde imamların râviler hakkında çeşitli formlarda söylediği büyük miktardaki ifadeler dikkat çekmektedir.²²

68 | db

Şîî rivâyet tarihinde imamların dikkat çeken bir diğer fonksiyonu yazılan bazı kitapların imamlara arz edildiği ve onun onayının alındığı iddiasıdır. Özellikle Ca'fer es-Sâdık'tan sonraki imamlara arz edildiği belirlenen bazı kitap isimleri ya da onları arz eden şahısların adları Şîî kaynaklarda zikredilir.²³ Arz edildiğine dair herhangi bir nakil olmamasına rağmen Küleynî'nin *el-Kâfî*'si, sefirler döneminde yazıldığı için gaybetteki imamın onayından geçmiş olmalı fikrine bakılırsa bu anlayışın daha sonraki Şîîler arasında revaç bulunduğu söylenebilir. Nitekim hadislerin tamamının sahih olduğu

²⁰ Hûî, *Mu'cem*, IV, 346. Benzer şekilde Mâmekânî'nin, Câbir hakkındaki rivâyetlerin değerlendirmesi için bk. *Tenkîhu'l-makâl*, XIV, 104 vd.

²¹ Mâmekânî, *Tenkîhu'l-makâl*, XIV, 117.

²² Detaylı araştırma için bk. Topgöl, *Erken Dönem Şîî Rical İlmî*, s. 417 vd.

²³ Keşşî, *Ricâl*, II, 489; Necâşî, *Ricâl*, 230-231. Ayrıca bk. Esterabâdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, s. 371; Hür el-Âmilî, *Vesâilü's-Şîa*, XX, 97. Kuzudişli, *Şîa ve İsnad*, s. 183, 399; 414.

şeklindeki düşüncelerinin gerekçelerinden biri de Şîî kitapların imamlara arz edilmiş olması fikridir.²⁴ Ancak bu iddia, Şîî gelenekte bazı kitapların imamlara arz edildiği biliniyorsa da bunların sayılarının fazla olmadığı ileri sürülerek cevaplanmıştır.²⁵

4. Erken Dönem İslâm Tarihine ve İhtilaflara Dair Bilgiler İçermesi Açısından İmam Merkezli Hadis Rivâyeti

Şîî hadis geleneğinin imam merkezli olmasının dikkat çekici bir diğer yönü Hz. Ali'den Ca'fer es-Sâdık'a kadar ve nispeten daha sonraki dönemde İslâm toplumunda yaşanan olayların ve tartışmaların izlerinin hadislerde görülebiliyor olmasıdır. Zira imamlar kendi grupları başta olmak üzere toplumu doğruya yönlendirdikleri için meydana gelen olaylarda doğru görüşü açıklıyorlardı. Şîî hadisleri açısından bu durum, özellikle hicrî ilk iki asırdaki hadise ve tartışmaların rivâyetlere yansımaları anlamına gelmektedir. Örneğin Mürcîler, Hâricîler ve diğer fırkalar imamların gündeminde olduğu ya da onlara bu konular hakkında sorular yöneltildiği için bu olayların Şîî gözüyle nasıl görüldüğü hadis kaynaklarından takip edilebilir. Mesela *el-Kâfi*'nin usul kısmındaki "Kitabü't-Tevhîd" in ilk babının "Hudûsü'l-âlem ve isbâtü'l-muhdes" olması, Allah'ın sıfatları, meşiet ve irade, ıstitaat (Allah'ın) hareketi ve intikali gibi konularda doğrudan imamlara nispet edilen hadisler ve bu konuların kelâm metinlerindeki gibi tartışılması, Şîa'da hadislerin imam merkezli olmasının bir sonucudur. Bu fikirler hicrî 2. asırda İslam toplumunda tartışıldığı için teorik olarak imamlara sorulması ve temel hadis kaynaklarında yer almasında bir sorun görünmemektedir.

Benzer şekilde imamların tarihi yaklaşık ilk iki buçuk asrı kapsadığı için ilk iki asır başta olmak üzere söz konusu dönemin tarihi ile hadis rivâyeti iç içe girmiş durumdadır. Bu hadislerde özellikle dönemin imamını veya genel olarak Şîa'yı ilgilendiren tarihi konular bulunabilir. Örneğin Halife Me'mûn tarafından Ali er-Rızâ'nın halife tayin edilmesi esnasında yaşanan olaylar, tartışmalar, kelâmî manadaki müzakereler hadis kaynaklarında yer alır.²⁶ Benzer şekilde bir imam veya onun huzurunda ashabı, herhangi bir konuda muhataplarıyla münazaraya girdikleri zaman bunlar hadisin bizzat

²⁴ Hürr el-Âmilî, *Vesâilü's-Şîa*, XX, 96-104.

²⁵ Nureddîn el-Âmilî, *eş-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, s. 176.

²⁶ Örnek olmak üzere bk. Meclisî, *Bihâr*, XLIX, 128-209.

konusu olmuştur.²⁷ Hadisler, ayrıca, hadislerin yazımı, isnad kullanımı, özellikle imamlar arasında bilgi aktarımı gibi konuları da içerdiği için Şîî hadis tarihine dair önemli bilgiler sunmaktadır.

İmam merkezli hadis rivâyetinin bütün bu özellikleri, ilk önce küçük gaybet daha sonra ise büyük gaybetle tamamen sona erdi. Her ne kadar hadis rivâyeti Ca'fer es-Sâdık'tan sonra büyük oranda masum olmayan şahıslar tarafından devam ettirilmişse de Şîî toplumun başında görünür bir imamın bulunmayışı yeni bir durumdu ve bu o dönemdeki Şîilere büyük bir sorun oluşturdu. Aşağıda, görünürde bir imam olmayınca imam merkezli hadislerin nereye evrildiğini kavramak için gaybet dönemlerinin incelenmesi gerekmektedir.

5. İmamların Ardından: Gaybet Dönemi Şîa'da Hadis Olgusu

İmâmiyye Şîa'sına göre on ikinci imam olduğu iddia edilen Muhammed b. el-Hasan el-Askerî'nin gaybete girmesi (küçük gaybet), dört sefir döneminden sonra ise gaybetin uzaması (büyük gaybet) sadece hadis rivâyetinin seyri açısından değil hemen her konuda Şîî toplumu etkileyen çok önemli bir olaydır. Varlığıyla ilgili birçok tartışmanın bulunduğu gâib imamın ortaya çıkışının uzaması birçok kişinin mezhepten ayrılmasına en azından derin şüpheye düşmesine yol açmıştı. Nitekim Şeyh Sadûk *Kemâlû'd-dîn ve Temâmü'n-ni'me* adlı gaybetle ilgili rivâyetleri topladığı hacimli eserinin önsözünde Şîa içerisinde dönemin kafa karışıklığını şu cümlelerle anlatır:

Benim bu kitabı telif etmemdeki neden şudur: Ben Ali b. Musa er-Rıza'nın kabrini ziyaret ettikten sonra Nisâbûr'a döndüm ve orada bir müddet ikamet ettim. Burada, gaybet fikrinin, yanıma gelen Şîilerin çoğunu şaşkınlığa sevk ettiğini, Kaim -aleyhi's-selâm- hakkında şüphe duyduklarını, teslimiyetten rey ve kıyaslara yöneldiklerini gördüm. Bunun üzerine ben Hz. Peygamber ve imamlardan gelen haberlerle onları hakka irşad etmek için bütün gayretimi sarf ettim.²⁸

²⁷ Meclisî, *Bihâr*, XLVI, 347 vd.; XLVII, 396 vd.; XLVIII, 121; XLIX, 128.; XLIX, 128 vd.

²⁸ Sadûk, *Kemâlû'd-dîn*, I, 2.

Öte yandan söz konusu dönemde Şîî muhataplarıyla tartışan muhalifler ve özellikle de Zeydîler ile Mu'tezilîler²⁹ gaybet fikrinin batıl olduğu³⁰ ve bu düşüncenin Şîa'nın zayıf karnını oluşturduğu düşüncesiyle çeşitli risaleler yazdı veya kitaplarında bu fikri işlediler.³¹ Şîî âlimler bir yandan kendilerine yöneltilen bu eleştirilere gaybet fikrinin batıl olmadığı yönüyle cevap verdiler diğer yandan gaybetin Hz. Peygamber başta olmak üzere her bir imam tarafından söylendiğini yani gaybet meydana gelmeden önce dahi Şîî âlimler tarafından bilindiğini gösteren rivâyetleri bir araya topladılar. Dolayısıyla gaybetin özellikle de büyük gaybetin Şîî hadis tarihi üzerindeki belki de en belirgin tesiri gaybetle ilgili bir rivâyet literatürünün gelişmesidir. İmâmiyye Şîa'sında on ikinci imamın gaybete ermesinden önce Şîa'nın çeşitli grupları tarafından muhtelif imamların gaybete erdiği iddia edildiği için hicrî 260'dan önce de gaybet konusunu işleyen kitaplar olsa da anılan tarihten sonra bu literatür hayli gelişmiştir.

Bu literatüre biraz daha yakından bakıldığında, orada en başta gaybetin Hz. Peygamber ve önceki imamlar tarafından söylendiği ve imamların sayısının on iki olduğu, sonuncusunun da Kâim olacağı fikrinin işlendiği görülür. Bu literatürde Şîî âlimler, gaybetten önce imamların sayısının on iki olacağını haber veren hadislerin mütevatir olduğunu özellikle vurgularlar.³² Ne var ki, bu anlayış, gaybet öncesi kaleme alınıp da günümüze makbul yolla ulaşan kitaplar içerisinde söz konusu hadisin bulunmaması sebebiyle modern araştırmacılar tarafından eleştirilmiştir.³³ Buna ilaveten *el-Kâfî*'de Hızır'ın Hz. Ali'ye kendisi ve sülbünden gelen on bir şahsın adlarını da vererek imam olacaklarını belirtmesinin ardından râvilerden biri olan Muhammed b. Yahyâ'nın hocası Saffâr'a (ö. 290/902) "Keşke bu hadisi Ahmed b. Ebî Abdullah'tan (el-Berkî -ö. 274/882) başkası

²⁹ 4./10. Asır Şîî müelliflerinden biri olan Hazzâz da On iki imam ile ilgili kitabını telif etme gayelerinden birisinin Mutezilî âlimlerin ileri sürdüğü bazı şüpheler olduğunu kaydeder (Hazzâz, *Kifâye*, s. 7).

³⁰ Şîa'da gaybet sonrası erken dönem tartışmalar için bk. Modarrassi, *Crisis and Consolidation*, s. 109 vd. Burada tartışılan konular aynı zamanda Sadûk'un *Kemâlû'd-dîn* kitabının oldukça uzun önsözünde görülebilir (I, 51-126).

³¹ Şerif Murtezâ'nın "Muhâliflerimizin gaybet hakkında konuşmanın (bizim açımızdan) zor, onlar açısından (eleştirmenin) kolay; kendilerinin delillerini kuvvetli, bizimkini ise zayıf görmelerine hayretle karşılıyorum" ifadesi için bk. Murtezâ, *Muknâ*, s. 33.

³² Hazzâz, *Kifâye*, s. 200; Meclisî, *Bihâr*, LI, 179.

³³ Kohlberg, "From Imâmiyya to Ithnâ Ashariyya", *Belief and Law in Imâmî Shî'ism* (London: Variorum Reprints, 1991) içinde, s. 521 -534; Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnancı*, s. 187 vd.

(da) nakletseydi” deyince³⁴ Saffâr’ın “Ben onu ‘hayret’ten on sene önce işittim diye cevaplamaı önemli. ³⁵ Çünkü mezkûr haberin imamın gaybeti öncesinde duyulduğuna delil olarak söylenen bu diyalog, aslında o esnada on iki imam rivâyetlerinin henüz yaygın olmadığını gösterir. Bu yüzden söz konusu hadisin râvisi hadisi farklı kimselerden gelmesini de arzu etmektedir. Öte yandan Hızır ile Hz. Ali’nin buluşması bizzat Berkî’nin *el-Mehâsin* isimli eserinde geçer. Ancak orada râvi Ebû Hâşim el-Ca’ferî’nin doğrudan Ebû Abdullah ’a (Ca’fer es-Sâdık) ref ettiği bu hadiste ne imamların sayısından ne de isimlerinden bahsedilir.³⁶ Aynı olay Kummî’nin (ö. 307/919) meşhur *Tefsîr*’inde zikredilir. İsnadsız olarak verilen bir rivâyette on iki imam tam olarak sayılmaktadır.³⁷ Daha sonra aynı rivâyet *el-Kâfî*’de yine Ebû Hâşim el-Ca’ferî tarafından zikredilmiş ve burada hem on iki imamın isimleri verilmiş hem de bu isnadda Ebû Hâşim el-Ca’ferî hadisi doğrudan, ashâbı arasında sayıldığı³⁸ Ebû Ca’fer Muhammed b. Ali b. Musâ’dan naklettiği için inkıta sorunu kalmamıştır.³⁹ Böylece muhtemelen küçük gaybetten önce veya eş zamanlı olarak yazılan Berkî’nin *el-Mehâsin*’inde söz konusu hadiste on iki imam ve gaybet fikri yokken Kummî ve sonrasındaki eserlerde bu düşünce eklenmiş olmaktadır. Öte yandan Meclisî’nin *Bihâr*’ında Şîî doktrine hâlel getirecek olan Berkî rivâyeti için, söz

72 | db

³⁴ Bazı âlimler buradaki “hayret/şaşkınlık” ifadesini Berkî ile ilgili olarak anlamışlar ve onun Vakıfî olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak bu ve benzeri görüşleri zayıf bulan Mâmekânî’ye göre buradaki “hayret” ifadesi “gaybet”i kastetmekte ve “Muhammed b. Yahyâ’nın amacı bu hadisin Berkî’nin dışında ikinci, üçüncü... isnadla gelmesi ve hadisin tevâtüre ulaşması ya da oldukça yaygın hale gelmesi suretiyle onu inkar edenlerin rezil olmalarını temenni etmek” olduğunu kaydetmektedir (Mâmekânî, *Tenkîh*, VII, 289).

³⁵ Küleynî, *Kâfî*, I, 337. Burada soru soran şahsın bizatihi bu rivâyetin yani Hızır’ın on iki imamı söylemesine dair hadisin farklı kişiler tarafından zikredilmesi kastettiği ileri sürülebilir. Ancak bu rivâyeti Şîî nezdinde değerli ve bağlayıcı kılan husus, Hızır olduğu söylenen bir şahsın herhangi bir adama bu bilgileri vermesi değil onun Hz. Ali’nin huzurunda söylemesidir. Böylece bilgi Şîîler için bağlayıcı olmaktadır. Dolayısıyla on iki imam rivâyetleri açısından bizatihi Hızır’ın söylemesiyle başka vesilelerle imamın söylemesi arasında bir fark yoktur. Şayet on iki imam rivâyeti toplumda yaygın olarak bilinse muhatabın bu hadisin sadece Berkî’den gelmesine hayıflanması mantıklı görünmemektedir.

³⁶ Berkî, *Mehâsin*, II, 332-333. Bu rivâyet için ayrıca bk. Kohlberg, “From Imâmiyya to Ithnâ Ashariyya”, s. 523; Hakyemez, *Şîa’da Gaybet İnancı*, s. 190.

³⁷ Kummî, *Tefsîr*, II, 18-19. Başka bir yerde ise bu buluşma Ebû Hâşim Dâvud b. Kâsım el-Ca’ferî’den nakledilir ancak orada hadisin son bölümü yer almaz (*Tefsîr*, II, 220).

³⁸ Hûî, *Mu’cem*, VIII, 122 vd.

³⁹ Küleynî, *Kâfî*, I, 337. Aynı isnad inkıta sorunu olmaksızın Kummî tarafından zikredilir. Ancak yukarıda zikredildiği üzere burada On iki imamlarla ilgili kısım yoktur (*Tefsîr*, II, 220).

konusu farklılıklara rağmen on iki imamın sayıldığı rivâyetten sonra “mislehû” diye işaret edilmesi ise ilginç bir noktadır.⁴⁰ Oysa aynı müellif on iki imamın isimleriyle zikredildiği Kummî rivâyeti için “O, bu hadisi Berkî’den mürsel olarak çok ufak değişikliklerle zikretti” deme titizliğini göstermiştir.⁴¹ Eğer sadece bir gözden kaçma olayı değilse, okuyucu Küleynî’nin naklettiği hadis başta olmak üzere diğer müelliflerin rivâyetleriyle birlikte Berkî naklini okuduğunda sonraki rivâyetlerinin kaynağını rahatlıkla görme imkanına sahip olacağı için söz konusu ifade tercih edilmiş olabilir. Neticede gaybet sonrası eserlerde görülen bu değişiklikler gaybet vesilesiyle metinlerde tasarruf yapılabildiğini göstermekte öte yandan Şîa’da uydurmaların metinlere ekleme suretinde yapıldığı yargısını desteklemektedir.⁴²

Öte yandan Şîa âlimlerin gaybetle ilgili rivâyetleri bir araya toplarken özellikle Ehl-i sünnet kaynaklarında yaygın bir şekilde nakledilen on iki emir/halife rivâyetlerinden istifade edildiği belirtilmelidir. Hatta gerek kendi içindeki grupları ikna edebilmek gerekse muhalifleri susturabilmek için bu rivâyetlerin, söz konusu dönemde imamın gaybete ermesinin zorunlu olduğu fikrini yerleştirmede önemli bir fonksiyon icra ettiği söylenebilir. Mesela Zeydîlerden birisinin “İmamların on iki olduğunu gösteren rivâyetler İmâmiyye’nin yakın zamanda uydurduğu hadislerdir. Onlar bu konuda yalan hadis uydurdular” sözüne, muhalif (Sünnî) muhaddisler arasında Abdullah b. Mes’ûd’dan gelen rivâyetin müstefiz olarak nakledildiği ileri sürülerek cevap verilir.⁴³ Gaybet ile ilgili eserlerde bu hadisler sık sık gündeme gelir.⁴⁴ Örneğin Gaybet konusunda bir eser kaleme alan İbn Ebî Zeyneb en-Nu’mânî (ö. 360/970), Âmmе (Ehl-i sünnet) tarikleriyle bu çeşit rivâyetlerin çok olduğuna işaret ettikten sonra rivâyetlerden birinin sonunda “herc/herkesi içine alan ölümlü büyük olaylar” kelimesinin geçtiğini ve bunun Kâim’in gitmesinden sonra elli sene içinde “herc”in olacağına dair en açık delil olduğunu haber verir. Ona göre hadiste zikredilen “halife” kelimesi ise imamlar şeklinde anlaşılmalıdır. Zira onlar Hz. Peygamber’in halifeleridir.⁴⁵ Ne var ki büyük gaybetten sonra böyle bir

⁴⁰ Meclisî, *Bihâr*, XXXVI, 414.

⁴¹ Meclisî, *Bihâr*, XXXVI, 417.

⁴² Modarressi, *Crisis and Consolidation*, s. 43.

⁴³ Sadûk, *Kemâlî’-d-dîn*, I, 67.

⁴⁴ Sadûk, *Kemâlî’-d-dîn*, I, 68, 83.

⁴⁵ Nu’mânî, *Gaybe*, s. 64.

“herc” gerçekleşmediği için Sadûk ve sonrasında Tûsî gibi âlimler bu yorumları eserlerinde zikretmemişlerdir.⁴⁶

Öte yandan gaybet sonrası rivâyetlerde Ehl-i sünnet kaynaklarında olduğu gibi “tâbiîn → sahâbe” şeklindeki isnadların arttığı gözlenmektedir. Gerçi gaybet öncesi Ehl-i sünnet’le girilen polemik türü edebiyatta bu isnadlar karşı tarafı ikna etmek için zorunlu olarak kullanılmaktaydı. Ancak gaybet sonrası eserlerde imâmet, vasilik gibi konuların yanı sıra Ehl-i sünnet ile Şîa arasında polemik olmayan konularda da sahâbîlerden gelen hadislerinin kullanımının arttığı görülmektedir. Nitekim ömrünün son zamanlarını küçük gaybet döneminde geçiren Berkî’nin *Mehâsin*’i ile büyük gaybetten sonra yaşayan Şeyh Sadûk’un benzer konudaki *Sevâbü’l-a’mâl ve ikâbü’l-a’mâl* adlı eserleri arasında yapılan bir araştırmada Ehl-i sünnet isnadlarının ikinci eserde oran olarak daha fazla kullanıldığı tespit edilmiştir.⁴⁷ Sünnî kaynaklardan istifade edilmesi, sonraki yüzyıllarda giderek artmış, mesela Tûsî *Tibyân* isimli tefsirini, Şîa ile Ehl-i sünnet arasını tefrik ettiği düşünülen âyetler bir yana bırakılırsa büyük ölçüde Ehl-i sünnet kaynaklarında olduğu şekliyle İbn Abbâs gibi sahâbîlere ya da Mücâhid, Hasan el-Basrî ve Katâde gibi tâbiî müfessirlerin rivâyetlerine dayanarak yazmıştır. Benzer şekilde söz gelimi Meclisî’nin *Bihâr*’ı hadislerin garib kelimelerin şerhi, yorumlama ve kaynak kullanımı açısından incelendiğinde Sünnî kaynaklara sıklıkla atıf yapıldığı görülür. Ancak gaybet sonrası dönemden günümüze kadarki söz konusu süreç, Şîa içindeki Usûlî-Ahbârî farklılıkları dikkate alınarak ayrıca incelenmelidir.

Gaybet’in Şîi rivâyet tarihinde görülen diğer bir etkisi ise Şîi âlimlerin ihtilaflı rivâyetlerin oluşturduğu problemler karşısında daha yoğun bir şekilde bir çözüm arayışına girmeleridir. Gaybet öncesinde de Şîi hadisler arasında birbirine zıt rivâyetler bulunuyordu ve bu konuda bazı râvilerin imamlara bu tür rivâyetlerle karşılaştığında hangisinin doğru olduğunu nasıl anlayacaklarına dair sorular yöneltilmişti.⁴⁸ Bununla birlikte müteâriz rivâyetlerin çokluğu gaybet esnasında gündeme gelen en ciddi problemlerden biridir. Nitekim gaybet sonrası Şîa’ya eleştiri yönelten Zeydî âlimlerden Ebû

⁴⁶ Sadûk’un *Kemâlü’l-dîn* eserinde bu ziyadeye rastlanmamıştır. Tûsî ise herhangi bir yorum yapmaksızın onu kaydetmekle yetinir (*Gaybe*, s. 128).

⁴⁷ Kuzudişli, “Sunnî-Shiî Interaction”, s. 10.

⁴⁸ Küleynî, *Kâfi*, I, 67.

Zeyd el-Alevî (ö. 3./9. Asrın sonu)⁴⁹ Şîî hadislerin ihtilafı olmasını bu ihtilafın ya imamlardan ya onu nakledenlerden ya da bizzat kendi dönemindeki âlimlerden kaynaklandığını ileri sürerek bu muhtemel soruların cevaplarını özetle şu şekilde verir:

İhtilaf, imamlardan kaynaklanıyorsa bu arzu edilen bir şey değildir zira imamlar ümmeti bir arada tutmak için vardır. Nakledenlerden kaynaklanıyorsa, bu râvilerin, imâmet konusundaki rivâyetlerde aynı şeyi yapmadıkları nereden bilinecektir. Özellikle de imam olduğu iddia ettiklerinden birisi görünmeyen kayıp; kendisine aracı olarak seçtiği kimseler yalancı olduklarında bu daha vahim bir hal alır. Şayet ihtilaf âlimlerden neşet ediyorsa o zaman sorun kendilerinde olduğu için imamlara ihtiyaç kalmamış olacaktır.⁵⁰

Bu eleştirilere meşhur Şîî kelamcısı İbn Kibe⁵¹ ihtilafı rivâyetlerde sorunun yalancı râvilerden kaynaklandığını ve bunun Şîî toplum için büyük bir sorun oluşturduğunu ileri sürerek cevap verir. Bu yüzden ilgili dönemdeki imamlar icma edilen haberleri almalarını emretmiştir. Ona göre imâmet konusundaki haberler ise tevatüren geldiği için kabul edilmelidir. İbn Kibe daha sonra Ebû Zeyd el-Alevî'nin zikrettiği ihtimallerin Sünnî kaynaklarda Resulullah'tan gelen haberler için de geçerli olduğunu belirterek Şîî rivâyetlerdeki ihtilafların da aynı bağlamda değerlendirilmesi gerektiğine işaret eder.⁵²

Bu tartışmada bizim için önemli nokta, yukarıda Hişâm b. el-Hakem ile Şamlı arasındaki diyalogda zikredilen ve toplumun ihtilaf etmemesi için bir imamın varlığının gerekliliği vurgusundaki psikolojik üstünlüğün, Şîî rivâyetlerdeki ihtilaflar ve imamın gaybete ermesi nedeniyle savunma psikolojisine dönmesidir. Bu savunma psikolojisiyle Şîî âlimler, ümmetin naklettiği haberlerde ihtilaf edildiği için Şîî haberlerdeki ihtilafların yadırganmaması gerektiğini vurgulamak durumunda kalmışlardır.

⁴⁹ Hakkında bilgi için bk. Modarressi, *Crisis and Consolidation*, s. 169.

⁵⁰ Sadûk, *Kemâlî'd-dîn*, I, 109. İki âlim arasındaki tartışmanın başlangıcı için bk. Sadûk, *Kemâlî'd-dîn*, I, 94.

⁵¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdurrahman b. Kibe er-Râzî hakkında bk. Modarressi, *Crisis and Consolidation*, s. 117 vd.

⁵² Sadûk, *Kemâlî'd-dîn*, I, 110. Söz konusu tartışma için ayrıca bk. Modarressi, *Crisis and Consolidation* s. 184-185; 220-221.

Gaybet sonrası yazılan ve Şîî gelenekte *Kütüb-i Erbaa*'dan üçünün yazılmasının ana gayesini ya da arka planını ihtilaflı rivâyetlerin oluşturması da burada dikkate alınmalıdır. Nitekim Küleynî, bir şahsın, aralarındaki ihtilaftan dolayı rivâyetlerin gerçeğini kavrayamadığından yakınmasını⁵³ *el-Kâfî* adlı eserini yazmasının bir nedeni olarak gösterir. O sözlerinin devamında muhtemel çözüm yollarını ve bunların söz konusu dönemde uygulanabilirlik durumunu kaydedecektir.⁵⁴ Tûsî ise *Tehzîbü'l-ahkâm*'da ihtilaflı rivâyetlerin çözümüne önem vermiş, *İstibsâr fima'htulife mine'l-ahbâr*'ı ise adından anlaşılacağı üzere ihtilaflı rivâyetlere hasretmiştir. *Tehzîb*'in girişindeki şu ifadeleri mezkur kayguların taşındığını göstermektedir:

Üzerimde hak sahibi olan dostlarımdan biri -Allah onu teyit etsin- bana ashabımızın -Allah onları desteklesin ve öncekilere rahmet etsin- hadislerinden ve onlarda bulunan ihtilaf ve zıtlıklardan bahsetti. Öyle ki neredeyse her bir haberin tam zıddı başka bir hadis bulunduğunu ve her bir rivâyetin karşısında sürekli ona muhalif başka bir hadisin nakledildiğini söyledi. Nitekim bu, muhaliflerimizin mezhebimize en büyük saldırı sebebi haline geldi. Onlar şöyle demeye başladılar: “Sizin geçmiş âlimleriniz muhaliflerini, dinlerini bina ettikleri rivâyetlerin ihtilaflı olması nedeniyle ayıplıyor, furu konularda bile birbirlerine muhalif oldukları için onları kınıyorlardı. Onlar hikmetle hareket eden birinin, dinini bunlarla tesis etmeyeceğini, ilim sahibi kimselerin de bunlarla amel etmeyeceklerini söylüyorlardı. Ama bugün sizler muhaliflerinizden daha çok ihtilaf ettiniz, onlardan daha fazla zıt fikirlere sahip oldunuz. O halde siz ihtilafın bulunmasını batıl saydığımız halde bu şekilde muhalefete düşmeniz aslınızın batıl olması nedeniyledir.” Bu eleştiriler sebebiyle ilmi bilmeyen, meseleleri kavrayamayan ve manasına nüfuz edemeyen kimseler şüpheye düştüler. Hatta birçok kimse bu şüphelerden dolayı hak inançtan [İmâmiyye] rücu ettiler.⁵⁵

B. Muhalefete Göre Konumlanma

Şîî rivâyetlerde dikkat çeken önemli unsurlardan bir diğeri kendi haklılıklarını veya üstünlüklerini ispat edebilmek için sürekli muhaliflerinin uygulamalarını dikkate almalarıdır. Bu duruma

⁵³ Küleynî, *Kâfî*, I, 8.

⁵⁴ Küleynî, *Kâfî*, I, 8-9.

⁵⁵ Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, I, 45.

Şia'da genel veya özel kavramların oluşumu örnek olarak verilebilir. Nitekim Ehl-i sünnet ve diğer bazı fırkalar Şiîleri anlatmak için daha çok "râfizî" terimini tercih ederken onlar kendilerini "hâssa" terimi ile nitelerler. Buna mukabil Ehl-i sünnet ve diğer fırkalar ise "âmme" ya da "kavm" olarak anılır. Şiî kaynaklarda yer alan birçok hadiste çoğunluk olmanın haklı olmak için yeterli olmadığı ve özellikle Kur'ân-ı Kerîm'de birçok âyette bazı toplulukların azlıklarına rağmen haklı olduklarına vurgu yapıldığı ileri sürülür.⁵⁶ Nitekim çelişen iki hadisten hangisinin doğru olduğunu bulma metodlarından birisinin "Kavme muhalefet edenin alınması" şeklinde belirlenmesi bir tesadüf değildir. Çünkü bu kural "Doğru yol onlara muhalefet etmekten geçer" ifadesiyle gerekçelendirilecektir.⁵⁷

Şiî gelenekte özellikle birçok âyetin imamlar tarafından söylendiği iddia edilen yorumunda olumlu ifadelerin sürekli imamlara, olumsuz cümlelerin ise çoğu kere Ehl-i beyte karşı gördükleri şahıslara nispet edilmesi aynı düşüncenin bir yansımasıdır. *el-Kâfî* de geçen aşağıdaki örnek, zikredilen bütün yönleri yansıtması nedeniyle önemlidir. Sâlih b. Sehl el-Hemdânî'nin "nur âyeti"yle ilgili Ca'fer es-Sâdık'tan naklettiği tefsir ana hatlarıyla şu şekildedir:

Allah yerin ve göklerin nurudur. O'nun nurunun temsili şu şekildedir: Duvarda bir hücre: *Fatıma*; içinde bir kandil: *Hasan*, kandil bir cam fanus içinde: *Hüseyn*, fanus sanki inci gibi parlayan bir yıldız: *Fatıma*, o dünya kadınları arasında parlayan bir yıldızdır. Mübarek bir ağaçtan tutuşturulur: *İbrahim Peygamber*, doğu ve batıya ait olmayan bir zeytin ağacından: *Yahudi ve Hristiyan olmayan*, neredeyse ona ateş dokunmasa da aydınlatacak: *neredeyse ilim fışkıracak*; Nur üstüne nur: *imamın ardından başka bir imam*, Allah dilediğini nuruna iletir: *Allah dilediğini imamlara hidayet eder*.⁵⁸ Allah kullarına misaller veriyor. (Râvî dedi ki) ben "Peki âyetteki 'veya karanlıklar' nedir?" dedim. Şu cevabı verdi: *Birincisi ve arkadaşısı*. Dalga üstüne dalga kaplıyor: *Üçüncüsü*, üzerinde bulut var: *ikincisi*, karanlıklar üstüne karanlıklar: *Muaviye -Allah ona lanet etsin- ve Emevî fitneleri*, Elini dışarı uzatsa: *Bir mümin onların fitne dönemi karanlıklarında*, neredeyse onu bile göremez. Kime Allah nur vermezse: *Fatıma'nın çocuklarından bir imam*, onun için nur diye

⁵⁶ Söz konusu kavramların detayları hakkında bk. Kuzudişli, *Şia ve Hadis*, s. 49 vd.

⁵⁷ Küleynî, *Kâfî*, I, 68.

⁵⁸ Nur, 35.

bir şey yoktur:⁵⁹ *Kıyamet gününe kadar herhangi bir imam.*

Ayrıca Ca'fer es-Sâdık, “Mümin erkek ve kadınların nurlarının önlerinde ve sağlarında koştukları gün...”⁶⁰ âyeti hakkında “Nur, kıyamet gününde insanların imamlarıdır. Müminlerin önlerinde ve sağlarında koşarlar ve onları cennetteki yerlerine ulaştırırlar” dedi.⁶¹

Yukarıda italik olarak zikredilen Ca'fer es-Sâdık'ın yorumlarında muhtemel tepkilerden çekinilerek ilk üç halife, “birincisi”, “arkadaşı”, “ikinci” ve “üçüncü” ifadeleriyle zikredilir. Muaviye b. Ebî Süfyân ise lanet ifadeleriyle açıkça yazılmıştır. Böylece Şii inancına göre imamların karşısına halifeler, başka bir deyişle hakkın karşısına batıl konularak mezhebin doğruluğu ve ahiretteki karşılığı işlenmiş olmaktadır.

İmamların dünyadaki bütün hak ve doğru şeyleri kendilerinin söylediklerini, imamlardan yayılmayan bilgilerin ise yalan yanlış olduğunu iddia etmeleri,⁶² taraftarlarına bütün ilimlerin imamlardan neşet ettiği ve ümmete hayırlı olan her şeyin imamlar tarafından yayıldığı izlenimini vermektedir. Böylece iyi şeylere sahip çıkmakta kötü şeyler ise muhaliflere atfedilmektedir. Hatta bu nedenle genel olarak Şîilerin davranışları, özelde ise bazı Şîî müelliflerin kitapları imamlar tarafından tebcil edilmiştir. Nitekim Ubeydullah b. Ali el-Halebî, yazdığı bir kitabı Ca'fer es-Sâdık'a arz edince imamın Ehl-i sünnet'i kastederek “Onlarda böyle bir kitap var mı” ifadesi⁶³ hem muhatabını övme hem de olayları Ehl-i sünnet'e göre değerlendirme eğiliminin bir sonucudur. Bu tavır erken dönemden itibaren Şîî gelenekte birçok kitabın yazıldığı ve her konuda Ehl-i sünnet'ten daha önde oldukları düşüncesinde de görülmektedir. Örneğin çağdaş müelliflerden Hasan es-Sadr'ın *Tesîsü'ş-Şîa li-ulûmi'l-İslâm* adlı kitabında neredeyse bütün ilimlerin kaynağının Şîa olduğu iddia edilir. Zaten müellif de konu başlıklarını hangi meseleyi inceliyorsa onu “Şîa'nın önceliği” formatıyla kaydeder.⁶⁴ Buna karşılık Şîî gelenekte uydurma hadislerin varlığından şikâyet

⁵⁹ Nur, 40.

⁶⁰ Hadîd, 12.

⁶¹ Küleyni, *Kâfi*, I, 195.

⁶² Küleyni, *Kâfi*, I, 399.

⁶³ Necâşî, *Ricâl*, 230-1.

⁶⁴ Hasan es-Sadr, *Tesîsü'ş-Şîa ve li-ulûmi'l-İslâm*, Kum: İntişârâtü'l-a'lemî, 1375. Konu hakkında ayrıca bk. Özpınar, *Şîa Hadis Tarihinin Teşekkül Dönemi*, s. 137.

edilmesine rağmen, birkaç istisnası hariç⁶⁵ Şîî hadis tarihi ve usûl kitaplarında uydurma hadisler anlatılırken daha çok Ehl-i sünnet kaynaklarında zikredilen başlıkları kullanmaları ve oradaki misalleri vermeleri benzer bir yaklaşımın ürünü olmalıdır.⁶⁶ Böylece bir yandan uydurma rivâyetlerin tarihi anlatılırken diğer taraftan bunların Ehl-i sünnet kaynaklarında ne kadar bol olduğu izlenimi verilmeye gayret edilmiş gibidir. Bu algı, birçok kere Ehl-i sünnet kaynaklarındaki uydurma rivâyetlerin Şîa'dan daha fazla olduğu söylenerek de teyit edilir.⁶⁷ Şîî gelenekte uydurma hadislerin serüvenini öğrenmek isteyenler ise genel olarak daha az bilgiyle karşılaşacaklardır.⁶⁸ Şîî uydurma rivâyetlere hasredilmiş ilk müstakil eserlerin, çağdaş iki âlim Hâşim Ma'rûf el-Hasenî (ö. 1403/1983) ile Muhammed Takî et-Tüsterî (ö. 1415/1995) tarafından kaleme alınmış olması bu kanıyı destekler.⁶⁹ Neticede Şîa muhtemelen azınlık psikolojisi nedeniyle hayırlı şeylerin kendilerinden neşet ettiğini, şer görünen hususların ise başta Ehl-i sünnet olmak üzere diğer gruplardan kaynaklandığını ileri sürmüş olmaktadır.

Şîî gelenek kendisini büyük oranda muhaliflerine göre konumlandığı için olayları birçok yerde Şîa-Ehl-i sünnet ya da diğer Şîî kolları ayrımı üzerinden okuma eğilimine sahiptir. Nitekim yukarıda zikredilen nur âyetinde görüldüğü üzere İmamların dinî metinleri tefsir etme biçimleri sürekli Şîa'nın Ehl-i sünnet'e üstünlüğü ve onlar karşısındaki haklılığı şeklindedir. İmâmiyye, imâmet ve Şîî grubu yönetme tartışmalarında ise Zeydîler veya Hz. Hasan soyundan kimselerle mücadele edilmektedir. Kendisini muhalefete göre konumlama ve sürekli haklılığını ispat gayreti İmâmî gelenekte abartılı birçok hususun ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Aşağıda Şîî hadislerde delil kullanımı konusu incelenirken bunun birkaç örneği zikredilecektir.

⁶⁵ Ehl-i sünnet hakkında birçok misal vermesine rağmen Şîî gelenekte de uydurma kabul edilen hadisleri zikretmesi nedeniyle Fadlî'nin eseri buna örnek verilebilir (bk. *Usûlü'l-hadîs*, s. 132-167).

⁶⁶ Mâmekânî, *Mikbâsü'l-hidâye*, I, 292-303.

⁶⁷ Sübhânî, *Usûlü'l-hadîs*, s. 122; Fadlî, *Usûlü'l-hadîs*, s. 163.

⁶⁸ Sübhânî, *Usûlü'l-hadîs*, s. 119-124 Müellif sadece bir paragrafta Şîî gelenekte de gâfî kimselerin hadis uydurduklarını haber verir ve başka bir yerde Tüsterî'nin yukarıdaki metinde zikredilecek olan kitabını alıntılar (s. 122).

⁶⁹ Hâşim Ma'rûf el-Hasenî, *el-Mevzûât fî'l-âsâr ve'l-ahbâr*, Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-Lübnânî, 1393/1973; Tüsterî, *el-Ahbârü'd-dahîle*, Tahrân: Mektebetü's-Sadûk, 1401/1981.

C. Haklılığı İspat için Delil Kullanımı

Şîî rivâyetlerin imam merkezli yapısı ve bunun Şîilere psikolojik bakımdan üstünlük sağlayabilmesi, ancak bir şahsın imam olduğunun kabulünden sonra söz konusu olabilir. Dolayısıyla mezkûr kişinin imâmet vasfını taşıdığına dair birtakım delillerin ileri sürülmesi gerekmektedir. Bu bağlamda hilafetin ve imâmetin Hz. Ali ve diğer imamların hakkı olduğuna dair Hz. Peygamber'e nispet edilen hadisler, Hz. Ali'nin ilk üç halifeye biat ettiği ve onlarla iyi ilişkiler kurduğunu gösteren rivâyetlerin nasıl bir arka plana sahip olduğuna dair bilgiler, topluca veya her bir imamın söz konusu makama layık olduğunu gösteren ifadeler, Hz. Peygamber'den miras kalan eşyalar ve imamlara izafe edilen mucizeler gibi delillerle sıkça karşılaşılmaktadır.

Şîî kaynaklarında İmamların gerekliliği ve her bir dönemde imamın kim olacağı meselesi *Kitâbü'l-Hücce* veya *İhticâc* adını taşıyan eserlerde ya da bölümlerde ayrıntılı olarak incelenir. Şîa'da bu konuda bir literatür bulunsa da konuyu uzatmamak için *el-Kâfi*'nin "Kitâbü'l-Hücce" bölümüne ana hatlarıyla bakmak faydalı görünmektedir. Müellif bazı tanımlamaları içeren alt başlıklardan⁷⁰ sonra imamlara olan ihtiyacın zorunluluğunu vurgulayan başlıklar açar, sonrasında bütün peygamberlerin ve Hz. Peygamber'in bilgisinin, onların önemli eşyaları ile birlikte imamlara geçtiğine, Allah'ın lütuflarıyla imamların bilgilerinin sürekli arttığına, böylece onların ilminin mükemmel olduğuna dair rivâyetleri kaydeder.⁷¹ Ayrıca birçok âyette imamlara vurgu yapıldığı belirtilir⁷² ve her bir imamın imâmetine dair özel deliller zikredilir. Aslında bu hususların belirgin bir kısmı yukarıda zikredilen Hişâm ile Şamlı diyalogunda nüve halinde bulunmaktadır. Neticede bu tartışmalar ve söz konusu bölümde zikredilen hadisler, bir yandan imamların varlığının zorunlu olduğunu, diğer yandan hemen her şeyi bildikleri için onların geniş ve mükemmel bilgiyle donatıldıklarını vurgular.

İmamların yazılı bilgi kaynaklarından bazıları bu bağlamda örnek olarak verilebilir. Bunlardan biri yetmiş zira (otuz beş metre) uzunluğundaki deri parçasına yazıldığı iddia edilen *el-Câmia*'dır. Bu

⁷⁰ "Resûl, Nebî ve Muhaddes arasındaki fark babı" için bk. Küleynî, *Kâfi*, I, 101.

⁷¹ Küleynî, *Kâfi*, I, 103-170.

⁷² Küleynî, *Kâfi*, I, 121 vd. Bununla ilgili birçok başlık varsa da "İmamlar, Allah'ın Kur'an'da zikrettiği alametlerdir" babı genel bir fikir verir.

kitabın muhtevası anlatılırken ona sahip olan Şahsın imam, taraftarlarının haklı, muhaliflerin ise kendilerine muhtaç oldukları vurgusu sürekli kendisini hissettirmektedir. Başka bir deyişle içinde helal-haram her türlü fikhî konuyu ihtiva ettiği belirtilen bu kitaba sahip olmakla bir imam, bir yandan immetini delillendirirken diğer yandan Ehl-i sünnet'in uygulamalarının belgede yer alan bilgilere zıt olduğunu vurgulayarak⁷³ kendilerine olan ihtiyacı ve üstünlüklerini anlatmaktadır. İmamlara yazılı olarak tevarüs ettiği kaydedilen diğer önemli bir belge *Mushaf-ı Ftma*'da da benzer bir vurgu vardır. Ancak geleceğe dair bilgilerin yazıldığı belirtilen bu belge, daha çok Hz. Hasan soyundan gelenleri muhatap almıştır. Zira bu belgede kıyamete kadar idareci olanların adları ve babalarının adları yazıldığı belirtilmiş ve Hz. Hasan soyundan gelen hiç kimsenin burada kayıtlı olmadığı zikredilmiştir.⁷⁴ Bunların yanı sıra önceki peygamberlerin Kur'an'da zikredilen eŐyalarının ve Resulullah'tan miras kalan Şeylerin imamın yanında olduğu,⁷⁵ imamların önceki kitaplara sahip oldukları ve dilleri farklı olmasına rağmen onları okuyabildikleri⁷⁶ ileri sürülerek bu tür bir mirasa sahip olmayan diğer Ehl-i beyt mensuplarının yöneticiliği veya imâmeti hak etmedikleri söylenir.⁷⁷

Otuz beş metre uzunluğunda ve her türlü fikhî hkn içeren bir metin veya tüm idarecilerin/halifelerin isimlerinin tek tek bilinmesi ya da önceki peygamberlerden tevarüs eden bütün önemli eşyalara sahip olmak gibi abartılı hususlar bir imamın immetini ispat için en önemli deliller haline gelince, bu özelliklerin ayrıntılarının daha abartı anlatımlar içermesi tabiidir. Nitekim aşağıdaki örnek bu bağlamda oldukça dikkat çekicidir:

Musa'nın asası aslında dem'indi, sonra Şuayb'a sonra da Musa'ya geçti. O, Şimdi bizim yanımızdadır. Kısa bir zaman önce onu gördüm. AĞacından yeni koparılmıŐ gibi tazedir. Onunla konuŐmak istediğin zaman konuŐur. O bizim kimimiz için hazırlanmıştır. Asa, Musa'nın yaptığı her Şeyi yapar. Korku verir ve büyüyle yapılan Şeyle-

⁷³ Küleyni, *Kfi*, VII, 94; Tsi, *Tehzîbü'l-ahkâm*, IX, 274. Konu hakkında bk. Kuzudişli, *Şia ve Hadis*, s. 127 vd. Özellikle bk. s. 133.

⁷⁴ Küleyni, *Kfi*, I, 242. Konu hakkında bk. Kuzudişli, *Şia ve Hadis*, s. 147 vd. Özellikle bk. s. 150.

⁷⁵ Bu konudaki hadisler için bk. Küleyni, *Kfi*, I, 232-238.

⁷⁶ Küleyni, *Kfi*, I, 227.

⁷⁷ Saffâr, *Besir*, s. 178. Geniş bilgi için bk. Kuzudişli, *Şia ve Hadis*, s. 139.

ri yutar. Kendisine emredilene uygular. Nereye yönelirse uydurulan şeyleri yutar. O iki kısma ayrılır. Bir tarafı yerde diğer tarafı tavandadır ve ikisi arasında kırk zira‘ vardır. Büyüyle uydurulan şeyleri yutar.⁷⁸

Bu tür abartılı anlatımlar hemen her konuda kendisini hissettirmektedir. Mesela Kutbüddîn er-Râvendî'nin (ö. 573/1177) diğer nebilerle birlikte Hz. Peygamber'in ve imamların mucizelerini incelediği *el-Harâic ve'l-cerâih* adlı eserinde önceki peygamberlerin yaşadığı mucize ve diğer olayların bir benzerinin Hz. Peygamber ve imamların elinde gerçekleştiğine dair bir bölüm açması aynı bakış açısını yansıtmaktadır.⁷⁹

Neticede söz konusu rivâyetlere göre imamlar, haklılıklarını ispat etmek için bilgi bakımından mükemmel, Hz. Peygamber'in mirasını uhdesinden tutan ve çeşitli mucizeler göstermek suretiyle hemen her konuda üstün olduğunu gösteren kişiler konumuna yükselmiştir. Muhtemelen kendilerine yöneltilen eleştirileri önleme adına imamların, Allah'ın kendilerine bahşettiği fazilet nedeniyle insanlar tarafından kıskanıldıkları vurgulanmıştır.⁸⁰

82 | db

D. Şîa'da Hadis Olgusunun Bir Yansıması Olarak Ehl-i Sünnet ile Şîa Arasındaki Ortak Hadisler

Şîi kaynaklarda Ehl-i sünnet ile ortak olan belirgin miktarda, ilim ve dua gibi konulardan fikhî meselelere kadar geniş bir yelpazeyi kapsayan hadislerin varlığı dikkat çeker.⁸¹ Şîi kaynaklardaki ortak hadislerin bir kısmı Muhammed el-Bâkır veya Ca'fer es-Sâdık gibi imamlar kanalıyla nakledilmişken⁸² bazıları Ehl-i sünnet kitaplarında olduğu gibi “tabiûn → sahabe” tarikleriyle kaydedilir.⁸³

Genel olarak Şîa ile Ehl-i sünnet arasındaki ortak metinlerde imamlar ile sahabe vasıtasıyla nakledilenler arasında birçok metin aynı ise de, iki ekolü ayırıştıran konularda kritik farklılıkların olması dikkat çekici bir noktadır. Çünkü hadislerde bir kelime ilavesi ya da bir kelimenin hazfedilmesi⁸⁴ Şîa lehine önemli sonuçlar doğurabil-

⁷⁸ Küleynî, *Kâfî*, I, 231. Hâşim Ma'rûf el-Hasenî, bu hadisi mevzu kabul eder. Bk. *Mevzûât*, s. 244.

⁷⁹ Râvendî, *Harâic*, II, 904 vd.

⁸⁰ Küleynî, *Kâfî*, I, 205.

⁸¹ Hıdır Muhammed Nebhâ, *Ehadîsü'n-Nebîyyi'l-müştereka beyne's-Şîa ve's-sünne*, Beyrût: Dârü'l-hâdi, 2009.

⁸² Nebhâ, *Ehadîsü'n-Nebîyyi'l-müştereka*, s. 77-361.

⁸³ Nebhâ, *Ehadîsü'n-Nebîyyi'l-müştereka*, s. 361-487.

⁸⁴ Böyle bir örnek için bk. Nebhâ, *Ehadîsü'n-Nebîyyi'l-müştereka*, s. 372.

mektedir. Konu müstakil bir çalışmayı gerektirecek kadar geniş olduğu için burada bir örnek olarak “Büniye'l-İslâm...” hadisiyle yetinilecektir.⁸⁵

Sünnî kaynaklarda “İslâm beş şey üzere kurulmuştur: Kelime-i Şehadet, namazı ikame etmek, zekât vermek, hacca gitmek ve Ramazan orucunu tutmak” şeklinde kaydedilen hadis,⁸⁶ imamların dilinden Şîî kaynaklarda yaygın olarak nakledilir. Ne var ki Şîî kaynakların neredeyse tamamında beş husus sayılırken genel olarak “Kelime-i şehadet” yerine “velayet” ifadesi zikredilir. Beş sayısı sınırlandırılmayıp da İslâm'ın üzerine bina edildiği temel sütunlarının sayıldığı başka bir hadiste ise hem “Kelime-i şehadet” hem de “velayet” kaydedilmektedir.⁸⁷ Ayrıca bu rivâyetlerin bir kısmında velayetin en önemli şart olduğuna dair ifadeler göze çarpar.⁸⁸ Anlaşılan o ki, Hz. Peygamber'den meşhur olarak nakledilen “Büniye'l-İslâm” hadisi Şîî kaynaklarda kritik bir farklılıkla yani “velayet” kelimesi ile zikredilmiştir. Ancak olaya Şîî inancıyla bakan birisi ise muhtemelen Ehl-i sünnet râvilerinin söz konusu hadiste yer alan velayeti, şehadetle değiştirdiğini iddia edecektir. Burada, *el-Kâfî*'de zikredilen uzunca bir rivâyetin içinde yer alan aynı hadisin farklı bir metni olayı çözümede yardımcı olabilir. Zira Muhammed el-Bâkır'dan gelen metin, “İslâm beş şey üzere kurulmuştur: Kelime-i Şehadet, namazı ikame etmek, zekât vermek, hacca gitmek ve Ramazan orucunu tutmak” şeklindedir.⁸⁹ Bu metin yukarıda zikredilen Buhârî metniyle hem içeriği hem de sıralaması bakımından aynıdır. O halde Şîî kaynaklarda “Büniye'l-İslâm” hadisi çerçevesinde “velayet” yer aldığı ve almadığı rivâyetlerin bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu da velayeti ispat sadedinde bir değişikliğe gidildiğini göstermektedir.

II. Hadislerin İmamlardan Temel Kaynaklara Nakli

Yukarıda zikredildiği üzere Şîî hadisler büyük oranda Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'tan gelmekte, onlardan sonra hadis-

⁸⁵ Konu hakkında başka bir örnek için bk. Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, s. 324

⁸⁶ Buhârî, “İmân”, 1; Müslim, “İmân”, 16.

⁸⁷ Küleynî, *Kâfî*, II, 18-21.

⁸⁸ Küleynî, *Kâfî*, II, 18. Bu konudaki hadisleri toplu olarak görmek için bk. Selimli, *Büniye'l-İslâm Hadisi*, s. 58-84.

⁸⁹ Küleynî, *Kâfî*, II, 31. Bu konuda müstakil bir çalışma yapan Koşkar Selimli'nin uzunca bir hadisin içinde zikredildiği için bu rivâyeti görmediği anlaşılmaktadır (*Büniye'l-İslâm Hadisi*, s. 80-4).

ler genel itibarla masum olmayan râviler vasıtasıyla temel kaynaklara aktarılmaktadır. Şîî kaynaklarda bu aktarım öncelikle imamların huzurunda yazılan dört yüz asıl ve erken dönem kitapları, sonrasında bunlardan hareketle kaleme alınan Hüseyin b. Saîd (ö. 3/9. asır), Ahmed b. İsa (ö. 3/9. asır) ve Berkî'nin kitapları gibi eserler daha sonra ise *Kütüb-i Erbaa*'nın yazılması şeklinde cereyan etmektedir. Bu noktada hadislerin sonraki nesillere nasıl intikal ettiği ve güvenli bir şekilde intikalin yapılıp yapılmadığı soruları önem arz etmektedir.

1. Hadislerin Kitaplara İntikalinin Keyfiyeti

Hadislerin asıllardan kitaplara, oradan *Kütüb-i Erbaa*'ya nakledildiği şeklindeki yukarıda zikredilen anlatım Şîî gelenekte hadislerin sürekliliği yazılı olarak nakledildiğini ihsas eder. Ne var ki özellikle âlim olmayan şahısların imamdan birçok rivâyetin bulunması ve bunların rivâyetleri arasında oldukça belirgin farklılıkların görülmesi hadislerin 2. asrın ortalarında şifahi geleneğin varlığına işaret etmektedir. Nitekim kaynaklarda nispeten geniş şekilde yer alan ve Hz. Hüseyin'in kabrini ziyaret edene verilecek sevabı konu edinen bir rivâyetin incelenmesinde, tarikler arasında oldukça belirgin farklılıkların bulunduğu sonucuna ulaşılmıştır.⁹⁰ Bu durum bir yandan söz konusu hadislerin yazılı olarak nakledilmediğini gösterirken diğer yandan henüz sistemli hadis rivâyetinin başlamadığına delil olarak zikredilebilir.

Öte yandan Şîî gelenekte iki farklı râvî tarafından hadislerin bir imama nispet edilmesine rağmen neredeyse birebir aynı metnin nakledildiği sıkça görülür.⁹¹ Bu durum ilk bakışta bir imamın huzurunda iki farklı şahsın aynı hadisi işittiği veya yazdığı izlenimi verse de aslında böyle bir yapının, râvilerin hadis hırsızlığı (*serikatü'l-hadîs*) sonucunda oluştuğu anlaşılmaktadır. Örneğin bir kaynakta imama Muhammed b. Müslim tarafından sorulan bir soru, başka kaynaklarda Rifâ'a b. Musa'nın sorusu olarak kaydedilir.⁹² İmamın cevabı her iki metinde de neredeyse birebir aynıdır. Bu yapının birçok kere tekrarlanması yani birçok kere iki ayrı şahsın aynı soruları sorup aynı cevapları alması dikkat çeken bir durumdur.⁹³ Burada

⁹⁰ Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, s. 292.

⁹¹ Örnekleri için bk. Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, s. 261-279.

⁹² *el-Usûlü's-sitte aşer*, s. 167 (no. 109). Krş. Küleynî, *Kâfî*, IV, 132; Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, IV, 256.

⁹³ Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, s. 274.

iki ayrı mecliste aynı soruların sorulduğu ve aynı cevapların verildiği ileri sürülse de, böyle bir durumun sürekli tekrarlaması oldukça zayıf bir ihtimaldir. Anlaşılan o ki aslında burada râvilerden biri (Muhammed b. Müslim veya Rifâ'a b. Musa) imama soru yönelten şahıs iken diğeri bu soruları kendisine mal etmiş ya da isnaddaki biri böyle bir tasarrufta bulunmuştur. Kaynaklarda Muhammed b. Müslim'in imama sorduğu sorulardan oluşan bir eserin bulunması⁹⁴ ve bir rivâyette Rifâ'a b. Musa'nın hadisi aldığı kişi olarak Muhammed b. Müslim'i açıkça zikretmesi,⁹⁵ soruyu soranın Muhammed b. Müslim olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla iki ayrı şahsın bir imamdan aynı metni nakletmesi, söz konusu metnin imamın huzurunda iki ayrı şahıs tarafından kaleme alındığı sonucunu doğurmamaktadır.

2. Hadislerin Temel Kaynaklara İntikalinin Güvenirliliği

Hadislerin, imamlardan *Kütüb-i Erbaa*'ya nakli masum olmayan râviler eliyle gerçekleşince hadislerin güvenli bir şekilde aktarılıp aktarılmadığı en önemli soru haline gelmektedir. Zira söz konusu kitapların müellifleri arasında en erken vefat eden Küleynî dikkate alındığında kendisinden çok miktarda hadis nakledilen imamlarla *Kütüb-i Erbaa* arasında en az bir buçuk asra varan bir zaman diliminin bulunduğu görülmektedir.

Şîî hadis usulüne göre rivâyetler sahih, hasen, müvessak ve zayıf olmak üzere dörtlü taksime tabi tutularak hadislerin güvenirliliği tespit edilmeye çalışılmıştır. Ne var ki, bu şekilde bir taksim Küleynî, Şeyh Sadûk gibi âlimlerin bildiği bir yöntem olmayıp müteahhirûn dönemi âlimleri tarafından uygulanan bir metottur. Dolayısıyla burada erken dönemde bu güvenin nasıl sağlandığı sorusuna eğilmek gerekmektedir.

1. Müttekaddimûn Dönem Âlimlere göre İntikalin Güvenirliliği

Erken dönem Şîî âlimleri bir hadis için sahih kelimesini kullanmasına rağmen bunu neye göre belirlediklerine dair bir açıklama yapmamışlardır. Ayrıca onların bir hadisin manasının sahih olmasıyla bizzat metnin sahih olması arasında ayrım yaptıkları söylenbilir. Nitekim Tûsî, bir hadis haddi zatında mevzu olsa bile akla,

⁹⁴ Necâşî, *Ricâl*, s. 323.

⁹⁵ Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, IV, 327.

Kur’ân’a, sünnete, icma’ya... uygun olduğu zaman manasını sahih saymış ve bu hadisin ilim ifade ettiğini kaydetmiştir.⁹⁶ Ancak bir hadisin bizzat metninin sahih sayılması manasının sahih sayılmasından ayrı bir noktadır ve metnin sıhhati için Şîî âlimlerin başka karineler gözettiği ifade edilmektedir. Erken dönem âlimlerinin “Kendisine inanmayı gerektiren bir şeyle desteklenmiş ya da ona güvenip dayanmayı sağlayan bir şeye sahip olan her hadis sahihtir”⁹⁷ düşüncesini benimsemeleri bu durumu destekleyen bir unsur görünümündedir. Bu anlayışta en önemli husus “karine” olup, onlar bir hadisin asıllarda veya imamlara arz edilmiş bir kitapta ya da Şîî âlimlerce güvenilen bir kitapta yer alması şeklinde özetlenebilir.⁹⁸

Ne var ki mütekaddimûn dönemde fihrist veya rical eseri kaleme alan âlimlerin asıl olduğunda ittifak ettikleri bir eserin bulunmayışı,⁹⁹ bazen Tûsî’nin asıllarda geçmesine rağmen bir hadisin isnadındaki bir illetten dolayı zayıf kabul etmesi,¹⁰⁰ imamlara arz edilen kitaplarının sayılarının sınırlı olması¹⁰¹ gibi hususlar bu karineleri şüpheli hale getirmektedir. Daha sonraki dönemlerde ise asılların ve kitapların kaybolmasıyla bu karineler tamamen ortadan kalkmıştır.

Müteahhirûn dönem âlimleri, önceki dönemlerde uygulandığı belirlenen bu karinelere sahip olmayınca hadislerin sıhhati konusunda birbirinden farklı iki eğilim geliştirdiler. Birinci eğilim, temel kaynaklardaki hadislerin tamamının erken dönem sıhhat kriterlerine göre sahih olduğu ve şu anda bunların bilinmemesinin bir önemi olmadığı şeklindedir. Hatta Ahbârîler bu hadislerin imamlara nispetinin kat’î olduğunu iddia etmişlerdir. Usûlî âlimlerden oluşan ikinci eğilim ise söz konusu karineler bilinemediği için artık büyük oranda isnad tenkidine dayanan yeni bir uygulama başlatmayı ve hadisleri yukarıda zikredildiği gibi dörtlü taksime ayırarak incelemeyi esas almaktadır.¹⁰² İsnad tenkidini önceleyen bu uygulamaya göre *Kütüb-i Erbaa*’daki hadislerin oldukça önemli bir kısmı zayıf sayılınca mütekaddimûn dönemde isnadın nasıl bir fonksiyona sahip olduğu

⁹⁶ Tûsî, *Udde*, I, 143-145.

⁹⁷ Bahâî, *Meşriku’ş-şemseyn*, I, 26.

⁹⁸ Bahâî, *Meşriku’ş-şemseyn*, I, 26-29. Detayları için bk. Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, s. 398 vd.

⁹⁹ Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, s. 201.

¹⁰⁰ Tûsî, *Tehzîbü’l-ahkâm*, I, 219.

¹⁰¹ Nureddîn el-Âmilî, *eş-Şevâhidü’l-Mekkiyye*, s. 176.

¹⁰² Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, s. 384 vd.

meselesi doğal olarak gündeme geldi. Aşağıda bu konuya kısaca eğilmek uygun görünmektedir.

2. Hadis Kaynaklarında İsnadın Fonksiyonu

Küleynî kendisiyle imamlar arasındaki isnadı tam olarak vermesine rağmen Şeyh Sadûk sadece faydalandığı eserle imam arasındaki isnadı zikretmiştir. Şeyh Sadûk eserinin sonundaki Meşyaha kısmında kendisiyle faydalandığı eser arasındaki isnadları topluca verir. Bununla birlikte eserinde doğrudan imamlara nispet ettiği ya da Meşyaha'da zikretmediği isnadlar da bol miktarda bulunmaktadır. Tûsî ise bazen Küleynî'nin, bazen de Şeyh Sadûk'un isnad kullanma metodunu benimsemektedir. Ne var ki *Kütüb-i Erbaa*'nın tamamında isnad tenkidine göre bir değerlendirme yapıldığı zaman isnadların önemli bir kısmının munkatı, birçok râvinin de rivâyetleriyle delil getirilmeyecek şekilde zayıf olduğu anlaşılmaktadır. Hatta temel kaynaklardaki râvileri değerlendiren çağdaş âlimlerden Hûî'nin *Mu'cemü ricâli'l-hadîs*'inin muhtasarı olan ve müellifin söylediklerinden hareketle bir râvinin cerh ve tadil durumunu bir veya iki kelimeyle aktaran Cevâhirî'nin *Müfîd*'i tarandığında 14857 biyografi içerisinde tekrarlar dâhil 8.000 civarında meçûl râvîden bahsedildiği görülmektedir.¹⁰³ Başka bir deyişle müteahhirûn dönem âlimlerinin kriterlerine göre Şîî gelenekte zikredilen isnadların, metinlerin sıhhatini sağlayacak bir gücünün olmadığı açıktır. Bu durum *Kütüb-i Erbaa* başta olmak üzere temel kaynaklardaki isnadın fonksiyonu konusunda farklı fikirlerin ortaya çıkmasına vesile olmuştur.

Bir grup âlime göre hadislerin başlarında zikredilen bu tarikler, müelliflerin hadisleri elde ettikleri yegâne yol olmayıp, onlar teberrüken zikredilen isnadlardır. Buna göre müellifin istifade ettiği bir kitap *Kütüb-i Erbaa* müellifinin yanında mütevatir veya meşhur olarak bulunuyor ancak müellif teberrük olarak bu kitabın isnadlarından birini zikrediyordu. Dolayısıyla müellifin zikrettiği bu isnadın zayıf olması her hangi bir mahzur içermemektedir. Bu görüş sahipleri özellikle bizzat asıl ve mutemet kitapların Küleynî, Şeyh Sadûk ve Tûsî'nin yanında bulunduğunu veya bu âlimlerin söz konusu kitaplara ulaşan birçok isnadlarının var olduğunu ileri sürerek düşüncelerini desteklerler. Ancak bazı kitapların adı geçen müelliflere birçok tarikte ulaştığı kabul edilse de diğerlerinin sınırlı sayıda

¹⁰³ Cevâhirî, *Müfîd*, s. 1-778.

isnada sahip olduğu görülmektedir. Hatta Şeyh Sadûk'un Zeyd en-Nersî ve Zeyd ez-Zarrâd'ın asıllarının mevzu olduğunu, isnadındaki bir râviden hareketle iddia etmesi¹⁰⁴ onun söz konusu asla birçok kanalla sahip olmadığına işaret etmektedir. Öte yandan bazı âlimler ise sadece müellifle onların faydalandıkları kitap arasındaki isnadın değil, söz konusu kitaplardaki bütün isnadların teberrüken nakledildiğini ileri sürmektedir. Ne var ki, Şeyh Sadûk ve özellikle Tûsî'nin zaman zaman bir hadisi naklettikten sonra haberin tek kişi tarafından nakledildiğini belirtmesi,¹⁰⁵ haberlerin müelliflere birçok kanaldan ulaştığı fikrinin doğru olmadığını göstermektedir.

İsnadların teberrük olarak zikredildiği fikrine karşılık, hadisleri isnadlarına göre değerlendiren diğer âlimlerin bu görüşü kabul etmedikleri ve klasik dönemdeki müelliflerin kaydettikleri kanalla hadisleri elde ettiklerini düşündükleri anlaşılmaktadır. Doğal olarak onlar bir hadisin sıhhati hakkında söz söylerken isnadı esas almaktadırlar.¹⁰⁶

III. Özet ve Sonuçlar

Şîa'da hadis ve hadis rivâyeti olgusu düşünüldüğünde her şeyden önce bu mezhebin kendilerine ait bir hadis malzemesi olduğu ve bunların Şîa ile diğer gruplar arasındaki en temel farklılıklardan birini meydana getirdiği hatırd tutulmalıdır. Şîa'daki hadis rivâyeti bir yandan, kendilerini Ehl-i sünnet'ten ayıran önemli unsurlardan biri olan imâmet fikrini güçlü bir şekilde vurgularken diğer yandan bu rivâyetler neredeyse bütünüyle imamlar üzerine kurulmuştur. Dolayısıyla Şîi hadis rivâyetinde imamların fonksiyonu en belirgin farklılıktır. Erken dönemde, Şîa nezdinde, rakiplerine karşı önemli bir psikolojik üstünlük sağlayan bu durumun, önce çocuk imamlar meselesiyle sonrasında ise küçük ve büyük gaybetle Şîa için aşılması gereken büyük bir soruna dönüştüğü gözlemlenmektedir. Konuya dair eserlerin önsözlerine yansıdığı üzere gerek rakipleri gerekse İmâmiyye müntesipleri tarafından eleştiriye ya da en azından çeşitli şüphelere maruz kalan bu sorunlar rivâyetler yardımıyla atlatılmıştır. Bu noktada Şîa'nın gelişen olaylara karşı bir yandan çeşitli eklemeler suretiyle rivâyetler oluşturdukları diğer yandan Ehl-i sün-

¹⁰⁴ Sadûk, *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*, II, 90; Tûsî, *Fihrist*, s. 130; İbnü'l-Gadâirî, *Ricâl*, s. 62.

¹⁰⁵ Şeyh Sadûk, *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*, II, 128; Tûsî, *İstibsâr*, I, 387; a.mlf., *Tehzîbü'l-ahkâm*, IV, 60.

¹⁰⁶ Konu hakkında geniş bilgi için bk. Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, s. 510 vd.

net'teki hadisleri kendi lehlerine istihdam ettikleri dikkat çekmektedir. Bu noktada Şîî rivâyetlerin sorunları çözüme adına sadece doğrudan hadislerle yetinmediği, haklılıklarını ispatlayan zemini oluşturacak rivâyetlere de önem atfettikleri görülmektedir. Zira gerek Şeyh Sadûk'un gerekse Tûsî'nin, gaybete dair eserlerinde 200 veya daha fazla yıl yaşadığı iddia edilen şahısları titizlikle sıralamaları gaybetteki imamın da uzun süre yaşamasını makul hale getirme hedefine matuftur.¹⁰⁷ Bu husus, söz konusu dönemde gâib imamın dönmesinin beklendiğine de işaret etmektedir. Benzer şekilde kâhin ve benzerlerinin on ikinci imama delalet eden gaybî haberlerinin Şîî kaynaklarda zikredilmesi¹⁰⁸ bir konu hakkındaki delil getirilen unsurların genişliği hakkında fikir vermektedir.

Şîî gelenekte, müntesiplerin kendilerini muhataplarına göre konumlandırmaları ve sürekli üstünlüklerini vurgulamaları Şîî hadis rivâyetinin yapısını anlamada önemli bir noktadır. Bu vesileyle hayırlı şeylerin imamlara, şer görülen hususların ise rakiplerine yüklenmesi; imamlar hakkında oldukça abartılı ifadeler kullanılması ve İslâm dünyasındaki olumlu gelişmelerin Şîa'ya hamledilmesi normal hale gelmektedir. Dolayısıyla rivâyetlerde Şîa'nın ne kadar faziletli, rakiplerinin ise ne kadar kötü olduğuna dair doğrudan veya dolaylı ifadeler bulunur. Azınlık psikolojisini andıran bu yapı daha sonraki Şîî âlimlerin tartışma üslubuna da yansımıştır. Çünkü Şîa'da eleştirilen bir konuda, meseleyi bağımsız tartışma yerine benzer uygulamaların Ehl-i sünnet'te var olduğuna işaret edilerek temellendirilmeye çalışılması dikkat çekmektedir. Bu anlayış, bir yandan Şîa'nın kendi haklılıklarını ispat etmek için Ehl-i sünnet kaynaklarını dikkatli bir şekilde incelenmesi sonucunu doğurmuş diğer yandan Ehl-i sünnet'in kendilerini destekleyen ifadeler nakletmelerine/söylemelerine rağmen imamları inkar etmelerinin tuhaflığını vurgulanmasına imkan vermiştir.

Muhammed el-Bâkır veya Ca'fer es-Sâdık döneminde yaşayan bir Şîî için hadisleri hata etmeyen bir imamdan almak, söz konusu şahsın masum biri olduğunu kabul ettikten sonra yaşadığı dönem için önemli bir avantajken Şîî hadislerin söz konusu iki şahıstan sonra büyük oranda masum olmayan şahıslar tarafından devam ettirilmesi yeni bir evrenin başlangıcını işaretlemektedir. Zira bir

¹⁰⁷ Şeyh Sadûk, *Kemâlî'd-dîn*, s. 523 vd.; Tûsî, *Gaybe*, s. 113.

¹⁰⁸ Meclisî, *Bihâr*, LI, 162-3.

yandan hadisleri masumdan alma avantajı geçerliliğini yitirirken diğer taraftan nakledilen hadislerin güvenilirliği meselesi ortaya çıkmıştır. Her ne kadar Şîî gelenekteki bazı âlimler hadislerin imamların huzurunda yazıldığını, sonraki nesillere tevatüren aktarıldığını, kitapların imamlara arz edildiği için hadislerin son derece güvenilir olduğunu ileri sürmüşlerse de bu hem farklı Şîî âlimler tarafından eleştirilmiş hem de birçok boşluk içerdiği için Şîî olmayan şahıslar tarafından tenkit edilmiştir. Öte yandan hadislerin sıhhatini belirlemede mütekaddimûn âlimlerin bir hadisin sıhhatine karar verirken kendilerine göre bir karineye tutunmalarına rağmen müteahhirûn âlimlerin söz konusu karinelere mahrum oldukları için genel olarak isnadı esas almaları, Şîî hadis tarihinde dikkate alınması gereken önemli bir farktır. Bu vesileyle *Kütüb-i Erbaa* da dahil temel kaynaklardaki hadislerin çoğunluğunun zayıf sayılmıştır.

Şîî rivâyet olgusu içerisinde çelişkili hadislerin varlığı ve bu konu etrafındaki tartışmalar ayrıca not edilmesi gerekmektedir. Çünkü hadislerin sürekli çelişkili veya tamamen zıt bilgiler sunması bir yandan rakiplerine Şîâ'nın temel prensiplerinin aslının olmayacağı şeklinde eleştiri yapmalarına imkan vermiş diğer yandan Şîîler arasında çeşitli şüphelere yol açmıştır. On ikinci imamın gaybetinden sonra bu tartışmaların çok daha fazla arttığı gözlemlenmektedir. Doğal olarak bu durum, Şîî âlimlerin hem rakiplerinin eleştirilerine cevap vermelerini hem de cemaat içindeki şüpheleri izale etmek için konuya eğilmelerini gerektirmiştir.

90 | db

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (thk. Şuayb el-Arnâût ve arkadaşları), Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1419/1988.
- Algar, Hamid, "Çârdeh Mâ'sûm-i Pâk", *DİA*, VIII, 227-228.
- Âmilî, İzzüddîn Hüseyin b. Abdüssamed el-Hemdânî (ö. 984/1576), *Vusûlü'l-ahyâr ilâ usûli'l-ahbâr* (thk. Muhammed Rızâ el-Hüseynî el-Celâli), *Resâil fi dirâyeti'l-hadîs* (haz. Ebü'l-Fazl Hâfîzyân el-Bâbüli, Kum: Dâru'l-hadîs, 1424/2003) içinde, I, 297-515.
- Âmilî, Nureddîn el-Müsevî (ö. 1062/1651), *eş-Şevâhidü'l-Mekkîyye* (thk. Rahmetullâh er-Rahmetî el-Erâkî), y.y.: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1424/2003.
- Bahâî, Bahâüddîn Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdüssamed el-Âmilî (ö. 1030/1620), *Meşriku'ş-şemeyn ve iksîru's-saadeteyn* (thk. es-Seyyid Mehdî er-Recâi), Meşhed: Mecma'u'l-buhûsi'l-İslâmîyye, 1414/1993.
- _____, *el-Vecîze fi ilmi'd-dirâye* (thk. es-Seyyid Hasan el-Hüseynî âli'l-Müceddid eş-Şîrâzî), *Resâil fi dirâyeti'l-hadîs* (haz. Ebü'l-Fazl Hâfîzyân el-Bâbüli, Kum: Dâru'l-hadîs, 1424/2003) içinde, I, 517-558.

- Berkî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed (ö. 274/887), *Kitâbü'l-Mehâsin* (thk. Celâlüddîn el-Hüseynî), Tahran: Dâru'l-kütübî'l-İslâmî, 1370/1951.
- Cevâhirî, Muhammed, *el-Müfîd min Mu'cemi ricâli'l-hadîs*, Kum: Mektebetü'l-Mahallâtî, 2. bs., 1424/2003.
- el-Usûlü's-sitte aşer mine'l-usûli'l-evvelîyye: Mecmû'a min kütübî'r-rivâyeti'l-evvelîyye fî asrî'l-eimmeti'l-ma'sûmîn (as)* (thk. Ziyâüddîn el-Mahmûdî), Kum: Dâru'l-hadîs, 1423/2002.
- Esterâbâdî, Muhammed Emîn (ö. 1033/1623), *el-Fevâidü'l-Medenîyye* (thk. Rahmetullâh er-Rahmetî el-Erâkî), y.y.: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1424/2003.
- Fadlî, Abdülhâdî, *Usûlü'l-hadîs*, Beyrut: Dâru'l-müerrihî'l-arabî, 1414/1993.
- Hakyemez, Cemil, *Şîa'da Gaybet İnanca ve Gâib On İkinci İmam*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.
- Hasan es-Sadr (ö. 1354/1935), *Nihâyetü'd-dirâye fî şerhi'r-Risâleti'l-mevsûme bi'l-Vecîze li'l-Behâî* (thk. Mâcid el-Garbâvî), [Kum]: Neşru'l-meş'ar, t.y.
- _____, *Tesîsü's-Şîa ve li ulûmi'l-İslâm*, Kum: İntişârâtü'l-a'lemî, 1375.
- Hâşim Ma'rûf el-Hasenî, *el-Mevzûât fî'l-âsâr ve'l-ahbâr*, Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-Lübnânî, 1393/1973.
- Hazzâz, Ebü'l-Kâsım Ali b. Muhammed el-Kummî (IV/X. asır), *Kifâyetü'l-eser fi'n-nas ale'l-eimmeti'l-isnâ 'aşer* (thk. Abdüllatîf el-Hüseynî), Kum: Matbaatü'l-hayyâm, 1401/1981.
- Hıdır Muhammed Nebhâ, *Ehâdîsü'n-Nebiyi'l-müştereka beyne's-Şîa ve's-sünne*, Beyrût: Dârü'l-hâdî, 2009.
- Hillî, Muhakkık Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasan (ö. 676/1277), *el-Mu'teber fi şerhi'l-Muhtasar*, Kum: Müessesetü Seyyidi's-şühedâ', 1364/1945.
- Hûî, Ebü'l-Kâsım el-Müsevî (ö. 1992), *Mu'cemü ricâli'l-hadîs ve tafsilü tabakâti'r-ruvât*, y.y., 5. baskı, 1413/1992.
- Hür el-Âmilî, Muhammed b. el-Hasan (ö. 1104/1692), *Vesâilü's-Şîa ilâ tahsîli mesâilü's-şerîa* (thk. Abdürrahîm eş-Şirâzî), Beyrut: İhyâü't-türâsi'l-arabî, 1403/1983.
- İbnü'l-Gadâirî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Hüseyin (V./XI. asır), *Ricâl* (thk. Muhammed Rızâ el-Hüseynî el-Celâlî), Kum: Dâru'l-hadîs, 1422/2001.
- Keşşî, Ebü Amr Muhammed b. Ömer (ö. IV./X. asır), *Ricâl* (thk. Mehdi er-Recâî), Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt, 1404/1984;
- Kohlberg, Etan, "From Imâmiyya to Ithnâ Ashariyya", *Belief and Law in Imâmi Shî'ism* (London: Variorum Reprints, 1991) içinde, s. 521 -534.
- Kummî, Ebü'l-Hasan Ali b. İbrahim (ö. 307/919), *Tefsîr*, Müessesetü Dârü'l-hucce, Kum: 1426.
- Kutluay, İbrahim, *İmâmiyye Şîası'na Göre Cerh ve Ta'dîl*, İstanbul: Rağbet, 2012.
- Kuzudîşli, Bekir, "Sunnî-Shî'î Interaction in the Early Period –The Transition of the Chahins of Ahl al-Sunna to the Shî'a–", *İlahiyat Studies*, 6/1, 2015, s. 7-45.
- _____, *Şîa ve Hadis: Başlangıçından Kütüb-i Erbaa'ya Hadis Rivâyeti ve İsnad*, İstanbul: Klasik, 2017.
- Küleynî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb (ö. 329/940), *el-Kâfî* (thk. Ali Ekber el-Gaffârî), Tahran: Dâru'l-kütübî'l-İslâmiyye, 2. bs., 1388/1968.
- Mâmekânî, Abdullah b. Muhammed (ö. 1351/1932), *Mikbâsü'l-hidâye fî 'ilmi'd-dirâye* (thk. Şeyh Muhammed Rızâ el-Mâmekânî), Kum: Delîl-i mâ, 1428/2006.
- _____, *Tenkîhu'l-makâl fî 'ilmi'r-ricâl* (thk. Muhyiddîn el-Mâmekânî), Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt, 1423/2002-
- Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî (ö. 1111/1699), *Bihâru'l-envâri'l-câmia li-düeri ahbâri'l-eimmeti'l-athâr*, Beyrut: Müessesetü'l-vefâ, 1403/1983.
- Modarressi, Hossein, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam: Abû Ja'far Ibn Qiba al-Râzî and His Contribution to Imâmite Shi'ite Thought*, Princeton: The Darwin Press, 1993.

- Murtazâ, Alemü'l-hüdâ Ali b. Hüseyin (ö. 436/1044), *el-Mukni' fi'l-gaybe ve'z-ziyâdetü'l-mükemiletü leh* (thk. es-Seyyid Muhammed Ali el-Hakîm), Kum: Müessesetü Âli Beyt, 1416/1995.
- Müfîd, Ebû Abdullah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammad el-Bağdâdî (ö. 413/1022), *Kitâbü'l-Emâlî* (thk. Ali Ekber el-Gaffârî), Kum: Menşûrâtü cemâ'ati'l-müderrişin, 1403/1982.
- Necâşî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ali (ö. 450/1048), *Fihristü esmâi musannifî's-Şî'a: el-müşteher bi-Ricâli'n-Necâşî* (thk. Musa ez-Zencânî), Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 5. baskı, 1995/1416.
- Nu'mânî, İbn Ebî Zeyneb, Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim (ö. 360/970 civarı), *Kitâbü'l-Gaybe*, Beyrût: Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbûât, 1403/1983.
- Özpinar, Ömer, *Şia Hadis Tarihinin Teşekkül Dönemi: Sebebler ve Sonuçlar*, Konya: Aybil Yayınevi, 2104.
- Topgül, Muhammed Enes, *Erken Dönem Şii Ricâl İlmî: Keşşî Örneği*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015.
- Râvendî, Ebü'l-Hasan Saîd b. Hibetullah (ö. 573/1177), *el-Harâic ve'l-cerâih* (thk. Müessesetü'l-İmam el-Mehdî), Kum: Müessesetü'l-İmam el-Mehdî, 1409/1989.
- Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh el-Kummî (ö. 381/991) *Kemâlü'd-dîn ve Temamü'n-ni'me* (thk. Ali Ekber el-Gaffârî) Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1405.
- _____, *Kitâbü Men lâ yahduruhü'l-fakîh* (thk. Ali Ekber el-Gaffârî), Kum: Cemâ'ati'l-müderrişin, t.y.
- Saffâr, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan (ö. 290/902), *Besâiru'd-deracâti'l-kübrâ fi fezâilî Âli Muhammed (as)* (thk. el-Hâc Mirzâ Muhsin), Tahran: Menşûrâtü'l-alemî, 1404/1984.
- Sâidî, Hüseyin, *ed-Duafâ min ricâli'l-hadîs*, Kum: Dâru'l-hadîs, 1426/2005.
- Selimli, Koşkar, *Sünnî ve Şii Hadis Kaynaklarına Göre "Büniye'l-İslâmu alâ Hamsin" İslâm Esasları Hadisi* (yüksek lisans tezi, 1999), AÜSBE,
- Sübhânî, Ca'fer, *Usûlü'l-hadîs ve ahkâmuh fi 'ilmi'd-dirâye*, Beyrut: Dâru'l-edvâ, 1425/2004.
- _____, "Şübühât ve izâhât havle usûli'l-fikh li's-Şî'ati'l-İmâmiyye" (takdim yazısı): İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Nihâyetü'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl* (thk. İbrahim el-Behâdirî), Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık (as), 1426/2005, II, 11-66.
- Tüsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan (ö. 460/1067), Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan (ö. 460/1067), *el-Fihrist* (thk. Cevâd el-Kayyûmî), y.y.: Müessesetü neşri'l-fekâhe, 1417/1997.
- _____, *el-'Udde fi usûli'l-fikh* (thk. Muhammed Rıza el-Ensârî), Kum: Sitâre, 1417/1997.
- _____, *Kitâbü'l-Gaybe* (thk. İbâdullah Tahrânî, Ali Ahmed Nâsîh), Kum: Müessesetü'l-meârifî'l-İslâmiyye, 1411.
- _____, *Tehzîbü'l-ahkâm* (thk. Muhammed Ca'fer Şemsüddîn), Beyrût, Dâru'l-meârif, 1412/1992, I, 45.
- Tüsterî, Muhammed Takî (ö. 1415/1995), *el-Ahbârü'd-dahîle*, Tahrân, Mektebetü's-Sadûk, 1401/1981.



RİVAYETLERİN SÜBÛTUNU TESPİTTE ANLAMANNIN ETKİSİ*

Salih KESGİN**

Öz

Hadis ilminin iki temel amacından birisi olarak zikredebileceğimiz bir hadisin Hz. Peygamber'e ait olup olmadığına tespiti farklı anlamaların ve ictehadiliğin tezahür ettiği bir alandır. Çalışmamızda bu durum, müelliflerin metin karşısındaki duruşları dikkate alınarak tartışılmaya çalışılmıştır. Çalışmada anlayanın farklı metinlere referansla rivayetin sıhhatine dair karara ulaşması “metinler-arası okuma” olarak vasıflandırılırken, metnin kendi içyapısına bağlı olarak rivayetin sıhhatine ilişkin bir karar vermesi de “metin-içi okuma” olarak tavsif edilmiştir. Kişinin kendi zihin dünyasının rivayetin sıhhatinin tespitindeki etkisi ise “metin-üstü/dışı okuma” olarak sınıflandırılmıştır. Bu makale, bu üç temel yaklaşım bağlamında anlayanın rivayet karşısındaki tutumunun ve ona yaklaşım tarzının tespit sürecindeki etkisini örneklerle tartışmayı; öznellik ve nesnellik bağlamında hadis rivayetlerinin sıhhatinin tespitinde anlayanın rolünü ele almayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Rivayet, Sıhhatin Tespiti, Metinler-Arası Okuma, Metin-içi Okuma, Metin-Üstü/Dışı Okuma.



The Affect of Understanding in the Authentication Process of Narrations

Abstract

One of the two main objectives of the science of hadith is the authentication of a hadith narration. During that process according to pre-understandings of the readers it is possible to reach different conclusions on the same narration which are differ from *sahih* to *mawdu*. In this article we would like to discuss this issue in the context of subjectivity and objectivity under three chapters which are authenticating hadith narrations considering *intertextuality*, authenticating hadith narrations considering *textuality* and authenticating hadith narrations considering *beyond textuality*. The main aim of this article is to focus on the reader's po-

* Bu makale, “Hadisleri Anlama Sorunu” (İstanbul: İsam, 2016) isimli kitabımızın “Anlayan Kaynaklı Anlama Farklılıkları ve Hadislerin Tespitine Etkisi” başlıklı bölümü esas alınarak yayına hazırlanmıştır.

** Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı, slhkesgin@hotmail.com

sition against hadith texts, hence without understanding the reader-text relationship it is not possible to understand the nature of hadith narration and its affects on other basic Islamic sciences.

Keywords: Hadith, Narration, Authentication, Intertextuality, Textuality, Beyond Textuality.

1. Giriş

Hadis ilminin iki temel amacından birisi olarak zikredebileceğimiz bir hadisin Hz. Peygamber'e ait olup olmadığının tespiti beşer olmamız gereğince farklı anlamaların ve ihtilafın tezahür ettiği alandır. Hadisler çerçevesinde İslam düşüncesinde şahit olunan ihtilaf olgusunun iki temel belirleyici ögesi bulunmaktadır: Bunlardan birincisi rivayetin -senet ve metniyle- kendisi iken ikincisi ise rivayeti anlama faaliyetini gerçekleştiren ve anlayan öznedir.¹ Nitekim, İbnü'l-Hümâm (ö.861/1457) hadislerin sıhhati konusundaki değerlendirmelerin icthâdîliği üzerinde dururken râvîler üzerindeki değerlendirmelerin ve hadisin sıhhati için öne sürülen şartların icthâdî olduğunu zikretmiş; bir âlimin öne sürdüğü şartı diğer bir âlimin reddedebileceğini, birinin *sika* olarak kabul ettiği râvîyi diğer bir âlimin zayıf kabul edebileceğini belirterek rivayetin sıhhati üzerindeki kanaatlerde ihtilafın kaynağı olarak rivayetin ve anlayan öznenin etkisine işaret etmiştir.²

Sıhhati hakkında ihtilaf edilen hadis rivayetlerinin³ sübûtunun zannî olması rivayetin yapısından kaynaklanan ihtilafın en temel sebebi olmakla birlikte, anlayanın rivayeti nasıl değerlendirdiği, hangi ön-bilgilerle kendisine nakledilen bilgiyi ele aldığı soruları hadislerin sıhhatinin tespitinde anlayan kaynaklı ihtilafın belirleyicileri olarak karşımıza çıkmaktadır. Şah Veliyyulah Dihlevî'nin *Ik-*

¹ Bk. Yavuz Köktaş, "Batalyevsi'ye Göre Hadislerde Ortaya Çıkan İhtilafların Sebepleri", "Batalyevsi'ye Göre Hadislerde Ortaya Çıkan İhtilafların Sebepleri", *HÜİFD*, XI/5 (2003), s. 135.

² İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethu'l-kadîr*, Beyrut: Dârü'l-fikr, ts, I, 445-6. Benzeri bir değerlendirme için bk. İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-hadis*, Dımaşk: Dârü'l-fikr, 1986, s. 9.

³ Beyhakî (ö. 470/1077), Ebû Muhammed el-Cüveynî'ye (ö. 438/1056) yazdığı risâlede hadis rivayetlerinin üç çeşidinin olduğunu beyan etmektedir: 1- Sıhhati üzerinde ittifak edilebilen hadisler. 2- İmkansızlığı üzerinde ittifak edilebilen rivayetler. 3- Sıhhati veya zaafiyeti üzerinde ihtilaf edilen rivayetler. Buradaki beyanımızda Beyhakî'nin üçüncü olarak beyan ettiği rivayetler esas alınmıştır. Bkz.: İbn Hacer, *en-Nüket ala kitabu İbn Salah*, Medine: Mektebetü'l-Medîne, 1984, I, 386. Benzeri bir değerlendirme için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ma'rifeti usûlü 'ilmi'r-rivâye*, Beyrut: Dârü'l-Hüdâ, 2003, I, 88-90.

dü'l-cîd fi ahkami'l-ictihad ve't-taklid adlı eserinde müctehidlerin farklı kanaatlerinin nedenlerini açıklarken, onların hadisleri anlama noktasındaki farklı duruşlarına, rivayetin sıhhatini belirlerken ve değerlendirirken benimsedikleri metot farklılıklarına ve müctehidlerin sahip oldukları hadis bilgilerinin ve sünnet algılarının aynı olmamasına işaret etmesi ve bunları ihtilafın kaynağı olarak açıklaması⁴ da anlama sorununda anlayanın konumuna işaret etmektedir.

Bu tespite istinaden, bir metnin kaynağına nispet edilebilme durumunu belirleyen en önemli etkenlerden birisinin, metne muhâtab olan kimsenin şahsi birikimi olduğu anlaşılmaktadır. Anlayanın bilgi kapasitesi, duruşu, amacı, zihinsel yapısı, birikimi metnin sıhhat değerlendirmesinde etkin bir rol oynamakta; bir başka deyişle anlayanın metin karşısındaki duruşu, rivayetın kullanım değerini belirleyen etkenlerden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Özellikle İslam düşünce tarihinin ve bir anlamda da Müslüman zihniyetinin haritası niteliğindeki itikadî ve siyasi ayrışmalarda, kişilerin ve okulların kendi duruşlarını meşrûlaştırmak için dînî metinlerle, bilhassa da hadislerle doğrudan bağlantı kurmaya duydukları ihtiyaç, rivayetlerle muhatab olan kişinin sıhhat değerlendirmesindeki duruşunu etkilemiş; kişilerin kendi zihnî duruşuna uygun bir metin, senedinde veya metninde yer alan nâkısalar tolere edilerek sıhhat değerlendirmesini geçebilirken, anlayanın anlam dünyasıyla uyum sağlamayan metinler ise çok rahatlıkla eleştirilip kullanım alanının dışına itilebilmiştir.⁵ Bu durum bizi târihî bir ha-

⁴ Bk. Şah Veliyyullah, *Ikdu'l-cîd fi ahkami'l-ictihad ve't-taklid*, (Delhi: Faruki Press, 1874), s. 28. Muhammed Avvame de benzeri bir yaklaşım sergileyerek rivayetler ekleninde ortaya çıkan ihtilaf olgusunda üç temel unsurun etken olarak yer aldığını belirtmektedir. "Müctehidlerin hadisleri farklı anlaması", "müctehitlerin takip ettikleri metotların ayrı olması" ve "müctehidlerin sünnete vukufiyetlerinin farklı olması" şeklinde ifade edilen bu üç temel unsur anlayan konumundaki müctehidin, sahip olduğu anlam dünyasının ihtilaf sorunsalındaki etkisine işaret etmektedir. Bk. Muhammed Avvame, *Eseru'l-hadisî's-şerif fi ihtilafî eimmeti'l-fukaha*, Kahire: Dârü's-selâm, 1987, s.35.

⁵ Bu hususla ilgili olarak Hâricileri kötileyen, onlarla savaşmanın ve onları öldürmenin sevap olduğunu ifade eden rivayetleri örnek olarak zikredebiliriz. Bu rivayetler âlimlerin bir kısmı tarafından mütevâtir derecesinde olduğu kabul edilirken Kettânî, *Nazmü'l-mütenasir mine'l-ehadisî'l-mütevâtir*, Mısır: Dârü'l-kütübî's-selefiyye, ts., s. 59; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1988, VI, 243. Bir diğer kısım âlimlere göre ise uydurma ya da zayıf kategorisinde sınıflandırılmaktadırlar. Bkz: Ebû Gudde, *Sened ve Metin Yönüyle Mevzû Hadisler*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995, s. 73; Hatiboğlu, *Siyasi İctimâi Hadiseler*, Ankara, 1967, ss. 5-8.

berin ya da durumun anlaşılmasının, kişinin kendi zihin yapısı, bilgi düzeyi, kültürü, hayat tecrübesi ve tercihleriyle oluşan ön-anlamalarından etkileneceği ve anlayan öznenen tamamen bağımsız bir anlamının ve tarih inşasının düşünülemezceği sonucuna ulaştırmaktadır.⁶

Nitekim, Mûtezilî Ebû Ali el-Cubbâî'ye (v. 303/915-16) öğrencisi tarafından aynı senede sahip iki ayrı hadisin sıhhati hakkında soru sorulduğunda birinci, *kadınların hala ve teyzelerinin üzerine nikahlanmalarını yasaklayan*,⁷ hadisin sahih olduğu, ikincisinin, Hz. Adem ile Hz. Musa'nın dünyaya varış öncesindeki süreç ile ilgili olarak tartışmalarında Adem ve Havva'nın cennetten çıkarılmasına dair kimsenin onları suçlama hakkı olmadığını belirten "*Adem Musa'yı ikna etmiştir*",⁸ hadisinin ise sahih olmadığı cevabını vermesi üzerine öğrencisi, "iki hadiste aynı senede sahip ancak birini sahih kabul ederken diğerini kabul etmiyorsunuz" diyerek sorusunu tekrarladığında, "ikincisi Hz. Peygamber'in hadisi olamaz; Kur'an, müminlerin icmâsı ve akıl onun sahih olmadığını ortaya koymaktadır" cevabını vermesi⁹ kişinin duruşu ve algı dünyasına göre hadislerin sıhhatine ilişkin kanaatlerin değişiklik arz edebildiğinin bir örneğidir.

96 | db

Cubbâî'ye göre, ikinci rivâyetin Mutezile'nin özgür düşünce ve kader anlayışına ters olması rivâyetin senedleri aynı olmasına rağmen sıhhat değerini tartışmalı hale getirmiştir. Bu durum bize, metinde aktarılan mesajın hadisin tespitinde etkili bir öge olabildiğini göstermektedir. Zikrettiğimiz örneğin akli melekeyi merkeze alan Mutezilî düşünceye mensup bir âlim tarafından ifadelendiriliyor olması durumu değiştirmemekte bilakis, hadisin sıhhatinin tespitinde anlayan kişinin konumuna göre varılacak sonucun değişebileceğine delalet etmektedir.

Hadisin tespiti sürecinde gözlemlenebilen, kişinin varoluş dünyasıyla yakın ilişkiyi ortaya koyan bu duruş sadece mezhebî ya da siyâsî ayrışmalarda etkisini göstermemiş, anlayan öznenin dînî otoritenin desteğine ihtiyaç duyduğu her noktada meşrulaş(tır)ma

⁶ Geniş bilgi için bkz.: Polat, *Hadis Araştırmaları*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997, ss. 243-244.

⁷ Buhârî, "Nikâh", 27.

⁸ Buhârî, "Tefsîru'l-Kur'an" (Sûratu Tâhâ), 20; Müslim, "Kader", 2; Tirmîzî, "Kader", 2; Ebû Dâvud, "Sünnet", 17; İbn Mâce, "Sünnet", 10; *Müsned*, II, 354.

⁹ İbnu'l-Murteza, *Tabakâtu'l-mu'tezile*, s. 81.

amacına dönük olarak süreçteki yerini almıştır.¹⁰ Modern dönemde, hadis metinlerini sıhhat açısından problemliler olarak ifade edip referans olarak kullanılmayan müelliflerin; kendi duruşlarını onaylayabilecek, fikirlerine destek olarak kullanılacak bir rivâyet metniyle karşılaştıklarında sıhhat tartışmasını bir kenara bırakıp kolaylıkla onu kullanmayı tercih etmeleri de bunun bir göstergesidir.¹¹

Hiç şüphesiz ortaya çıkan tablo, hadis edebiyatının tümüyle kişilerin önyargılarına göre şekillendiği gibi genel bir sonuca bizi ulaştırmamaktadır. Ancak, sıhhati hakkında ihtilaf edilen bir metinle karşılaşıldığında onu anlayabilmek ve daha evvel söz konusu metinle muhatap olanların hangi şartlarda rivayetin Allah Rasülü (sas.)'e aidiyetine ilişkin kanaat beyan edebildiklerini kavrayabilmek adına farklı bir pencere açmaktadır.¹² Nitekim tarihte de tespit sürecinin ilk dönemlerinde bu çabanın örneklerine şahit olmak mümkündür.

¹⁰ Bkz: Gürlü, *Hadisin Sosyo-Politik Bağlamı ve Meşrûlaştırma -Türk Modernleşmesi Örneği-*, s. 85.

¹¹ Bu duruşun bir örneği olarak Yaşar Nuri Öztürk'ün ifadelerini aktarabiliriz. Öztürk rivayetlerin sıhhatini tespiti ilişkin kanaatlerini şu cümlelerle ifade etmektedir: "... Rivayeti Kur'an süzgecinden geçirir; o süzgeçten onay alanları kabul eder, ötekileri hiç çekinmeden kaldırıp atarız. Allah'ın dinine hizmet ve sadakatin başka bir yolu olduğunu söyleyenlerin samimiyetine de asla inanmayız. Hadisçilerin kendi aralarında, sahih, mütefekun aleyh vs. gibi terimler Allah ölçüsü değildir. Bizi bağlamaz." (Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, s. 139.) Yazar, rivayetler karşısındaki bu duruşunu delillendirirken ise Hz. Peygamber'e aidiyeti hususunda ihtilaf edilen bir başka rivayetten destek bulmaya çalışmaktadır: "Bu ölçü bizzat Peygamberimiz (a.s.) tarafından konmuştur. Buyuruyor ki: 'Bana isnad edilen sözler çoğalacaktır. Size benden rivayet edilip de Kur'an'a uygun olanlar bendendir. Bana isnat edilip de Kur'an'a uygun olmayanlar bana âit değildir.'" (Öztürk, *a.g.e.*, s. 351.) Öztürk'ün hadis rivayetlerinin ve tespit sisteminin karşısında yer alan bu duruşunu delillendirebilmek amacıyla yine bir başka rivayete -hatta sıhhati tartışmalı bir rivayete- atıf yapması manidardır. Bu duruşun farklı örneklerine Hz. Peygamber'in evlilikleriyle ilişkili rivayetlerin değerlendirilmesinde de şahit olunmaktadır. Modern döneme has duruş eşliğinde nakledilen rivayetler, ele alınabilmekte; güvenilirlik derecesi düşük olduğu İslam âlimleri tarafından ifade edilmesine rağmen tarih kaynaklarında yer alan rivayetler, sıhhatleri sorgulamaya tâbi tutulmaksızın Hz. Peygamber hakkında olumsuz bir imaj oluşturabilmek amacıyla sevkedilebilmektedir. Bu tavra ilişkin değerlendirmeler için bkz: Erşahin ve dğr., *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Peygamber Tasavvuru*, ss. 347-351, vd.

¹² Beyhakî (ö. 470/1077), Ebû Muhammed el-Cüveynî'ye (ö. 438/1056) yazdığı risâlede hadis rivayetlerinin üç çeşidinin olduğunu beyan etmektedir: 1- Sıhhati üzerinde ittifak edilebilen hadisler. 2- İmkansızlığı üzerinde ittifak edilebilen rivayetler. 3- Sıhhati veya zaafiyeti üzerinde ihtilaf edilen rivayetler. Bkz.: İbn Hacer, *en-Nüket ala kitabu İbn Salah*, I, 386. Benzeri bir değerlendirme için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ma'rifeti usûlü 'ilmi'r-rivâye*, I, 88-90.

Şöyle ki, rivâyetlerin sıhhatinin tespiti amacıyla tek bir varyantın değil de değişik isnâda sahip metinlerin farklılıkları karşılaştırılarak rivâyetin konumunu tespit etme çabası ortaya konmuş ve bunun hadis tespit sistemi tarihinde en net yansıdığı alan ise *ilel* ilmi içerisinde kendisine yer bulmuştur. Bağdat'ın ünlü hadis âlimi, cerh ve ta'dil ilminin¹³ otoritelerinden Dârekutnî (v.385/995)¹⁴ *ilel* ilmindeki derinliğiyle Müslim'in (v.262/875) *es-Sahih*'inde bir rivâyetin bütün varyantlarını inceleyerek hadisin kaynağına ilişkin böyle bir hata bulmuş; "*Allah'ın (cc.) ahiret gününde müminlere görünerek onları nimetlendireceğini belirten*"¹⁵ hadisin aslında saha-be Abdurrahman b. Ebi Leylâ'ya (v.82/701-2) ait bir söz olduğu, Hz. Peygamber'e ait olmadığı sonucuna ulaşmıştır.¹⁶

Dârekutnî'nin vardığı bu sonuç aslında hadis tespit sisteminin kendi içerisinde, sahih bilgiye ulaşmak için ne kadar titiz ve derinlikli bir gayretin sarf edildiğini göstermektedir. Hadis edebiyatının en temel eserlerinden Müslim'in *es-Sahih*'i dâhi eleştiriye açık tutulmuş¹⁷, Hz. Peygamber'e atfedilen bir rivâyetin aslında sahabe kavli olduğu araştırılarak ifade edilmiştir. Ebû Ya'lâ el-Halîlî (v.446/1054) tarafından ifade edilen "*Şayet hadisin senedinde Zuhri gibi âlim biri bulunsa dâhi onun sahih olduğu ifade edilemez çünkü*

¹³ Bkz.: Polat, "Cerh ve Ta'dilin Tenkidi", ss. 221-248; Aşıkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi Cerh ve Ta'dil İlmî*, s. 55; Aşıkutlu, cerh ve ta'dil ilminin rivâyetlerde sistemli olarak uygulanmasını tenkidçiliğin, hadis ilminde bir sanat haline gelmesiyle tasvir etmektedir.

¹⁴ Şah Veliyyullah, *Bustânu'l-muhaddisîn*, s. 94; Çakan, "Dârekutnî", VIII, 488- 489.

¹⁵ Müslim, "İman", 80.

حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ بْنِ مَيْسَرَةَ قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ حَدَّثَنَا حَمَادُ بْنُ سَلَمَةَ عَنْ ثَابِتِ الْبُنَانِيِّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى عَنْ صُهَيْبِ بْنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ « إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ - قَالَ - يَقُولُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى ثَرِيدُونَ شَيْنًا أَرِيدُكُمْ فَيَقُولُونَ أَلَمْ نُبَيِّضْ وَجُوهَنَا أَلَمْ نُدَلِّجْنَا الْجَنَّةَ وَنُنَجِّنَا مِنَ النَّارِ - قَالَ - فَيُكْتَفَى الْحِجَابَ فَمَا أُعْطُوا شَيْنًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنَ النَّظَرِ إِلَى رَبِّهِمْ عَزَّوَجَلَّ

Ubeydullah b. Ömer b. Meysere > Bana Abdurrahman b. Mehdi > Bize Hammad b. Seleme, Sabit el-Bunanî > Abdurrahman b. Ebi Leylâ > Suheyb > Hz. Peygamber: «Cennetlikler cennete girdiği zaman Allah Tebareke ve Teâlâ hazretleri: Size daha ziyade bir şey vermeme ister misiniz? Diyecek, onlar da; sen bizim yüzlerimizi ağartmadın mı? Bizi cennete koyarak cehennemden kurtarmadın mı? (Bize o yeter) diyecekler. Bunun üzerine Allah Teâlâ hazretleri hicabı kaldıracak, artık onlara Rableri (c.c.) Hazretlerine bakmaktan daha makbul bir şey verilmiş olmayacaktır.»

¹⁶ Dârekutnî, *Kitabu'l-ilzâmât ve't-tatabbû*, ss. 266-267.

¹⁷ Rivâyetlerin sıhhat durumunu ortaya koyabilmek için gösterilen bu titiz duruşun bir başka örneğine Ebû'l-Fadl el-Herevî'nin (v. 317/929) İlelu'l Hadîs fi Kitâbi's Sahih li Müslim adlı eserinde de görmekteyiz. Detaylı bilgi için bkz: Köktaş, "Müslim'in Sahih'i'ne Yapılan En Eski Tenkid: Ebû'l-Fadl el-Herevî'nin İlelu'l Hadîs fi Kitâbi's Sahih li Müslim Adlı Eserinin Takdim ve Tercemesi", ss. 29-56.

*sîka bir râvî dahi hata yapabilir*¹⁸ ifadesi de hadisin tespiti sürecinde ne kadar titiz bir gayretin var olduğunu ortaya koymaktadır.

Rivâyetlerin sıhhatini belirleyebilmek adına ortaya konan bu yoğun çabalara rağmen bütün rivâyetlerin herkes tarafından aynı hassasiyetle tespit sürecinden geçirildiğini ifade etmemiz, insanın doğası ve anlama sürecinin yapısı gereğince mümkün görünmemektedir. Zîrâ kişilerin içinde buldukları zihinsel duruşlarının ve bilgi birikimlerinin belirleyici olduğu ön-anlama süreci, diğer metin türlerinde olduğu gibi dînî metinlerin de anlaşılmasını etkilemekte ve buna bağlı olarak da birbirinden farklı duruşlara göre şekillenen sonuçlara sebebiyet verebilmektedir. Biz de, makalemizde müelliflerin metin karşısındaki duruşlarını dikkate alarak “anlama”nın rivayetlerin sübutunu tespit sürecindeki etkisini sorgulamaya çalışacağız. Bunu yaparken anlayanın farklı metinlere referansla rivayetin sıhhatini tartışmasını “metinler-arası okuma” olarak vasıflandırırken, metnin kendi iç yapısına bağlı olarak rivayetin sıhhatine ilişkin bir karar vermesini de “metin-içi okuma” olarak tavsif edeceğiz. Kişinin kendi zihin dünyasının rivayetin sıhhatinin tespitindeki etkisini ise “metin-üstü/dışı okuma” olarak sınıflandıracak ve hadislerin tespitinde anlayanın rivayet karşısındaki tutumunun ve ona yaklaşım tarzının tespit sürecine etkisini tartışacağız.

2. Rivayetlerin Tespitinde Metinler-Arası Okumanın Etkisi

Hadis rivayetlerinin Allah Rasulü (sas.)’e aidiyetinin tespitinde ifade edilebilen farklı kanaatlerin nedenlerinden birisi de müellifin rivâyet hakkındaki bilgi birikimidir. Muhaddisin eserine alacağı hadisin sıhhatine yönelik nihâî kararında, rivâyete dair daha önceden sahip olduğu bilgiler önem taşımakta; ön-anlama olarak da ifadelendirebileceğimiz, metinle ilk karşılaşılan anda algılanan anlam, elde edilmiş birikimden uzak bir şekilde ortaya çıkmamakta, bilakis rivâyete ilişkin nihâî kanâat zihinde var olan anlam dünyası eşliğinde değer bulmaktadır. Anlayanın, nakledilen haberle ilgili sahip olduğu bilgilere referansla karşılaştığı hadislerin sıhhatine yönelik kanaatini oluşturması, onun rivâyete anlam kazandıracak diğer metinlerle bağlantı kurmasıyla, yani metinler-arası okuması eşliğinde, gerçekleşmektedir. İfade edilen bu süreç sadece metnin

¹⁸ Halîlî, *el-İrşâd fi ma’rifeti ulemâi’l-hadîs*, s. 21.

anlaşıp kullanılmasına¹⁹ değil, rivâyetin tespit sürecine de etki etmektedir.

İbrahim en-Nehâî'nin (v.96/714), namaz kılariken rükû ve secde esnasında ellerin kaldırılmasına dair Hz. Peygamber'in her rükû ve secdesinde ellerini kaldırdığını belirten Vâil b. Hucr (v.44/664) kaynaklı bir rivâyet aktarılınca tepki göstermesi ve “Kanaatimce Hz. Peygamber'i (sas.) namaz kılariken yalnız o gün görmüş ve böylece hafızasına almıştır. İbn Mesud ve arkadaşları bunu bilmiyorlar, onların hiçbirinden böyle bir şey işitmedim, yaptıklarını da görmedim. Ellerini sadece namazın başında tekbir getirirken kaldırırlardı”²⁰ diyerek açıklamada bulunması, Hz. Peygamber'den gelen bir haberin öncelikle, nakledilen rivâyete ilişkin bilgi birikimi ve vakıf olunan diğer metinlere referans verilerek değerlendirilmesinin bir örneği olarak zikredilebilir. Burada rivâyetin sıhhatine yönelik eleştirinin, aktaran râvi üzerinden değil de metnin anlamına yönelik olarak önceden sahip olunan bilgilerle ortaya konulması anlayanın, tespit sürecinde bilgi birikimine dayalı ön-anlamasıyla hareket edişine delalet etmektedir.

100| db

Bir başka örnek olarak, Şeybânî'nin (v.189/805) hocası Ebû Hanîfe'ye (v.150/767) sorduğu yağmur duasının namaz kılınarak yapıp yapılamayacağı sorusuna, namaz kılınamayacağı sadece dua edilebileceği cevabını alması ve bunun nedeni olarak da Ebû Hanîfe'nin, Rasulullah'ın (sas.) ve Hz. Ömer'in minbere çıkıp dua ettiğinin ve yağmur istediğinin bilindiğini, ancak namaz kılınarak yağmur duası yapılabileceğine ilişkin şâz bir haberden başka bir naklin olmadığını ifade ederek bunun kabul olamayacağını belirtmesini²¹ zikredebiliriz. Ebû Hanîfe'nin namaz kılarak yağmur duası yapılabileceğini ifade eden rivâyeti şâz kabul etmesinin ve uygulama alanı bulacak kuvvette bir delil olarak görmeyişinin en önemli

¹⁹ Rivayetlerin anlaşılmasında farklı metinlere referansın önemine ilişkin bkz: Özer, “Hadis Metninin Anlaşılmasında Diğer Metinlere Referansın Önemi ya da Hadiste Metinlerarasılık ve Metinlerarası Okuma”, ss. 305-350. Aynı husus rivâyetlerin illetini belirleme hususunda da son derece önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda illetlerin belirlenmesinde daha önce elde edilen bilgi birikimi ve tecrübenin varlığı hadislerin illetlendirilmesinde serdedilen kanaatlerin “gaybı taşıma” veya “sezgisel güç” şeklinde ele alınmasına ve illel alimlerinin de eleştirilmesine neden olmuştur. Bk. Muhittin Düzenli, “Tecrübi Bilgiden Sezgisel Bilgiye Rivâyetlerin Sıhhatini Belirlemede Sezgisel Gücün İmkani”, *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, cilt: 6, Sayı:4, ss.106-108.

²⁰ Şeybânî, *Kitâbü'l-hucce alâ ehli'l-Medîne*, I, 96-97.

²¹ Şeybânî, *Kitâbü'l-asl*, I, 398-399.

nedeni daha önceden elde edilen Hz. Peygamber'in böyle bir uygulama yapmadığı, “*minberden dua ederek yağmur duasında bulunduğ*”²² bilgisidir. Hz. Peygamber'in uygulamasını yansıtan bu sahih bilgi, yağmur duasındaki uygulamanın namaz kılınması olduğunu ifade eden rivâyetin şâz olarak kabul edilmesinin de temel sebebi- dir. Şâz hadisin Hâkim en-Nisâbûrî tarafından “*güvenilir bir râvînin başkalarının rivâyetine muhalif olarak rivâyet ettiği hadis*”²³ olarak tanımlandığını göz önünde bulundurduğumuzda da rivâyete ilişkin bilgi birikiminin ve farklı metinlere referansın tespit sürecinde belirgin bir rol oynadığı anlaşılmaktadır.

Aktardığımız örneklerde de görüldüğü üzere hadis kaynaklarımızı incelediğimizde karşımıza çıkan, rivayetlerin sıhhatine ilişkin farklı kanaatlerin varlığının sebeplerinden birisi müelliflerin vakıf olduğu farklı metinlere/bilgiye referansla hadislerin sıhhatine ilişkin kanaatini temellendirmesidir. Bu ifademiz tespit sürecinde senedin incelenmediği ya da göz önünde bulundurulmadığı anlamına gelmemekte ancak rivayetle karşılaşan bir müellifin metne tamamen kayıtsız kalmadığına, zihin dünyasında rivâyete bir anlam vermesi eşliğinde onun sıhhatine ilişkin araştırma yaptığına işaret etmektedir. Bu nedenle bir âlimin sahih olarak vasıflandırdığı bir rivayet, diğeri tarafından mevzû²⁴ olarak kabul edilebilmiştir. Bu durumu örnekler çerçevesinde şu şekilde tartışabiliriz:

Örnek 1:

Metne ilişkin sahip olunan ön-bilginin tespit sürecine etkisini Hz. Peygamber'in kendisinden sonra Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ı halife olarak işaret ettiğini belirten rivâyetlerin Buhârî tarafından, “*Hz. Peygamber başka herhangi bir halef bırakmamıştı*”²⁵ ifadesini içeren rivâyetlere ters bulunarak reddedilmesinde görmekteyiz.²⁶ Rivayet, Hâkim'in “Müstedrek”inde şu şekilde yer almaktadır:

حدثنا أبو بكر بن إسحاق ثنا عبيد بن شريك ثنا نعيم بن حماد ثنا عبد الله بن المبارك ثنا حشرج بن نباتة عن سعيد بن جمهان عن سفينة مولى رسول الله

²² Bkz: Muvatta, “İstiskâ”, 1; Ebû Davud, “Salat”, 260.

²³ Hâkim en-Nisâbûrî, *Ma'rifetu ulûmi'l-hadis*, s. 119.

²⁴ Mevzû olarak vasıflandırılan rivâyetlerin hadis tarihi araştırmalarında kullanım değerine ilişkin bkz: Kuzudişli, “Hadis Tarihi Araştırmalarında Mevzû İsnad Verilerinden Yararlanma İmkânı ve Sorunları”, ss. 89-104.

²⁵ Ebû Dâvud, “Harac”, 8; Tirmîzî, “Fiten”, 48; Müslim, “İmare”, 2.

²⁶ Buhârî, *Kitabu'd-duafâ es-sağır*, 1, 42.

صلی الله علیه و سلم : قال : لما بنی رسول الله علیه و سلم المسجد جاء أبو بکر رضي الله عنه بحجر فوضعه ثم جاء عمر بحجر فوضعه ثم جاء عثمان بحجر فوضعه فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم : هؤلاء ولادة الأمر من بعدي

Ebûbekr b. İshâk > Ubeyd b. Şureyk > Nuaym b. Ham-
mad > Abdullah b. Mubarek > Haşrec b. Nubate > Said
b. Cumhan > Sefine: Hz. Peygamber mescidi inşa eder-
ken Ebûbekr bir taşla geldi ve onu koydu, ardından
Ömer elinde bir taşla geldi ve onu koydu, ardından da
Osman bir taşla geldi ve onu koydu. Bunun üzerine Al-
lah Rasulu (sas.) şöyle buyurdu: “İşte bunlar benden
sonra gelecek halifelerimdir”²⁷

Müstedrek'te yer alan bu rivayete ilişkin, Zehebî “sahih” oldu-
ğunu ifade ederken²⁸, Ukaylî ise kendisine tabi olunamayacak bir
rivayet olarak vasıflandırmaktadır.²⁹ *İle'ul-Muntehâb*'da, İbn
Hibbân'ın (v. 354/965) rivayetin râvilerinden Haşrec b. Nubâte'nin
münker kabul edildiği ve teferrüd ettiği haberlerin delil olarak kul-
lanılamayacağına ilişkin kanaati aktarılmakta ve Buhârî'nin de Haş-
rec b. Nubâte'den rivâyet alınamayacağı kanaatinde olduğu belirti-
lerek, rivâyet İbnu'l-Cevzî tarafından illetli³⁰ ve sahih olmayan bir
haber olarak kabul edilmektedir.³¹ Makdîsî de (v. 507/1113) Haş-
rec b. Nubâte hakkında “*metrûku'l-hadîs*” ifadesini kullanırken³²,
Elbânî ise rivayetin Ebû Hureyre, Âişe, Kutbe bin Mâlik, Sefine ve
Ebû Bekre tarafından ayrı ayrı rivayet edilen varyantlarını inceleye-
rek rivayetlerin münker olduğunu beyan etmektedir.³³

Rivayetin sıhhatine ilişkin ifade edilen farklı kanaatleri bir tab-
lo halinde şu şekilde gösterebiliriz:

Rivayetin Sıhhati Hakkındaki Kanaatler				
	Sahih	İlletli	Münker	Sahih Değil ³⁴
Buhârî (v. 256/870)				X
Ukaylî (v. 322/934)				X

²⁷ Hâkim, *Müstedrek*, III, 15, (h.no:4343).

²⁸ Hâkim, *Müstedrek*, III, 15, (h.no:4343).

²⁹ Ukaylî, *Kitâbü'd-duafâi'l-kebir*, II, 356.

³⁰ Hadis rivayetlerinde illet ile ilgili olarak bakınız: Düzenli, Muhittin, *Hadislerde Gizli Kusurlar –İllet ve Şâz-*, İsam Yayınları, İstanbul, 2017.

³¹ İbnu'l-Cevzî, *İlelü'l-mütenahiye*, I, 210.

³² Makdîsî, *Kitâbu tezkiratu'l-mevdûât*, s. 27.

³³ Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi'z-zaiife ve'l-mevdûa*, XIII, 415.

³⁴ Usul kaynaklarında “sahih değil” ifadesi bir kavram olarak yer almamakla birlikte bahsi geçen müelliflerin bu kavramı zayıf hadis anlamında kullanmamış olmaları, doğrudan rivayetin Hz. Peygamber'e ait olmadığını ifade edebilmek amacıyla kul-
lanmış olmaları nedeniyle müelliflerin ifadelerinde yer alan bu kavram korunarak
tasnif yapılmıştır.

Hâkim (v. 405/1014)	X			
Zehebî (v. 748/1347)	X			
İbnu'l-Cevzî (v. 597/1201)		X		X
Elbânî			X	

Tabloda da görüldüğü üzere rivayetin sıhhati hakkında biribirine zıt farklı kanaatler söz konusudur. Bunlardan en dikkat çekici olanı Hâkim'in, Buhârî'nin şartlarına göre sahih olduğunu kabul ettiği bir rivayetin Buhârî tarafından sahih olarak kabul edilmediğinin tespitidir. *Kitabu'd-duafâ es-sağîr* adlı eserinde Buhârî, Haşrec b. Nubâte hakkında bilgi verirken onun tarafından rivâyet edilen "*Ebûbekir, Ömer ve Osman benden sonra gelecek halifelerimdir*"³⁵ rivâyetini, tâbi olunmayacak, sahih olmayan bir rivâyet olarak nitelemekte, bunun sebebi olarak da Hz. Ömer ve Hz. Ali tarafından ifade edilen "*Hz. Peygamber kendinden sonra hiçbir halife bırakmamıştır*" rivâyetini esas almaktadır.³⁶ Buhârî'nin ravi hakkında bilgi verirken onun tarafından nakledilen metnin, kendisinin vakıf olduğu farklı bir rivâyete/bilgiye uymaması nedeniyle raviyi eleştirmesi ve rivayeti sahih kabul etmemesi dikkate değer bir husustur. Burada farklı müellifler tarafından sahip olunan ön bilgilerin, rivâyetin sahih kabul edilip edilmemesine etkisini açık bir şekilde görmekte; hatta rivâyetin, seneddeki bir ravinin kusuru nedeniyle değil de, rivâyet metnindeki kusur nedeniyle râvinin eleştirilmesine şahit olmaktadır.

db | 103

Buhârî'nin kendi eserinde râvi ile ilgili herhangi bir değerlendirme yapma ihtiyacı hissetmeksizin vâkıf olduğu farklı bir rivâyete/bilgiye ters düşmesi nedeniyle metnin sıhhatine ilişkin kanaatini zikretmesi, bizleri rivâyetin tespitinde sened değerlendirmesine geçmeden daha da evvel müellifin zihninde rivâyetin kabul ya da reddine ilişkin ön bilgiler vasıtasıyla oluşan bir anlamının var olduğuna ve bunun tespit sürecini etkilediğine şahit kılmaktadır.

Örnek 2:

Bir başka örnek olarak da Hz. Peygamber tarafından müslümanların tedâvüldeki parasının, kusuru olmaksızın kırılmasının yasaklandığını belirten rivâyetler hakkındaki değerlendirmeleri verebiliriz. Rivâyet şu şekilde nakledilmektedir:

³⁵ Buhârî, *Kitabu'd-duafâ es-sağîr*, I, 42.

³⁶ A.e., I, 42.

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَسُوَيْدُ بْنُ سَعِيدٍ وَهَارُونُ بْنُ إِسْحَاقَ قَالُوا أُنْبَأَنَا الْمُعْتَمِرُ بْنُ سُلَيْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ فَضَاءٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ كَسْرِ سِكِّهِ الْمُسْلِمِينَ الْأَجَانِزَةَ بَيْنَهُمْ إِلَّا مِنْ بَأْسٍ

Ebûbekr b. Ebi Şeybe ve Süveyd b. Said ve Harun b. İshâk > Mu'temir b. Süleyman > Muhammed b. Fadâ > Halid el-Ezdî > Alkâme b. Abdillâh nakletmektedir ki: "Rasulullah (sas.) müslümanlar arasında (tedavülü) caiz olan sikke (dökülmüş paraların) bir kusur olmadan kırılmasını yasakladı."³⁷

Kütüb-i Tis'a içerisinde Ebû Dâvûd (v.275/889)³⁸ ve İbn Mâce'de (v.273/886)³⁹ yer alan rivayet ayrıca Hâkim'in *Müstedrek*'inde⁴⁰ de bulunmaktadır. Suyûtî rivayetin sahih olduğunu söylerken⁴¹, İbn Hibbân⁴² ve Nesâî⁴³ zayıf olduğunu belirtmiş, Buhârî, *Târihu's-Sağîr*'de Muhammed b. Fadâ isimli râvi hakkında bilgi verirken onun içki sattığı bilgisini nakletmesinin ardından bu rivâyeti konu edinmekte ve mezkûr rivâyeti nakleden bu râvinin zayıf kabul edildiğini belirtmektedir. Rivayetin ise sahih olmadığı çünkü para birimi olarak sikkenin o dönemde kullanılmadığı, esasen daha sonraki yıllarda Haccâc b. Yusuf tarafından paranın basılmış olduğu ifade edilmiştir.⁴⁴ Rivayetin sıhhatine yönelik farklı kanaatleri bir tablo halinde şu şekilde gösterebiliriz:

Rivayetin Sıhhati Hakkındaki Kanaatler			
	Sahih	Zayıf	Sahih değil
Buhârî (v.256/870)			X
Nesâî (v.303/915)		X	
Ukaylî (v.323/934)		X	
İbn Hibbân (v.354/965)		X	
Hâkim (v.405/1014)	X		
Suyûtî (v.911/1505)	X		
Elbânî		X	

³⁷ Ebû Dâvud, "Büyu"(icare), 51; İbn Mâce, "Ticârât", 52.

³⁸ Ebû Dâvud, "Büyu"(icare), 51.

³⁹ İbn Mâce, "Ticârât", 52.

⁴⁰ Hâkim, *Müstedrek*, II, 36 (h.no: 2233).

⁴¹ Suyûtî, *el-Camiu's-sağîr*, II, 377.

⁴² Irâkî, *el-Muğnî an-hamli'l-esfâr*, I, 429.

⁴³ Zehebî, *Mizanü'l-İtidal*, IV, 5.

⁴⁴ Buhârî, *Târihu's-sağîr*, II, 134.

Hız. Peygamber döneminde paranın kullanılmadığını aktaran Süleyman b. Harb kaynaklı haber Buhârî'nin, Hız. Peygamber'in tedâvüldeki paraya zarar verilmesini yasaklayan nakle eleştirel bakmasına sebebiyet vermiş, bu bilgiye kıyasla rivâyetin sahih olmadığı ifade edilmiştir. Buhârî tarafından sahip olunan tarihî bilgiye bağlı olarak tespit sürecini geçemeyen bu rivâyetin Hâkim ve Suyutî tarafından sahih olarak vasıflandırılması, Buhârî'nin sahip olduğu bu bilginin diğer müellifler tarafından bilinmemesi ile izah edilebilir. Bu da farklı müelliflerin sahip olduğu ön-bilginin ve diğer metinlere referansın rivâyetin sıhhatinin tespitinde etkili olduğunu göstermektedir.

Örnek 3:

Rasulullah (sas.)'in haccın ya da umrenin Mescid-i Aksâ'dan başlanarak yapılması halinde bütün günahların bağışlanacağını ifade ettiğini belirten rivayetlerin sıhhatine ilişkin kanaatler de anlayanın sahip olduğu tarihi bilgiler eşliğinde farklılık gösterebilmektedir. Rivayet Ebû Dâvud'un *es-Sünen*'inde şu şekilde yer almaktadır:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ صَالِحٍ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي فُدَيْكٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ يُحْيَى عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي سَفْيَانَ الْأَخْنَسِيِّ عَنْ جَدِّهِ حَكِيمَةَ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى يَقُولُ مَنْ أَهْلَ بِحَجَّةٍ أَوْ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنَّهَا سَمِعَتْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عُمَرَةَ مِنَ الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى إِلَى الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ غَيْرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَمَا تَأَخَّرَ أَوْ وَجِبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ

Ahmed b. Salih > Ebû Fudeyk > Abdullah > Abdurrahman b. Yuhannes > Yahya b. Ebû Süfyân el-Ahnesî > dedesinden > Hukeyme > Ümmü Seleme : "Kim, hacc veya umre için Mescid-i Aksâ'dan Mescid-i Haram'a (kadar) ihrâma girerse, geçmiş ve gelecek bütün günahları affedilir veya cennet kendisine vâcib olur."⁴⁵

İbn Mâce⁴⁶ ve Ebû Dâvud'un⁴⁷ *Sünen*lerinde ve İbn Hanbel'in⁴⁸ *Müsned*'inde yer alan bu rivâyeti İbn Hibbân⁴⁹, Merdâvî⁵⁰ ve Mizzî⁵¹ "sahih" olarak kabul ederlerken, Münzîrî⁵² ve İbn Kesir⁵³, senedin-

⁴⁵ Ebû Dâvud, "Menâsik", 9.

⁴⁶ İbn Mâce, "Menâsik", 13.

⁴⁷ Ebû Dâvud, "Menâsik", 9.

⁴⁸ *Müsned*, I, 413.

⁴⁹ İbnu'l-Mülakkin, *Tuhfetu'l-muhtâc ilâ edilleti'l-minhâc*, II, 142.

⁵⁰ İbn Müflih Makdisi, *Kitâbü'l-Furu*, V, 315.

⁵¹ Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâ'i'r-Ricâl*, XXXI, 360.

⁵² Münzîrî, *Muhtasaru Süneni Ebî Davud*, II, 245.

⁵³ Elbanî, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-zaiife ve'l-mevdûa*, I, 378.

deki Hukeyme'nin tanınmayan birisi (meçhûl) olması nedeniyle, illetli olarak kabul etmektedirler. Dârekutnî de rivayetin illetli olduğunu beyan etmektedir.⁵⁴ Buhâri ise, rivayetin metninde aktarılan bilgi üzerinden rivayetin sahih olmadığını ifade etmektedir. Rivayetin sıhhatine ilişkin ifade edilen farklı kanaatleri bir tablo halinde şu şekilde gösterebiliriz:

Rivayetin Sıhhati Hakkındaki Kanaatler				
	Sahih	Zayıf	İlletli	Sahih Değil
Buhârî (v.256/870)				X
İbn Hibbân (v.354/965)	X			
Dârekutnî (v.385/995)			X	
Mizzî (v.742/1341)	X			
Merdâvî (v.769/1367)	X			
Münzîrî (v.656/1258)			X	
İbn Kesîr (v.774/1373)			X	
Elbânî		X		

106 | db

Tabloda da görüldüğü üzere rivayetin sıhhati hakkında ihtilaf söz konusudur. Rivayetin illetli olduğunu ifade eden âlimler, kanaatlerini rivayetin senedinde yer alan Hukeyme'nin tanınmayan birisi olmasına dayandırırken Buhârî çok daha farklı bir gerekçeyle rivayetin sahih olmadığını ifade etmektedir.

Buhâri, *Târihu'l-Kebîr*'de Muhammed b. Abdurrahman b. Yuhannas hakkında bilgi verirken Ümmü Seleme'den nakledilen “*haccın Mescid-i Aksâ'dan başlanılarak yapılması durumunda geçmiş bütün günahların bağışlanacağına*” ilişkin rivâyeti; Hz. Peygamber tarafından böyle bir uygulamanın yapılmadığı bilakis, Efendimizin Cuhfe ve Zul Huleyfe olarak adlandırılan mekânlardan başlayarak hac ve umre yaptığı⁵⁵ bilgisiyle kıyaslayarak sahih kabul etmemektedir.⁵⁶

⁵⁴ Dârekutnî, *el-İlelül-varide fîl-ehâdisi'n-nebevîyye*, XV, 254.

⁵⁵ حَدَّثَنِي قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ قَالَ حَدَّثَنَا نَافِعٌ مَوْلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ . أَنَّ رَجُلًا قَامَ فِي الْمَسْجِدِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ، مِنْ أَيْنَ نَأْمُرُ أَنْ نُهَيَّئَ لِقَالَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ « يُهَيَّئُ أَهْلَ الْمَدِينَةِ مِنْ ذِي الْخَلِيفَةِ ، وَيُهَيَّئُ أَهْلَ الشَّامِ مِنَ الْجُحْفَةِ ، وَيُهَيَّئُ أَهْلَ نَجْدٍ مِنْ قُرْنِ

Abdullah b. Ömer (ra.) şöyle demiştir: Bir kimse mescidde ayağa kalktı ve “Ya Rasulullah, nereden ihrama girip telbiye etmemizi emrediyorsun? diye sordu. Rasulullah (sas.): Medine ahalisi Zu'l Huleyfe'den, Şam ahalisi Cuhfe'den, Necd ahalisi Karn'dan itibaren telbiye etsinler” buyurdu. (Buhârî, “Hacc”, 8; Müslim, “Hacc”, 2).

⁵⁶ Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, I, 161.

Dikkati çeken nokta, Buhârî'nin rivayetin senedinde yer alan herhangi bir kişiyi cerh eden ifadeleri aktararak rivâyetin sıhhatini tartışmamış olmasıdır. Bu değerlendirmenin râvî üzerinden değil, doğrudan metinden yola çıkılarak yapılması ve Hz. Peygamber'in uygulamasına ilişkin farklı bir habere atıf yapılarak nakledilen haberin uygulama alanının dışına konulması, rivayetin metniyle ilgili sahip olunan bilgilerin ve farklı metinler eşliğinde rivayetin sıhhatine dair anlayanın zihninde oluşan ilk kanaatin rivâyetlerin tespit sürecinde ne denli etkili olduğunu göstermektedir.

3.Rivayetlerin Tespitinde Metin-İçi Okumanın Etkisi

Rivayet metninin içerdiği bilginin anlayan tarafından yorumlanması ve bu yoruma bağlı olarak rivayetin sıhhatine ilişkin bir karara varılması, anlayanın tespit sürecindeki etkisinin ortaya çıktığı bir başka alandır. Rivayetin kendi dışında farklı metinlere referansla anlaşılması ve bu anlama eşliğinde sıhhate ilişkin karara varılmasını “metinler arası okuma” olarak tasnif ederken; rivayetin kendisi iç-yapısına atıfla anlamlı kılınması ve bu anlam eşliğinde sıhhatine ilişkin kanaatin ortaya konulmasını da “metin-içi okuma” olarak vasıflandırmaktayız. Rivayetin sıhhatini tespit etme gayretini ortaya koyan kişinin metne nasıl anlam verdiğiyle paralel işleyen bu süreç; hadis metninin sahih olup olmadığıyla ilişkili ihtilafların sebeplerinden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır:

Mesela, Hz. Peygamber'in “Allah Teâlâ'nın kıyamet günü, dolunayda Ay'ın görülmesi gibi görüleceğini”⁵⁷ ifade eden sözlerini, yüce Allah'ın görülmesinin ayın büyüüp küçülmesine benzetildiğini düşünenler O'nu böyle bir eksiklikten tenzih edebilmek amacıyla reddederlerken; hadisteki ifadeyi dolunay vaktinde ayın rahat ve izdihamsız görülmesine kıyasla anlayan müellfiler ise rivayeti tashih etmişlerdir.⁵⁸ Yine, “Muhakkak ki, Güneş ve Ay kıyamet günü dürülüp (cehenneme) atılmış iki öküzdürler”⁵⁹ rivayetini güneş ve aya azap edilmesi şeklinde anlayanlar tarafından, nazar ve akıl delilince reddedilmiş, ancak rivayeti Güneş ve Ay zaten ateşten yaratıldığı için oraya konulmaktadırlar düşüncesinde olanlar ise tashih etmişlerdir. Örneğin İbn Kuteybe “Güneş ve ay zaten ateşten yaratılmış-

⁵⁷ Buhârî, “Mevâkit”, 16; “Ezân”, 129; Müslim, “Mesâcid”, 211.

⁵⁸ İbn Kuteybe, *el-İhtilaf fi'l-lafz ve'r-redd ala'l-cehmiyye ve'l-müşebbihe*, s. 31.

⁵⁹ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-asâr*, I, 170; Hadis Buhârî'nin Sahih'inde şu şekilde yer almaktadır: “Güneş ve ay kıyamet gününde dürülürler” bks.: (Buhârî, “Bedu'l-Halk”, 4).

lardır, sonra da oraya konulurlar”⁶⁰ açıklamasıyla rivayete anlam verirken Tahâvî, “Güneş ve Ay, cehenneme azap görmek için değil, cehennem ehline azap vermek için dürülüp ateşe konulurlar”⁶¹ açıklamasıyla rivayeti anlamlı kılmakta ve sıhhat tartışmasını aşmaktadır.

Naklettiğimiz rivayetlerde de görüldüğü üzere, rivayetlerin sıhhatine ilişkin farklı kanaatlerin sebeplerinden birisi de müelliflerin hadis metnini nasıl anladıklarıyla ya da metnin kendi iç dokusunu nasıl çözümledikleriyle doğrudan ilişkilidir. Bu durumda, hakkında sıhhatine ilişkin kesin kanaat belirtilemeyen rivayetlerde, senetteki ravilerin güvenilirliğine ilişkin farklı uçlara düşen haberler arasında tercihte bulunarak metnin sıhhatine ilişkin kanaat belirtmek durumunda olan alimlerin, metni nasıl anladıkları önemli bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Zirâ, rivayet metninin anlayanın anlam dünyasıyla uyumu ölçüsünde, senetteki ravilere ilişkin tercih edilecek kanaat ve rivayetin sıhhatine ilişkin hüküm değişebilmektedir. Rivayet metninin kendi iç-yapısının nasıl algılandığıyla ilişkili bu sorunu, örnekler çerçevesinde şu şekilde ortaya koyabiliriz:

108| db

Örnek 1:

Allah Rasûlü’nden (sas.) nakledilen kıyamet alametlerinin iki yüz yılından sonra olacağını belirten rivayetlerin, müelliflerin rivayete ilişkin farklı okumaları eşliğinde sıhhat değerlendirilmesine tabi tutulması dikkat çekicidir. Rivayet şu şekilde nakledilmektedir:

حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْخَلَّالُ حَدَّثَنَا عَوْنُ بْنُ عُمَارَةَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُثَنَّى بْنُ تَمَامَةَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَنَسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ عَنْ أَبِي قَتَادَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «الآيَاتُ بَعْدَ الْمَائَتَيْنِ

Hasan b. Ali el-Hallal > Avn b. Umare > Abdullah b. el Müsenna b. Tüname b. Abdullah b. Enes > babasından > dedesinden > Enes b. Malik > Ebû Katade Rasullullah (sas)’den rivayet etmişlerdir: “(Kıyamet) alametler(i) iki yüz yılından sonradır.”⁶²

Hadis rivayetinin metninde nakledilen bilginin gerçekleşmemiş olması, yani iki yüz yıl geçmesine rağmen dünyanın sonunun gelmemesi, âlimlerin bir kısmının rivâyetin mevzû olduğuna karar vermesine sebebiyet verirken, bir kısım müelliflerin ise metni te’vil

⁶⁰ İbn Kuteybe, *Te’vil*, s. 80.

⁶¹ Tahâvî, *Şerhu müşkili’l-asâr*, I, 170.

⁶² İbn Mâce, “Fiten”, 28.

etmeye çalışmasına neden olmuştur. Te'vil yolunu tercih eden âlimler, metinde zikredilen “iki yüz” ifadesinden kasdın “bin iki yüz” olduğunu belirterek yeterli zaman geçmesine rağmen rivâyette bildirilen haberin niçin gerçekleşmediğine açıklık getirmeye çalışmakta ve bu yorum eşliğinde rivayetin sıhhatine ilişkin kanaatlerini ortaya koymaktadırlar.⁶³ Bu noktada metni kullanım alanında tutma ve metne yaşanan tarihsel ortam ışığında yaklaşarak tespit sürecini gerçekleştirme şeklinde ifade edebileceğimiz iki ayrı yaklaşıma şahit olmaktayız. Tarihsel gerçeklik ile duygusal anlama arasında oluşan bu gerilimde aslında tespit aşamasında, müelliflerin metinde aktarılan bilgiyi nasıl anladıklarıyla paralel işleyen bir süreç söz konusudur. Metni canlı tutmayı önceleyen müellif te'vil yoluyla tespit problemini aşmayı tercih ederken, metni sahip olunan tarihi ön bilgilerle birlikte değerlendiren müellifler ise farklı bir sonuca ulaşabilmektedir. Aslında her iki zihnî duruşa da yön veren temel saik kişinin ön-anlamalarıdır. Rivayetin sıhhatine ilişkin farklı kanaatleri bir tablo halinde şu şekilde gösterebiliriz:

db | 109

Rivayetin Sıhhati Hakkındaki Kanaatler					
	Sahih	Zayıf	Münker	Mevzû	İletli
Buhârî (v.256/870)			X		
Ukaylî (v.323/934)				X	
Dârekutnî (v.385/995)					X
Hâkim (v.405/1014)	X				
İbnu'l-Cevzî (v.597/1200)				X	
Zehebî (v.748/1347)				X	
Hüseyin b. Abdullah et-Tîbî (v.743/1342)	X				
Sindî (v.1138/1725)	X				

Tabloda da görüldüğü üzere Hâkim en-Nisâbûrî rivayetin Buhârî ve Müslim'in şartlarına göre sahih olduğunu ifade etmekte, ancak Zehebî, bu rivayetin Hâkim'in kanaatinin aksine mevzû olduğunu belirtmektedir.⁶⁴ Dârekutnî rivayetin illetli olduğunu belirtirken⁶⁵, İbnu'l-Cevzî ise rivayetin senedindeki Avn b. Umâre'nin

⁶³ Sindî, *Hâşiyetu's-Sindî ala Süneni İbn Mâce*, VII, 421.

⁶⁴ Hâkim, *Müstedrek*, IV, 475.

⁶⁵ Dârekutnî, *el-İlelu'l-varide*, VI, 164.

“münkeru’l-hadis” olması nedeniyle hadisin sahih olmadığını bilakis “mevzû” olduğunu ifade etmiştir.⁶⁶

Rivâyeti kullanım alanı içerisinde tutma gayretini sergileyen Sindî (v. 1138/1725), “Kıyamet alametlerinin ikiyüz yılından sonra olmasından kastın yalanın yayılması gibi büyük günahların öncülü olan küçük günahlardır veya büyük günahlardır. İki yüz yılından maksat ise bin ikiyüz yıldır. İki yüzüncü sene anlamında değil de, kıyamet alametlerinden iki yüz tanesinin olması da muhtemeldir” ifadeleriyle rivâyetle ilgili kendi kanaatlerini aktararak rivayetin sahih olduğunu belirtmekte, İbn Kesîr’in ise hadisi sahih bulmadığını ancak sahihse de “Hâtku’l-Kur’an tartışmalarında, Ahmed b. Hanbel ve muhaddis arkadaşlarının mihnesinde ortaya çıkan fitneler nedeniyle yaşananlara yorumlanır” diye düşündüğünü aktarmaktadır.⁶⁷ İbn Kesîr’in bu ifadesi de rivâyeti sahih kabul etmemesine rağmen metne anlam kazandıracak bir yorum arayışının varlığına bizleri şahit kılmaktadır. Hüseyin b. Abdullah et-Tîbî (v. 743/1342) ise, Allah’ın (cc.) kıyameti uzun bir süre geciktireceğini Hz. Peygamber’e haber vermesinden önce bu hadisin ifade edildiğini belirterek kıyametin süresinin daha sonra kudret-i ilâhî tarafından değiştirilmesi nedeniyle metinde aktarılan bilginin gerçekleşmediği yönündeki açıklamasıyla⁶⁸ rivâyete anlam kazandırmakta ve bu yoruma bağlı olarak rivayetin sıhhatini ortaya koymaktadır.

Rivayetin sıhhatini ifade ederken farklı metin-içi okumalar eşliğinde müelliflerin, metnin sıhhatine ilişkin kanaatlerini temellendirmesinin yanısıra; metinler-arası okumalarla, sahip olduğu tarihi bilgiyi tespit sürecinde doğrudan kullanan müellifler de bulunmaktadır. Örneğin, tarihsel sürecin rivâyetin metninde bildirilen haberdan farklı işlemesi Zehebî’nin aktardığına göre Buhârî’nin bu rivâyeti sahih kabul etmemesine sebebiyet vermiştir.⁶⁹ Aynı şekilde Muhammed el-Ukaylî (v. 323/934) de Buhârî’nin bu rivâyeti sahih

⁶⁶ İbnu’l-Cevzî, *İlelu’l-mütenâhiye*, II, 854; *Mevduât*, III, 198.

⁶⁷ Sindî, *Hâşiyetu’s-Sindî*, VII, 421.

⁶⁸ Münâvî, *Feyzu’l-kâdir*, III, 167; Ukaylî, *Kitâbü’l-duafâi’l-kebir*, II, 1038.

⁶⁹ Zehebî, *Mizânu’l-itidal*, VI, 296 (Zehebî bu eserinde Buhârî’nin bugün elimizde olmayan Kitabü’l-Duafâ adlı eserine atflarda bulunmaktadır. Buhârî’nin bu rivâyetle ilgili kanaatinin de bu eserden edindiği bilgiye bağlı olması muhtemeldir.) Buhârî’nin rivâyete ilişkin bu kanaatlerinin ötesinde rivayet Hâkim’in Müstedrek’inde “Buhârî ve Müslim’in şartlarına haiz sahih” bir rivayet olarak yer bulmaktadır: Ancak Zehebî telhisinde bu rivayetin mevzû olduğunu Hâkim’in kanaatinin aksine belirtmektedir. (Bkz.: Hâkim, *Müstedrek*, IV, 475).

addetmediğini ifade etmektedir.⁷⁰ Münâvî (v. 1031/1622) de, Buhârî'nin bu hadisi, iki yüz yıl geçmesine rağmen kıyametin kopacağına dair henüz bir işaret oluşmadığı için “münker” kabul ettiğini aktarmaktadır.⁷¹ (قال البخاري هذا حديث منكر. لقد مضى مائتان ولم يكن من الآيات (شىء) Buhârî'nin bu yaklaşımında farklı bilgi kaynaklarına ve metinlere referansla rivâyetin tespitinin gerçekleştirildiğine şahit olmanız ki kanaatimizce bu, tespit sürecinde sadece senedin değil, metnin de dikkate alındığının bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Aktardığımız değerlendirmelerde de görüldüğü üzere müellifin metne nasıl anlam verdiği ve metin içinde aktarılan bilgiyi nasıl yorumladığı anlayanın tespit sürecindeki etkisinin belirlediği bir alan olarak ortaya çıkmaktadır.

Örnek 2:

Rivayet metninin anlaşılma şekliyle bağlantılı olarak sıhhatine ilişkin kanaatlerin farklılaşabileceğine bir başka örnek olarak Hz. Peygamber'den nakledilen “Allah'ım beni miskin olarak yaşat, miskin olarak vefat ettir ve miskinler zümresiyle beraber haşreyle.....” ifadelerini içeren rivâyetin tespitine ilişkin kanaatleri aktarabiliriz. Rivayet, Tirmîzî'nin *es-Sünen*'inde şu şekilde nakledilmektedir:

حَدَّثَنَا عَبْدُ الْأَعْلَى بْنُ وَاصِلٍ الْكُوفِيُّ حَدَّثَنَا ثَابِتُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْعَابِدِيُّ الْكُوفِيُّ حَدَّثَنَا
الْحَارِثُ بْنُ النُّعْمَانَ اللَّيْثِيُّ عَنْ أَنَسِ بْنِ رَسُولِ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- قَالَ «
اللَّهُمَّ أَحْيِنِي مَسْكِينًا وَأَمُتْنِي مَسْكِينًا وَأَحْشُرْنِي فِي زُمْرَةِ الْمَسَاكِينِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ».
فَقَالَتْ عَائِشَةُ لَمْ يَأْتِ رَسُولَ اللَّهِ قَالَ «إِنَّهُمْ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَهم بَارِئِينَ
خَرِيفًا يَا عَائِشَةُ لَا تَرُدِّي الْمَسْكِينِ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ يَا عَائِشَةُ أَجَبِي الْمَسَاكِينِ
وَقَرِّبِيهم فَإِنَّ اللَّهَ يُقَرِّبُكُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»

Abdu'l-A'la b. Vâsil el-Kûfi > Sâbit b. Muhammed > Hâris b. Numan el-Leys > Enes b. Malik: Rasulullah (sas.) şöyle dua etmişti: "Allah'ım, beni miskin olarak yaşat, miskin olarak ruhumu kabzet, kıyamet günü de miskinler zümresiyle birlikte haşret." Hz. Aişe (ra.) atılarak sordu: "Niçin ey Allah'ın Rasulü?" "Çünkü," dedi, "Onlar cennete, zenginlerden kırk bahar önce girecekler. Ey Aişe! Fakirleri sev ve onlara yakın dur, ta ki kıyamet günü Allah da sana yaklaşsın."⁷²

Tirmîzî'de ve İbn Mâce'de “Kitâbu'z-Zühd” bölümlerinde yer alan aynı zamanda Hâkim'in *el-Müstedrek*'inde de nakledilen⁷³ bu

⁷⁰ Ukaylî, *Kitâbü'd-duafâ'l-kebir*, II, 1038.

⁷¹ Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, III, 167.

⁷² Tirmîzî, “Zühd”, 37; İbn Mâce, “Zühd”, 7.

⁷³ Hâkim, *Müstedrek*, IV, 358.

rivâyet, Enes b. Malik ve Ebû Said el-Hudrî olmak üzere üç ayrı tarik ile nakledilmektedir⁷⁴. Rivayetlerin sıhhatine ilişkin ortaya konan kanaatleri incelediğimizde iki farklı noktada konumlanan sonuçlarla karşılaşmaktayız. Hâkim, rivayetin senedinin sahih olduğunu ifade ederken⁷⁵ Sehâvî, Hâkim'in aktardığı senette yer alan Hâlid b. Yezid b. Abdurrahmân'ın pek çok muhaddis tarafından "zayıf"⁷⁶, "sika olmayan"⁷⁷, "münker hadisler rivayet eden"⁷⁸ birisi olarak vasıflandırılması nedeniyle rivayetin senedinin sahih olmadığını ifade etmekte; ancak rivayetin "mevzû" değil zayıf olarak vasıflandırılması gerektiğini belirtmektedir.⁷⁹ İbnu'l-Cevzî ise rivayetin mevzû olduğunu ifade etmesinin ardından İbn Mâce ve Tirmîzî tariklerinde yer alan Yezîd b. Sinan, Ebû Mubarek ve Haris b. Nûman hakkındaki cerh edici ifadeleri aktararak kanaatini delillendirmektedir⁸⁰. Tirmîzî rivayeti "garîb" olarak vasıflandırırken⁸¹; İbn Hacer ise rivayetlerin mevzû değil zayıf olduğunu bildirmiş⁸² ancak bu rivâyetin Hz. Peygamber'in "*miskinlikten Allah'a (cc.) sığınurum*" ifadeleriyle muarız olduğunu ifade etmiştir.⁸³ Hindî, *Kenzü'l-Ummâl*'de İbnu'l-Cevzî'nin bu rivayeti mevduâtına almakla yanıldığını, aksine rivayetin sahih olduğunu ifade etmiştir.⁸⁴ Fettenî de rivayetin "mevzû" olduğunu ifade etmiş⁸⁵. İbn Teymiyye ise, bu rivâyetin Ebû'l-Ferec'in "mevduât"ında zikredildiğini belirtmiş⁸⁶ ardından kendi kanaatini ise "rivâyet zayıftır ve sabit değildir" ifadeleriyle açıklamıştır⁸⁷. Rivâyetin, lafzının nasıl anlaşıldığına bağlı

⁷⁴ 1. Tarik : İbrahim b. İsmail el-Kari > Osman b. Said ed-Darimi > Ebû Eyyûb Süleyman bin Abdurrahman ed-Dîmeşkî > Halid bin Yezid bin Abdurrahman bin Ebi Malik ed-Dîmeşkî > Babasından > Ata ibni Ebi Rebah > Ebu Said el-Hudrî > Hâkim en-Nisâbûrî.

2. Tarik : Ebû Bekr bin Ebi Şeybe > Abdullah b. Said > Ebû Halid el-Ahmer > Yezid b. Sinan > Ebû Mubarek > Ata > Ebu Said el-Hudrî > İbn Mâce.

3. Tarik : Abdu'l-a'la bin Vâsil el-Kûfî > Sâbit b. Muhammed > Hâris b. Numan el-Leys > Enes b. Malik > Tirmîzî.

⁷⁵ Hâkim, *Müstedrek*, IV, 358.

⁷⁶ İbn Adıyy, *el-Kamil fî duafai'r-ricâl*, III, 11.

⁷⁷ Nesâî, *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn*, I, 172.

⁷⁸ İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-t'adil*, III, 359.

⁷⁹ Sehâvî, *el-Makasidü'l-hasene*, I, 153.

⁸⁰ İbnu'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevduât*, III, 141-2.

⁸¹ Tirmîzî, "Zühd", 37.

⁸² İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, XI, 278.

⁸³ Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, I, 181.

⁸⁴ Hindî, *Kenzü'l-ummâl*, VI, 489.

⁸⁵ Fettenî, *Tezkiratü'l-mevduât*, I, 59.

⁸⁶ İbn Teymiyye, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, XVIII, 185.

⁸⁷ İbn Teymiyye, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, XVIII, 185.

olarak, metnin sahih kabul edilmesi ya da edilmemesinin birbirine eşit olduğunu belirten İbn Teymiyye, miskinlikten kastın burada Allah'tan (cc.) korkarak mütevâzî olmak olduğu yoksa mal eksikliğinden kaynaklanan bir miskinlik olmadığı bilgisi eşliğinde rivâyeti açıklamıştır.⁸⁸ Rivayetin sıhhati hakkındaki kanaatleri bir tablo halinde şu şekilde sunabiliriz:

Rivayetin Sıhhati Hakkındaki Kanaatler				
	Sahih	Garib	Zayıf	Mevzû
Tirmizî (v.279/892)		X		
Hâkim (v.405/1014)	X			
İbnu'l-Cevzî (v.597/1201)				X
İbn Teymiyye (v.728/1328)			X	
İbn Hacer (v.852/1449)			X	
Sehavî (v.902/1497)			X	
Hindî (v.975/1567)	X			
Fettenî (v.986/1578)				X

Ebû Talib el-Mekki'nin (v.386/996) zühdün vasfı ve fazileti konusunu işlerken zikrettiği⁸⁹ bu rivayetin sıhhatine ilişkin ortaya çıkan tablo "sahih" hükmünden, "mevzû" hükmüne kadar çeşitlenmektedir. Rivayetin metninde zikredilen miskinliği Hz. Peygamberle bağdaştıramayan İbnu'l-Cevzî rivayeti nakleden râvilerinin cerh edilmesini delil göstererek mevzû olduğunu belirtirken, Sehâvî ise aynı râviler hakkındaki cerh edici değerlendirmeler eşliğinde rivayetin mevzû olduğunu söylemenin yanlış olduğunu belirtmektedir. İbnu'l-Cevzî ve Sehâvî arasındaki bu yaklaşım farklılığı, rivâyetin metninin anlaşılma biçiminin, rivâyetin sıhhatine ilişkin tespitlere etki ettiğine delalet etmektedir. Şöyle ki rivâyeti lafzî olarak anlayan bir âlim metninden yola çıkarak zihninde oluşacak ön-anlamayla senedindeki problemleri zikrederek rivâyeti kullanmaya değer bulmama kararını verebilecekken, mecâzi olarak metni algılayan ve rivâyeti kullanım alanı içinde tutmak isteyen müellif metninde problem görmediği gibi senedindeki eksiklikleri de eserine almasını engelleyici bir etken olarak benimsemeyebilecektir. Nitekim İbn Teymiyye'nin mezkûr rivâyetin metninin sahih olup olmadığına dair verilecek kararın, lafzın nasıl anlaşılacağına bağlı olarak

⁸⁸ İbn Teymiyye, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, XVIII, 185.

⁸⁹ Mekki, *Kürü'l-kulûb*, I, 263.

eşit olduğunu ifade etmesi⁹⁰ de, rivayete ilişkin ön-anlamanın ve metin-içi okumanın tespit faaliyetindeki etkisini göstermektedir.

4.Rivayetlerin Tespitinde Metin-Üstü/Dışı Algıların Etkisi

Dînî metni günlük hayatta kullanılan diğer metinlerden ayıran en temel özellik ilâhî bir iradeye atıfta bulunarak hayata rehberlik etmesi, dolayısıyla bütün diğer metin çeşitlerine göre inanan için daha üst düzey bir anlam ifade etmesidir. İnanan bir kimse için sosyal hayatın her alanına hitap edebilecek ve etkili olabilecek bir güce sahip olması, dînî metne toplumsal hayattaki belirleyiciliği eşliğinde çok önemli bir otorite olma niteliği kazandırmaktadır. Metin merkezli olarak oluşan bu otoritenin kim adına ve yine kim tarafından kullanılacağı soruları, beraberinde öncelikle metnin anlamına, bu yeterli olmazsa da metnin sıhhatine yönelik şiddet uygulanması; yani metnin, farkında olarak ya da olmayarak kişinin kendi duruşuna göre şekillendirilmesi sorununu ortaya çıkarmaktadır.

İslâmî bilginin en temel iki kaynağı olan Kur'an-ı Kerim ve Hadisler açısından dînî bilginin İslam Medeniyetindeki konumunu sorguladığımızda; Kur'an-ı Kerim'in doğrudan vahiy kaynaklı olması nedeniyle sübût problemi taşımadığı, ancak Hadisler açısından ise ictihâdî hükümlerle sıhhatine karar verilmesi nedeniyle⁹¹ kişisel anlam dünyasının da etkisiyle belirlenen bir neticenin varlığı sonucuna ulaşılmaktadır.

Sözü edilen duruş, tespit sürecinde bazen bir mezhebî öğretinin delillendirilmesi için rivâyetin senet ya da metninde yer alan kusunun önemsenmeyerek rivâyete işlerlik kazandırılması şeklinde tezâhür ederken bazen de Hz. Peygamber'e ait olma ihtimâli oldukça düşük olan bir rivâyetin mezhepsel duruşla ya da kişisel algılarla uyumu nedeniyle kabul görmesi şeklinde karşımıza çıkabilmektedir.⁹² Bu durum hadisin sıhhatinin tespitinde çok önemli bir yere sahip olan râvilere ilişkin kanaatlerde de etkili olmuş, râvinin mezhebî duruşuna göre tercihte bulunularak rivâyetin sıhhatine ilişkin kanaat ortaya konulabilmiştir. Böylesi bir tavrın arkasında müellifin kendi anlam dünyasına uymayan rivâyetlere yönelik yaklaşımı ya da kendi mezhebî duruşunu destekleme ve savunma arayışı yer almaktadır.

⁹⁰ İbn Teymiyye, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, XVIII, 185.

⁹¹ Bkz: Yücel, *Hadis İliminde Tenkid Terimleri ve İlgili Çalışmalar*, s. 20.

⁹² Bkz.: Kızılkaya, "Cerh ve Ta'dil'de Mezhep Taassubu", s. 175-223.

Râvilere ilişkin değerlendirmelerin en dikkat çeken örneği Ebû Hanîfe (ra.) ile ilişkili kanaatlerdir. İlk dönem Ehl-i Sünnet âlimlerinin akli kullanması nedeniyle Ebû Hanîfe'ye (ra.) yönelik eleştirileri,⁹³ farklı anlam dünyalarına sahip müelliflerin râvilere ilişkin kanaatleri ve tespit sürecindeki duruşlarına yönelik önemli bir örnek olarak kabul edilebilir. O'nun bazı kaynaklarda sert ifadelerle cerh edilmesi, bazılarında ise ta'dil edilmesi bu kanaatimizi destekleyen bir başka husustur.

İbn Adıyy (v. 365/975), Ebû Hanîfe'nin (ra.) Sufyân-ı Sevri (v.161/778) tarafından "sîka ve güvenilir değildir"⁹⁴ ifadeleriyle vasıflandırıldığını, Yahya b. Maîn'in (v. 233/847) ise O'nu "hadisi yazılmaz"⁹⁵ diyerek cerh ettiğini aktarırken, Hammâd b. Seleme'nin (v. 167/784) ise Ebû Hanîfe'yi "şeytan" ifadesiyle anıp, "Rasulullah'ın (sas) hadislerini kendi reyile reddettiği"⁹⁶ gerekçesiyle eleştirdiğini nakletmiştir. Aynı eserde O'nun farklı kimseler tarafından da "sâhibu'r-re'y", "muzdaribu'l-hadîs"⁹⁷ ve "mürci" olmakla eleştirildiği de belirtilmektedir.⁹⁸

Nakledilen bu cerh edici ifadelerin karşısında ise İbn Hacer (v. 852/1448) O'nun hakkında "insanların en fakîhidir", "fıkıhta O'nun gibisini görmedim", "O'nun görüşlerinden daha güzelini duymadık"⁹⁹ tespitlerini aktarmakta, Zehebî (v.748/1347) ise Ebû Hanîfe hakkında "Irak'ın fatihi", "âlim", "âmil", "en fakîh", "en verâlî", "en akıllı"¹⁰⁰ ifadelerini naklederek O'nu ta'dil etmektedir.

Hadis metinlerinin aidiyetini tespit etmede gerek doğrudan gerekse dolaylı olarak etki edecek olan râvî hakkındaki değerlendirmelerin bir örneğini zikrettiğimiz şu noktada, bu tespitlerde kişilerin zihin dünyalarının ve kişisel tercihlerinin belirleyici olabildiğini belirtmemiz yanlış olmasa gerekir.¹⁰¹ Bu noktada, müellifin düşün-

⁹³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihü Bağdad*, II, 176.

⁹⁴ İbn Adıyy, *el-Kâmil fi du'afa'ir-ricâl*, VII, 5.

⁹⁵ A.e., VII, 6.

⁹⁶ A.e., VII, 8.

⁹⁷ A.e., VII, 6.

⁹⁸ A.e., VII, 7.

⁹⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-tehzîb*, IV, 29.

¹⁰⁰ Zehebî, *Tezkirât*, I, 168.

¹⁰¹ Bkz.: Bilen, Mehmet, *Hadislerin Sihhatinin Tespitinde Yorumun Etkisi, İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, 2017, cilt: II, s. 573-587, s.577, vd.; Babanzade, Ahmed Naim, *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, Ankara: DİB Yayınları, 1979, I, 209-210.

ce dünyasının etkisiyle şekillenen rivayete ilişkin metin-üstü algıların, hadislerin sıhhatinin tespitindeki etkisini örnekler çerçevesinde tartışmayı uygun görmekteyiz

Örnek 1:

Müellifin karşılaştığı metinlerle ilgili kanaatlerinde bilinçli ya da bilinçsiz olarak etkisi olan, sahip olunan düşünce dünyasını savunma ihtiyacı anlayanın zihin dünyasının en temel belirleyicileridir. Bir kişiye, görüşe karşı hissedilen sempati, iyi niyet dâhi anlayanın kanaatlerine tesir edebilmekte, tespit sürecinde varılacak sonuçları etkileyebilmektedir. Bu anlamda kişinin zihin dünyasına uygun bulduğu metin, kendi düşünceleriyle paraleliği ölçüsünde, farkında olarak ya da olmayarak, tespit sürecini geçebilecektir. Bu durumun bir örneğini, Hz. Ali'yi ilmin kapısı olmakla vasıflandıran rivâyetlerin tespit sürecini inceleyerek tartışmayı planlamaktayız.

Müstedrek'te, (أنا مدينة العلم و علي بابها فمن أراد العلم فليأت الباب) “*Ben ilmin şehriyim Ali de kapısıdır. Kim ilim elde etmek isterse bu kapıya gelsin*”¹⁰² ifadeleriyle ortak olarak iki ayrı varyantla nakledilen rivâyetlerin senetleri şu şekildedir:

- Ebû'l-Abbas Muhammed b. Yakup > Muhammed b. Abdurrahim el-Herevî > Ebû's-Salat Abdu's-Selam b. Salih > Ebû Muaviye > A'meş > Mücahid > İbn Abbas

- Ebû Bekir Muhammed b. Ali > Numan b. el-Harun el-Beledî > Ahmed b. Abdullah b. Yezid el-Haranî > Abdürrezzak > Süfyan-ı Sevrî > Abdullah b. Osman b. Hasyem > Abdurrahman b. Osman et-Teymî > Câbir b. Abdullah

Buhârî ve Müslim'in şartlarına uyduğu halde eserlerine almadıkları hadisleri bir araya getiren¹⁰³ Hâkim en-Nisâbûrî'nin (v. 405/1014) eserinde yer alan bu rivâyetle ilgili kaynak eserlerimizi taradığımızda sıhhatine ilişkin farklı hükümlerin verildiğini görmekteyiz. *Müstedrek*'te tespit sürecini geçerek sahih sıfatını kazanan bu rivâyet hakkında Hâkim'in kanaatinin aksine, Buhârî'nin aslı yoktur dediği nakledilmiş¹⁰⁴ ve meşhur hadis münekkidi Dârekutnî

¹⁰² Hâkim en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, III, 147, (h.no:4700).

¹⁰³ Bkz: Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, ss. 211-212.

¹⁰⁴ Sehâvî, *el-Makasidü'l-hasene*, I, 170.

tarafından “muzdarib”¹⁰⁵ olduğu ifadelendirilerek illetli bir hadis olarak kabul edilmiştir.¹⁰⁶ Tirmîzî tarafından garib-münker olarak vasıflandırılmış¹⁰⁷, İbn Adî (v. 365/975) tarafından mevzû olduğu beyan edilmiştir.¹⁰⁸ İbnu'l-Cevzî (v. 597/1200)¹⁰⁹ ve Ebû Bekir el-Hallâl (v. 311/923) tarafından aslı olmayan yalan bir haber olarak nitelenmiş¹¹⁰ ve Fettenî (v. 986/1578) ve İbn Hibbân tarafından ise aslı olmadığı¹¹¹ söylenmiş, Ukaylî tarafından ise *bu metinle aslı yoktur* ifadesiyle sahih kabul edilmemiştir¹¹². Alâi (v. 761/1359) ise rivayeti, münker olarak vasıflandırmanın yanlış olduğunu bilakis, senedi açısından “mevzû” ya da “sahih” olmaması ve metninin “münker” bir ifade içermemesi nedeniyle “hasen” bir rivayet olduğunu beyan etmiştir.¹¹³ Zerkeşî (v. 794/1391) ve İbn Hacer’in (v. 852/1448) de rivayetin “hasen” olduğu kanaatini taşıdıkları nakledilmiştir.¹¹⁴ Şii kaynaklarda ise rivayetin birçok kaynaktan merfu olarak nakledildiği tespiti eşliğinde sahih olduğu belirtilmiş, mütevatir vasfı dahi taşıdığı ifade edilmiştir.¹¹⁵ Rivayetin sıhhati hakkındaki kanaatleri bir tablo halinde ise şu şekilde gösterebiliriz:

db | 117

Rivayetin Sıhhati Hakkındaki Kanaatler						
	Sahih	Hasen	İletli	Mevzû	Münker	Sahih değildir/Aslı yoktur
Buhârî (v.256/870)						X
Tirmîzî (v.279/892)					X	

¹⁰⁵ Bir râvînin aynı değerdeki birden çok rivâyetinin ya da birden çok râvînin aynı değerdeki rivâyetlerinin, aralarında cem, tercih ve tevil yapılamayacak şekilde çelişkili olmasına ızdırab, böyle çelişkili hadislere de muzdarib hadis denir. ızdırab metin ya da senetler arasında olabileceği gibi, metin ve senetlerin ikisinde birden de görülebilir. Çelişkili olan rivâyetler arasında cem, tercih veya tevil mümkün olursa, hadisler muzdarib olmaz. Bkz.: Karacelil, Ali, “Hadis Usûlü’nde Muztarib Hadis ve Değeri” (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), ÇÜSBE: 2008.

¹⁰⁶ Dârekutnî, *el-İlelü’l-vâride*, III, 247.

¹⁰⁷ Tirmîzî, “Menâkub”, 73.

¹⁰⁸ İbnu'l-Cevzî, *Kitabü'l-mevdûât*, I, 354.

¹⁰⁹ İbnu'l-Cevzî, *Kitabü'l-mevdûât*, I, 349-355.

¹¹⁰ İbn Kudâme, *el-Müntehâb min İleli’l-Hallâl*, s. 208, (h.no:121).

¹¹¹ Fettenî, *Tezkîrâtü'l-mevdûât*, s. 33; İbn Hibbân, *el-Mecruhîn mine’l-muhaddisîn ve’l-duafâ ve’l-metrûkîn*, II, 152.

¹¹² Ukaylî, *Kitabü’l-duafâ’l-kebîr*, III, 150.

¹¹³ Münâvî, *Fezû’l-kadîr şerhu Camii’s-Sağîr*, III, 61.

¹¹⁴ Münâvî, *Fezû’l-kadîr*, III, 61.

¹¹⁵ Amilî, *Vesâilu’ş-şia*, XVII, 76.

Ebû Bekir el-Hallâl (v.311/923)				X		
Ukaylî (v. 323/934)						X
İbn Hibbân (v.354/965)						X
İbn Adî (v.365/975)				X		
Dârekutnî (v.385/995)			X			
Hâkim en- Nisâbüri (v.405/1014)	X					
İbnu'l-Cevzî (v.597/1200)				X		
Alâî (v.761/1359)		X				
Zehebî (v.784/1347)		X				
Zerkeşî (v.794/1391)				X		
İbn Hacer (v.852/1448)		X				
Fettenî (v.986/1578)				X		
Hurr el-Âmilî (v.1104/1693)	X					

Tespit sürecinde bir grup âlimin “hasen”, “mevzû”, “illetli”, “aslı olmayan” haber şeklinde sıfatlandığı bu rivâyetin Hâkim’in *Müstedrek*’inde ve Şia kaynaklarında sahih vasfı kazanarak yer alması bizi rivâyet üzerinde bir kez daha düşünmeye ve müelliflerin rivâyet çevresinde birbiriyle bağdaştırılması çok zor görünen kararlara varmasının nedenlerini araştırmaya sevk etmektedir. Rivâyet üzerinde yapılan değerlendirmelere baktığımızda Zehebî’nin *Müstedrek* üzerine yaptığı ta’lik’inde Abdullah b. Yezid el-Harrani’yi هذا دجال كذاب ifadesiyle anarak yalancılıkla vasıflandığını görmekte¹¹⁶, İbn Teymiyye’nin (v. 728/1328) ise, *Minhâcu’s-sünneti’-nebeviyye*’de, İbnu’l-Cevzî tarafından rivâyetin diğer varyantlarının da incelenerek mevzû hükmüne varıldığı bilgisi eşliğinde; metnin kendisinin ilmin şehri olarak ifade edilen Hz. Peygamber’den, ilmin elde edilebileceği sadece bir kapıyı işaret etmesi nedeniyle problemlili kabul edildiğine şahit olmaktayız. İbn Teymiyye metinle ilgili bu eleştirisini, gâib kişiye haberin bilgi ifade edebilmesi için mütevâtir derecesinde bir kaynaktan gelmesinin gerektiği bilgisiyle desteklemekte ve sadece bir kişiyi ilmin kapısı olarak göstermesi nedeniyle rivâyet metninin problemlili olduğunu belirtmektedir¹¹⁷.

Bu noktada sıhhati üzerinde farklı kanaatler belirtilen mezkûr rivâyetin, Hâkim tarafından sahih kabul edilmesi ve *Müstedrek*’te yer alma nedenleri üzerinde araştırma yapma ihtiyacını hissetmek-

¹¹⁶ Zehebî, *el-Müstedrek ale’s Sahihayn mea ta’likatı Zehebî bi’r-Telhis*, III, 147, h.no: 4368.

¹¹⁷ İbn Teymiyye, *Minhâcu’s-sünneti’-nebeviyye*, VII, 515.

te, müellifin düşünce dünyasının rivâyetin sıhhatinin tespitine etkisinin söz konusu olup olmadığı sorusu eşliğinde Hâkim'in yetiştiği şartlar ve zihin dünyası üzerinde bilgi edinmeyi gerekli bulmaktayız.

Klasik eserlerimizi araştırdığımızda *Müstedrek*'teki bazı hadislerin içerdikleri kusurlar nedeniyle hadis âlimleri tarafından eleştirildiğini görmekteyiz. İbn Hacer (v. 852/1448), Hâkim'in eserindeki hadisleri toplarken tekrar dönüp bakma amacıyla fazla dikkat etmediğini, ancak buna fırsat bulamadığını, bunun ötesinde altı cüzden oluşan *Müstedrek*'in ikinci cüzünün yarısında Hâkim'in kendi el yazısının bittiğini belirten bir ifadenin yer aldığını aktarmaktadır.¹¹⁸ Sehâvî (v. 902/1496) tarafından *el-İl'an bi't-Tevbîh* adlı eserinde bazı uydurma hadislerin sadece Buhârî ve Müslim'in sahih gördüğü sened zincirlerini takip etmek amacının benimsenmesi nedeniyle sahih vasfıyla eserde yer verildiği ifade edilerek eleştirilmiş¹¹⁹, ayrıca Hâkim'in ileri yaşlarda *Müstedrek*'i oluşturduğu ve tekrar gözden geçirip düzeltme yapmaya ömrü yetmediği için içerisinde bazı hatalı rivâyetlerin bulunduğu ifade edilmiştir.¹²⁰ Zehebî, Hâkim'in eserindeki rivâyetlerin ancak yarısının sahih olduğunu geriye kalanlarının ise sıhhati hususundaki güvenilirliklerinin şüpheli olduklarını ifade ederken¹²¹ Cemâleddin ez-Zeylâî (v. 762/1361) ise, Hâkim'in sadece Buhârî ve Müslim'in kendilerinden hadis kabul ettiği râvilerden gelen rivâyetleri bir araya getirerek hadislerin diğer rivâyetlerle uyuşmasını dikkate almadığı eleştirisiyle, uyguladığı yöntemi eksik bulmaktadır.¹²²

db | 119

Müstedrek'teki rivâyet yapılarıyla ilgili diğer eleştirilere nazaran daha az dillendirilen bir başka eleştiri ise Hâkim'in Şia'ya sempati duymasıdır. Bu eleştiri bazı araştırmacılar tarafından Hâkim'in Şii olduğu, bazıları tarafından ise Şiiliğini gizleyip Sünnî görüldüğü ifadelerine varacak kadar ileri götürülmüştür.¹²³ Zehebî, Onu "meşhur şii"¹²⁴, sıfatını kullanarak anarken, İbn Hacer ise onun tanınmış bir şii olduğundan şu şekilde bahsetmektedir: Nakledildiğine göre İbn Tâhir, Ebû Abdullah b. Muhammed b. Ensârî'ye (v.481/1092)

¹¹⁸ Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, I, 50.

¹¹⁹ Sehâvî, "el-İl'an bi't-tevbîh limen zemme ehle't-tarih", s. 355.

¹²⁰ Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, I, 51; İbn Hacer, *Lisânu'l-mizân*, VII, 256.

¹²¹ Bkz: İbnu'l-Vezîr, *Kitâbu tenkihi'n-nazar fi marifeti ulumi'l-âsâr*, s. 38.

¹²² Zeylâî, *Nasbu'r-râye li-ehâdîsi'l-Hidâye*, I, 342.

¹²³ Kandemir, "Hâkim en-Nisabûrî", s. 192.

¹²⁴ Zehebî, *Mizânü'l-ittidâl fi nakdi'r-ricâl*, VI, 216.

Hâkim hakkında sorar. O da “hadiste güvenilir bir imamdır ancak habis bir râfizîdir” der bunun üzerine o da: “biraz insafî ol adam sadece şii, râfizî değil” cevabını verir.¹²⁵ Subkî (v. 771/1370), Hâkim’in Şîî olarak vasıflandırılmasını reddetmiş, hakkındaki iddiaları Hâkim’in öncelikle muhaddis olması ve hocalarının büyük bir çoğunluğunun Sûnnî olması ve çok az Şîî âlimden eğitim görmesi nedeniyle reddederken gizli Şîî olduğuna ilişkin iddiaları ise tutarsızlıkları nedeniyle kabul etmemiştir.¹²⁶ Araştırmamızın amacı doğrudan Hâkim en-Nisâbûrî’nin hadisleri değerlendirmedeki yöntemi olmaması nedeniyle çok detaylı bir araştırma sunmak yerine Yaşar Kandemir’in konuyla ilgili ifadelerini alıntılı olarak Hâkim’e yönelik Şîîlik iddialarının nasıl değerlendirildiğini ortaya koymayı tercih etmekteyiz. Konuyla ilgili araştırmasında Yaşar Kandemir,

“Hâkim hakkında ileri sürülen Şîîlik idiası Ehl-i Beyti biraz daha sevmekten ibaret olup Şîa mezhebini benimsemekle ilişkisi yoktur. Hâkim’in de Hz. Ali’yi diğer halifelerden daha fazla sevdiği anlaşılmaktadır. Fakat O’nu diğer üç halifeden üstün tutmadığı *Müstedrek*’te onları Hz. Ali’den önce zikretmesinden... anlaşılmaktadır.”¹²⁷

ifadeleriyle kendi değerlendirmelerini sunmaktadır.

Varılan genel sonucu Hâkim’in Şîî olmadığı ancak Hz. Ali’ye karşı diğer halifelere nazaran içinde biraz daha fazla muhabbet beslediği şeklinde ifade edebileceğimiz şu noktada, araştırmamıza konu olan rivâyetin sıhhatine ilişkin “illetli”¹²⁸ hatta “mevzû”¹²⁹ ve münker¹³⁰ olduğuna ilişkin tespitler varken, Hâkim tarafından hangi şartlar altında Buhârî ve Müslim’in şartlarına uyan sahih bir rivâyet olarak kabul edildiğini anlaşılır kılmaktadır. Rivâyetlerin sıhhatinin tespiti sürecinin bir icthâdî çaba olduğu ve müellifin içinde bulunduğu durumdan bağımsız bir karar sürecini düşünemeyeceğimiz bu noktada, müellifin metin-üstü algılarının bir başka deyişle kişisel düşünce dünyasının ve anlam tasavvurunun farkında olarak ya da olmayarak hadisin tespitinde etkili olduğunu ifade edebiliriz.

¹²⁵ İbn Hacer, *Lisânü’l-mîzân*, VII, 256.

¹²⁶ Subkî, *Tabakâtü’ş-şâfiîyyeti’l-kübra*, IV, 161-3.

¹²⁷ Kandemir, “Hâkim en-Nisabûrî”, s. 191.

¹²⁸ Dârekutnî, *el-İlelü’l-vâride*, III, 247.

¹²⁹ İbnu’l-Cevzî, *Kitâbu’l-mevdûat*, I, 354.

¹³⁰ Tirmîzî, “Menâkıb”, 73.

Örnek 2:

Toplumsal hayat içerisinde belirleyici bir role sahip olan rivâyetlerin sıhhati üzerindeki kanaatlerde, müellifin gerek dînî metinler arasında gördüğü bir probleme gerekse toplumsal hayatta karşılaştığı soruna dair değerlendirme ve çözüm bulma isteği de etkili olabilmektedir. Hz. Peygamber'in ebeveyninin uhrevî durumuna ilişkin nakledilen "ihyâ" hadisleri de bu çerçevede değerlendirilebilecek bir uygulama alanıyla karşılaşmaktadırlar.¹³¹

Rasulullah'ın (sas.) ebeveyninin ahiretteki konumuyla ilgili olarak zikredilen ehl-i necât oldukları, hanif oldukları ve ehl-i necât olmadıkları¹³² yönündeki üç farklı kanaat çerçevesinde gerçekleşen tartışmalar İslam düşünce tarihinde "Ebeveyn-i Rasul Risaleleri"¹³³ ile klasikleşen bir yapıya sahip olmakla beraber Hz. Peygamber'in ismetiyle ilişki kurularak değerlendirilen farklı bir özelliğe de sahiptir. Tartışmaların dikkatimizi çeken boyutu ise Hz. Peygamber'in anne-babası için istiğfar etmeyi talep ettiği ancak buna izin verilmemesini belirten rivâyetlerin¹³⁴ nesh edicisi¹³⁵ olarak kaynaklarımızda nakledilen Rasûlullâh'ın (sas.) annesinin Vedâ Haccı esnasında diriltirilerek Hz. Peygamber'e iman ettiğini belirten "ihyâ" hadisleridir.¹³⁶

¹³¹ İhyâ hadislerine ilişkin kısa bir değerlendirme için bkz: Erul, "Uydurma Rivâyetlerde Peygamber Tasavvuru", s. 426.

¹³² Bkz.: Yurdağür, "Fetret", 475.

¹³³ Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-Ekber*'inde Ebeveyn-i Rasûl konusuna değinilmekle birlikte, konuyla ilgili ayrı risalelerin ilk örneklerini Celâleddin es-Suyûtî (v. 911/1505) telif etmiştir. Haydarabad'da basılan "*Mesaliki'l-hulefa fi valideyi'l-Mustafa*" ve "*et-Ta'zîm ve'l-minne fi enne ebevey Resûlillah fi'l-cenne*" adlı eserleri bu hususta örnek olarak zikredilebilir. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz: Akçay, "Hz. Peygamber'in Anne-Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dînî Konumuna Dair Ebû Hanîfe'ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar", s. 8.

¹³⁴ Müslim, "İman", 88; Ebû Dâvud, "Cenâiz", 81; *Müsned*, II, 581.

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَيْنٍ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ كَيْسَانَ عَنْ أَبِي حَازِمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ زَارَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبْرَ أُمِّهِ فَبَكَى وَأَبَكَى مِنْ حَوْلِهِ فَقَالَ « اسْتَأذَنْتُ رَبِّي فِي أَنْ اسْتَغْفَرَ لَهَا فَلَمْ يَأْذَنْ لِي وَاسْتَأذَنْتُ رَبِّي فِي أَنْ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبْرَ «أُرْوَرُ قَبْرَهَا فَأَذِنَ لِي فَرُورُوا الْقُبُورَ فَإِنَّهَا تُنْذِرُكُمْ الْمَوْتَ

Allah Rasulü (sas.) Annesinin kabrini ziyaret etmiş, orada ağlamış, ağlamasıyla etrafındakileri de ağlatmış, bunun üzerine şöyle buyurmuştur: "Rabbimden Anneme istiğfar etmek için Rabbimden izin istedim, izin vermedi. Kabrini ziyaret etmek için izin istedim, izin verdi. Öyleyse sizler de bundan böyle kabirleri ziyaret ediniz, kabir ziyareti ölümü hatırlatır." (Bkz.: Müslim, "Cenâiz", 36; İbn Mâce, "Cenâiz", 48.)

¹³⁵ İbn Şahin, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, s. 592.

¹³⁶ مُعَوَّذُ بْنُ دَاوُدَ بْنِ مُعَوَّذِ الرَّاهِدِيِّ يَرْفَعُهُ إِلَى [عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ] أَبِي الزَّيْنَادِ عَنْ [هِشَامِ بْنِ] غَزْوَةَ ، عَنْ [أَبِيهِ عَنْ] عَائِشَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا - أَخْبَرَتْ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - سَأَلَ رَبَّهَ أَنْ يُخَيِّرَ أَبَوَيْهِ فَأَخْيَرَهُمَا لَهُ وَأَمَّا بِهِ ثُمَّ أَمَاتَهُمَا وَاللَّهُ قَائِدٌ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَلَيْسَ تَعْجِزُ رَحْمَتُهُ وَقُدْرَتُهُ عَنْ شَيْءٍ وَنَبِيَّةٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَهْلُ أَنْ يُخَصَّصَ بِمَا شَاءَ مِنْ

Veda haccı esnasında Allah Rasûlü'nün (sas.) annesinin kabrinin başına gitmesi ve niyazda bulunması üzerine annesinin diriltirilip iman ederek tekrar vefat ettiğini ifade eden ihyâ rivâyetlerinin muhaddislerin ekseriyeti tarafından sıhhati tartışmalı kabul edilmiştir. Güvenilir hadis kitaplarında olduğu gibi siyer ve megâzi eserlerinde de yer almayan¹³⁷ bu rivâyet için Dârekutnî (v. 385/995) “bâtıl” hükmünü verirken, İbn Asâkir (v. 1106/1175) ise münker olduğunu ifade etmiş¹³⁸, İbnü'l-Cevzî (v. 597/1200) “mevzû” olduğunu beyan etmiştir¹³⁹. İbn Kesîr (v. 774/1373) tarafından, “*garîb ve münker olmanın son noktasında*” ifadeleriyle değerlendirilen bu rivâyet, İbn Dihye el-Kelbî (v. 633/1235) tarafından ise “*Kur'an'ın ve icmânın reddettiği uydurma bir hadis*” olarak vasıflandırılmıştır.¹⁴⁰

Rivâyetlerin senetleri üzerinde araştırma yapan Suyûtî (v. 911/1505) ise Allah Rasûlü'nün (sas.) annesinin dirilip iman etmesiyle ilgili hadisin İbn Mes'ud, İbn Abbas ve Bureyde tarihleriyle gelen üç rivâyetinin de illetli olduğunu belirtmektedir.¹⁴¹

Sahabe râvisi İbn Abbas olan rivâyet, Hz. Peygamber'in amcası Ebû Talib için bağışlanma istemesi ve ardından bundan men eden ayetin inmesi rivâyetine muhalif olması nedeniyle illetli kabul edilirken; İbn Mes'ud rivâyeti ise senedindeki Eyyüb b. Hanî'nin zayıf kabul edilmesine bağlı olarak illetli olduğu ifade edilmiş; Bureyde varyantı ise Allah Rasûlü'nün (sas.) annesinin kabrini, Mekke'de veda haccı esnasında ziyaret ediyor olması nedeniyle illetli görül-

فضله ويُعَمِّعُ عَلَيْهِ بِمَا شَاءَ مِنْ كَرَامَتِهِ - صَلَّوَاتِ اللَّهِ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - قَالَ الْقُرْطُبِيُّ فِي تَذَكُّرَتِهِ : جَزَمَ أَبُو بَكْرٍ الْخَطِيبُ فِي كِتَابِ السَّابِقِ وَاللَّاحِقِ وَأَبُو خَفْصٍ عَمْرُ بْنُ شَاهِينَ فِي كِتَابِ النَّاسِخِ وَالْمُنْسُوخِ لَهُ فِي الْخَدِيثِ بِإِسْنَادَيْهِمَا عَنْ عَائِشَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا - قَالَتْ حَجَّ بِنَا رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - حَجَّةَ الْوَدَاعِ فَمَرَّ عَلَى قَبْرِ أُمِّهِ وَهُوَ بِنَاكَ حَزِينٌ مُعْتَمِرٌ ، فَبَكَّيْتُ لِبُكَائِهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - ثُمَّ إِنَّهُ نَزَلَ فَقَالَ " يَا حَمِيْرَاءُ اسْتَنْعِسِي " . فَاِسْتَنْتَدْتُ إِلَى جَنْبِ الْبَعِيرِ فَمَكَثْتُ عَنِّي طَوِيلًا مَلِيًّا ، ثُمَّ إِنَّهُ عَادَ إِلَيَّ وَهُوَ فَرِحٌ مُتَبَسِّمٌ فَقَالَتْ لَهُ يَا بَابِي أَنْتَ وَأُمِّي يَا رَسُولَ اللَّهِ نَزَلْتَ مِنْ عُنْدِي ، وَأَنْتَ بِنَاكَ حَزِينٌ مُعْتَمِرٌ . فَبَكَّيْتُ لِبُكَائِكَ . ثُمَّ عَدْتُ إِلَيَّ وَأَنْتَ فَرِحٌ مُتَبَسِّمٌ فِيمَ ذَا يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَالَ " ذَهَبْتَ لِقَبْرِ أُمَّتِي أُمِّي ، فَسَأَلْتُ أَنْ يُحْيِيَهَا ، فَأَخِيَاهَا فَأَمْنَتْ بِي " ؛ أَوْ قَالَ فَأَمْنَتْ . وَرَدَّهَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ

(Allah Rasûlü (sas.) Ağlayarak kederli bir şekilde Hz. Aişe'nin Hâcun'daki çadırına uğradı, daha sonra çadırdan ayrılıp uzun bir müddet geçtikten sonra sevinçli ve mütebessim bir halde geri dönüp; 'Annemin kabrine gittim Allah Teâlâ'dan onu diriltmesini niyaz ettim. Annemi diriltti, bana iman etti ve tekrar vefat etti' buyurdu.) Süheylî, *er-Ravdu'l-unûf*, II, 187.

¹³⁷ İbn Teymiyye, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, IV, 199.

¹³⁸ Suyûtî, *et-Ta'zîm ve'l-minne*, s.7.

¹³⁹ İbnü'l-Cevzî, *Kitābu'l-mevdûāt*, I, 284.

¹⁴⁰ İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kurâni'l-Azîm*, VII, 297.

¹⁴¹ Suyûtî, *et-Ta'zîm ve'l-minne*, s. 21.

müştür. Çünkü Hz. Peygamber'in mübarek anneleri Mekke'de değil, Medine'ye yakın bir mekân olan Ebvâ'da defnedilmiştir.¹⁴²

Suyûtî, rivâyetlerin sıhhatiyle ilgili illetli olduklarına ilişkin bu tespitlerini ifade ederken, hadisin zayıf olmakla birlikte “mevzû” olmadığını belirtmektedir.¹⁴³ İbn Kemal de, bu kanaatte olduğunu beyan etmekte¹⁴⁴ bunun ötesinde mezkûr rivâyetlerin Hatîbü'l-Bağdâdî, İbn Şahin (v. 385/995), Süheylî (v. 508/1114), Muhibbuddîn et-Taberî'nin (v. 694/1295) de içinde bulunduğu pek çok muhaddis tarafından kabul edildiğini aktarmaktadır.¹⁴⁵ Mezkûr rivâyetleri kendi hadis tespit kriterleri açısından kabul eden âlimlere göre Hz. Peygamber'in ebeveyni için istiğfarda bulunmasını yasaklayan hadisler¹⁴⁶ ihyâ hadisleriyle nesh olunmuşlardır ki İbn Şahin¹⁴⁷, istiğfâr hadislerinin ihyâ hadisleriyle nesh olduğunu *en-Nâsîh ve'l-Mensûh* adlı eserinde ifade etmektedir¹⁴⁸. Rivayetin sıhhati hakkındaki kanaatleri bir tablo halinde ise şu şekilde gösterebiliriz:

Rivayetlerin Sıhhati Hakkındaki Kanaatler					
	Sahih	Zayıf	Garib ve Münker	Mevzû	Batıl
Dârekutnî (v.385/995)					X
İbn Şahin (v.385/995)	X				
İbnü'l-Cevzî (v.597/1200)				X	
İbn Kesîr (v.774/1373)			X		
İbn Dihye el-Kelbî (v.633/1235)				X	
Muhammed Bahâuddin (v.791/1381)	X				
Suyûtî (v.911/1505)		X			
İbn Kemal (v.940/1534)		X			
İbn Abidîn (v.1252/1836)	X				

Sened ve metninde barındırdığı gizli ve açık illetlere¹⁴⁹ rağmen ihyâ hadisinin bazı muhaddisler tarafından makbul görülmesinin, dikkatle incelenmesi gereken bir husus olduğu kanaatindeyiz. Hz.

¹⁴² Suyûtî, *et-Ta'zîm ve'l-minne*, ss. 21-23.

¹⁴³ Suyûtî, *Mesâlik*, s. 86.

¹⁴⁴ İbn Kemal, *Risale fi Ebeveyni'n-Nebî*, s. 88.

¹⁴⁵ Suyûtî, *Mesâlik*, s. 85.

¹⁴⁶ Müslim, “İman”, 88; Ebû Dâvud, “Cenâiz”, 81; *Müsned*, II, 581.

¹⁴⁷ İbn Şahin hakkında detaylı bilgi için bkz: Koçkuzu, “İbn Şahin”, s. 367.

¹⁴⁸ İbn Şahin, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, s. 284.

¹⁴⁹ Hadis ilminde “illet” kavramı ve türleri hakkında detaylı bilgi için bkz.: Düzenli, “Hadisin Tespit ve Değerlendirilmesinde İlet ve Şaz Olgusu”, ss. 133-264.

Peygamber'in ismetiyle doğrudan ilişkilendirilerek değerlendirilen Ebeveyn-i Rasûl'ün uhrevî durumu, Müslümanların kalplerini rahatlatıp huzura kavuşturmak, din düşmanlarının sevinmelerine engel olmak ve onlara olumsuz bir konumu yakıştıramamak gibi zihni âmillerle değerlendirilmiş¹⁵⁰ ve konuyla ilgili rivâyetlerin tespiti sürecine de bu duruş doğal olarak etkide bulunmuştur.

Rivâyetlerle ilgili sıhhat değerlendirmelerinde, ihyâ hadisiyle nesh olduğu ifade edilen şu rivâyeti anlamlandırma sorununun belirleyici olduğu anlaşılmaktadır:

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا عَفَّانُ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسِ
أَنَّ رَجُلًا قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيْنَ أَبِي قَالَ « فِي النَّارِ ». فَلَمَّا قَفِيَ دَعَاهُ فَقَالَ « إِنَّ
أَبِي وَأَبَاكَ فِي النَّارِ

Ebû Bekr b. Ebî Şeybe > Affân > Hammâd bin Seleme
> Sabit > Enes: Bir adam: Ya Rasulallâh benim babam nerededir? diye sordu. Rasulullâh (sas.): «Cehennemdedir», dedi. Adam dönüp gidince Rasulullâh (sas.) kendisini çağırarak: «Benim babam da, senin baban da cehennemdedir.» buyurdular.¹⁵¹

124 | db

Zikredilen hadiste yer alan efendimizin “benim babam da senin baban da cehennemdedir” ifadesi, müelliflerin Ebeveyn-i Nebî'nin ahiretteki konumuna ilişkin süreci belirleyici bir tavır almalarına sebebiyet vermiş, sened ve metnindeki problemlere rağmen ihyâ hadisi “nasih” bir metin olarak kabul görmüştür. Dînî konularda en güzel olanı tercih edip onunla amel etmek ve Rasulullah'ı (sas.) memnun ve razı edecek şeylere rağbet etmek suretiyle O'na yaklaşmak¹⁵² gibi zihni âmillerle hareket etme erdemini gösteren müellifler bu esnada belki de farkında olmayarak Hz. Peygamber'e aidiyeti hususunda sıhhati tartışmalı bir rivâyeti, bir başka hadisi nesh eden metin konumunda kabul etmek durumunda kalmışlardır. Oysa rivâyetteki “benim babam da senin baban da cehennemdedir” ifadesi Hammad b. Seleme > Sabit > Enes b. Malik kanalıyla nakledilen rivâyette¹⁵³ yer alırken, Ma'mer > Sabit > Enes tarafından aktarılan tarikte¹⁵⁴ yer almamaktadır.

¹⁵⁰ Detaylı bilgi için Bkz.: Akçay, “Abdülâhad Nûrî'ye Göre Hz. Peygamber'in Ebeveyninin Dinî Konumu”, s. 150.

¹⁵¹ Müslim, “İman”, 88; Ebû Dâvud, “Sünnet”, 17; *Müsned*, III, 339.

¹⁵² Akçay, “Abdülâhad Nûrî'ye Göre Hz. Peygamber'in Ebeveyninin Dinî Konumu”, s. 145.

¹⁵³ Müslim, “İman”, 88.

¹⁵⁴ Suyûtî, *Mesâlik*, s. 77.

Suyûtî, Ma'mer tarafından nakledilen rivâyetin senedindeki râvilerin hıfz ve zabt açısından daha kuvvetli olduklarını ifade ederek, mezkûr ifadenin râvi kaynaklı bir tasarrufa bağlı olabileceğini benimsemiş ve Hammâd b. Seleme rivâyetine Ma'mer rivâyetinin takdim edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.¹⁵⁵ Bu açıklama dikkate alındığında Hz. Peygamber'in annesinin mezardan dirilerek iman edip tekrar vefat ettiğini belirten rivâyetin nâsîh-mensuh ilişkisi içerisinde zikredilmesine ihtiyaç kalmayacaktır. Ancak rivayetlerin tespiti sürecinde değerlendirilme yöntemi, çözüm bulma ya da yüceltme anlayışı çerçevesinde olunca sonuç değişmektedir.

Örneğin İbn Âbidîn, ihyâ hadisinin istiğfâr hadisinden daha sonra gerçekleştiğini belirtmekte ve bunun Allah Rasûlü'ne (sas.) hasredilen özelliklerden olduğunu ifade ederken¹⁵⁶, Muhammed Bahâuddin tarafından yapılan yorumda da şeriatın genel hükümleri dışında Allah Rasûlü'ne (sas.) has niteliklerin var olduğu ebeveyn-nebi'nin diriltip iman ederek yeniden vefat etmesinin de bu cümleden kabul edilmesi gerektiği belirtilmektedir¹⁵⁷. İbn Kemal ise bazı âlimlerin istiğfâr ve ihyâ rivâyetlerini cem etme yolunu benimzediklerini ve Allah Rasûlü'nün (sas.) manevi derece olarak sürekli bir yükselme durumunda olması nedeniyle ilk başta izin verilmeyen ebeveyn için istiğfâr istemesine zamanla verilen cevabın değiştiğini ve nihayetinde mânevi konumunun ilerlemesi sonucunda ihyâ hadisesinin gerçekleştiğini ifade ettiklerini aktarmaktadır.¹⁵⁸

Buradaki araştırmamızda amacımız Hz. Peygamber'in ebeveyninin uhrevî durumunun ne olduğunu tartışmak değildir ki, bu konu sadece bu rivâyetler çerçevesinde ele alınacak bir mahiyete de sahip değildir. Müminlerin gönüllerinde çok farklı bir öneme sahip olan bir konuyu hadislerin sıhhatini tespite ilişkin farklı duruşları tespit edebilme amacını taşıyan bir çalışmada ele alma nedenimiz rivâyetin tespitiyle ilgili süreci etkileyen âmillerden birisi olan müellifin metin-üstü/dışı algılarının ve bir soruna çözüm bulma isteğinin tespit sürecindeki etkisini tartışmaktır. Bu anlamda rivâyetin “mevzû”, “bâtıl” ya da “münker” olarak vasıflandırılması karşısında

¹⁵⁵ Suyûtî, *Mesâlik*, s. 78.

¹⁵⁶ İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtar ale'd-Durri'l-Muhtâr*, VIII, 615.

¹⁵⁷ Muhyiddin, *el-Kavlu'l-fasl şerhi Fikhi'l-Ekber*, s. 424.

¹⁵⁸ İbn Kemal, *Risale fi Ebeveyn-Nebi*, s. 89; İbn Kemal'in konuya ilişkin kanaatleri için bkz: Akçay, “Kemâl Paşazâde ve “fi Hakkı Ebeveyn-Nebi” Adlı Risâlesinin Tahlil ve Değerlendirilmesi”, s. 136.

bazı âlimler tarafından Hz. Peygamber'in ebeveyni'nin uhrevî durumunu vuzûha kavuşturacak açıklamalar eşliğinde sıhhat açısından problemi olmayan bir nakil olarak kabul edilişi, anlayanın metin-üstü algılarının rivayetin sıhhatini tespit sürecindeki etkisine işaret etmektedir.

Sonuç

Zikrettiğimiz örnek hadis rivayetleri ekseninde şunu belirtebiliriz ki, rivayetlerin sıhhatini tespit sürecinde anlayanın metin karşısında takındığı tavır, tespit faaliyetini etkilemekte; anlamının doğası gereğince anlayan, metin üstü/dışı algılarla ve metinler arası ya da metin içi farklı okumalarla kendi zihin dünyası ve birikimi eşliğinde hadislerin tespitini gerçekleştirebilmektedir.

Hadislerin sıhhatinin tespitinde sened ve metnin beraber işlev taşıdığına işaret eden bu değerlendirme, insanoğlunun anlama faaliyetinin, kişinin ön-anlamaları eşliğinde gerçekleşen bir hüviyete sahip olmasıyla doğrudan ilintilidir. Buna göre karşılaştığı bir metne zihninde bir yer bulmadan, “anlayanın” onun sıhhatine ilişkin bir kanaat arz etmesi söz konusu olamayacaktır. Anlayanın, rivâyetin sıhhatine ilişkin ulaşacağı nihâi kanaatinden önce, onun Hz. Peygamber tasavvuru, İslam algısı, sosyo-politik bağlamı, rivayette aktarılan hususla ilgili bilgisi ve kanatı rivâyete ilişkin alacağı tavrı etkileyebilmekte, rivâyetin tespitinde takip edeceği yöntemi belirlerken dâhi “anlayan öznenin” alacağı tavır, kendi kişisel bağlamıyla iç içe seyredebilmektedir.

Örneğin rivâyetlerin tespitinde irfânî bilgiyi önceleyen bir müellifin nakledilen haberin sıhhatine ilişkin takip edeceği metodoloji ile bunu kabul etmeyen başka bir müellifin benimseyeceği yöntem birbirinden çok farklı konumlarda yer alabilmektedir. Burada müellifin takip edeceği usûlün ne olduğundan ziyade, bu metodolojinin anlayan tarafından benimsenmesini temin eden ön-anlamaların ne olduğu önem arz etmektedir. Çünkü zihinde herhangi bir algı ve birikim olmadan bir metodolojinin takip edilmesi olası değildir.

Bu durum, sübutu hakkında ihtilaf edilen rivayetlerin sıhhat derecesi ortaya konulurken yapılan değerlendirme ve yorumların belirli ölçüde izafilik taşıyabileceği hususunun göz önünde bulundurulmasını gerekli kılmaktadır.

Kaynakça

- Aclünî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-hafâ ve müzülü'l-ılbâs ammâ iştehere mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs*, I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ılmîyye, 1988.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I-VIII, Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, 1993.
- Akçay, Mustafa, “Abdülâhad Nuri'ye Göre Hz. Peygamber'in Ebeveyninin Dini Konumu”, *CÜİFD*, IX/1 (2005), s. 125-160.
- , “Hz. Peygamber'in Anne-Babasının (Ebeveyn-i Resul) Dini Konumuna Dair Ebû Hanîfe'ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar”, *SÜİFD*, sy. 19 (2009), s. 1-27.
- , “Kemal Paşazade ve 'fi Hakkı Ebeveyni'n-Nebî' Adlı Risalesinin Tahlil ve Değerlendirilmesi”, *EKEV Akademi Dergisi*, IX/22 (2005), s.127-142.
- Âmilî, Muhammed b. Hasan b. Ali el-Meşgarî el-Hür, *Vesâilü's-Şîa ilâ tahsilî mesâilü's-şerîa*, I-V, Tahran: y.y., 1965-66.
- Aşıkutlu, Emin, *Hadîste Rical Tenkidi Cerh ve Ta'dil İlmi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.
- Avvâme, Muhammed, *Eserü'l-hadîsi's-şerîf fi İhtilâfi eimmeti'l-fukahâ*, Kahire: Dârü's-selâm, 1987.
- Babanzade, Ahmed Naim, *Sahîh-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, Ankara: DİB Yayınları, 1979, I, 209-210.
- Bilen, Mehmet, Hadislerin Sihatının Tespitinde Yorumun Etkisi, *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, 2017, cilt: II, s. 573-587
- el-Buhârî, Muḥammed b. İsmâil, *Sahîhu'l-Buhârî*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003.
- , *Kitâbü'd-duafâi's-sagîr*, nşr. Muhammed İbrâhim Zâyed, Beyrut: Darü'l-ma'rife, 1406/1986.
- , *Târîhu's-sagîr*, nşr. Muhammed İbrâhim Zâyed, Beyrut: Darü'l-ma'rife, ts.
- Çakan, İsmail Lütfi, “Dârekutnî”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (DİA), 1993, VIII, 488-490.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer b. Ahmed Ebü'l-Hüseyn, *Kitâbü'l-ilsâmât ve't-tetebbu'*, nşr. Mukbil b. Hâdî el-Vâdî, Medine: Mektebetü's-selefiyye, 1978.
- , *el-İlelül-vâride fi'l-ehâdisi'n-nebeviyye*, I-XV, nşr. Mahfuzurrahman Zeynullah es-Silefi, Riyad: Dârü't-Tayyibe, 1985.
- Düzenli, Muhittin, *Hadislerde Gizli Kusurlar –İllet ve Şâz-*, İsam Yayınları, İstanbul, 2017.
- , “Tercübi Bilgiden Sezgisel Bilgiye Rivâyetlerin Sihatini Belirlemede Sezgisel Gücün İmkânı”, *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, cilt: 6, Sayı:4, ss.103-120.
- Ebü Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Ebü Gudde, Abdülfettah, *Sened ve Metin Yönüyle Mevzû Hadisler*, çev. Enbiya Yıldırım, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Elbanî, Muhammed Nâsirüddin, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-zaife ve'l-mevzûa*, I-XIII, Riyad: Mektebetü'l-maârif, ts.
- Erul, Bünyamin, “Uydurma Rivâyetlerde Peygamber Tasavvuru”, *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu- 200*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003, s. 419-438.
- Erşahin, Seyfettin, İbrahim Sarıçam, Mehmet Özdemir, *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Peygamber Tasavvuru*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2011.
- Fettenî, Cemâleddin Muhammed Tâhir b. Ali el-Hindî, *Tezkiretü'l-mevdûât*, Kahire: Matbaatü's-saâde, 1323.
- Gürler, Kadir, *Hadisin Sosyo-Politik Bağlamı ve Meşrûlaştırma -Türk Modernleşmesi Örneği-*, Çorum: Lider Matbaacılık, 2008
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebü Abdullah Muhammed b. Abdullah, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, I-V, Kahire: Dârü'l-haremeyn, 1997.
- , *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*, Beyrut: Dârü'l-ulûm li'l-melayîn, 1986.
- Halîlî, Halîl b. Abdullah b. Ahmed Ebü Ya'lâ el-Halîlî, *el-İrşâd fi ma'rifeti ulemâi'l-hadîs*, nşr. Âmir Ahmed Haydar, Mekke: Dârü'l-fikr, 1993.

- Hatib el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali Ebü Bekir, *el-Kifâye fi ma'rifeti usûli ilmi'r-rivâye*, nşr. Ebü İshak İbrâhîm b. Mustafa Âlû Bahbah Dimyâtî, I-II, Beyrut: Dârü'l-Hüdâ, 2003.
- *Târihu Bagdâd*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1997.
- Hatiboğlu, Mehmet Said, *Hiz. Peygamberin Vefatından Emevîlerin Sonuna Kadar Siyasî-İctimâî Hadiselerle Hadis Münâsebetleri* (doçentlik tezi), Ankara, 1967.
- Hindî, Alâeddin Ali b. Abdülmelik b. Kâdi Han Müttakî, *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, I-XVI, nşr. Muhammed Vahidüzzamân, Haydarâbâd: Dâiretü'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1945.
- Irâkî, Ebü'l-Fazl, *el-Mugnâ an hamli'l-esfâr*, I-II, Riyad: Mektebetü't-Taberiyye, 1995.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî, *Reddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*, nşr. Hüsâmeddin Ferfûr, Dımaşk: Fethu'l-İslâmî, 2000.
- İbn Adî, Abdullah el-Cürçânî, *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*, nşr. Süheyl Zekkâr, I-X, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1988.
- İbn Ebü Hâtîm, Muhammed b. İdrîs Ebü Muhammed er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, I-IV, nşr. Saîd b. Abdullah el-Humeyyid, Riyad: y.y., 2006.
- İbn Hâcer, Ahmed b. Ali Ebü'l-Fazl el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1379/1959.
- *Lisânu'l-Mizân*, nşr. Abdülfettâh Ebü Gudde, I-X, Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.
- *Tehzîbü't-Tehzîb*, I-XII, Haydarâbâd: Dâiretü'l-maârifî'n-nizâmiyye, 1326.
- *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salâh*, I-II, nşr. Rebî' b. Hâdi Umeyr, Medine: Mektebetü'l-Medîne, 1984.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed Ebü Hâtîm el-Büstî, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâ ve'l-metrûkîn*, I-III, nşr. Mahmûd İbrâhîm Zeyd, Halep: Dârü'l-Vaî, 1976.
- İbn Kemâl, Ahmed b. Süleyman, *Risâle fi ebeveyi'n-nebî* (Resâilü İbn Kemâl içinde, nşr. Ahmed Cevdet), İstanbul: İkdâm Matbaası, 1316.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-XIV, nşr. Ali Şîrî, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1988.
- *Tefsîrül-Kur'ânî'l-azîm*, I-XV, Kahire: Mektebetü evlâd'ış şeyh lit-türâs, 2000.
- İbn Kudâme, Ebü Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *el-Müntehâb min İleli'l-Hallâl*, nşr. Ebü Muâz Târik b. Avadullah b. Muhammed, Riyad: Dârü'r-râye, 1998.
- İbn Kuteybe, Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, Beyrut: 1985.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Muslim ed-Dîneverî, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, nşr. Abdülkâdir Ahmed Atâ, Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1988.
- İbn Mâce, Ebü Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *es-Sünen*, I-II, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1998.
- İbn Müflih el-Makdisî, Ebü Abdullah Şemseddin Muhammed b. Müflih b. Muhammed, *Kitâbu'l-fürû'* I-VI, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003.
- İbn Şâhîn, Ömer b. Ahmed b. Osman Ebü Hafs, *en-Nâsîh ve'l-mensûh mine'l-hadîs*, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1992.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm el-Harrânî, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, nşr. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, I-XXXVII, Mısır: Dârü'l-vefâ, 2005.
- *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, I-IX, Riyad: Câmia-tü'l-İmâm Muhammed b. Süüd el-İslâmiyye, 1986.
- İbnu'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahman b. Ali, *el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-ehâdisi'l-vâhiye*, I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1983.
- *Kitâbu'l-Mevdûât*, nşr. Abdurrahman Muhammed Osman, I-III, Medine: Mektebetü's-selefiyye, 1966.

- İbnu'l-Hümam, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid es-Sivâsi el-İskenderî, *Şerhu Fethu'l-kadir*, Beyrut: Dârü'l-fikr, ts.
- İbnu'l-Mülakkin, Ebü Hafs Sirâceddin Ömer b. Ali b. Ahmed, *Tuhfetü'l-muhtâc ilâ edilleti'l-Minhâc*, I-II, Mekke: Dâru Hira, ts.
- İbnu'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, nşr. Susanna D. Wilzer, Beyrut: Dârü'l-müntazır, 1409/1988.
- İbnu's- Salâh, Osman b. Abdurrahman, *Ulümü'l-hadis*, nşr. Nureddin Itr, Dimaşk: Dârü'l-fikr, 1986.
- İbnu'l-Vezir, Muhammed b. İbrâhim, *Kitâbu Tenkihî'l-enzâr fi ma'rifeti ulümi'l-âsar*, nşr. Muhammed Subhî Hallâk, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999.
- Kandemir, M. Yaşar, "Hâkim en-Nisâbüri", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (DİA), 1997, XV, 190-193.
- Karacelil, Ali, "Hadis Usûlü'nde Muztarib Hadis ve Değeri" (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), ÇÜSBE: 2008
- Kettânî, Ebü Abdullah Muhammed b. Ca'fer b. İdris, *Nazmü'l-mütenâsir mine'l-ehâdisi'l-mütevâtir*, Mısır: Dârü'l-kütübi's-selefiyye, ts.
- Kızılkaya, Sabri, *Cerh ve Ta'dil'de Mezhep Taassubu* (yüksek lisans tezi), AÜSBE, Ankara, 1998.
- Koçkuzu, Ali Osman, "İbn Şâhin", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (DİA), 1999, XX, 367-369.
- Köktaş, Yavuz "Batalyevsi'ye Göre Hadislerde Ortaya Çıkan İhtilafların Sebepleri", *HÜİFD*, XI/5 (2003), s. 135-154.
- "Müslim'in Sahihî'ne Yapılan En Eski Tenkid: Ebu'l-Fadl el-Herevî'nin İlelu'l-Hadis fi Kitâbi's-Sahih li-Müslim Adlı Eserinin Takdim ve Tercümesi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, V/3 (2005), s. 29-56.
- Kuzuşli, Bekir, "Hadis Tarihi Araştırmalarında Mevzû İsnad Verilerinden Yararlanma İmkânı ve Sorunları", *EKEV Akademi Dergisi*, XI/32 (2007), s. 89-104.
- Mâlik, Ebü Abdullah Mâlik b. Enes el-Asbâhî, *el-Muvatta'*, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1997.
- Makdisî, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Tâhir, *Kitâbü tezkireti'l-mevdüât*, nşr. Muhammed Emîn Hancî, Mısır: Matbaatü's-saâde, 1323
- Mekkî, Ebü Talib, *Kütü'l-kulüb fi muâmeleti'l-mahbûb ve vasfi tariki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, Mısır: y.y., 1318.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâleddin Yûsuf b. Abdurrahman b. Yûsuf, *Tehzibü'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, I-XXXV, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1983
- Muhyiddin Muhammed b. Bahâeddin, *el-Kavlü'l-fasl şerhi Fikhi'l-ekber*, Beyrut: y.y., 1998.
- Münâvî, Zeynüddin Abdür-raûf, *Feyzü'l-kadir Şerhu Câmi's-sagîr*, I-VI, Mekke: el-Mektebü't-ticâriyyetü'l-kübâ, 1356.
- Münzirî, Ebü Muhammed Zekiyyüddin Abdülazîm b. Abdülkavî, *Muhtasarü Süneni Ebî Dâvûd*, I-VIII, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim İbnü'l-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002.
- Nesâî, Ebü Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *ed-Duafâ ve'l-metrükîn*, Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1985.
- *es-Sünen*, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 2007.
- Özer, Salih, "Hadis Metninin Anlaşılmasında Diğer Metinlere Referansın Önemi ya da Hadiste Metinlerarasılık ve Metinlerarası Okuma", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VIII/1 (2008), s. 305-350.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an'daki İslâm*, İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1996.
- Polat, Selahattin, "Cerh ve Ta'dil'in Tenkidi", *EÜİFD*, sy. 2 (1985), s. 221-248.
- *Hadis Araştırmaları*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman, *el-İ'lân bi't-Tevbîh limen zemme ehle't-târîh* (A History of Muslim Historiography, içinde, nşr. Franz Rosenthal), Leiden: Brill, 1968.

- *el-Mekâsîdül-hasene fî beyâni kesîrin mine'l-ehâdisi'l-müştehire ale'l-elsine*, Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1987.
- Sindî, Nüreddin b. Abdülhâdî, *Hâşiyetü's-Sindî alâ Süneni İbn Mâce*, el-Mektebetü's-Şamile 3.5.
- Sübki, Ebü Nâsır Abdülvehhâb b. Takıyyüddin, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, I-VI, Beyrut: y.y., 1324.
- Süheylî, Ebü Kâsım Abdurrahman, *er-Ravzül-ünüf fî şerhi's-Sireti'n-nebeviyye li-İbn Hişâm*, I-VII, nşr. Abdurrahman el-Vekîl, Kahire: Dârü'l-kütübü'l-hadîs, 1967-1970.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebü Bekir, *el-Câmiu's-sagîr fî ehâdisi'l-beşri'n-nezir*, Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, ts.
- *et-Ta'zîm ve'l-minne fî enne ebevey Resûlillah fî'l-cenne*, Haydarâbâd: Meclisü Dâireti'l-maârif, 1317.
- *Mesâlikü'l-hunefâ fî vâilideyi'l-Mustâfâ*, Kahire: y.y., 1993.
- Şah Veliyyullah, Ahmed b. Abdürrahîm el-Fârûkî ed-Dihlevî, *Bustânü'l-muhaddisîn*, çev. Ali Osman Koçkuzu, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- *İkdü'l-cîd fî ahkâmi'l-ictihâd ve't-taklîd*, Delhi: Faruki Press, 1874.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *Kitâbü'l-Asl*, I-V, Karaçi: İdâretü'l-Kur'an ve ulûmi'l-İslâmiyye, ts.
- *Kitâbü'l-Hücce alâ ehli'l-Medîne*, I-IV nşr. Mehdî Hassan Kilânî, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1983.
- Tahâvî, Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâmet el-Ezdî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, I-XVI, nşr. Şuayb el-Arnaüt), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünenu't-Tirmizî*, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 2002.
- Uğur, Mücteba, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Ukaylî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Amr b. Müsâ b. Muhammed, *Kitâbü'd-duafâi'l-kebîr*, I-IV, Riyad: Dârü's-sumey'î, 2000.
- Yurdağür, Metin, "Fetret", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (DİA), 1995, XII, 475-480.
- Yücel Ahmet, *Hadis İliminde Tenkid Terimleri ve İlgili Çalışmalar*, İstanbul: MÜİFV, 1998.
- Zehebî, Ebü Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn mea ta'likatı Zehebî bi't-Telhis*, Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1411/1990.
- *Mizânü'l- i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, I-VIII, Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1995.
- *Tezkiratu'l-huffâz*, Haydarâbâd: Dâiretü'l-maârifil-Osmâniyye, ts.
- Zeylâî, Cemâleddin Ebü Muhammed Abdullah b. Yûsuf, *Nasbü'r-râye li-tahrîci ehâdisi'l-Hidâye*, nşr. Muhammed Avvâme, Cidde: Müessesetü'r-Reyyân, 1997.



SIHHAT VE DELÂLET AÇISINDAN RÂVİNİN RİVAYETİNE MUHALİF AMELİ*

Bekir ÖZÜDOĞRU**

Öz

İslamî literatürde rivayet, önemini Hz. Peygamber ile olan bağından alır. Ancak rivayetin varlık sahnesinde kalabilmesi, Hz. Peygamber ile olan ilişkisi kadar râviler tarafından nakledilmeye değer görülmesine bağlıdır. Bu nedenle rivayetlerin sıhhati genelde râviler üzerinden yapılır. Bu önemine binâen fıkıh usûlü eserlerinde râvinin rivayetine muhalif ameli üzerinde durulur ve şayet râvi rivayetine muhalif amel etmişse delil olan rivayeti mi yoksa ameli mi olduğu tartışılır. Bu çalışma Hanefî kaynaklar özelinde genelde sahabî râvi üzerinde tartışılan “râvinin rivayetine muhalif ameli” konusunu farklı yönleriyle ele alacak ve rivayetin sıhhatini araştıran muhaddislere “râvinin muhalif ameli rivayeti hakkında ne söyler?” sorusuna odaklanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Rivayet, Râvinin Ameli, Sıhhat, Delâlet, Hanefî.



The Contradictory Practice of the Narrator in Terms of Authentication and Implication

Abstract

The narration in Islamic literature, takes its importance from connection with the Prophet. However, the fact that the narration can remain in the scene of existence depends on the fact that it is worth seeing by the narrators as much as the relationship with the Prophet. For this reason, the autost of narratives is usually made through the narrators. According this significance, the practice of narrator opposite narrative is placed in fiqh-based Works and if narrator practices opposite narrative, the evidence its narrative or practice is discussed. This study deal with issue of “the practice of narrator opposite narrative” which is discussed in general on the companionship of Prophet in specific to Hanafi sources and fo-

* Bu makale, *Rivayetlerin Hz. Peygamber’e Aidiyetini Tespitte Amel Olgusu* (Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2018) başlıklı doktora tezimin ilgili bölümü esas alınarak hazırlanmıştır.

** Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı, bekirdzgr@gmail.com

cus on the question of “the practice of narrator opposite narrative” what is saying to narrators of Muhammed's all sayings.

Keywords: Narrative, The Practice of Narrator, Authentic, Implication, Hanafi.

1.Giriş

En genel anlamıyla rivayet, tarihsel bir olayın anlatısından ibarettir. İslam düşüncesinde ise bu kavram daha ziyade Hz. Peygamber'e ait olan herhangi bir şeyin sonraki nesillere aktarılmasını ifade eder. Bu açıdan farklı zaman ve mekanlarda hadis, sünnet, eser, haber gibi muhtelif kavramlarla ifade edilen rivayet, önemini Hz. Peygamber'den almaktadır. Ancak herhangi bir şeyin rivayet olması, onu Hz. Peygamber'in söylemiş, yapmış olması kadar onun sonraki nesiller tarafından nakledilmesine bağlıdır. Çünkü sahabe ve sonraki nesiller tarafından nakledilmeye değer görülmeyen Hz. Peygamber'in sözü-fiili, rivayet mantığı içerisinde hadis olarak varlık sahnesinde kalmaz. Nitekim rivayet kelimesinin sözlük anlamları da bu duruma işaret eder.

132 | db

Mastar kullanımıyla rivayet kelimesi, bir şeyi rivayet etme, nakletme, haber verme anlamlarında kullanılmaktadır.¹ Bu anlamıyla daha çok “rivayet edilen şeye” vurgu yapıldığı görülmektedir. Zaten asıl olan da rivayet metnidir. Ancak nakledilen şeyin bir hikâye, roman değil de dinî bir metin olması onun sadece metni değil de dinî bir metin olmasını sağlayan Hz. Peygamber'e nispet edilmesini ortaya koyan şeylerin de dikkate alınmasını gerektirmektedir. Şu durumda rivayet işini yapan “râvi” gündeme gelmektedir. Çünkü haberin doğru ya da yalan olması öncelikle onu haber verene göre olacaktır. Nitekim Kur'an'ın “size bir fâsık haber getirdiğinde onu araştırın”² ifadesi, haber verene yani râviye vurgu yapmaktadır. Hadis usûlü eserlerinde “râvi” ve “mervî”³ olarak kavramlaştırılan bu durum, mervî yani rivayet metninin tespiti için râvinin kaçınılmaz olarak ön plana çıkmasını sağlamaktadır. Bu durumda rivayet kelimesi, sadece “rivayet edilen metni” değil aynı zamanda bu metnin tarihen sabit olup olmadığını bizlere bildirecek râvileri de içine alacak şekilde kullanılmıştır. Nitekim hadis ıstılahları konusunda çalışma yapan Aydın, rivayeti “hadisi senedli olarak nakletmek,

¹ Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Hadisevi, İstanbul 2006, s. 260.

² Hucurât, 49/6.

³ Ahmed Yücel, *Hadis Usûlü*, İFAV, İstanbul 2012, s. 95, 129.

yani sırasıyla kimin kimden adlığını belirterek onu söyleyenine veya yapanına nispet etmek⁴ şeklinde tanımlar. Rivayetin tanımından hareket eden Koçyiğit ise rivayette haberin kendisi, haberi nakleden (râvi) ve haberin nakledildiği kişi olarak üç unsurun olduğuna ve bunların Hz. Peygamber'in sünnetini gelecek nesillere nakletmenin en emin yolu olduğuna dikkat çeker.⁵ Zaten "ravâ" filinin müteaddî olması, "kim rivayet etti, neyi rivayet etti ve kime rivayet etti" sorularını akla getirerek isnad diyebileceğimiz rivayet edene ve rivayet edilene ve bunların neticesinde de rivayet metnine dikkat çekmektedir. Rivayet kelimesinin "su başına gitmek, kaynağından kana kana içmek"⁶ gibi sözlük anlamları, asıl olan şeyin su olduğuna ancak ona ulaşabilmek için suyun başına gidilmesine dikkat çekmektedir. Bu durumda "suyun başına" gidilmesi rivayette "sağlam bir isnad" ile mümkün olmaktadır. Rivayetın aidiyeti için rivayet eden-edilen bağlamında isnadın ön plana çıktığı şu durumda rivayeti nakleden râvinin önemi tartışılmazdır. Bu öneminden hareketle râvi, hadis ilminin önemli bir konusunu oluşturmuş, rivayetin sübûtunu (Hz. Peygamber'e aidiyetini) tespit edilmez olarak mihenk taşı olmuştur. Bu bağlamda râvi adalet, zabt, hoca, talebe ilişkisi gibi birçok yönden araştırılmış; sonuçlarına göre rivayet hakkında sahih, hasen, zayıf ve mevzû gibi hükümler verilmiştir. Bu doğrultuda daha çok rivayetin sübûtuyla uğraşan muhaddisler, rivayetin aidiyetini isnad yani râvi üzerinden tespit etmeye çalışmışlardır. Nitekim Hz. Peygamber'e rivayetin aidiyetini ifade eden sahih kavramı, "adalet ve zabt sahibi râvilerin yine kendileri gibi kimselelerden muttasıl bir senedle naklettikleri şâz ve muallel olmayan hadis" şeklinde tanımlanmıştır.⁷ Bu tarif, şayet illet ve şâz kavramlarının içine metin/muhteva tenkidi katılmazsa⁸ rivayetin tarihsel açıdan Hz. Peygamber'e aidiyetini tespiti odaklanmaktadır.

⁴ Aydınli, *Hadis Istılahları*, s. 322.

⁵ Talat Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1980, s. 371.

⁶ Muhammed b. Mükrim b. Ali İbn Manzur, *Lisânü'l-arab*, Dâru Sâdır, Beyrut h. 1414, XIV, s. 347.

⁷ Osman b. Abdırâhman İbnu's-Salâh, *Ma'rifetu envâi ulûmi'l-hadis*, Nureddin İtr (thk.), Dâru'l-fikr, Beyrut 1986, ss. 11-12; Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî, *Tedribu'r-râvi fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, Ebû Kuteybe Muhammed el-Feryâbî (thk.), Dâru Tayyibe, yy. ty., I, s. 61; Aydınli, *Hadis Istılahları*, s. 270.

⁸ İlet kavramının metin/muhteva tenkidini de içine aldığı, dolayısıyla "arz" yöntemleriyle hadisin illetli sayıldığı belirtilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Muhittin Düzenli, *Hadislerde Gizli Kusurlar -İlet ve Şâz-*, İSAM Yayınları, İstanbul 2016, ss. 190-239.

Şayet râvi, rivayet metninin Hz. Peygamber'e aidiyetinin başta gelen ölçütlerinden biri ve rivayetin varlık sahnesinde kalmasının en önemli aktörü ise râvinin ameli, rivayeti hakkında ne söyler? sorusu önem arz etmektedir.

2. Râvinin Rivayeti ve Ameli Üzerine

Râvinin ameli, iki şekilde meydana gelmektedir. Amel kelimesi şayet bir iş, eylem, mihnet anlamında düşünülürse⁹, bir şeyi nakletme, aktarma anlamında rivayet, râvinin ameli, işi olmaktadır. Râvinin bu ameli, rivayeti almak (tahammül) ve aktarmak (edâ) şeklinde gerçekleşmektedir. Ancak bizim üzerinde duracağımız husus, râvinin rivayetinin muhtevasına uygun veya muhalif ameli-dir. Bu durum daha ziyade fıkıh ilminde yer almaktadır.

Fakihler ve usûlcülerin Kur'an ve hadis metinlerini genellikle hüküm istinbât etme açısından ele aldıkları bilinmektedir. Onların amacı bu metinlerin lafızlarından hareketle metnin ne ifade ettiğini ortaya koymak ve sınırlarını belirlemektir. Şer'î delillerden ikincisi olarak zikredilen sünnet bahislerinde haber-i vâhidin ifade ettiği değer üzerinde durulmakta, delil olması için şartlarından bahsedilmektedir. Hanefî usûl eserlerinde haber-i vâhid'in şartları arasında râvinin Müslüman, âdil ve zabt sahibi olması yanında râvinin rivayetine muhalif amel veya fetvada bulunmaması da zikredilmektedir. Şayet râvi rivayetine muhalif amel etmişse bu muhalefet iki şekilde ele alınmaktadır. Birincisi, direkt muhalefet diyebileceğimiz, sarîh/açık (farklı anlama ihtimali olmayan) merfû rivayete râvinin muhalif ameli/fetvası; ikincisi, mutlak/âmm lafızlı rivayeti takyîd/tahsis eden, mücmel ve müşterek lafızlı rivayeti beyan veya te'vil eden râvinin amelidir.

Rivayetin sübûtuyla daha ziyade direkt muhalefet olan birinci kısım ilgilidir. Çünkü bunda rivayeti veya râvinin amelini tercih etme mevzu bahisken ikinci durumda râvinin bir şekilde rivayetin muhtemel anlamlarından birisini tercih etmesi söz konusudur ki bu da rivayete zarar vermemektedir.

Delil alma açısından merfû-sahih rivayete ağırlık veren Şafiî, Hanbelî ve Zahirîlere göre birinci durumda râvinin muhalif ameli, rivayete zarar vermez; onu delil olmaktan çıkarmaz. Çünkü asıl olan râvinin ameli değil merfû-sahih rivayetidir. Râvi unuttuğundan

⁹ Süleyman Uludağ, "Amel", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı III, İstanbul 1991, s. 13.

veya farklı bir sebepten dolayı rivayetle amel etmeyebilir. Bu ise ne râvinin cerh edilmesine ne de rivayetin delil olmaktan çıkmasına sebep olur.¹⁰

Hanefîlerin hemen hepsine ve bazı Malikîlere göre ise bu durum, rivayeti delil olmaktan çıkarmaktadır. Böylece rivayet değil râvinin ameli/fetvası esas alınmaktadır.¹¹ Bu çalışmada tartışacağımız husus, Hanefîlerin bu kriteri hangi anlamda kullandığıdır. Söz konusu kriter, rivayetin sübût (bilgi değeri) açısından zayıf olduğuna mı yoksa “ma‘mülün bih” olmadığına veya normatif değerine mi işaret etmektedir?

Günümüzde metin/muhtevâ tenkidi ve Hanefîlerin sünnet anlayışları üzerinde yapılan çalışmalarda bu kritere yer verilmektedir. Bu durum bazıları tarafından klasik dönemlerde olduğu gibi eleştirilmekte¹², bazıları tarafından ise sadece Hanefîlerin kullandığı bir kaide olarak verilmektedir.¹³ Genel olarak metin tenkidi eserlerinde veya hadisçilerin kaleme aldığı Hanefî âlimlerin sünnet anlayışları çalışmalarında yer alması, bu kuralın rivayetin sübûtuyla yani râvinin muhalif amelinin rivayeti zayıf duruma düşürdüğüyle ilgiliymiş

¹⁰ Abdülmelik b. Abdillâh Cüveynî, *el-Burhan fî usûli'l-fikh*, Salâh b. Muhammed (thk.), Daru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 1997, I, s. 162; Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Ali Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Abdurrezzak Afîfî (thk.), el-Mektebetü'l-İslâmî, Dimeşk ty., II, s. 116; Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya'la el-Ferra, *el-Udde fî usuli'l-fikh*, Ahmed b. Ali Seyr Mübarekî (thk.), yy., Riyad 1990, II, ss. 589-592; Ebû Abdillâh Muhammed b. Bekr İbn Kayyım el-Cevziyye, *İlâmü'l-muvakk'în an rabbi'lâlemîn*, Ebû de b. Ubeyde b. Hasen (thk.), Dâru İbni'l-Cevzî, h. 1423, IV, s. 408.

¹¹ Ahmed b. Ali Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, Vuzâratü'l-evkâfi'l-Kuveytiyye, Kuveyt 1994, III, s. 203; Ebû Zeyd Abdillâh Debûsî, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*, Halîl Muhyiddin el-Meyyis (thk.), Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, yy. 2001, s. 203; Ebû'l-Usr Alî b. Muhammed b. el-Hüseyin Pezdevî, *Usûli'l-Pezdevî (Keşfü'l-esrâr ile birlikte)*, Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, yy. ty., III, 63; Abdulaziz Ahmed b. Muhammed Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, yy. ty., III, 98.

¹² Rıfat Fevzi Abdülmuttalib, *Tevsîku's-sünne fî'l-karnî's-sânî'l-hicrî ususuhû ve't-ticâhâtuhû*, Mektebetü'l-Hâncî, Mısır 1981, ss. 345-367; Misfir b. Gurmullah Dumeynî, *Hadiste Metin Tenkidi*, İlyas Çelebi vd. (çev.), Kitapevi, İstanbul 1997, ss. 343-364; Abdülkerim b. Ali Nemle, *Muhalefetü's-sahabi li'l-hadisi'n-nebeviyyi-ş-şerif: dirase nazariyye tatbikiyye*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2001, ss. 106-111; Abdullâh b. Uveyz Mutrafî, *Hükmü'l-ihticac bi haberî'l-vahid iza amile'r-ravi bi-hilafihî*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2000, ss. 140-144.

¹³ Abdülmecit Türkmânî, *Dirâsât fî Usûli'l-hadis alâ Meheci'l-Hanefiyye*, Asitâne, İstanbul 2009, ss. 326-337; İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2001, ss. 167-168; Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları -Şeybanî Örneği-*, İFAV, İstanbul 2015, s. 217; İshak Emin Aktepe, *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2010, s. 135, 163.

gibi bir izlenim uyandırmaktadır. Nitekim bazı çalışmalarda râvinin rivayetine aykırı amelini rivayetin mevzû olduğuna işaret ettiğine¹⁴ bazılarında ise sadece neshe işaret ettiğine değinilmektedir.¹⁵ Bu yaklaşımlar özelinde düşündüğümüzde, râvinin muhalif amelinin rivayetin mevzû veya zayıf olduğuna işareti rivayetin sübûtu hakkında hüküm vermesi, neshe işareti sadece rivayetin ma'mûlün bih olmadığını söylemesi açısından önem arz etmektedir. Bu nedenle Hanefîlerin bu kuralı hangi anlamda kullandıklarını ortaya koyabilmek adına öncelikle usûl eserlerindeki bilgilere başvurmak yerinde olacaktır.

3.Hanefî Usûl Eserlerinde Râvinin Rivayetine Muhalif Ameli

Biraz farklılıkları olmakla birlikte bütün usûl eserlerinde konuya dair benzer bilgilere ve örneklerle yer verilmiştir. Eserlerde üç ihtimalden bahsedilir. Birincisi: Şayet râvinin rivayete muhalif ameli rivayetten önce ise bu durumda rivayet esastır. Çünkü rivayeti öğrendikten sonra rivayete uygun amel edeceği umulur. İkincisi: Râvinin muhalif amelinin rivayetten önce mi sonra mı olduğu tam olarak bilinmiyorsa, burada da ihtiyaten rivayet esas alınır. Üçüncüsü: Râvinin muhalif ameli rivayetten sonra ise, rivayet delil olmaktan düşer. İlk iki ihtimalde rivayet esas olduğundan (muhalif ameli rivayete zarar vermediğinden) bizi üçüncü ihtimal ilgilendirmektedir.

“Sahabenin bir haber rivayet edip onun hilafına amel etmesi” başlığı altında konuyu ele alan Cessâs (ö. 370/981), “*Râvi te'vile ihtimali olmayan şekilde rivayetine muhalif amel ederse, bu durum râvinin rivayetin mensûh olduğunu bildiğine veya rivayeti vücûb değil de nedbe şeklinde anladığına hamledilir*”, demektedir.¹⁶ Bu ifadelere göre, böyle bir durum haberin sübûtuna değil, neshten dolayı “ma'mûlün bih” olmadığına veya normatif açıdan vücûb değil de nedbe işaret etmektedir.

¹⁴ Tuzcu, râvinin rivayetine aykırı amelini “zuyûf (mevzû) haber” başlığı altında ele almış ve Debûsî'nin böyle bir durumda rivayetin mevzu olduğuna hükmettiğini belirtmiştir. Bk. Recep Tuzcu, *Hanefî Usûlünde Hadis -Debûsî Örneği-*, İFAV, İstanbul 2014, ss. 109-119.

¹⁵ Zekerîyya Güler, *Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihleri Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997, ss. 150-151; Ataullah Şahyar, *Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey İhtilafları -İbn Ebî Şeybe ve Ebû Hanîfe Örneği-*, Akdem Yayınları, İstanbul 2011, s. 180-181.

¹⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, III, s. 203.

Konuyu “haber**in** bizzat râviden kaynaklı tekzibi (yalanlama)” başlığı altında ele alan Debûsî (ö. 430/1039) ise, “*eğer râvi tevile ihtimali olmayan bir habere muhalif davranmışsa haber reddedilir*”, demektedir ve bunun sebebini şöyle açıklamaktadır:

“Râvinin haberin hilafına ameli ya gafletten ya inkardan ya unutkanlıktan ya haberin nesh olduğu bildiğinden ya da râvinin (haberi bilmediği halde) yalan olarak onu söylemesinden kaynaklanır. Böyle bir hadisin merdûd olduğunda şüphe yoktur. Ancak tüm bu ihtimallerin içinde bu tür haberlerde râvinin muhalif amelinin neshe işaret ettiği şeklinde yorumlamak en uygundur. Çünkü haberin isnadı sabit olduğu ve amel edilmediği için râvinin yalancı olması ihtimalinden uzak durmak gerekir.”¹⁷

Yalancı olma, gaflet, unutkanlık gibi râvinin cerh edilmesine sebep olacak özellikler ile nesh gibi rivayetle amel edilmesini engelleyen şeyleri bir arada zikreden Debûsî, bunlardan herhangi birisi hakkında kesin bilgisi bulunmadığından sadece ihtimallerden bahsetmektedir. Her ne kadar o, bu ihtimallerden hangisi olursa olsun böyle bir rivayetin delil olamayacağına odaklanmış ve konuyu tekzîb (yalanlama) başlığı altında ele almış olsa da diğer ihtimallerden uzak durarak bu durumu neshe yorumlamıştır. Verdiği örneklerin tamamının sahabe râvisi ile ilgili olması, bu ihtimali tercih etmesinin önemli nedenlerinden olsa gerektir. Aynı şekilde râvinin rivayeti değil de amelini esas alması râviyi yalancılık ve fâsıklıkla itham etmediğinin açık göstergesidir. Eğer öyle olsaydı, râvinin amelini de delil almaması gerekirdi. Zaten tüm bunlar içerisinde neshi tercih etmesi bunu göstermektedir. Bu tür haberleri de merdûd şeklinde ifade etmesi, aslında rivayetin amel açısından merdûd olduğunu göstermektedir. Çünkü nesh olmuş haber, aidiyet açısından değil amel açısından merdûddur.

“Râvi nedeniyle haberin nekîr (münker) olması” başlığı altında râvinin rivayete muhalif amelinin rivayet için cerh sebebi olduğuna dikkat çeken Pezdevî (ö. 482/1089), böyle bir haberle ihticac edilmeyeceğini belirtir.¹⁸ Pezdevî’de dikkatimizi çeken husus, bu tür haberin nesh olduğuna dair ihtimallere değinmemesidir. O’nun bu sözlerinden, râvinin muhalif amelini rivayetin sübûtu açısından

¹⁷ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, s. 203.

¹⁸ Pezdevî, *Usûl*, III, s. 63.

değerlendirdiği anlaşılabilir. Ancak Pezdevî'nin şârihlerinden Abdulaziz el-Buhârî, (ö. 730/1330) bu durumu şöyle açıklamaktadır:

“Şayet, muhalif ameli rivayetten sonra ise bu kesin (ihtimalsiz) bir muhalefettir. Bu ise hadisin cerh edilmesini sağlar. Çünkü bu muhalefet, rivayetin mensûh olduğuna veya rivayetin sabit olmadığına işaret eder. Dolayısıyla rivayet delil alınmaz. Çünkü mensûh veya sabit olmayan bir rivayet amelden düşer. Eğer muhalif ameli, hadise yeterince önem vermemekten, unutmaktan veya gafletten kaynaklanan batıl bir muhalefetse râvinin rivayeti yine düşer. Çünkü râvinin adaletsiz, fâsık olduğu ve gafletinin meşhur olduğu ortaya çıkar ki bunlar da rivayetin kabulüne engeldir.¹⁹

Abdulaziz Buhârî, rivayetin mensûh olabileceği veya sabit olmayacağı ihtimallerinin ikisini de aynı anda düşünerek rivayetin hem sübûtuna hem de ma'mûlün bih olmadığına değinmektedir. Ancak o, Hz. Âişe (ö. 58/678) ve Abdullah b. Ömer'in (ö. 73/692) rivayetlerine muhalif davranmalarını, onların rivayetlerin nesh olduğunu bildiklerine bağlamıştır. Aynı şekilde onlara dair vehm ihtimalinin düşünülmemeyeceğine değinen Buhârî, “Eğer bu düşünülürse rivayetlerin birçoğuyla amel düşecektir”, demektedir.²⁰ Bu ifadelerine göre, her ne kadar usûl kaidesi olarak muhalif amelin rivayetin sabit olmadığından kaynaklandığını söylese de uygulamada bunun neshe işaret etmesi gerektiğini belirtmektedir.

Pezdevî ile benzer değerlendirmelerde bulunan Serahsî (ö. 483/1090), sonuç itibarıyla rivayetin nesh olduğu ihtimalini düşünmenin en güzel yol olduğuna değinir. Verdiği örneklerde ise o, bu durumun ya rivayetin mensûh olduğuna ya da râvinin rivayeti vüçûb değil de nedbe şeklinde anladığına işaret ettiğini belirtir.²¹

¹⁹ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, s. 63.

²⁰ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, ss. 63-64.

²¹ Muhammed b. Ahmed Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut ty., s. 294. Eserinde Serahsî'den alıntı yaparak konuyu anlatan Türkmânî, “bu kaide etrafında önemli not” başlığı altında “Serahsî'nin sözlerinden râvinin muhalif amelinin sadece neshe hamledildiği anlaşılmaktadır. Oysa bu durum bazen neshe bazen nedbe bazen de farklı şeylere hamledilir” demektedir. (Türkmânî, *Dirâsât*, s. 331). Oysa Serahsî, örneklerde bu durumun nedbe işaret edebileceğine değinmektedir. (Bk. Serahsî, *Usûl*, s. 294).

Sonraki Hanefî usûl eserlerinin hemen hepsinde benzer değerlendirmelerin yapıldığı bu konuda²² şunu söylemek mümkündür: Her ne kadar usûl eserlerindeki ifadelerde râvinin muhalif amelinin, onun yalancılığına, gafletine işaret edebileceği ihtimallerine değinilse de sonuç olarak bunlardan genelde rivayetin neshe ve nedbe işaret ettiği ihtimali tercih edilmektedir. Şu halde Hanefî âlimleri bu şartı, rivayetin sübûtundan daha ziyade *ma'mûlün bih* olması veya *normatif* değeri açısından ele almaktadırlar. Verilen örneklerin hepsinin sahabî râvisi ile ilgili olması ve onlar hakkında hüsn-i zann beslenmesi, nesh ve nedb dışında kalan yalancılık, gaflet, unutkanlık gibi râvinin cerh edilmesine neden olacak ihtimalleri ortadan kaldırmaktadır.

4.Furû' Konularında Râvinin Rivayetine Muhalif Ameli

'Râvinin rivayetine aykırı ameli, rivayetini delil olmaktan düşürür' kaidesi, Hanefî usûl eserlerinde yukarıda belirtildiği şekilde ele alınmıştır. Söz konusu eserlerin te'lifinden yaklaşık iki asır önce yaşayan Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve talebelerinin rivayet değerlendirmelerinde -kesin olmamakla birlikte- bu kriteri kullandığı belirtilmiştir.²³ Öğrencilerinden İmam Muhammed (ö. 189/805) ise Şâ'bî'nin (ö. 104/722) rivayet ettiği hadise muhalefet etmesinden dolayı hadisin *vehm* olduğunu, bu tür haberlerin şâz olup *ma'mûlün bih* olmadığını belirtir.²⁴ Ancak onun, İmam Malik'in (ö. 179/795) amel etmediği hadisi delil alması²⁵ ve bu konuda birçok örnek olmasına rağmen bu kaideye değinmemesi, bu kuralın Hanefî mezhebinin kurucuları tarafından kullanıldığı bilgisini şüpheli hale getirmektedir.

Hanefîlerde furû'a dair hükümlerin çoğu, usûl eserleri telif edilmeden çok önce Ebû Hanîfe ve onun hocaları zamanında verilmiştir. Furû'a dair örneklerden hareketle Ebû Hanîfe öncesinde ve sonrasında ortaya konan görüşler, bir taraftan bu kriterin ne zaman

²² Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, Muhammed Zeki Abdilber (thk.), Metâbi'u'l-devhati'l-hadisiyye, Katar 1984, s. 444; Muhammed b. Emîn Emir Padişah, *Teysîru't-Tahrîr*, Mustafa el-Halebî (thk.), Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 1932, II, s. 264; Türkmânî, *Dirâsât*, ss. 322-337.

²³ Muhammed Zahid Kevseri, *Te'nîbü'l-hatîb alâ mâ sâkahû fî tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzib*, yy., ty. 1990, s. 299.

²⁴ Muhammed b. Hasen Şeybânî, *es-Siyeru'l-kebir (Serahsî'nin Şerhi ile birlikte)*, eş-Şirketü'l-şarkîyye, yy. 1971, I, s. 212-213. Ayrıca bk. Aktepe, *İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, s. 133; Özşenel, *Hadîs-Rey Tartışmaları*, s. 217.

²⁵ Aktepe, *İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, s. 163-164.

ortaya çıktığını ve Hanefîlerin bu konuya dair verilen örneklerdeki rivayetlerle amel etmemesinin arkasındaki temel nedeni ortaya koyacak diğer taraftan ise konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

4.1. Köpeğin Yaladığı Kabın Yıkanması Meselesi

Köpeğin yaladığı kabın kaç defa yıkanması gerektiğine dair farklı rivayetler nakledilmiştir. Bu noktada sahabeden mezhep imamları zamanına kadar çeşitli görüşlerin olduğu görülmektedir. Konuyla ilgili Ebû Hüreyre'den (ö. 58/678) nakledilen merfû rivayetler ve onun rivayete muhalif ameli ilk dönemlerden itibaren gözden kaçmamış, literatürde yerini almıştır. Ebû Hüreyre'den nakledildiğine göre; Hz. Peygamber şöyle demiştir: “*Birinizin kabından köpek içtiğinde onu yedi defa yıkasın.*”²⁶ Muhtelif lafızlarla zikredilen²⁷ bu merfû-sahih rivayetin sahabî râvisi Ebû Hüreyre'nin fetva

²⁶ *Muvatta'*, “Vukûtü's-salât”, 34 (89); Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-imam Ahmed b. Hanbel*, Şuayb Arnaut vd. (thk.), Müessesetü'r-risâle, y.y. 2001, XVI, s. 23; Buharî, “Vudû”, 34 (172); Müslim, “Tahâret”, 90 (279); İbn Mace, “Tahâret”, 31 (364); Nesâî, “Tahâret”, 52 (63). Şuayb Arnaut, hadisin Buhari-Müslim'in şartlarını taşıdığını ve isnadının sahih olduğunu belirtmiştir. (Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XVI, s. 23). Beyhakî ise, “Bu hadis sahihtir, ilim ehli bu rivayetin sıhhati noktasında şüphe etmez” demektedir. (Bk. Ahmed b. Huseyn b. Ali Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, Abdulmu'tî Emîn el-Kalâcî (thk.), Câmîatü'd-dirâsâti'l-İslâmî, Pakistan 1991, II, s. 55).

²⁷ Rivayetin farklı lafızları: 1-“Sizden birinizin kabını köpek yaladığında onun temizliği, onu yedi kez yıkamaktır” Abdurrezzak b. Hemmâm San'ânî, *el-Musannef*, Habiburrahman el-A'zamî (thk.), el-Meclisü'l-ilmî, Beyrut h. 1403, I, s. 96; Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *Kitabu'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, Kemal Yusuf Hût (thk.), Mektebetü'r-rüşd, Riyad h. 1409, VII, s. 297; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIII, 491, XV, s. 89; Müslim, “Tahâret” 90 (279). Şuayb Arnaut, hadisin Buhari-Müslim'in şartlarını taşıdığını ve isnadının sahih olduğunu belirtmiştir. (Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIII, s. 491).

2-“Sizden birinizin kabını köpek yaladığında onun temizliği, ilki toprakla olmak üzere onu yedi kez yıkamaktır” San'ânî, *Musannef*, I, s. 96; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, s. 159, VII, s. 297; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XV, s. 314, XVI, s. 350; Müslim, “Tahâret”, 92 (279); Ebû Davud, “Tahâret”, 35 (71); Nesâî, “Miyâh”, 7 (338). Şuayb Arnaut ve Elbanî hadisin sahih olduğunu belirtmişlerdir. (Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XV, s. 314; Nesâî, “Miyâh” 7 (338)).

3-“Birinizin kabından köpek yaladığında onu yedi kez yıkasın” İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 159; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XII, s. 300, 301, 415, XIII, s. 104; İbn Mace, “Tahâret”, 31 (364); Nesâî, “Tahâret”, 52 (64). Şuayb Arnaut, hadisin Buhari-Müslim'in şartlarını taşıdığını ve isnadının sahih olduğunu belirtmiştir. (Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XII, s. 300, 301).

4-“Köpek bir kabı yaladığında onu yedi kez yıka.” Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIII, s. 45. Şuayb Arnaut, hadisin Buhari-Müslim'in şartlarını taşıdığını ve isnadının sahih olduğunu belirtmiştir. (Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIII, s. 45).

ve ameline dair farklı rivayetleri mevcuttur. Tabiînden Atâ'dan (ö. 103/721) nakledildiğine göre; Ebû Hüreyre "Köpek bir kabı yaladığında, o kaptakini dök ve kabı üç kez yıka" şeklinde fetva verir²⁸ ve bu doğrultuda amel ederdi.²⁹ İbn Sîrîn'den (ö. 110/729) nakledildiğine göre ise Ebû Hüreyre, "Köpeğin yaladığı kaptaki dökülür ve kap yedi kez yıkanır" derdi.³⁰

Konuyla ilgili yukarıdaki rivayetlere bakıldığında sayısal açıdan bir tearuz olduğu gözükmemektedir. Bu durumda hangi rivayete dayanarak hüküm verileceği veya bu rivayetlerin nasıl anlaşılacağı sorunu ortaya çıkmaktadır. Bu sorun, mezhep imamları döneminde çok bariz bir şekilde gözükmesine ve farklı hükümler ortaya çıkmasına rağmen aslında sahabe ve tabiîn dönemine kadar uzanmaktadır. Ebû Hüreyre'nin merfû rivayetleri nakletmesi anlaşılır bir durumdur. Ancak bu merfû rivayetler dururken tabiînden Atâ'nın Ebû Hüreyre'nin kabı 3 kez yıkadığına dair hem sözünü hem de amelinin, buna karşılık İbn Sîrîn'in Ebû Hüreyre'nin 7 kez yıkadığına dair sözünü nakletmesi dikkate değer bir konudur. Burada önemli olan konu; tabiînden olan bu kimselerin merfû rivayetlere muhalif/uygun sahabenin sözünü ve fiilini nakletme ihtiyacı hissetmeleridir.

Bu sorunun ihtimale dayalı birçok cevabı mümkün iken³¹ bizi ilgilendiren tarafı sahabe ve tabiîn döneminde yedi kez yıkanacağı-

5-"Sizden birinizin kabını köpek yaladığında onu döksün ve yedi kez yıkasın" Müslim, "Tahâret", 90 (279); Nesâî, "Tahâret", 52 (66), "Miyâh", 6 (335). Elbânî, bu rivayetin sahih olduğunu belirtmiştir. (Bk. Nesâî, "Tahâret", 52 (66)).

6- "Sizden birinizin kabını köpek yaladığında onu yedinci toprakla olmak üzere yedi kez yıkayın" Ebû Davud, "Tahâret", 35 (73). Şuayp Arnaut, hadisin sahih olduğunu, ancak rivayet metnindeki "المسابة" ifadesinin diğer rivayetlere bakarak "أولاهن" olmasının daha uygun olduğunu belirtmiştir. (Bk. Ebû Davud, "Tahâret", 35 (73)).

²⁸ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, Muhammed Zehra en-Neccâr (thk.), Alemü'l-kütüb, y.y. 1994, I, s. 23; Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer Dârekutnî, *es-Sünen-i Dârekutnî*, Şuayp Arnaut vd. (thk.), Müessesetü'r-risâle, Beyrut 2004, I, s. 109; Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen*, II, s. 58. Rivayetin sahih olduğunu söyleyenler için bk. Ebû Muhammed Abdillâh b. Yusuf Zeylaî, *Nasbu'r-râye li ehâdisi'l-Hidâye*, Muhammed Avvâme (thk.), Müessesetü'r-riyâd, Beyrut 1997, I, s. 131; Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed Bedruddîn Aynî, *Umdetü'l-kâri Şerhu Sahih-i Buhârî*, Dâru İhyâ'it-turâsi'l-arabî, Beyrut ty., III, s. 41.

²⁹ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, I, s. 23; Dârekutnî, *es-Sünen*, I, s. 110.

³⁰ Dârekutnî, *es-Sünen*, I, s. 105.

³¹ Mesela, Küfelilerin bu rivayetten haberleri olmayabilir. Nitekim rivayetlerin bölgeselliğini çalışan Hüseyin Akgün, Mısır'da olduğu gibi Şam'da da hadislerin yaklaşık hicri ikinci yüzyılın ortalarına kadar bölgesel nitelikte olduğunu, zamanla diğer bölgelere yayıldığını söylemektedir. (Bk. Hüseyin Akgün, "Şam Bölgesinde Rivayet Edilen

na dair Hz Peygamber'den nakledilen rivayetlerin farklı şekilde anlaşıldığı, bu farklı anlaşılmaları gidermek için bunu nakleden Ebû Hüreyre'nin sözüne veya fiiline ihtiyaç duyulduğu gerçeğidir. Görünen o ki bazı sahabe ve tabiîn rivayeti lafzî olarak algulayıp bu yönde bir uygulamada bulunurken, bazıları da Hz. Peygamber'in bunu ifade etmek istemediğini çünkü rivayeti nakleden sahabenin dahi böyle davranmadığını ortaya koymaya çalışmışlardır.

Nitekim sahabeden İbn Abbas, İbn Ömer, tabiînden de Urve b. Zübeyir, Tavus, İbn Sîrîn, Amr b. Dinar böyle bir kabın yedi kez yıkanması gerekir, diyerek merfû rivayeti lafzî anlamışlardır.³² Tabiînden Ata' b. Ebî Rebah, Zührî, Sevrî, İbrahim en-Nehaî ve Leys b. Sa'd ise yedi kez ifadesinin vücûba değil mendupluğa işaret ettiğini söylerler.³³ Bu noktada Kûfe âlimleri, yedi kez yıkanır diyenlere karşı hadisin râvisi dahi üç kez yıkıyor, diye görüş bildirmelerinden olsa gerek Ebû Hüreyre bu duruma kızmış ve şöyle söylemiştir:

“ Ey Irak halkı! Siz zannediyorsunuz ki sizler için sevap ve ecir, benim için de günah meydana gelsin diye, ben Resûlullah (s.) üzerine yalan söylüyorum. Kesin bir şekilde şehadet ederim ki; Resûlullah'ı (s.) şöyle buyururken işittim: “Birinizin kabını köpek yaladığı zaman o, (kabı) yedi defa yıkasın.”³⁴

Eğer bu rivayet sahihse Hanefîlerin bu konudaki argümanları tamamen çökmektedir. Çünkü râvisi rivayetiyle amel etmiyor, dedikleri kişi (Ebû Hüreyre), buna itiraz etmekte Kûfelilere karşı rivayetin sahih olduğunu ortaya koymaktadır.

Her ne kadar Hanefîler, ‘râvi rivayetine muhalif davrandığında ameli esas alınır’, deseler de İbrahim en-Nehaî ve Ebû Hanife ‘kap

Hadislerin 'Bölgesellik' Açısından Tahlili", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/7/(2016), s. 27-8).

³² San'ânî, *Musannef*, I, ss. 97-96; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, s. 159. Şafîî, Hanbelî ve Zahirî âlimler bu doğrultuda yedi kez yıkamanın vücûb ifade ettiğini söylemişlerdir. (bk. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, Dâru'l-fikr, Beyrut ty., I, s. 122; Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, Salim b. Muhammed Ata (thk.), Dâru'l-kütüb'il-ilmîyye, Beyrut 2000, I, s. 206). Malikî âlimler ise, yedi kez yıkma emri teabbudîlik ifade ettiği için bunun müstehap olduğunu belirtmişlerdir. (Bk. İbn Abdilberr, *İstizkâr*, I, s. 205).

³³ San'ânî, *Musannef*, I, s. 97; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, s. 159. Ayrıca bk. İbn Abdilberr, *İstizkâr*, I, s. 207-208.

³⁴ İbn Mace, “Tahâret”, 31 (363). Şuayp Arnavut, İsnadının sahih olduğunu, farklı kaynaklarda Ebû Hüreyre kıssası olmaksızın nakledildiğini belirtmiştir. (Bkz. İbn Mace, “Tahâret”, 31 (363)).

temizleninceye kadar yıkanır', diyerek³⁵ sayıya değil temizliğe itibar etmektedirler. Anlaşıldığı kadarıyla Hanefîler, sadece bu delilden hareketle rivayeti delil olmaktan düşürmemekte başka delilleri de göz önünde bulundurmaktadırlar.

İlk dönemlerde Hanefî mezhebinin görüşlerini *Şerhu Meâni'l-asâr*, *Şerhu Müşkili'l-asâr* gibi eserlerde rivayetlerle delillendirmeye çalışan Tahavî (ö. 321/933), bu konuda Hanefîlerin birden çok delile göre hüküm verdiklerini belirtir. Öncelikle 7 kez yıkanmasına dair merfû rivayetlere yer veren Tahavî, âlimlerden bir kısmının bu rivayetleri esas alarak ilki toprakla olmak üzere 7 kez yıkanmadıkça kabın temiz olmayacağı; diğer kısmının ise böyle bir kabın diğer pislikler nasıl temizleniyorsa öyle temizleneceği görüşünde olduklarını söyler. Kendisinin de içerisinde bulunduğu ikinci grubun delillerinden birisinin gece uykudan uyandığında ellerin iki ya da üç defa yıkanmasına dair rivayettir.³⁶ Geceleyin ellerin nerede olduğu bilinmediğinden yani avret yerlerindeki idrar ve dışkı gibi kalıntıların ellere bulaşabileceğinden dolayı daha ağır bir necasetten iki-üç defa yıkamakla temiz oluyorsa köpeğin yaladığı kabın evleviyetle temiz olması gerekir, diyerek öncelikle kıyas yolunu³⁷ tercih eden Tahavî, daha sonra Ebû Hüreyre'nin üç defa yıkanır, şeklindeki fetvasına atıfta bulunarak şöyle söyler:

“Ebû Hüreyre, köpeğin yaladığı kabın üç defa yıkanması ile temiz olacağı görüşünde olduğuna göre, bu yolla yedi defa yıkamak hükmünün nesh edildiği sabit olmaktadır. Çünkü bizler onun hakkında güzel zan besleriz ve onun, Hz. Peygamber'den işittiğini ancak onun benzeri bir söz dolayısıyla terk etmiş olabileceğinden başka bir kanaate sahip olamayız. Aksi durumda onun adaleti ortadan kalır ve bunun sonucunda sözü de rivayeti de kabul olmaz.”³⁸

Tahavî, karşıt görüş sahiplerinin merfû rivayetteki yedi lafzının temizlik için değil de teabbudî bir durum olduğunu söylemelerine

³⁵ Mansur'dan nakledildiğine göre, köpeğin yaladığı kaplar hakkında Nehaî “onu temizleninceye kadar yıka” diyordu. (Bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, s. 159). Zikredildiğine göre Ebû Hanife “köpeğin yaladığı kabı bir defa yıkamak yeterlidir” dedi. (Bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, s. 297).

³⁶ Ebû Hüreyre'den nakledildiğine göre; Hz. Peygamber şöyle söyledi: “Kişi geceleyin kalktığında elini iki veya üç kez yıkamadıkça kovaya sokmasın. Çünkü elinin gece nerede gecelediğini bilmez.” Tahavî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, I, s. 22.

³⁷ Tahavî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, I, s. 22.

³⁸ Tahavî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, I, s. 23.

karşın yine suyun iki kullenden daha azında pisleneceğine dair rivayetten hareketle, köpeğin yaladığı kabın da pisleneceği, dolayısıyla da rivayette asıl anlamın teabbudîlik değil temizlik olduğunu ortaya koyar. O'na göre farklı bir sahabî olan İbn Muğaffel'den yedi kez yıkanır sekizinci de toprakla ovulur ifadeleri³⁹ de burada amacın temizlik olduğuna işaret eder.⁴⁰

Aynı şekilde Serahsî de “rivayetlerdeki “طَهُورٌ إِنَاءٍ أَحَدِكُمْ /kabının temizliği” ifadesi, asıl olan şeyin teabbudîlik değil temizlik olduğunu göstermektedir”, der. Ancak Serahsî, Ebû Hüreyre'nin rivayete muhalif amelini vermek yerine yine ondan nakledilen ve 3 defa yıkanacağına dair merfû rivayeti zikretmektedir.⁴¹ Konuyla ilgili İbnü'l-Hümâm ise sahabenin Hz. Peygamber'den duyduğu bir şeyin hilafına davranması ancak nesh gibi kesin bir şeye dayanmaktadır, diyerek⁴² yedi kez yıkama rivayetinin nesh olduğuna dikkat çekmektedir.

Hanefî usûl eserlerinde ise bu konu “ravinin rivayetine aykırı ameli” başlığında ele alınmakta, Ebû Hüreyre'nin hadisin zâhiri ile amel etmemesi; nesh, nedb gibi farklı ihtimaller dahilinde düşülmektedir.⁴³

İster neshe ister nedbe işaret etsin Hanefî âlimleri, bu konuda Ebû Hüreyre'nin rivayetine aykırı amelini, rivayetin sıhhatini zedeleyici bir kriter olarak değil; rivayetin zâhiri anlamıyla ma'mûlün bih olmadığını ortaya koymak için kullanmışlardır. Şu halde örnekteki ravinin ameli rivayetin anlaşılması için bir gerekçe olmaktadır. İlk dönemlerde özellikle mevkuf ve maktû rivayetlerin, bir noktada

³⁹ İbn Muğaffel'den nakledildiğine göre; Hz. Peygamber köpeklerin öldürülmesini emretti. Sonra onların ne günahı var, dedi ve av ve çoban köpeklerine ruhsat verdi ve “bir kabı köpek yalarsa onu yedi defa yıkayın sekizincisinde onu toprakla ovalayın” dedi” (İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, s. 297; Darimî “Tahâret”, 59 (764); Müslim, “Tahâret”, 93 (280); İbn Mace, “Tahâret”, 31 (365) Ebû Davud, “Tahâret”, 35 (74); Nesâî, “Tahâret”, 52 (67), “Miyâh”, 7 (336)).

⁴⁰ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, I, s. 22.

⁴¹ Muhammed b. Ahmed Serahsî, *el-Mebsût*, Dâru'l-marife, Beyrut 1993, I, s. 48. Benzer değerlendirmeler için bk. Cessâs, *el-Fusûl*, IV, s. 218.

⁴² Kemaleddin Muhammed b. Abdulvâhid İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, Dâru'l-fikr, yy. ty., I, s. 109. Nesh konusunda eser kaleme alan Hazimî de Kûfelilerin köpeğin yaladığı kabın yedi kez yıkanması rivayetinin Ebû Hüreyre hakkındaki hüsn-i zandan dolayı neshe işaret ettiklerini belirtmektedir. (Ebû Bekr Muhammed b. Musa Hâzimî, *el-İtibâr fi'n-Nâsîh ve'l-mensûh*, Dairetü'l-Meârifil-osmaniyye, Haydarabat 1359, s. 8).

⁴³ Cessâs, *el-Fusûl*, IV, s. 218; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, s. 445.

rivayetlerin sıhhatinden daha ziyade rivayetlerin nasıl anlaşılması gerektiğinin tespitinde kullanıldığı görülür.

Ancak burada şunu da göz önünde bulundurmamak gerekir: Aynı rivayetin sıhhatini tespit etmekte olduğu gibi rivayetin neshe işaret ettiğini tespit etmek de rivayetin tarihini araştırmaktır. Bir de bu rivayetlerin kişinin yaşadığı gün için ne ifade ettiği meselesi vardır. Tatar'ın ifadesiyle söyleyecek olursak, rivayetin tespiti, neshi ve daha önce nasıl anlaşıldığı rivayetin arkasına yani tarihine dair bilgi verir. Rivayetin önü ise gerçek zamanda yaşayan insana hitap etmektedir.⁴⁴ İhtimal odur ki Ebû Hanife, farklı delilleri dikkate alarak rivayetlerin gerçek tarih için ne ifade ettiğini de göz önünde bulundurmuştur. Bu nedenle olsa gerek 7 kez yıkanacağına dair rivayetlere teabbudîlik açısından bakmamış, temizlik açısından bakmıştır.⁴⁵ Yani o, temizlikte kullanılan maddeye göre temizliğin sayısının değişeceğini, bunun kişinin kendisinin mutmain olmasına bağlı olduğunu belirtmiş, maslahata uygun olanı tercih etmiştir. Sırf tarihteki olandan yani direkt merfû rivayetlerin lafzından hareket etse sonucun 7 kez yıkanması gerektiği şeklinde çıkacağı aşikârdır. Nitekim bir Hanefî olan Tehânevî (ö. 1974), ilgili rivayetlerden sonra 'bu konuda bizim de köpeğin yaladığı kabın 3 kez yıkanacağına dair rivayetleri almamızda bir sakınca olmasa gerektir', diyerek⁴⁶ aslında muhaddislerin sıhhat anlayışına göre rivayetler yönünden Hanefî âlimlerin görüşünün zayıf olduğunu kabul etmiş gözükmektedir.

4.2. Rûkû'da Ellerin Kaldırılması Meselesi

Sahabe döneminden bu yana tartışma konusu olan hatta hakkında müstakil çalışmaların⁴⁷ yapıldığı konulardan birisi namazda rûkûa giderken ve rûkûdan kalkarken ellerin kaldırılması meselesi-

⁴⁴ Burhanettin Tatar, *İslam Geleneğinde Metin-Yorum İlişkisi*, Etüt Yayınları, Samsun 2001, s. 157-158.

⁴⁵ Serahsî, "Köpeğin yaladığı kabı yıkamak, teabbudîlikten değil necasetten dolayıdır. Necasetten temizlikte ise istihsana uygun olanın alınması gerekir", diyerek gerçek tarihi de dikkate aldığını göstermektedir. Serahsî, *Usûl*, I, s. 93.

⁴⁶ Muhammed Eşref Ali Tehânevî, *İ'lâü's-sünen*, Muhammed Takî Osmanî (thk.), *İdaratü'l-Kur'ân ve'l-ülûmü'l-islâmiyye*, Pakistan h. 1418, I, s. 292.

⁴⁷ Konuyla ilgili çalışmalar için bk. Muhammed b. İsmail Buharî, *Kurretü'l-ayneyn birafî'l-yedeyn*, Ahmed eş-Şerîf (thk.), *Dâru'l-erkam li'n-neşr ve't-tevzi'*, Kuveyt 1983, ss. 1-25; İbn Kadî'l-cebel (ö. 771/1370), *Meseletü refî'l-yedeyn*, (Bk. Kemal Yıldız, "İbn Kâdî'l-cebel", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, XX, İstanbul 1999, s.313).

dir. “Raf’ul-yedeyn” şeklinde kavramlaşan konuya dair Hz. Ali ve Abdullah b. Ömer’in naklettiği merfû rivayetler şöyledir:

Abdullah b. Ömer’den nakledildiğine göre, “Allah Resûlü, namaza başladığında, rükû için tekbir aldığı anda, rükû’dan başını kaldırdığında omuz hizasında ellerini kaldırırdı.”⁴⁸ Aynı şekilde Hz. Ali’den nakledilen merfû rivayet şöyledir: “Hz. Peygamber, farz namazlara başlarken tekbir aldığı anda ellerini omuzlarına kadar kaldırırdı. Kıraatı okuyup rükû’a giderken de ve rükû’dan kalkarken de aynısını yapardı. Namazda otururken ellerini kaldırmazdı. İkinci rekata kalktığı anda ellerini kaldırır ve tekbir alırdı.”⁴⁹

Sahabe ve tabiünden nesilden nesile aktarılan gelen uygulamanın ve İmam Şafî (ö. 204/820), Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) görüşlerinin bu rivayetler doğrultusunda olduğu belirtilmiştir.⁵⁰ Öyle ki konuya dair icmâ olduğu, ilk dönemlerde Kûfe dışında hiçbir şehir âlimlerinin rükû’a giderken ve kalkarken elleri kaldırılmayı terk etmediği,⁵¹ hatta bu konudaki rivayetlerin mütevatir olduğu söylenmiştir.⁵² Buna muhalif rivayetler ise zayıf ve şâz olarak görülmüştür.⁵³

Ancak bu rivayetleri nakleden Hz. Ali ve Abdullah b. Ömer’in uygulamalarının farklı olduğu yönünde rivayetler de bulunmaktadır. Mücahid’den nakledildiğine göre; “İbn Ömer’i ilk tekbir dışında ellerini kaldırırken hiç görmedim.”⁵⁴ Aynı şekilde Küleyb’ten nakle-

⁴⁸ *Muvatta’*, Salât” 16; San’ânî, *Musannef*, II, s. 67; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, s. 300, 356, V, s. 233; Darimî, “Salât” 76; Buharî, “Ezan” 83 (735), 84 (736), 86 (739); Müslim, “Salât” 21 (390), 22 (390); “İkâmetü’s-salât” 15 (858); Ebû Davud, “Salât” 116 (721, 722).

⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, s. 479; İbn Mace, “İkâmetü’s-salât” 15 (864).

⁵⁰ Ebû Bekr Muhammed b. İsmail İbnü’l-münzir, *el-İcmâ’*, Fuad Abdu’l-mun’im (thk.), Dâru’l-müslim, yy. 2004, s. 24; Ebû Zekeriyye Muhyiddîn Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahih-i Müslim b. Haccac*, Dâru İhyâi’t-turâsî’l-arabî, Beyrut h. 1392, IV, s. 95; Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalanî, *Fethu’l-bârî Şerhu Sahih-i Buharî*, Muhammed Fuat Abdalbaki (thk.), Dâru’l-ma’rife, Beyrut h. 1379, II, s. 219.

⁵¹ Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh İbn Abdilberr, *et-Temhîd limâ fi’l-Muvatta mine’l-meânî ve’l-esânîd*, Mustafa b. Ahmed el-Ulvî (thk.), Vuzerâtu umûmî’l-evkâf, Mağrib h. 1387, IX, s. 213.

⁵² İbn Hazm, *Muhallâ*, III, s. 9.

⁵³ Muhammed b. Ali Şevkanî, *Neylül-evtâr şerhu Münteka’l-ahbâr*, Isâmüddin es-Sabâbatî (thk.), Dâru’l-hadis, Mısır 1993, II, s. 277; İbn Hacer el-Askalanî, *Fethu’l-bârî*, II, s. 219.

⁵⁴ Muhammed b. Hasen Şeybânî, *Muvatta’-i Malik*, Abdulvehhab Abdullatif (thk.), el-Mektebetü’l-ilmîyye, yy. ty., s. 59; Muhammed b. Hasen Şeybânî, *el-Hucce ala Ehl-i Medine*, Mehdî Hasan el-Geylânî (thk.), Alemü’l-Kütüb, Beyrut h.1403, I, s. 97; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, s. 214; Tahâvî, *Şerhu Meânî’l-âsâr*, I, s. 225; Beyhakî,

dildiğine göre, “Ali (r.a.), namazda ilk tekbirde ellerini kaldırırdı, bundan sonra daha ellerini kaldırmazdı.”⁵⁵

Bu doğrultuda çoğunluğunu Kûfe âlimlerinin oluşturduğu Abdullah b. Mes’ud, Nehaî, Şa’bi, Alkame, Süfyan es-Sevrî, İbn Ebî Leyla ve Ebû Hanife’nin bu görüşte olduğu belirtilir.⁵⁶

Şu halde râvinin amelini değil de merfû rivayeti dikkate alanlar bizim konumuzun dışında yer alırken, hem merfû rivayeti nakledip hem de ona uygun davranmayanlara odaklanmamız gerekmektedir. Merfû rivayet varken İbn Ömer ve Hz. Ali neden böyle davranmışlar ve bu davranışları tabiînden Mücahid ve Küleyb tarafından neden nakledilmiştir. İbn Ömer ve Ali’nin neden böyle davrandıklarını tespit etmek güçtür. Hz. Peygamber’den naklettikleri rivayeti büyük ihtimal farz/vacip olarak algılamadılar, ona göre bazen elleri kaldırdılar bazen kaldırmadılar. Belki de Hz. Peygamber’in son uygulamaları bu yöndeydi ve onlar da elleri önce kaldırıyorlardı. Sonra da onu terk ettiler. Bunun çok çeşitli gerekçeleri olabilir. Ancak tabiînden bazı kimselerin, onların uygulamalarını nakletmeleri, o dönemde konuya dair tartışmaların olduğu göstermektedir. Nitekim uygulamaları gösteren rivayetlerde “sadece iftitah tekbirinde elleri kaldırırdı” ifadesi yer almaktadır. Bu ifade, aslında rükûa giderken ve kalkarken ellerin kaldırılacağına dair görüşlere karşı söylendiğini açıkça ortaya koymaktadır. Çünkü eğer böyle bir tartışma olmasaydı bu ifadeler vurgulu şekilde “sadece” lafzına gerek duyulmaz, namaza başlarken eller kaldırılır, şeklinde söylenirdi. Aynı zamanda bu ifade, ellerin kaldırılacağını savunanlara, “hadisin râvisinin uygulaması dahi böyle değilken siz neden elleri kaldırıyorsunuz?” sorusunu da içerisinde barındırmaktadır. Nitekim Kûfe bölgesinde ellerin sadece iftitah tekbirinde kaldırılacağına dair rivayetler ve bu doğrultuda amel yaygınlaşmıştır. İlk Hanefî kaynaklarında bu açıkça görülmektedir. İmam Muhammed, Abdullah b. Ömer’in iftitah

Ma’rifetü’s-sünen, II, s. 424; Zeylaî, *Nasbu’r-râye*, I, s. 409. Hadisçiler genel olarak bu rivayetlerin zayıf olduklarını söylemişlerdir. (Bk. Buharî, *Rafu’l-yedeyn*, s. 17; Beyhakî, *Ma’rifetü’s-sünen*, II, s. 427-428; Zeylaî, *Nasbu’r-râye*, X, s. 7).

⁵⁵ Şeybânî, *el-Hucce*, s. 97; San’ânî, *Musannef*, III, s. 470; Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-âsâr*, I, s. 225; Ahmed b. Huseyn b. Ali Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, Muhammed Abdulkadir Ata (thk.), *Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye*, Beyrut 2003, II, s. 114. Beyhakî bu rivayetin zayıf olduğunu söylemiştir. (bk. Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, II, s. 114).

⁵⁶ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, s. 213-214; Aynî, *Umdetü’l-kâri*, V, s. 277; Muhammed b. Abdilhayy Leknevî, *et-Ta’lîku’l-mümecced alâ Muvatta’-i Muhammed*, Takıyyüddin en-Nedvî (thk.), *Dâru’l-kalem*, Dimeşk 2005, I, s. 384.

tekbiri dışında da ellerin kaldırılacağına dair hem merfû hem de buna uygun amelini zikrettikten sonra “namazda omuz hizasına kadar elleri kaldırmak sadece namazın başında olur, bunun dışında eller kaldırılmaz, Ebû Hanîfe’nin görüşü budur ve bu konuda âsâr çoktur” der ve Hz. Ali’nin, İbrahim en-Nehâî’nin, Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Mes’ud’un konuya dair uygulamalarına ve fetvalarına yer verir.⁵⁷

Buradan anlaşıldığı kadarıyla İbn Ömer’in biri rükû’a giderken elleri kaldırdığına dair diğeri ise kaldırmadığına dair iki farklı uygulaması vardır. İmam Muhammed, bunlardan ikincisini delil almaktadır.

Tahavî, sahabe râvisinin rivayetine aykırı amel etmesini, Hz. Peygamber’in ellerini kaldırdığını sonra bunu terk ettiğini bunun da ancak elleri kaldırmanın Hz. Ali ve İbn Ömer katında *neshin* sabit olmasıyla meydana geleceğini belirtmektedir.⁵⁸ Usûl eserlerinde de bu durumun neshe işaret ettiğine dikkat çekilmektedir.⁵⁹

148 | db

Hanefîlerin konuya dair tüm uygulamaları, sahabe râvisinin rivayetiyle amel etmemesinin neshe işaret ettiğini göstermektedir. Ancak konuyla ilgili, İbn Ömer’in ellerini kaldırdığına dair de rivayetler mevcuttur.⁶⁰ Bu durumu Hanefîler neshten öncesine hamle ederken karşıt görüş sahipleri râvinin rivayetine muvafık ameli varken muhalif amelini itibar edilmeyeceğini söylemektedirler.⁶¹

Konu iyice araştırıldığında Hanefîlerin bu konuda farklı delilleri dikkate aldığı görülmektedir. İbn Mes’ud’un konuya dair hem merfû rivayetlerinin hem de kendi uygulamalarının bu doğrultuda olduğu gözlenmektedir.⁶² Aynı şekilde Hz. Ömer’in uygulamaları da ellerin

⁵⁷ Şeybânî, *Muvatta’-i Malik*, ss. 55-59; Şeybânî, *el-Hucce*, 1, ss. 96-97.

⁵⁸ Tahavî, *Şerhu Meânî’l-âsâr*, I, s. 225. Benzer değerlendirmeler için bk. Aynî, *Umdetü’l-kâri*, V, s. 271.

⁵⁹ Bk. Cessâs, *el-Fusûl*, III, s. 203; Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, s. 203; Serahsî, *Usûl*, s. 294; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, III, s. 99-100.

⁶⁰ *Muvatta’*, “Salât” 21; San’ânî, *Musannef*, II, s. 67.

⁶¹ Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. Mutrafî, *Hükmü’l-ihcac bi-haberi’l-vahid*, ss. 213-228.

⁶² Merfû rivayet: Alkame’den nakledildiğine göre; “İbn Mes’ud, size Resûlullah’ın (s.) namazını kaldırırım mı, dedi ve namazı kaldırdı. İlk tekbir dışında hiçbir yerde ellerini kaldırmadı.” (Ebû Davud, “Salât” (748); Tirmizî, “Ebvâbü’s-salât” 76 (257); Nesâî, “Salât” 86 (1026). Hadis âlimleri bu hadis hakkında ihtilaf etmişlerdir. Ahmed b. Hanbel, “zayıf”; İbn Mübarek, “bana göre bu hadis sabit değildir”; Ebû Davud, “sahih değil”; Tirmizî “hasen”; Ebû Hatim, “hadisün hataün”; Darekutnî “sabit değil”; İbn Hazm ise “sahih” demiştir. (Zeylaî, *Nasbu’r-râye*, I, s. 394).

kaldırılmayacağı yönündedir.⁶³ Dolayısıyla Hanefîler, râvinin muhalif amelinden farklı olarak İbn Mes'ud ve Hz. Ömer'in rivayetlerini esas almaktadırlar.

Serahsî, konuyla ilgili birçok fiilî uygulamaların olduğunu, bu durumda kavli rivayetlere itibar edileceğini belirtip Hanefîlere göre meşhur olan “*Eller ancak yedi yerde kaldırılır, namaza başlarken, bayramlarda, vitirdeki kunutta*” merfû rivayeti⁶⁴ nakleder. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in, bazı sahabîlerin namazda ellerini kaldırdığını görünce, “*niçin sizin güneşte kalmış atların kuyruklarını kaldırdıkları gibi namazda ellerinizi kaldırdığınızı görüyorum? Sakin olun*”⁶⁵ dediğini nakleder. Rivayet açısından delillerinden sonra o, iftitah tekbirinde ellerin kaldırılmasındaki maksat arkadaki sağır kimselere bunu bildirmektir, rükûda ise böyle bir şeye gerek yoktur diyerek⁶⁶ aklî gerekçelendirmelerde bulunur. Görüldüğü üzere Serahsî, râvinin rivayetine aykırı amelinde hiç değinmeden konuyu Hanefîlerdeki ma'rûf sünnet ve diğer deliller kapsamında ele almaktadır.

Konuya dair Evzaî ile Ebû Hanife arasında geçtiği söylenen meşhur diyalog, Hanefîlerin bu konudaki görüşlerinin kendi hocalarından gelen rivayetlere itimat ettiklerinin en bariz örneklerinden birisidir.

db | 149

İmam Evzaî Mescid-i haram'da Ebû Hanife'yle karşılaşır ki; “İrak ehli neden rükû'a giderken ve rükû'dan kalkarken ellerini kaldırmıyor? Zührî'nin bana Salim ve İbn Ömer senediyle rivayet ettiğine göre, Hz. Peygamber, rükû'a giderken ve rükû'dan kalkarken ellerini kaldırır. Bunun üzerine Ebû Hanîfe, şöyle dedi, bana Hammad; İbrahim en-Nehâî; Alkame ve Abdullah b. Mesud senediyle rivayet edildi ki; Hz. Peygamber, iftitah tekbiri dışında ellerini kaldırmazdı. Evzaî; hayret, ben sana Zührî'nin Salim'den naklettiği hadisi rivayet ediyorum. Sen bana Hammad'ın İbrahim'den onun da Alkame'den aldığı hadisi rivayet ediyorsun. Zührî'nin hadisi isnadının âliliğinden dolayı tercih edilmelidir, dedi. Bunun

Mevkuf rivayet: İbrahim en-Nehâî'den nakledildiğine göre; İbn Mes'ud iftitah dışında namazın hiçbir yerinde ellerini kaldırmıyordu” (Şeybânî, *el-Hucce*, I, s. 94; San'ânî, *Musannef*, II, s. 71; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, s. 236; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, I, s. 227).

⁶³ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, s. 214.

⁶⁴ Şeybânî, *el-Hucce*, I, s. 300; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, II, s. 178.

⁶⁵ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*,

⁶⁶ Serahsî, *Mebûsât*, I, s. 14.

üzerine Ebû Hanife şöyle dedi: Ama Hammad, Zührî'den daha çok hadis bilgisine sahiptir. İbrahim de Salim'den daha fazla fıkıh bilir. İbn Ömer zaman bakımından daha önce gelmemiş olsaydı, Alkame'nin de ondan daha fazla fıkıh bildiğini söylerdim. Abdullah'a gelince, onun hadisi râvilerinin fıkıh bilgisinden dolayı tercih edilir. Bu görüş benimsenecek görüştür. Çünkü tercih isnadın âliliği ile değil, râvilerinin fıkıh bilgisiyledir.⁶⁷

Bu örnekten anlaşıldığına göre Abdullah b. Mes'ud ve Hz. Ömer gibi birçok sahabenin tatbikatı/fetvasıyla Kûfe'de bu doğrultudaki rivayetler meşhur olmuş, doğal olarak rükû'da ellerin kaldırılmayacağına dair rivayetler delil alınmış ve amel de böyle olmuşdur. Hem tabiîn döneminde hem de sonrasında özellikle ellerin kaldırılması görüşünü benimseyenlerin delil aldığı Abdullah b. Ömer rivayeti ise, kendisinin onunla amel etmediği, bunun ise neshe işaret ettiği gibi gerekçelerle ma'mülün bih görülmemiştir. Bu örnekte görünen o ki, sahabeden itibaren Kûfe âlimleri bu yönde fetva vermiş, daha doğrusu bu yöndeki rivayetleri tercih etmişler ve ma'mülün bih olarak bu rivayetleri görmüşlerdir. Nitekim Tahavî'nin karşı görüş sahiplerine yönelik *“yaptığım bu açıklamalardan hiçbirisiyle ilim ehlinde herhangi bir kimsenin zayıf olduğunu söylemek istemiyorum. Ancak karşı kanaati savunanların bize haksızlık ettiğini açıklamak isterim”*⁶⁸ ifadeleri aslında Hanefîlerin bu kurallı rivayetin zayıflığına bir delil olarak kullanmadığına sadece kendilerine göre ma'mülün bih rivayetlerin farklı olduğuna dikkat çekmektedir. İbrahim en-Nehâî ile Amr b. Mürre ve Husayn b. Abdurrahman arasındaki şu diyalog Hanefîlerin konuya dair görüşlerini ortaya koymasından önemlidir:

...Husayn b. Abdurrahman şöyle dedi: Ben ve Amr b. Mürre, İbrahim en-Nehâî'nin yanına gittik. Amr, Alkama b. Vâil el-Hadrâmî>Babası> tarikiyle şöyle nakletti: *“Ben Hz. Peygamber ile namaz kıldım. O, tekbir getirdiğinde, rükû'a eğildiğinde ve rükû'dan kalktığında ellerini kaldırıyordu.”* Bunun üzerine en-Nehâî şöyle dedi: *“Tam olarak bilmiyorum ancak o, Hz. Peygamber'in böyle yaptığını bir kez görmüş ve onu ezberlemiştir. Abdullah b. Mes'ud ve arkadaşları ise böyle bir şey nakletmemiştir. Onlar ellerini sadece ilk tekbirde kaldırıyorlardı.”*⁶⁹

⁶⁷ Serahsî, *Mebûsât*, I, s. 14.

⁶⁸ Tahavî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, I, s. 227.

⁶⁹ Şeybânî, *Muvatta'-i Malik*, s. 58; Şeybânî, *el-Hucce*, I, s. 96.

Bu olay göstermektedir ki İbrahim en-Nehaî, bu konuda Abdullah b. Mes'ud ve arkadaşlarının görüşlerine tabi olmuş, onların görüşlerine muhalif rivayetleri ise ne reddetmiş ne de neshe hamletmiştir, sadece Hz. Peygamber'in sürekli değil de bir defaya mahsus yaptığı bir şey olarak anlamıştır. Şu halde sahabe ve tabiîn tabakasında rivayetin zayıf olması veya nesh görüşünden bahsedilmediğinden bu görüş, sonradan karşıt görüş sahipleri için üretilen bir delil gibi gözükmektedir. Nitekim Leknevî de bu durumun neshe işaret etmeyeceğini, sadece Hz. Peygamber'in sürekli yaptığı bir şey (sünnet-i müekkede) olmadığını ifade etmektedir.⁷⁰

4.3. Velisiz Nikâh Akdi Meselesi

Hanefî usûl eserlerinde "Râvinin rivayetine aykırı ameli" başlığı altında verilen örneklerden bir tanesi de velisiz yapılan nikâh ile ilgili nakledilen rivayetlerdir. Zührî> Âişe tarikiyle gelen merfû rivayet şöyledir:

Hz. Peygamber üç kez şöyle söyledi: "Velilerinin izni olmaksızın nikâhını kıyan kadının nikâhı batıldır. Eğer evlenen erkek onunla cinsî münasebette bulunmuşsa, bundan dolayı kadına mehir vermesi gerekir. Eğer veliler anlayamazlarsa, artık devlet başkanı velisi olmayanın velisidir."⁷¹

Bu rivayetin velisiz yapılan nikâhın geçersiz olduğunu mu yoksa velinin izninin nikâh akdinde önemli olduğunu vurgulamak için mi söylendiği tam olarak tespit edilememiş ve bu konuda farklı hükümler verilmiştir. Konuyla ilgili sahabe ve tabiîn döneminde

⁷⁰ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, s. 388.

⁷¹ Ebû Davud Süleyman b. Davud et-Tayalisi, *Müsned-i Ebî Davud et-Tayalisi*, Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî (thk.), Dâru Hicr, Mısır 1999, III, s. 72; Ebû Abdullah Muhammed b. İdris Şafî, *el-Ümm*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1990, V, s. 13; San'ânî, *Musannef*, VI, s. 195; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, 454, VII, s. 284; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XL, s. 243, 435; Dârimî, "Nikâh" 11 (2230); İbn Mâce, "Nikâh" 15 (1879); Ebû Davud, "Nikâh" 19 (2083); Tirmizî, "Nikâh" 15 (1102); Ahmed b. Ali Ebû Ya'la, *Müsnedü Ebî Ya'la*, Hüseyin Selim Esed (thk.), Dâru'l-me'mûn, Dimeşk 1984, VIII, s. 191; Muhammed el-Bustî İbn Hibbân, *Sahîhu İbn-i Hibbân*, Şuayb Arnaut (thk.), Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1993, IX, s. 384; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, III, c. 7; Ebû Abdillâh el-Hâkim Neysâbüri, *el-Müstedrek ala's-sahihayn*, Mustafa Abdulkadir Atâ (thk.), Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 1990, II, s. 182.

Benzer rivayet şöyledir: Hz. Aişe'den nakledildiğine göre; Hz. Peygamber şöyle söyledi: "Velisiz nikâh olmaz". (Bk. et-Tayalisi, *Müsned*, III, c. 72; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, s. 455; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLIII, s. 287; İbn Mâce, "Nikâh" 15 (1880); Tirmizî, "Nikâh" 11 (1101); Ebû Ya'la, *Müsned*, VIII, s. 191; İbn Hibbân, *Sahîh*, IX, s. 386).

farklı uygulamalar mevcuttur. Böyle nikâhlananların ayrıldığı⁷², dövüldüğü⁷³, cinsel ilişki durumuna göre yani ilişki olmuşsa ayrılmadığı olmamışsa ayrıldığı⁷⁴, halası veya annesi evlendirmişse geçerli sayıldığı⁷⁵, velisi sonradan onaylarsa geçerli sayıldığı⁷⁶ şeklinde uygulamalar vardır. Öte yandan bu uygulamalara rağmen sahabe döneminde velisiz yapılan nikâhın geçersiz olduğunda görüş birliği olduğu da söylenmiştir.⁷⁷

Bu doğrultuda Malikî, Şafiî, Hanbelî ve Zahirî mezheplerinde velisiz yapılan nikahın geçersiz olduğu görüşü esastır.⁷⁸ Ancak hadisin sahabe râvisi Hz. Âişe'nin bu görüşün aksi yönünde amel ettiği nakledilmiştir.

...Kasım'dan nakledildiğine göre; Hz. Âişe, Abdurrahman'ın kızı Hafsa'yı –Abdurrahman (babası) Şam'da iken- evlendirmiştir. Abdurrahman Şam'dan dönünce; benim gibi birisine bu yapılır da benim fikrim sorulmaz mı? demiştir. Bunun üzerine Hz. Âişe, Münzir'e; 'Bu yetki Abdurrahman'ın elindedir,' demiştir. Bu sefer Abdurrahman ise; Senin yaptığın bir işi geri çevirecek değilim, demiştir. Böylelikle Hafsa, Münzir'in yanında kalmış ve bu bir talak sayılmamıştır.⁷⁹

Aynı şekilde merfû rivayetin ravilerinden Zührî'nin de şayet dengiyle evlenmişse velisiz yapılan nikâhın geçerli olduğu görüşünde olduğu⁸⁰ hatta merfû rivayeti inkâr ettiği nakledilir.⁸¹ Hanefî usûl eserlerinde bu durum, râvinin rivayetine muhalif ameli şeklinde değerlendirilmiş ve Hz. Âişe'nin ancak rivayetin *nesh* edildiğini

⁷² San'ânî, *Musannef*, VI, s. 198; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, s. 456.

⁷³ San'ânî, *Musannef*, VI, s. 198; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, s. 454, 456,

⁷⁴ San'ânî, *Musannef*, VI, s. 195.

⁷⁵ San'ânî, *Musannef*, VI, s. 197; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, s. 457.

⁷⁶ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, s. 456.

⁷⁷ Bk. İbn Hacer el-Askalanî, *Fethu'l-bârî*, IX, s. 187 (İbnü'l-münzir'den naklen).

⁷⁸ Bk. Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-muhezzeb*, Dâru'l-fikr, yy. ty., XVI, 149; İbn Hacer el-Askalanî, *Fethu'l-bârî*, IX, s. 187; Şevkanî, *Neylül-evtâr*, VI, s. 143.

⁷⁹ *Muvatta'*, "Talâk" 15; Tahâvî, *Şerhu Meânî'l-âsâr*, III, s. 8; Beyhakî, *Ma'rîfetü's-sünen*, X, 32.

⁸⁰ San'ânî, *Musannef*, VI, s. 195; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, s. 47.

⁸¹ Tirmizî, "Nikâh" 15 (1102). Râvinin rivayeti unutmaması hadis usûlü eserlerinde yer almış ancak rivayeti unutmamanın o hadisle amel etmeye engel olmadığı belirtilmiş ve bu örnek verilmiştir. (Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, Ebû Abdillâh es-Sevrakî (thk.), el-Mektebetü'l-ilmîyye, Medine ty., s. 380; Ebû Abdillâh el-Hâkim Neysâbûrî, *Ma'rîfetü Ulûmî'l-hadis*, es-Seyyid Mu'zam Hüseyin (thk.), Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1977, s. 117).

bildiğinden böyle bir uygulamada bulunduğu belirtilmiştir. Böylece Hz. Aîşe'nin rivayeti değil ameli delil alınmıştır.⁸²

Hanefîlerin merfû rivayeti delil almamalarının gerekçelerini öğrenmek adına furû'a dair eserlere bakmak yerinde olacaktır. İmam Muhammed'in belirttiğine göre, Ebû Hanife bu konuda Hz. Ömer'in "kadının nikâhı ancak velisiyle, akıllı kimseyle veya sultanın izniyle meydana gelir" şeklindeki görüşünü esas almıştır. Çünkü buradaki (zü'rey) akıllı kimse anlamında olup veli değildir. Bu durumda velisiz nikâh câizdir.⁸³ İmam Muhammed ve Ebû Yusuf ise râvinin ameline değil rivayete göre hüküm vermişlerdir.⁸⁴ Bu durum söz konusu kaidenin Hanefîlerce kesin bir şekilde uygulanmadığını göstermesi açısından önemlidir.

Râvinin rivayetine aykırı ameli doğrultusunda rivayeti değerlendiren sonraki Hanefî âlimleri farklı bakış açılarıyla konuyu ele almaktadırlar. Tahavî, Hz. Aîşe'nin ameline dair rivayeti verdikten sonra "velisiz nikâh olmaz" merfû rivayetini bildiği halde Hz. Aîşe böyle bir kanaate sahip olamaz. Bu durum Zühri'den nakledilen rivayetin tutarsızlığını gösterir" şeklinde değerlendirmeler yapmaktadır. Tahavî burada Zühri'ye bu rivayet sorulduğunda onun rivayeti inkâr etmesine atıfta bulunmaktadır.⁸⁵ Bu örnek usûl eserlerinde râvinin rivayetini inkâr etmesi konusunda da verilmektedir.⁸⁶ Râvinin hem inkârını hem de Hz. Aîşe ve Zühri'nin rivayete muhalif amelinin göz önünde bulunduran Tahavî, bu durumu tutarsızlık olarak ifade etmiştir. Bu ifadenin Tahavî'nin zihninde neye karşılık geldiğini tespit etmek zordur. Ancak o, merfû rivayetin râvilerinden Zühri'nin rivayet kendisine sorulduğunda inkâr etmesine işaret ederek Hz. Aîşe'nin de merfû rivayetle amel etmemesini de bunun göstergelerinden biri olarak kabul eder. Daha sonra ise konuyla ilgili farklı rivayetlere değinerek velisiz nikâhın caiz olacağı görüşünü ispatlamaya çalışır.

Serahsî ise bu durumun rivayetin zayıf olduğuna işaret ettiğini şu cümlelerle ifade etmektedir:

⁸² Bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, I, s. 203; Serahsî, *Usûl*, II, s. 6; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, s. 64.

⁸³ Şeybânî, *Muvatta'-i Malik*, s. 181.

⁸⁴ Tahavî, *Şerhu Meânî'l-âsâr*, III, s. 11.

⁸⁵ Tahavî, *Şerhu Meânî'l-âsâr*, III, s. 7.

⁸⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 202; Serahsî, *Usûl*, II, s. 3.

Hız. Âişe'den nakledilen rivayet sahih değildir. Çünkü hadisi rivayet eden kişinin ona aykırı olarak fetva vermesi hadisin zayıf olduğunu gösterir. Âişe'den rivayet edilen söz konusu hadis, Zühri'ye dayanmaktadır. Zühri ise hadisi inkar ederek velisiz kıyılan nikâhı caiz görmüştür. Şayet bu hadisin sahih olduğu kabul edilirse; o zaman bu hadisin efendisinin izni olmaksızın evlenen cariye, küçük kız çocuğu ve akıl hastası olan kadınlarla ilgili olduğu anlaşılır.⁸⁷

Tahavî ve Serahsî'nin râvinin rivayetine aykırı amelinin zayıflığa ihtimali olacağına dair değerlendirmeleri, Zühri'nin bu rivayeti kendisine sorulduğunda inkâr etmesinden olsa gerektir. Çünkü benzer (önceki) örneklerde muhalif amelin rivayetin neshine veya nedbine işaret ettiğini söylerler. Bu örnekte dahi Serahsî'nin rivayetin sahih olması durumunda rivayeti cariye ve küçük çocuklara hamletmesi bunu göstermektedir.

Tehânevî, her ne kadar “râvinin kendi rivayetine aykırı ameli, bizce o rivayeti zedeler” şeklindeki prensibi benimsese de yaptığı şu değerlendirmeler, “rivayeti zedeler” ifadesinin rivayetin zayıflığına işaret etmediğini göstermektedir:

Hız. Âişe'nin bu rivayetinde gelince, Hız. Âişe'nin rivayetin aksine uygulaması rivayetin zâhîrî manasında olmadığını güçlendirmektedir. Velisiz yapılan nikâh bazı durumlarda geçersizdir. Mesela, denk birisiyle evlenmemişse geçersizdir. Bizce bu rivayetler, izin almadan evlenen cariye ile ilgilidir. Rivayetin râvilerinden olan Hız. Âişe ve Zühri'nin buna muhalif uygulamaları bulunmaktadır.⁸⁸

Tehânevî'ye göre rivayetteki “veli” kelimesinden maksat, kadının evlendirilmesiyle ilgili yetkiyi elinde bulunduran kişidir. Küçük kız açısından veli, babası; cariye açısından efendisi; hür ve ergenlik çağına girmiş kadın açısından kadının bizzat kendisidir.⁸⁹ Şu halde râvinin muhalif ameli, rivayetin sıhhatinden öte onun nasıl anlaşılacağıyla ilgilidir.

Kur'an ve diğer rivayetleri göz önünde bulunduran İbnü'l-Hümâm ise velisiz nikâh olmayacağı rivayetin dengi olmayan

⁸⁷ Serahsî, *Mebûât*, V, ss. 11-12.

⁸⁸ Tehânevî, *İ'lâû's-sünen*, XI, s. 79.

⁸⁹ Tehânevî, *İ'lâû's-sünen*, XI, s. 79-80.

kimselerle evlenen kadınlara ve câriyelere has olduğunu belirterek, rivayet ve râvinin ameli arasında cem' yolunu tercih etmektedir.⁹⁰

Bir usûl kaidesi olarak “velisiz nikâh olmaz” ve “fatıhasız namaz olmaz” gibi ifadelerin bir şeyin tamamının yokluğuna değil de kemal manada olmadığına işaret eden Cessâs ise⁹¹ aslında bu durumun anlam ile ilgili olduğuna dikkat çekmektedir.

Hanefî âlimler arasında velisiz nikâh akdi konusundaki râvinin muhalif ameli, rivayete zarar vereceği/zayıflatacağı gibi ifadelere rastlanmaktadır. Ancak bu ifadelerin açıklamasında rivayetin zahirî anlamda velisiz nikâhın batıl olacağı şeklinde anlaşılmasının yanlışlığına işaret edilmiş, burada râvinin muhalif ameli delil olarak kullanılmıştır.

5.Değerlendirme

Râvinin rivayetine aykırı amelinin Hanefîlerce hangi anlamda kullandığını tespit edebilmek için yukarıda verilen örnekler çerçevesinde usûl ve furû' eserlerindeki bilgiler dikkatlice incelendiğinde şunları söylemek mümkündür:

1. Hanefîler bu konudaki rivayetleri sadece râvinin rivayetine aykırı amel etmesinden dolayı delil olmaktan düşürmemektedirler. Bilakis, burada Kur'an, sünnet, kıyas, umum-u belvâ gibi diğer kriterleri dikkate alarak bütüncül bir yaklaşım ile değerlendirme yapmaktadırlar. Muhtemelen bunun sebebi Hanefî usûl eserlerindeki bu kuralların *tahrîc* metoduna⁹² göre belirlenmesinden kaynaklanmaktadır.⁹³ Velisiz nikâhın batıl olacağı rivyeti, öncelikle Kur'an'a göre anlaşılmıştır. Kur'an'daki ayetlerde “nikâhlanma” fiili veliye değil de bizzat evlenecek kadına nispet edildiği⁹⁴ vurgulanmış, böylece nikâhlanma konusunda kişinin kendisinin yetkili olduğu belirtilmiştir. Daha sonra konuyla ilgili farklı rivayetler göz önünde bu-

⁹⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, III, s. 260.

⁹¹ Cessâs, *el-Fusûl*, I, s. 159.

⁹² Tahrîc metodu: Mensup olduğu müctehidlerin istinat ettikleri naslara, kaidelere, asıllara dayanmak suretiyle şerî hükümleri elde etmeye çalışma. (bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 537).

⁹³ Metin Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, (Basılmış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007), s. 422.

⁹⁴ “Kadınları boşadığınız zaman iddetlerini bitirdiklerinde, aralarında meşru bir şekilde tanıştıkları takdirde, kendilerini kocalarıyla nikâhlanacaklar diye sıkıştırıp, engellemeyin” (Bakara, 2/232); “Başka birisiyle evleninceye kadar” (Bakara, 2/230).

lundurulmuştur. Mesela “Dul hanım (evlilik hususunda) velisinden daha çok hak sahibidir” rivayeti⁹⁵ bunlardandır. Bu rivayete göre nikâh yetkisi kadındadır. Aynı şekilde Hz. Peygamber ile Ümmü Seleme arasında yapılan nikâh, bu konunun delillerindendir. Nakledildiğine göre Hz. Peygamber, Ümmü Seleme ile evleneceği sırada Ümmü Seleme “velilerimden kimse burada yok” demiş, bunun üzerine Hz. Peygamber, velileri olsun olmasın onların bu nikâha rıza göstereceklerini söylemiştir.⁹⁶ Bu rivayet, velinin nikâhın geçerlilik şartı olarak görülmediğine işaret etmektedir. Üçüncü olarak semantik açıdan değerlendirmeler yapılmıştır. “Veli” kavramının anlamına işaret eden Hanefîler, zaten akıl-baliğ olmuş kimsenin velisi kendisi olduğuna dikkat çekerler. Bunlara ek olarak ilgili rivayet, râvinin muhalif amelîne göre anlaşılmasıdır. Rivayetin râvilerinden Hz. Âişe ve Zührî'nin velisiz nikâh yapmaları, merfû rivayetindeki “velisiz yapılan nikâh batıldır veya yoktur” ifadelerinin, nikâhın şartından ziyade velinin rızasının alınmasının uygun olduğuna, nikâh akdinin kemal/tam anlamıyla meydana geleceğine veya cariyeye, küçük çocuk ve akıl hastası kadınlara has olduğuna işaret etmektedir. Görüldüğü üzere râvinin rivayetine aykırı ameli, merfû rivayetin bu şekilde anlaşılmasına neden olan delillerden sadece birini oluşturmaktadır.

156 | db

2. Bu konularda Hanefîlerin delilleri zaten farklıdır. Hanefîler sadece konuyla ilgili merfû rivayetleri neden delil almadıklarını ortaya koymak için râvinin rivayetine aykırı amelini ön plana çıkarmışlardır. Mesela, *raf'u'l-yedeyn* konusunda Hanefîler, Abdullah b. Mes'ud ve diğer sahabîlerin uygulamalarını ve bu doğrultuda Kûfe'de oluşmuş ameli esas almaktadırlar. Bu konuda Abdullah b. Ömer, rivayetine aykırı davranmamış olsaydı dahi Hanefîler açısından bu durum değişmeyecekti. Çünkü yukarıda geçen Evzâ ile Ebû Hanife arasında geçen diyaloga veya İbrahim en-Nehâî'nin değerlendirmelerine göre Hanefîlere göre asıl olan, râvinin rivayetine aykırı davranması değil, Hanefîlerin bu konudaki önceden beri gelen uygulamalarıdır. Sonradan merfû-sahih rivayetin ön plana çıkmasıyla Hanefîler, merfû sahih hadisle amel etmedikleri için eleştirilmişlerdir. Buna karşılık Hanefîler hem söz konusu rivayeti niçin delil almadıklarını belirtmek hem de karşı tarafın delilini çürütmek

⁹⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, s. 219, 242; Müslim, “Nikâh”, 66; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 24, 25; Tirmizî, “Nikâh”, 18; Nesâî, “Nikâh”, 31.

⁹⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, s. 28.

için “râvi, rivayetine aykırı davrandığında rivayeti delil alınmaz” prensibini öne sürmüşlerdir. Çünkü her ne kadar usûl eserlerinde râvi rivayetine aykırı davrandığında rivayeti değil ameli esas alınır, denilse de aslında râvinin ameli değil daha farklı rivayetlerin delil alındığı görülmektedir. Bu durumu benzer şartlarda Hanefilerin râvinin amelini değil rivayetini delil almaları desteklemektedir. Bu konuya hul’un⁹⁷ talak mı fesh mi olduğuna dair rivayet ve râvinin ameli örnek verilebilir. İbn Abbas’tan nakledildiğine göre; Sabit b. Kays’ın karısı kocasından bir sebeple ayrılmak istedi. Hz. Peygamber ona, “sen Sabit’in vaktiyle mehir verdiği bostanımı kendisine geri verir misin” dedi. Kadın da “evet” deyince, Resûlullah, Sabit b. Kays’a “bahçeyi kabul et ve kadını bir talak ile boşa” dedi.⁹⁸ Bu rivayete göre, hul’ bir talak sayılmaktadır. Ancak rivayetin râvisi İbn Abbas’ın hul’un talak değil fesh olduğuna dair fetvası nakledilmektedir.⁹⁹ Böyle olmasına rağmen Hanefiler, hul’u bir talak saymışlar râvinin fetvasına/ameline dikkat etmemişlerdir. Çünkü bu konudaki delilleri farklıdır. Bundan dolayı İbn Hazm’ın şu tenkitlerine maruz kalmışlardır:

“Hanefî ve Malikîler râvi rivayetine aykırı davrandığında rivayeti değil ameli esas alınır, demektedirler. Onların İbn Abbas’ın rivayet ettiği hul’un talak olduğuna dair rivayeti delil almamaları gerekir. Çünkü onların usûlüne göre râvi Hz. Peygamber’den naklettiğine muhalif davranırsa bu, rivayetin neshine veya zayıflığına işaret eder. Bu haber sadece İbn Abbas tarafından nakledilmiştir. İbn Abbas’ın görüşü ise hul’un talak sayılmayacağıdır. Biz buna değil Hz. Peygamber’den sahih yolla gelene itibar ederiz.¹⁰⁰”

Görüldüğü üzere Hanefilerin bu tutumu, muhalifleri tarafından tutarsızlık olarak görülmüştür. Benzer bir örnek de *lebenü'l-fahl*¹⁰¹ konusudur. Hz. Aişe’den nakledildiğine göre; Ebu'l-Kuays’ın kardeşi Eflah, örtünmeyi emreden ayet indikten sonra yanına girmek için izin istedi. Ben, “Allah'a yemin olsun, Resûlullah'tan izin istemedik-

⁹⁷ Hul’/muhâlea: Bir bedel karşılığı kocanın karısını boşamasına denir. (Erdoğan, *Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 2014.)

⁹⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XVI, s. 18; Buharî, “Talâk” 12 (5273); İbn Mace “Talâk” 22 (2057); Nesâî, “Talâk” 34 (3463).

⁹⁹ Dârekutnî, *es-Sünen*, IV, s. 497; İbn Hazm, *Muhallâ*, IX, s. 515.

¹⁰⁰ İbn Hazm, *Muhallâ*, IX, s. 517. İbnü'l-hümam’ın bu itiraza cevabı için bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, IV, s. 214.

¹⁰¹ Cinsel ilişki sonucu kadında meydana gelen, erkeğin sebep olduğu süt. (Erdoğan, *Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 326). Kısaca buna süt babalık denilebilir.

çe ben ona izni vermeyeceğim! Çünkü onun kardeşi Ebu'l-Kuays beni emziren kimse değildir, beni Ebu'l-Kuays'ın hanımı emzirdi!", dedim. O arada yanıma Hz. Peygamber geldi. "Ey Allah'ın Resûlü, Ebu'l-Kuays'ın kardeşi Eflah yanıma girmek için izin istedi. Ben sizden sormadıkça izin vermekten imtina ettim!", dedim. Resûlüllah, "Amcana izin vermekten seni alıkoyan sebep ne?" buyurdular. Ben: "Ey Allah'ın Resûlü, beni erkek değil onun hanımı emzirdi" dedim. Resûlüllah yine: "Sen onun girmesine izin ver. Zira o senin amcandır, Allah iyiliğini versin" buyurdular.¹⁰² Bu rivayete göre; Hz. Âişe'yi emziren kadının kocasının nesli de Hz. Âişe'ye mahrem olmaktadır. Nitekim sahabe ve tabiînden birçok kimse, Hanefî, Malikî Şafîî, Hanbelî mezhepleri bu görüştedir. Ancak rivayetin râvisi Hz. Âişe'nin yanına kız kardeşlerinin sutoğulları ile erkek kardeşlerinin kızlarının sutoğullarını soktuğu ama erkek kardeşlerinin hanımlarının emzirdiği erkekleri sokmadığı nakledilir.¹⁰³ Bu durumda kişinin kendi neslinden olanların kadınlarının süt çocukları mahrem olmamaktadır. Hz. Âişe'nin merfû rivayete muhalif ameli olmasına rağmen Hanefîler, merfû rivayet doğrultusunda emzirenin kocasının neslinin de emziren gibi haram kıldığı görüşünü benimseyerek râvinin muhalif amelini değil rivayeti esas alırlar. Bu nedenle İbn Hazm gibi râvinin rivayetine muhalif ameli olduğunda rivayeti esas alınır, diyenler Hanefîleri kendi koydukları kurala uymamakla eleştirmişlerdir.¹⁰⁴ Bu örnekler de göstermektedir ki, Hanefîler bu kuralı, her konuda kullanmamış; ilk Hanefî imamlarının delil almadığı rivayetleri neden delil almadıklarını ortaya koymak için sadece belli konularda kullanmışlardır. Aslında bu konularda farklı delilleri tercih etmişlerdir.

3. Örneklerde de görüldüğü üzere Hanefîler râvinin rivayetine aykırı amel etmesini –gerçi böyle ifadelere rastlansa da- rivayetin zayıflığını gösteren bir kriter olarak görmemişlerdir. Metin tenkidi eserlerinde bu yöntemin Hanefîlerin kullandığı bir metot olduğu belirtilse de şayet metin tenkidinden maksat rivayetin sıhhati ise Hanefîlerin bu yöntemi sıhhati zedeleyici bir durum olarak görmedikleri aşikârdır. Çünkü nesh, nedb gibi ihtimaller, rivayetin sıhhatiyle değil delaletiyle ilgili bir durumdur. Aksine bu durum, bir olgu

¹⁰² Buhari, "Şehâdât" 7 (2644); Müslim, "Radâ" 10 (1445); Ebû Davud, "Nikâh" 8 (2057).

¹⁰³ *Muvatta'*, "Radâ" 9; İbn Hazm, *Muhallâ*, X, s. 179.

¹⁰⁴ İbn Hazm, *Muhallâ*, IV, s. 424; İbn Hacer el-Askalanî, *Fethu'l-bârî*, IX, s. 152. Bu iddialara cevap için bk. Aynî, *Umdetü'l-kâri*, XX, s. 98-99.

olarak merfû rivayetin varlığına işaret etmektedir. Sahabî râvisinin amelini dair rivayetler incelendiğinde bu rivayetlerin merfû rivayete atıfla söylendiği görülecektir. Mesela, “Abdullah b. Ömer sadece ilk tekbirde ellerini kaldırırdı” şeklindeki rivayet, Abdullah b. Ömer’den rükû’da ellerin kaldırılacağına dair rivayetlerin olduğunu göstermektedir. Çünkü Abdullah b. Ömer’in bu amelini aktaran tabiîn, merfû rivayete atıfla bunu söylemektedir. Bu ise, bazı oryantalistlerin iddia ettiği fikhî hadislerin hicri ikinci asrın ortalarında ortaya çıktığı ve isnadların geriye doğru uydurulduğu¹⁰⁵ iddiasını bir açıdan çökertmektedir. Çünkü merfû rivayetin isnadına bakarsak dahi, sahabenin muhalif gibi gözükken amelindeki ifadeler, merfû rivayete atıfla söylenmiştir. Merfû rivayete muhalif sahabe amelini uydurulma ihtimali olmayacağına göre, bu şekildeki mevkûf rivayetlerin merfû rivayetlerin varlığına işaret ettiğini söylemek mümkün gözükmemektedir.¹⁰⁶

4. Konuyla ilgili değerlendirmelere bakıldığında Hanefîlerin, râvinin rivayetine muhalif amelini genellikle zahirî anlamıyla rivayeti delil olmaktan yani *ma‘mülün bih* olmaktan düşürmek için kullandıkları görülür. Bunun için ise nesh, nedb gibi ihtimaller belirtilmektedir. Bunlardan nesh ihtimali öne çıkmaktadır. Mesela, köpeğin yaladığı kabın 7 defa yıkanacağına dair rivayette râvisi amel etmediği için bunun neshe işaret ettiğine değinilmiştir. Hanefîler sahabî râvisi hakkında hüsn-ü zandan dolayı böyle bir yorum yapmaktadır. Yani sahabe Hz. Peygamber’in söylemediği bir şeyi nakletmez, naklettiğiyle ise amel eder, eğer amel etmiyorsa o nesh edilmiştir, şeklinde yorum yaparlar. Burada sorulması gereken soru, sahabe, rivayetin mensûh olduğunu bildiği halde neden bu bilgiyi nakletmedi? Bu bağlamda Hattabî’nin şu değerlendirmeleri kanaatimize yerindedir:

“...Sahabenin kendi rivayetini nesheden bir nâsihi veya tahsis eden bir muhassısı bildiği halde gizleyerek rivaye-

¹⁰⁵ Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford University Press, Oxford 1979, s. 5, 138; Muhammed Mustafa A'zamî, *İslam Fıkhu ve Sünnet - Oryantalist Schacht'a Reddiye-*, Mustafa Ertürk (çev.), İZ Yayıncılık, İstanbul 2010, ss. 220-226; Hüseyin Akgün, *Goldziher ve Hadis*, Araştırma, Ankara 2014, ss. 265-271.

¹⁰⁶ Merfû ve mevkuf rivayetler birbirine uygun anlamda olduğunda mevkuf rivayetler ref edilebilir veya merfû rivayet mevkuf şekilde nakledilebilir. Ancak merfû rivayet mevkuf rivayete muhalif bir anlam taşıyorsa bu ihtimal biraz ortadan kalkmaktadır. Bu yönüyle şayet isnad dışı merfû rivayetlerin sihhatini ortaya koymak için bir çalışma yapılacaksa, bu durum merfû rivayetlere atıfla söylenmiş muhalif (gibi gözükken) mevkuf rivayetler üzerinden ortaya konabilir.

ti veya beyan etmeyip mensûh veya tahsis görmüş hükümü aktardığını düşünmek helal olmaz. Çünkü Allah ‘indirmediğimiz açık delilleri ve kitapta insanlara apaçık gösterdiğimiz hidayet yolunu gizleyenlere hem Allah hem de bütün lanet ediciler lanet eder’, buyurmaktadır.¹⁰⁷

Sahabe hakkında hüsn-ü zan besleyerek sahabe hakkında olumsuz düşünceleri yok etmeye çalışanlar, nesh bilgisini sahabenin nakletmediğini söyleyerek onları bu bilgiyi gizlemekle itham etmektedirler. Konuyla ilgili örneklerin hiçbirisinde sahabe “naklettiğim bu rivayet mensûhtur”, dememiş; sadece onun zahir anlamıyla amel etmemiştir. Bu durumda muhalif amelin neshe işaret ettiğini söylemek sahabe hakkında olumlu kanı uyandırmak isterken, farklı bir olumsuz kaniya kapı aralamaktadır. Zaten rivayetin nesh olduğuna dair bir bilgi olmadığı, Hanefîlerin sadece sahabe amelini bakarak bir yorum yaptığı görülmektedir. Şayet sahabe hakkında hüsn-ü zan itibara alınacaksa bu yorumun da isabetli olmadığını söylemek mümkündür. Bir Hanefî olan Leknevî'nin ifadesiyle, rafû'l-yedeyn konusunda Tahavî, İbnü'l-hümâm, Aynî ve diğer Hanefî âlimlerin nesh iddiası onlar adına bir iyilik (hüsn-i zan) değildir. Hz. Ali ve İbn Mes'ud'un Hz. Peygamber'den sâbit olan bir şeyi terk etmeleri caizdir. Çünkü onlar elleri kaldırmayı *sünnet-i müekke*de olarak görmemişlerdir. Hz. Peygamber'den sabit olan bir konuda sırf sahabe hakkında hüsn-i zandan dolayı nesh iddiası itibara alınmaz.¹⁰⁸

160 | db

5. Râvinin rivayetiyle ameli arasında muhalefet olduğunu kim iddia etmektedir? Örneklere bakıldığında tabiîn sahabenin ameli/fetvasını nakletmiş, bu ise belki tabiîn belki de daha sonra gelenler açısından muhalefet olarak algılanmıştır. Muhalefet iddiası ise rivayetlerin zahir anlamlarına göre yapılmıştır. Belki de bu örneklerde rivayetine muhalif davrandığı iddia edilen râvi, aslında rivayete muhalif davranmamış sadece farklı şekilde *anlamıştır*. Bu ihtimali düşünerek râvi ve onun muhalif (gibi) amelini “anlam” boyutunda ele almak daha yerinde olacaktır. Çünkü râvi ile rivayeti arasında bir muhalefet olduğu iddiası “râvi” merkezli değil, râviden onu aktaranlarla veya daha sonraki kimselerle ilgili bir durumdur.

¹⁰⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdadî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, Ebû Abdurrahman Adil b. Yusuf (thk.), Dâru İbnî'l-Cevzî, yy. h. 1421, I, s. 372. Verilen ayet için bk. Bakara, 2/159. Benzer değerlendirmeleri rafu'l-yedeyn konusunda İbn Abdilber yapmaktadır: “Sahabenin nesh olan bir rivayeti haber vermeksizin terk etmesi kusur ve eksiklik olup Allah ve Resûlüne en fazla itaatkâr olan sahabe için bunu düşünmek imkansızdır.” (Bk. İbn Abdilber, *İstizkâr*, I, s. 207).

¹⁰⁸ Leknevî, *et-Ta'lîku'l-mümecced*, I, s. 388-389.

Yani sahabe açısından aslında bir muhalefetten bahsetmek mümkün değildir. Çünkü sahabe köpeğin yaladığı kabın 7 kez yıkanacağına dair Hz. Peygamber’den bunu duymuş ancak, bunu bir emir (vücûb) olarak algılamamış ve bu doğrultuda yeri geldiğinde 3, 5, 7 kez yıkamış olabilir. Aynı şekilde râvi, velisiz nikâhın geçersiz olacağına dair Hz. Peygamber’in ifadelerini, nikâh akdinin olmazsa olmazı şeklinde anlamamış, daha ziyade velinin rızası olursa daha uygun olacağını belirtmiştir. Nitekim Hz. Âişe, babasının razı geleceğini düşünerek yeğeni Hafsa’yı velisi olmaksızın evlendirmiştir. Aynı şekilde Hz. Peygamber de Ümmü Seleme ile velisi olmadan evlenmiş ancak velilerinin de buna razı geleceğini belirtmiştir. Bunlar göstermektedir ki; râvinin rivayetine muhalif amelindeki *muhalefet* bizim açımızdan muhalefet olarak görülmektedir. Nakleden sahabe açısından bunu söylemek neredeyse imkânsızdır. Çünkü râvinin neyi düşünerek rivayetle amel ettiğini veya etmediğini tespit edebilme ihtimali yoktur. Şu halde bizim açımızdan muhalefet gibi gözükken sahabenin rivayetine aykırı ameli, aslında rivayetin sahabe tarafından nasıl *anlaşıldığı* konusunda fikir vermektedir.

Sonuç

Râvinin rivayetine muhalif ameli Hanefiler nezdinde bir sıhhat kriteri yani rivayetin Hz. Peygamber’e aidiyetini tespit eden bir kriter değildir. Çünkü bizatihi “rivayetine muhalif davrandığında râvinin ameli esastır” kaidesi râvinin muhalif amelinden dolayı cerh edilmediğinin açık göstergesidir. Çünkü cerh edilse amelinin dahi esas alınmaması gerekir. Şu halde bu kriter rivayetin sıhhatinden daha ziyade delaleti noktasında fikir vermektedir. Nitekim Hanefiler daha ziyade bu yöne dikkat çekmişlerdir. Bu bağlamda râvi rivayetine muhalif davrandığında nedb, nesh gibi ihtimallerden bahsedilir. Bunlar içinde nesh olgusu öne çıkar. Ancak söz konusu rivayetin ne Hz. Peygamber tarafından ne de sahabe tarafından nesh edildiğine dair hiçbir bilgi yokken bu ihtimalden bahsetmek kendi görüşlerini bir şekilde te’vil etmekten başka bir şey değildir. Özellikle furû’a dair örnekler incelendiğinde aslında Hanefilerin ilgili konularda Kur’an, sünnet, kıyas gibi birçok farklı delili dikkate alarak bütüncül bir yaklaşım ile değerlendirme yapmaktadırlar. Râvinin muhalif ameli bu delillerden sadece birisini oluşturmaktadır. Hatta Hanefiler, böyle bir durumda ne rivayeti ne de râvinin amelini esas almaktadırlar. Çünkü daha ziyade önceden beri süregelen amelleri bu konulardaki hükmü belirlemiştir. Nitekim râvi

rivayetine muhalif davrandığında ameli esas alınır” demelerine rağmen bazı konularda rivayeti delil almışlardır. Bu durum, Hanefîlerin bu kaideyi daha ziyade muhaliflerin görüşünü çürütmek için ortaya koyduklarını göstermektedir. Çünkü söz konusu örneklerin hemen hepsinde râvinin rivayetine muhalif ameli kadar muvafık ameli de nakledilmiştir. Şu halde rivayete muvafık ameli almak daha uygun olurdu. Belki de üzerinde durulması gereken konu, sahabe râvisinin rivayetiyle ameli arasında muhalefet olduğunu kim iddia etmektedir. Çünkü râvinin ameli, rivayete muhalefetten daha ziyade râvinin rivayetten *anladığı* şeydir. Râvi *anladığı* şekilde amel etmiş, bu durum, onların amelini nakleden tabiîn veya daha sonrakiler tarafından kendi bakış açılarına göre bir tür muhalefet olarak anlaşılmıştır.

Kaynakça

- A'zamî, Muhammed Mustafa, *İslam Fıkhı ve Sünnet -Oryantalist Schacht'a Reddiye-*, Mustafa Ertürk (çev.), İZ Yayıncılık, İstanbul 2010.
- Abdulaziz el-Buhârî, Abdulaziz Ahmed b. Muhammed, *Keşfü'l-esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 4 cilt, Dâru'l-kütübî'l-İslâmî, yy. ty.
- Abdülmuttalib, Rifat Fevzi, *Tevsîku's-sünne fi'l-karnî's-sânî'l-hicrî ususuhû ve't-ticâhâtuhû*, Mektebetü'l-Hâncî, Mısır 1981.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh, *Müsnedü'l-imam Ahmed b. Hanbel*, Şuayb Arnaut vd. (thk.), Müessesetü'r-risâle, y.y. 2001.
- Akgün, Hüseyin, *Goldziher ve Hadis*, Araştırma, Ankara 2014.
- , "Şam Bölgesinde Rivayet Edilen Hadislerin 'Bölgesellik' Açısından Tahlili", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/7/(2016), s. 7-32.
- Aktepe, İshak Emin, *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2010.
- Âmidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Ali, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, Abdurrezzak Afifi (thk.), 4 cilt, el-Mektebetü'l-İslâmî, Dimeşk ty.
- Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstihlâhları Sözlüğü*, Hadisevi, İstanbul 2006.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed Bedruddîn, *Umdetü'l-kâri Şerhu Sahih-i Buharî*, 25 cilt, Dâru İhyâ't-turâsî'l-arabî, Beyrut ty.
- Beyhakî, Ahmed b. Huseyn b. Ali, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Muhammed Abdulkadir Ata (thk.), 10 cilt, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2003.
- , *Ma'rîfetü'l-sünen ve'l-âsâr*, Abdulmu'tî Emîn el-Kalâcî (thk.), 15 cilt, Câmîatü'd-dirâsâtî'l-İslâmî, Pakîstan 1991.
- Buharî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu'l-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar min Umûri Resûlillâhi ve Sünenihi ve Eyyâmihî*, Muhammed Zühêyr b. Nâsîr (thk.), IX cilt, Dâru Tûkî'n-Necât, yy. h.1422.
- , *Kurretü'l-ayneyn birâfî'l-yedeyn*, Ahmed eş-Şerîf (thk.), Dâru'l-erkam li'n-neşr ve't-tevzî', Kuveyt 1983.
- Cessâs, Ahmed b. Ali, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 4 cilt, Vuzâratü'l-evkâfî'l-Kuveytiyye, Kuveyt 1994.
- Cüveynî, Abdulmelik b. Abdillâh, *el-Burhan fi usûli'l-fikh*, Salâh b. Muhammed (thk.), 2 cilt, Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1997.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer, *es-Sünen-i Dârekutnî*, Şuayp Arnaut vd. (thk.), 5 cilt, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdîrrahman, *Sünenü'd-Dârimî*, Hüseyin Selîm ed-Dârânî (thk.), IV cilt, Dâru'l-müğnî, Suudi Arabistan 2000.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdillâh, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*, Halîl Muhyiddin el-Meyyis (thk.), Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, yy. 2001.
- Dumeynî, Misfir b. Gurmullâh, *Hadiste Metin Tenkidi*, İlyas Çelebi vd. (çev.), Kitapevi, İstanbul 1997.

- Düzenli, Muhittin, *Hadislerde Gizli Kusurlar -İllet ve Şâz-*, İSAM Yayınları, İstanbul 2016.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as, *Sünenü Ebî Dâvud*, Şuayb Arnaût vd. (thk.), VII cilt, Dâru'r-Risâleti'l-âlemiyye, yy. 2009.
- Ebû Ya'la, Ahmed b. Ali, *Müsnedü Ebî Ya'la*, Hüseyin Selîm Esed (thk.), 13 cilt, Dâru'l-me'mûn, Dimeşk 1984.
- Ebû Ya'la el-Ferra, Muhammed b. Hüseyin *el-Udde fî usulî'l-fikh*, Ahmed b. Ali Seyr Mübareki (thk.), 5 cilt, yy., Riyad 1990.
- Emir Padişah, Muhammed b. Emîn, *Teysîru't-Tahrîr*, Mustafa el-Halebî (thk.), 4 cilt, Dâru'l-kütübîl-ilmîyye, Beyrut 1932.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- et-Tayalîsî, Ebû Davud Süleyman b. Davud, *Müsned-i Ebî Davud et-Tayalîsî*, Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türki (thk.), 4 cilt, Dâru Hicr, Mısır 1999.
- Güler, Zekerîyya, *Zâhiri Muhaddislerle Hanefî Fakihleri Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997.
- Hatîb el-Bağdadî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, Ebû Abdurrahman Adil b. Yusuf (thk.), 2 cilt, Dâru İbnî'l-Cevzî, yy. h. 1421.
- , *el-Kifâye fî ilmî'r-rivâye*, Ebû Abdillâh es-Sevrakî (thk.), el-Mektebetü'l-ilmîyye, Medine ty.
- Hâzîmî, Ebû Bekr Muhammed b. Musa, *el-İtibâr fî'n-Nâsîh ve'l-mensûh*, Dairetü'l-Meârifil-osmaniyye, Haydarabat 1359.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh, *el-İstizkâr*, Salim b. Muhammed Ata (thk.), 9 cilt, Dâru'l-kütübîl-ilmîyye, Beyrut 2000.
- , *et-Temhîd limâ fî'l-Muvatta mine'l-meânî ve'l-esânîd*, Mustafa b. Ahmed el-Elvî (thk.), 24 cilt, Vuzerâtu umûmî'evkâf, Mağrib h. 1387.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed, *Kitabu'l-musannef fî'l-ehâdis ve'l-âsâr*, Kemal Yusuf Hût (thk.), 7 cilt, Mektebetü'r-rüşd, Riyad h. 1409.
- İbn Hacer el-Askalanî, Ahmed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-bârî Şerhu Sahih-i Buharî*, Muhammed Fuat Abdalbaki (thk.), 13 cilt, Dâru'l-ma'rife, Beyrut h. 1379.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 12 cilt, Dâru'l-fikr, Beyrut ty.
- İbn Hibbân, Muhammed el-Bustî, *Sahîhu İbn-i Hubbân*, Şuayb Arnaut (thk.), 18 cilt, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1993.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Bekr, *İlâmü'l-muvakk'în an rabbî'lâlemîn*, Ebû de b. Ubeyde b. Hasen (thk.), 7 cilt, Dâru İbnî'l-Cevzî, h. 1423.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *Sünenü İbn Mâce*, Şuayb Arnaût vd. (thk.), V cilt, Dâru Risâleti'l-âlemiyye, yy. 2009.
- İbn Manzur, Muhammed b. Ali, *Lisânü'l-arab*, 15 cilt, Dâru Sâdir, Beyrut h. 1414.
- İbnu's-Salâh, Osman b. Abdirrahman, *Ma'rîfetü envâi ulûm'l-hadis*, Nureddin İtr (thk.), Dâru'l-fikr, Beyrut 1986.
- İbnü'l-Hümâm, Kemaleddin Muhammed b. Abdulvâhid, *Fethu'l-kadîr*, 10 cilt, Dâru'l-fikr, yy. ty.
- İbnü'l-münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İsmail, *el-İcmâ'*, Fuad Abdu'l-mun'im (thk.), Dâru'l-müslim, yy. 2004.
- Kevserî, Muhammed Zahid, *Te'nîbü'l-hatîb alâ mâ sâkahû fî tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzib*, yy., ty. 1990.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis Istılahları*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1980.
- Leknevî, Muhammed b. Abdilhayy, *et-Ta'lîku'l-mümecced alâ Muvatta'-i Muhammed*, Takıyyüddin en-Nedvî (thk.), 3 cilt, Dâru'l-kalem, Dimeşk 2005.
- Malik b. Enes, Mâlik b. Enes el-Medinî, *Muvatta'*, Muhammed Fuat Abdalbaki (thk.), Dâru İhyâit-turâsî'l-arabî, Beyrut 1985.
- Mutrafi, Abdullah b. Uveyz, *Hükmü'l-ihiticac bi haberî'l-vahid iza amile'r-ravi bi-hilafihî*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2000.
- Müslim, Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî, *el-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar binaklî'l-adli mine'l-adl ilâ Resûlillahi*, Muhammed Fuat Abdalbâkî (thk.), V cilt, Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, Beyrut ty.
- Nemle, Abdulkarim b. Ali, *Muhalefetü's-sahabi li'l-hadisî'n-nebevîyyi-ş-şerîf: dirase nazariyye tatbikiyye*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2001.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb, *el-Müctebâ mine's-Sünen*, Abdulfettâh Ebû Gudde (thk.), IX cilt, Mektebetü'l-Matbaati'l-İslâmiyye, Haleb 1986.
- Nevevî, Ebû Zekerîyye Muhyiddîn, *el-Mecmû' Şerhu'l-muhezzeb*, 20 cilt, Dâru'l-fikr, yy. ty.
- , *el-Minhâc Şerhu Sahih-i Müslim b. Haccac*, 18 cilt, Dâru İhyâit-turâsî'l-arabî, Beyrut h. 1392.
- Neysâbü'rî, Ebû Abdillâh el-Hâkim, *Ma'rîfetü Ulûm'l-hadis*, es-Seyyid Mu'zam Hüseyin (thk.), Dâru'l-kütübîl-ilmîyye, Beyrut 1977.

- , *el-Müstedrek ala's-sahihayn*, Mustafa Abdulkadir Atâ (thk.), 4 cilt, Dâru'l-kütübîl-ilmîyye, Beyrut 1990.
- Özşenel, Mehmet, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları -Şeybanî Örneği-*, İFAV, İstanbul 2015.
- Pezdevî, Ebû'l-Usrî Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn, *Usûlî'l-Pezdevî (Keşfü'l-esrâr ile birlikte)*, 4 cilt, Dâru'l-kitâbîl-İslâmî, yy. ty.
- San'ânî, Abdurrezzak b. Hemmâm, *el-Musannef*, Habiburrahman el-A'zamî (thk.), el-Meclisü'l-ilmî, Beyrut h. 1403.
- Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford University Press, Oxford 1979.
- Semerkindî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, Muhammed Zeki Abdilber (thk.), Metâbî'u'l-devhatî'l-hadisiyye, Katar 1984.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsûr*, 30 cilt, Dâru'l-marife, Beyrut 1993.
- , *Usûlî's-Serahsî*, 2 cilt, Dâru'l-marife, Beyrut ty.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Tedribu'r-râvî fî Şerhi Takrîbî'n-Nevevî*, Ebû Kuteybe Muhammed el-Feryâbî (thk.), 2 cilt, Dâru Tayyibe, yy. ty.
- Şafîî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, 8 cilt, Dâru'l-marife, Beyrut 1990.
- Şahyar, Ataullah, *Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey İhtilafları -İbn Ebî Şeybe ve Ebû Hanîfe Örneği-*, Akdem Yayınları, İstanbul 2011.
- Şevkanî, Muhammed b. Ali, *Neylül-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*, İsmüddin es-Sabâbatî (thk.), 8 cilt, Dâru'l-hadis, Mısır 1993.
- Şeybanî, Muhammed b. Hasen, *el-Hucce ala Ehl-i Medine*, Mehdi Hasan el-Geylânî (thk.), 4 cilt, Alemül-Kütüb, Beyrut h.1403.
- , *es-Siyeru'l-kebîr (Serahsî'nin Şerhi ile birlikte)*, 5 cilt, eş-Şirketü-şarkıyye, yy. 1971.
- , *Muvatta'-i Malik*, Abdulvehhab Abdullatif (thk.), el-Mektebetü'l-ilmîyye, yy. ty.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, Muhammed Zehra en-Neccâr (thk.), 5 cilt, Alemül-kütüb, y.y. 1994.
- Tatar, Burhanettin, *İslam Geleneğinde Metin-Yorum İlişkisi*, Etüt Yayınları, Samsun 2001.
- Tehânevî, Muhammed Eşref Ali, *İ'lâü's-sünen*, Muhammed Takî Osmanî (thk.), 22 cilt, İdaratü'l-Kur'ân ve'l-ülûmî'l-İslâmîyye, Pakistan h. 1418.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *Sünenü'r-Tirmizî*, Ahmed Muhammed Şakir vd. (thk.), V cilt, Matbaatü Mustafa el-Halebî, Mısır 1975.
- Tuzcu, Recep, *Hanefti Usûlünde Hadis -Debûsî Örneği-*, İFAV, İstanbul 2014.
- Türkmânî, Abdulmecit *Dirâsât fî Usûlî'l-hadis ala Meheci'l-Haneftiyye*, Asitâne, İstanbul 2009.
- Uludağ, Süleyman, "Amel", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı III, İstanbul 1991, s. 13-16.
- Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefti Mezhebinin Hadis Metodu*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2001.
- Yiğit, Metin; *İlk Dönem Hanefti Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, (Basılmış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.
- Yıldız, Kemal, "İbn Kâdî'l-cebel", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, XX, İstanbul 1999, s. 313.
- Yücel, Ahmed, *Hadis Usûlü*, İFAV, İstanbul 2012.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Abdillâh b. Yusuf, *Nasbu'r-râye li ehâdisi'l-Hidâye*, Muhammed Avvâme (thk.), 4 cilt, Müessesü'r-riyâd, Beyrut 1997.



FAKİHLERE GÖRE RİVAYETİN KAPSAMI VE İSLAM HUKUKUNA ETKİLERİ

Şevket PEKDEMİR*

Öz

İslam hukukunda rivayet denildiğinde akla ilk gelen Hz. Peygamberin söz, fiil ve uygulamaları olsa da kapsam olarak daha birçok farklı anlamda kullanılmıştır. Sahabe, tabiun ve tebeu't-tabiun ile bazı yöneticilerin fetva ve uygulamaları da rivayetin konusu içinde değerlendirilmiş özellikle müçtehit imamlarla birlikte rivayet fihhi malzeme niteliğinde delil olarak kullanılmaya başlanmıştır.

Rivayetsiz bir fıkıh tasavvur edilemez. Doğuşundan günümüze kadar geçen tarihi süreçte fıkıhın her aşamasında rivayet belirleyici rol oynamıştır. Öncelikle Hz. Peygamberden nakledilen rivayetlerle fıkıh ve usul teşekkül etmiş, teşrii deliller ve külli kaidelerin temelleri atılmıştır. Sahabe ve tabiundan nakledilen rivayetlerle İslam hukuku desteklenerek geliştirilmiş tebeu't-tabiun döneminde ise rivayetler sistemleştirilerek aile hukuku, ticaret hukuku, ceza hukuku, borçlar hukuku ve miras hukuku gibi fıkıhın alt dalları oluşturulmuştur. Gerek sözlü gerekse yazılı rivayetle fıkıh sonraki nesillere aktararak İslam hukuk mirası korunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Rivayet, Fıkıh, Usul, Hukuk, Fakih.



The Scope of *Riwaya* (Narrative) for Muslim Jurists and its Influences on the Islamic Jurisprudence

Abstract

In Islamic jurisprudence, the primary connotation of *riwaya* or narrative is the Prophet's sayings, deeds, and practices, but the term is used also for many other meanings in terms of its scope. The religious opinions and practices of the Companions, as well as of the first and second generations, are considered to be included in the subject of *riwaya*, and especially with the leading jurists, *riwaya* started to be used as juristic material and as evidence.

Islamic jurisprudence cannot be thought of without *riwaya*, which has always played a decisive role in all stages of juristic activity from the beginning. The science of Islamic law (*fiqh*) and its methodology (*usul*) were formed especially

* Dr. Öğr. Üyesi, Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı, s-ukru@hotmail.com

with the narratives related from the Prophet, and the foundations of the juristic proofs and universal principles were laid. With the accounts reported from the Companions and the following generation (*tabi'un*), the Islamic jurisprudence was consolidated, while in the period of the third generation (*taba al-tabi'un*), the corpus of *riwaya* was systematized, forming the sub-branches of fiqh, such as family law, commercial law, criminal law, obligations law, and inheritance law. *Fiqh* has been communicated to the following generations through both oral and written *riwaya* and thus the heritage of Islamic jurisprudence has been preserved.

Keywords: Riwaya, Fiqh, Methodology, Jurisprudence, Muslim Jurists.

I. Giriş

Rivayet Arapça *Revâ*, *yervî*, *reyyen* fiil kökünden sulamak, bağlamak; *revâ*, *yervî*, *rivâyeten* fiil kökünden şiir ve hadisleri ezberleyip nakletmek, söylemek, bildirmek ve başkalarına duyurmak; *Reviye*, *yervâ*, *riyyen* ve *riven* fiil kökünden ise suyu içip doymak, suya kanmak¹ anlamlarına gelmektedir. Rivayet su taşıyan hayvan veya insan, başkalarının sorumluluklarını taşıyan kabile reisleri, içine su konan su kırbası anlamında da kullanılmıştır. Tüm bu kullanımlarla birlikte Araplar arasında rivayet genellikle birinin sözünü veya şiiri ezberleyip nakletmeyi ifade etmektedir.² Günümüzde özellikle modern Arapçada rivayet roman anlamında da kullanılmaktadır.³

Genel anlamda din, tarih, edebiyat, sanat ve felsefe hatta matematik, fizik ve kimya gibi tüm ilim dalları rivayetin konusu olabilir.⁴ Araplar cahiliye döneminde edindikleri rivayet geleneğini İslamiyet'ten sonra da sürdürmüşlerdir.⁵ İslamiyet'le birlikte rivayet mefhum ve içerik bakımından ilk günlerden itibaren kullanılmıştır.⁶

İslami ilimlerde rivayet çoğu zaman hadisle özdeşleştirilse de zamanla kullanım alanı genişleyerek diğer ilim dalları için de vaz-

¹ Ebu'l-Fazl Cemalüddin ibn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Daru'l-Mağrife, ts, 1784,1788; Osman Bilgen, "Tarihsel Bilgi Değeri Açısından Hadis Rivayetleri Beni Kurayza Örneği", (Yayınlanmamış doktora tezi), *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara, 2008 s.22.

² Ahmet Karadavut, "Arap Dilinde Rivayet", (Yayınlanmamış doktora tezi), *Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Konya, 1996, s.6,7.

³ Mehmet Efindioğlu, "Rivayet", *DİA*, 2008, c.XXXV, s.135.

⁴ Zakir Kadiri Ugan, *Dini ve Gayri Dini Rivayetler Rivayet İlminin Tarihçesi*, (Çev. Osman Güner), Daru's-Sünne, Samsun, 2000, s.2,3.

⁵ Karadavut, "Arap Dilinde Rivayet", s.34.

⁶ Bilgen, "Tarihsel Bilgi Açısından Rivayetlerin Değeri", s.26.

geçilmez bir unsur olmuştur.⁷ Zamanla rivayet hiçbir dine ve topluma nasip olmayacak şekilde tekamül etmiştir. Cahiliyye döneminde kökleri atılıp geliştirilen şiir ravisi⁸ yanında İslam'la birlikte hadis, fıkıh ve tefsir ravileri de oluşmuştur.

Bu çalışmada fakihlere göre rivayet kullanımı üç kategoride inceleyeceğiz. Her kısımda rivayetın İslam hukukuna etkileri ele alınacak ve bazı değerlendirmelerde bulunulacaktır.

II. İslam Hukukunda Rivayet

İslam hukuk tarihi incelendiğinde rivayetın yeri ve önemi şüphesiz daha iyi anlaşılır. Hukukun teşekkülünden gelişimine kadar rivayetın katkılarının neler olduğu görülür. Bu nedenle rivayeti İslam hukuk tarihiyle ilişkilendirerek ele alacağız.

İslam hukukunda rivayet sözlük anlamındaki kullanımına uygun olarak Hz. Peygamberin, sahabe, tabiun, mezhep imamları ve diğer müçtehitlerin sözlerinin nakli anlamında kullanıldığı gibi Hz. Peygamberin sözü sahabe, tabiun, mezhep imamları ve diğer müçtehitlerin fıkhi görüşü anlamında da kullanılmıştır.⁹ Bu durumda İslam hukukunda rivayet aşağıda olduğu gibi üç başlıkta ele alınabilir.

A. Nakletme Anlamında Rivayet

Nakletme anlamında rivayet hukuki bilgiyi taşıma yöntemidir. Hukuki görüşlerin aktarılma aracıdır. İslam fıkını öğrenme ve öğretme yollarından biridir.

Hz. Peygamber döneminden başlayarak sahabe ve tabiunla devam eden müçtehit imamlarla kökleşen İslam hukukunun usul ve furu' mirası rivayet yoluyla günümüze kadar ulaşmıştır.¹⁰ Fakihler ve talebeleri İslam hukukunun taşıyıcıları konumunda birer ravi olup arkeolog titizliğinde ilim meclislerinde öğrendiklerini nakletmiştir.¹¹

⁷ Ugan, Dini ve Gayr-ı Dini Rivayetler, s.19. vd; Bilgen, "Tarihsel Bilgi Açısından Rivayetlerin Değeri", s.23.

⁸ Karadavut, "Arap Dilinde Rivayet", s.12.

⁹ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005, s.482; Talat Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yayınları, Ankara, 1992, s.402.

¹⁰ Muhammed Ebu Zehra, *Tarihu'l-Mezahibi'l-İslamiyye fi's-Siyaseti ve'l-Akaidi ve Tarihi'l-Mezahibi'l-Fikhiyye*, Daru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire, ts., c.II, s.29.

¹¹ Karadavut, "Arap Dilinde Rivayet", s.14.

Tarihi sürece uygun olarak İslam hukukunda rivayet biri sözlü diğeri yazılı olmak üzere iki şekilde gerçekleşir.¹² Genel olarak tüm ilimlerde olduğu gibi İslam hukukunda da rivayetin ilk aşamasını sözlü rivayet oluşturur.¹³

Fıkhi bilgilerin ezberden nakledilmesi sözlü rivayeti; yazı ile aktarılması ise yazılı rivayeti oluşturur. Hicri birinci asırda şifahi/sözlü rivayet hakim iken ikinci asrın başlarından itibaren fıkıh yazılı rivayet usulleri sistemleşmeye başlamıştır.¹⁴ İkinci yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren ameli mezheplerin teşekkül etmeye başlamasıyla birlikte¹⁵ mezhep imamlarından nakledilen rivayetler derlenerek yazılı dönemin ilk sistematik fıkıh içerikli eserleri verilmeğe başlanmıştır.

Ancak İslam hukukunun Hz. Peygamber ve Sahabe dönemlerinde bile sözlü rivayetin yanı sıra az da olsa yazılı fıkhi rivayet örneklerine rastlamak mümkündür. Amr b. Hazm b. Zeyd Hz. Peygamberin kendisine yazdığı feraiz, zekat ve diyetten bahseden mektubu rivayet etmiştir. Enes b. Malik Hz. Peygamber'in feraiz ve sadaka emirlerini içeren mektubu Halife Ebu Bekir'den almıştır. Hz. Ömer'in torunu dedesinin vefatından sonra kılıcının kınında merada beslenen hayvanların vergilendirilmesi hakkındaki sahife'den bahsetmektedir. Hz. Ali'ye ait olduğu belirtilen içinde fıkhi meselelerin yazıldığı sahife, Sa'd b. Ubade'nin Hz. Peygamberin hukuki uygulamalarını naklettiği metin, Hz. Ömer'in Musa el-Eşari'ye yargı usulüyle ilgili gönderdiği talimat fıkıhın yazılı rivayetlerinin örneklerindedir.¹⁶

Hz. Peygamberden nakledilen rivayetler diğer rivayet çeşitlerinden daha önce yazıldığından¹⁷ fıkıhın ilk yazılı örnekleri genel hadis külliyatı içinde yer alır. Ancak tedvin faaliyetleri sırasında

¹² Mustafa Karataş, *Hadis Rivayet Tarihi*, Ensar Yayınları, İstanbul 2014, s.27.

¹³ Karadavut, "Arap Dilinde Rivayet", 16.

¹⁴ Fuat Sezgin, *Arap-İslam Bilimleri Tarihi*, Kültür Bakanlığı Yayıncılık, İstanbul, 2015, s.453; Ahmet Yücel, "Hadis İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi", *Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*, 18-19 Ocak 2014, s.207,210; Efendioğlu, "Rivayet", XXXV, s.135

¹⁵ Ahmet Özel, "Fıkıh", *DİA*, 1996, XIII, s.15.

¹⁶ Sezgin, *Arap-İslam Bilimleri Tarihi*, s.450,454.

¹⁷ Karaman, "Fıkıh", s.6.

sadece Hz. Peygamberin sözleri değil sahabe ve tabiun görüşleri de toplanmıştır.¹⁸

Gerek Peygamberin sözlerinden gerekse sahabe ve sonraki neslin fıkhi görüşlerinden oluşan rivayetlerin yazıya geçirilmesi konusunda farklı tepkiler oluşmuştur.¹⁹ Hz. Peygamber döneminde hadis rivayetlerinin yazılması endişesinin farklı bir şekilde mezhep imamlarının fıkha dair rivayetlerinin yazılmasında da yaşanmıştır. Örneğin Ahmed ibn Hanbel insanların hadisten yüz çevirmesi, fıkhnın Kur'an ve hadisin önüne geçebileceği endişesiyle kendi fıkhi düşüncelerinin hem sözlü hem de yazılı olarak rivayet edilmesine karşı çıkmıştır.²⁰

Ebu Hanife'nin fıkha dair yazılı bir eseri bulunmamakla birlikte talebeleri ondan duyduklarını başlangıçta şifahen rivayet etmiştir. Kufe mescidinde ilim meclislerinde temellerini attığı görüşleri daha sonra bizzat kendi denetiminde yazıya geçirilmiştir. Muhammed eş-Şeybani'nin Ebu Hanife'den nakledilen rivayetleri derlediği eserler "zahiru'r-rivaye" olarak isimlendirilmiştir. Ebu Hanife'den nakledilenlerin mevsuk olanları bu adla isimlendirilirken zayıf rivayetlerle nakledilenlere de "nadiru'r-rivaye" denilmiştir.²¹ Mailkiler ise ibnu'l Kasım'ın rivayetlerin daha güvenilir olarak değerlendirmişti.²²

Hz. Peygamberin hadisleri yanında sahabe ve tabiun fetvalarına, Medinelilerin amellerine yer verilerek oluşturulan Muvatta İslam hukukunun hem yazılı hem de sözlü rivayet sürecini oluşturan en önemli örneklerden biridir. İmam Malik tarafından yazılan eseri aralarında fakih ve muhaddislerin çoğunluğu oluşturduğu bine yakın kişinin rivayet ettiği ve günümüze kadar sekizinin ulaştığı belirtilmektedir.²³ Maliki fıkhnın ikinci yazılı kaynağı olarak kabul edilen Müdevvenetü'l-Kübra adlı eser Sahnun tarafından İmam Ma-

¹⁸ Arif Ulu, "Tebeu't-Tabiin", *DİA*, 2011, XXXX, S.217.

¹⁹ Yusuf Musa, *Fıkhi-İ İslam Tarihi*, Arslan Yayınları, İstanbul, 1983, s.293.

²⁰ İsa Atcı, "Aynı Fikhî Meselede Ahmed b. Hanbel'den Nakledilen Farklı Görüşler", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2007, sayı: 10, s. 229.

²¹ Zeydan, *İslam Hukukuna Giriş*, s.242,243; Ali Şafak, "İslâm Hukukunun Tekevvünü ve Tedvini Konusunda Gösterilen Faaliyetler", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 1975, sayı: 1, s.147; Özel, "Fıkhn", s.15.

²² Karaman, "Fıkhn", s.9.

²³ M. Yaşar Kandemir, "el-Muvatta", *DİA*, 2006, c.XXXI, s.416-418.

lik'in görüşleri talebelerinden dinlenerek sonra yazıya geçirilme şeklinde oluşmuştur.²⁴

Aynı şekilde ibn Hanbelin de kendisine ait fıkıh kitabı olmadığı bilinmektedir. Oğulları ve bazı talebeleri Ahmed b. Hanbel'in fıkıh dair görüşlerini rivayet etmiş bu şekilde daha sonra adına "mesail" denilen eserler meydana getirilmiştir.²⁵ Bütün bu çalışmalar aynı zamanda fakihlerin rivayeti hangi anlamda kullandıklarının dikkat çeken örnekleridir.

Daha sonraki dönemlerde Fukaha tarafından yapılan tedvin, tahkik ve müstakil eser verme çabaları İslam hukukunun rivayete dayalı en önemli yazılı kaynağını oluşturur.

B. Hz. Peygamberin Sözü Anlamında Rivayet

İslam hukuku biri füru fıkıh diğeri usul olmak üzere iki kısımdan oluştuğundan Hz. Peygamberin sözü anlamında rivayeti iki kısımda inceleyeceğiz.

170 | db

1. Fıkıhta Peygamberin Sözü

Fıkıhta rivayet denildiğinde genellikle Hz. peygamberin helal ve haram hükümleri içeren söz, fiil ve takrirleri akla gelir.²⁶ İslam hukukunda rivayetin en önemli kısmını Hz. Peygamberin söz, fiil ve takrirleri oluşturur. Çünkü furu' fıkıh büyük ölçüde Hz. Peygamberden nakledilen rivayetlere dayanır.²⁷ Bu özelliğiyle rivayet İslam hukukçularının nazarında fıkhi malzemedir. Başta sahabeler olmak üzere bütün fukaha hükümlerin tespitinde rivayetlerden istifade etmiştir.²⁸ Hz. Peygamberden nakledilen rivayetlerin İslam hukukun temel kaynaklarından biri olduğu konusunda ittifak edilmiştir²⁹

Hz. Peygamberden nakledilen rivayetlerin İslam hukukundaki fonksiyonlarını şöyle sıralamak mümkündür.

²⁴ Özel, "Fıkıh", s.17.

²⁵ Muhyittin İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2016, s.110; Atcı, "Ahmed b. Hanbel'den Nakledilen Farklı Görüşler", s.229.

²⁶ Arif Ulu, "Tabiun'un Sünnet Anlayışı", *İslamî İlimler Dergisi*, 2007, c. II, sayı: 2, s.59,60.

²⁷ Yusuf Acar, "Hanefi Fıkıh Kitaplarındaki Bazı Rivayetlerin Hadis Açısından Problemleri", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, sayı: 31, s. 220.

²⁸ Abdullah Demir, *Mecelle ve Külli Kâideler*, Işık Akademi Yayınları, İstanbul, 2011, s.28.

²⁹ Zekiyüddin Şa'ban, , *İslam Hukuk İlminin Esasları*, TDV Yayınları, Ankara, 1990, s. 70

1. Peygamberden nakledilen rivayetler bazen Kur'an'da mevcut hükümlere uygun, destekleyici teyit edici hükümler getirir.³⁰ Örneğin Kur'an'da yer alan namaz, zekat, oruç, hacc, anne babaya iyilik, iddet, îlâ, zihar gibi hükümler Hz. Peygamberden nakledilen rivayetlerle desteklenmiştir. Aynı durum Kur'an'da yasaklanan faiz, yalan, hırsızlık, haksızlık yapma gibi nehiyler için de söz konusudur.³¹

2. Hazreti peygamberden nakledilen fihhi rivayetlerin önemli fonksiyonlarından biri de Kur'an'daki mücmel ayetleri beyan, amm ifadeleri tahsis ve mutlak lafızları takyid etmesidir. Örneğin Kur'an'da namaz oruç, zekat ve hac gibi ibadetler mücmel olarak ifade edilmiştir. Hazreti peygamberden gelen kavli ve fiili rivayetler bu mücmel hükümleri beyan etmiştir.³²

Kur'an'da nikahlanması haram olanlar sayıldıktan sonra “*Bunun dışındakiler size helal kılındı*”³³ buyrulmuştur. Bu ifadede hala veya teyze ile yeğenin bir nikah altında bulunabileceği anlaşılmaktadır. Ancak Peygamberden nakledilen “*Kadın halası teyzesi erkek kardeşinin kızı ve kız kardeşinin kızı üzerine nikahlanamaz*”³⁴ buyruğu ayette yer alan ifadeyi tahsis etmiştir.³⁵

Miras paylarını belirleyen ayetler³⁶ ölünün yaptığı vasiyetin yerine getirilmesinden ve borçların ifa edilmesinden sonra ifadesinde yer alan vasiyet kelimesi mutlak olup Hz Peygamberden nakledilen “*üçte bir mi üçte bir de çok*”³⁷ rivayetiyle takyid edilmiştir.³⁸

³⁰ Şa'ban, *Usul*, s.83; Ekinci, *İslam Hukuku*, s.91; Muhsin Koçak-Nihat Dalgın- Osman Şahin, *Fikih Usulü*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2013, s.165; Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2014, s.311.

³¹ Bkz. Şa'ban, *Usul*, s.83; Muhammed Taki Osmani, *Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı*, (Çev.Mehmet Özşenel) İFAV Yayınları, İstanbul, 2017, s.54,57; Yiğit, *Ebu Hanife'nin Usul Anlayışında Sünnet*, s.338.

³² Çalışmanın hacmini genişletmemek için örneklere çok fazla yer veremiyoruz. Örnekler için bkz. Abdülaziz b. Emineddin İbn Melek, *Şerhu'l-Menar fi'l-Usul li İbn Melek*, Salih Bilici Kitabevi, İstanbul, s. 235,236; İmâmü'l-Haremeyn Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *el-Burhan fi'l-Usulî'l-Fıkıh*, Katar, 1399, c.I, s.426. vd.; Osmani, *Sünnetin Değeri*, s.54,57; Yiğit, *Ebu Hanife'nin Usul Anlayışında Sünnet*, s.338-374.

³³ Nisa, 4/24.

³⁴ Müslim, Nikah, 4.

³⁵ Abdullah b. Ahmed İbn Kudame, *el-Muğni*, Daru Alemi'l-Kütüb, Riyad, ts, c.IX, s.523.

³⁶ Nisa:4/11,12.

³⁷ Buhari, Vasaya, 2.

³⁸ İbn Kudame, Muğni, VIII, 389.

3. Hz. peygamberden nakledilen rivayetlerin bir kısmı Kuran'da olmayan hükümler getirir.³⁹ Bu yönüyle sünnet müstakil bir teşrii kaynağıdır. Erkeklerin altın ve İpek kullanmamaları,⁴⁰ fitır sadakasının vacip oluşu,⁴¹ diyeti Akile'nin ödemesi,⁴² eşek etinin haram oluşu⁴³ bunlardan bazılarıdır.

4. Bir kısım fukahaya göre belirlenen şartlar gerçekleştiğinde Hz. Peygamberden nakledilen rivayetler Kuran'ı neshedebilir. Örneğin “Sizden birinize Ölüm gelip çattığı zaman geride bir hayır bırakmışsa anaya babaya veya yakın akrabaya meşru bir tarzda vasiyette bulunması Allah'a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir hak olarak size farz kılındı”⁴⁴ ayeti “varise vasiyet yoktur”⁴⁵ hadisi ile nesh edilmiştir.⁴⁶

2. Fıkıh Usulünde Hz. Peygamberin Sözü

2.1. Fıkıh Usulünün Teşekkülünde Peygamberin Sözü

Her ne kadar kıyas, istihsan, maslahat-ı mürsele ve sedd-i zera-yi gibi terimlerle ifade edilmese de şeri delillerin kaynağını Hz. Peygamberden nakledilen rivayetler oluşturur.

Hz. Peygamberden nakledilen rivayetlere dayandırılan şeri delillerden bazıları şunlardır:

1. Bir kısım rivayetlerde Hz. Peygamber kıyasın asıl, illet ve fer gibi rükünlerine dikkat çekmiş hükmün istinbatına uygunluğuna işaret etmiştir.⁴⁷

Hz. Peygamberin kıyası şer'i delil olarak kullanımına örnek olarak gösterilen rivayetleri inceleyelim.

³⁹ Şaban, *Usul*, s.85; Koçak-Dalgın-Şahin, *Fıkıh Usulü*, s.68; Polat, *Hadis Araştırmaları*, s.288.

⁴⁰ Buhari, *Libas*, 25; Müslim, *Libas*, 11.

⁴¹ Ebu Davud, *Zekat*, 18; İbn Mace, *Zekat*, 21.

⁴² İbn Mâce, *Diyât*, 15

⁴³ Buhari, *Meğazi*, 38.

⁴⁴ Bakara: 2/180.

⁴⁵ Tirmizi, *Vasaya*, 5.

⁴⁶ İbn Kudame, *Muğni*, VIII, 391; Hanefiler tarafından koşulan şartlar için bkz. Serahsi, *Usul*, II, 77 vd.; İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, DİB Yayınları, Ankara, 2012, s.251

⁴⁷ Ali b. Muhammed b. Hüseyin Pezdevi, *Usulü'l-Pezdevi*, Karaci, ts, 248; Abdulkrim Zeydan, *el-Veciz fi Usuli'l-Fıkıh*, yy., Bağdat, 1980, s.185.

i. Hz. Peygamber Muaz b. Cebel'i Yemen'e gönderirken kendisine getirilen meselelerde ne ile hüküm vereceğini sorduğunda Allah'ın kitabına orada bulamadığında Resulullah'ın sünnetine başvuracağını söyler. “Bir şeyin hükmünü kitapta sünnette bulamazsan ne ile amel edersin?” diye sorduğunda Muaz “İçtihadımla amel ederim.” diye cevap vermiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber sevinerek “Resulünün elçisini Resulünün razı olduğu cevaba muvaffak kılan Allah'a hamdolsun.”⁴⁸ buyurmuştur.⁴⁹

ii. Bir kadın sahabi Hz. Peygambere gelerek “Babam hac etmeden vefat etti. Ben yerine hac etsem ona faydası olur mu?” diye sordu. Hz. Peygamber “Babanın üzerinde bir borç bulunsa onu ödeyen babandan düşmez mi?” diye sordu. Kadının olumlu cevabı üzerine Hz. Peygamber “Allah'a olan borç kaza olunmaya daha layıktır.”⁵⁰ buyurdu.⁵¹

iii. Hz. Ömer, Hz. Peygambere eşini öpen fakat boşalmayan kişinin orucunun bozulup bozulmadığını sordu. Hz. Peygamber oruçlu halde su ile mazmaza ettiğinde orucunun durumunu sorarak⁵² kıyasın nasıl yapılacağını göstermiştir.⁵³

iv. İçeceği hükmü sorulduğunda Hz. Peygamber metot olarak kıyası kullanmıştır. “Sarhoşluk veren her içki haramdır”⁵⁴ buyurarak kıyasın illetin ortak olduğu durumlarda yapılabileceğini öğretmiştir.⁵⁵

v. Hanımının esmer çocuk doğurmasını kabullenemeyen sahabeye Hz. Peygamber “Senin develerinin rengi nedir?” diye sordu. O kişi kırmızı olduğunu söyledi. “İçlerinden yağız renkli olanlar da var mı?” diye sorduğunda “evet” dedi. Hz. Peygamber “Bu durumun

⁴⁸ Ebu Davud, Akdiye 11; Tirmizi, Ahkam, 3.

⁴⁹ Serahsi, *Usul*, II, 130; Pezdevi, *Usul*, 250; Ahmed b. Muhammed Abdülaziz Buhari, *Keşfu'l-Esrar an Usuli Fahrü'l-İslam el-Pezdevi*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, c.III, s.411; Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Razi, *el-Mahsul fi İlmi Usulü'l-Fıkh*, Müessesetü'r-Risale, ts., c.V, s.38; ibn Melek, *Şerhu'l-Menar*, s. 261; Zeydan, *Veciz*, s.180; Ebu Zehra, *Tarihu'l-Mezahibi'l-İslamiyye*, c.II, s.16.

⁵⁰ Bazı rivayetlerde kişiler değişse de muhteva aynıdır. Bkz.Ebu Davud, Eyman ve'n Nuzur, 24; Nesai, Adabu'l- Kudat, 9; Buhari, Eyman ve'n Nuzur, 30; Nesai, Menasikil Hac, 7.

⁵¹ Serahsi, *Usul*, II, 130; Razi, *Mahsul*, V, 52; Zeydan, *Veciz*, s.185.

⁵² Ebu Davud, Siyam, 33.

⁵³ Serahsi, *Usul*, II, 130; Razi, *Mahsul*, V, 49; Zeydan, *Veciz*, s.180.

⁵⁴ Buhari, Eşribe, 4.

⁵⁵ Ahmet Özdemir, *Hz. Peygamber'in Fıkhi Hükümlerindeki Usul ve İlkeler*, Murat Kitabevi, Ankara, 2015, s.52.

nasıl olduğunu düşünüyorsun?” diye sordu. Sahabe “Bir damar çekmiş olabilir.” diye cevap verdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber “Öyleyse dünyaya gelen çocuğunun da bir damarının çekmiş olması mümkün müdür?”⁵⁶ buyurmuştur.⁵⁷

2. Hz. Peygamberin hüküm verirken toplumun adetlerini dikkate aldığını gören usulcüler belli şartlarda örfün şeri delil olabileceği sonucuna ulaşmıştır.

Örneğin ortaklardan birinin sermaye değerinin ise emeğini koyduğu mudarebe şirketi cahiliye döneminde Araplar tarafından biliniyordu. Hz. Peygamber Arapların örf halindeki uygulamasını sürdürmüştür. İslam'da genel olarak madumun satışı yasaklanmasına rağmen örf halinde olduğundan selem akdine izin verilmiştir.⁵⁸

3. Hz. Peygamberden nakledilen “Müslümanların güzel gördüğü şey Allah katında da güzeldir.”⁵⁹, “Allah'tan ümmetimin sapıklık üzerinde birleşmemesini diledim bana dilediğimi verdi.”⁶⁰ “Ümmetim dalalet üzerinde birleşmez. Bir ihtilaf gördüğünüzde Müslümanların ekseriyetinin/sevadi'l-a'zam kararlarına uymanız gerekir.”⁶¹ rivayetleri icmanın şeri delil oluşunun kaynaklarındanır.⁶²

4. Hz. Peygamber'in faize yol açacağı endişesiyle alacaklının borçludan hediye almasını yasaklaması,⁶³ düşman saflarına katılabileceği düşüncesiyle savaş sırasında hırsızlık yapanlara hadd cezası uygulamaması,⁶⁴ murisi öldüren kişinin mirastan mahrum bırakılması,⁶⁵ toplumda fesad çıkmaması için münafıkları öldürtmemesi,⁶⁶ insanlar arasından kin ve nefrete meydana vermemek için nişan üzerine nişan ve alışveriş üzerine alışverişin yasaklanması⁶⁷ gibi

⁵⁶ Buhari, Talak, 26; Ebu Davut Talak, 28; Nisai, Talak 46.

⁵⁷ Zeydan, Veciz, s.186.

⁵⁸ İbn Kudame, *Muğni*, VI, 387; Zeydan, *Veciz*, s.214.

⁵⁹ Ahmed ibn Hanbel, *Müsned*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, 1998, I, 379.

⁶⁰ Ebu Davud, Fiten, 1.

⁶¹ İbn Mace, Fiten, 8.

⁶² Şafii, *Risale*, 254; İbn Melek, *Şerhu'l-Menar*, s.257; Muhammed b. Muhammed el-Gazzali, *el-Mustasfa min İlmü'l-Usul*, Medine, 1413, c.II, s.405; Pezdevi, *Usul*, 243; Zeydan, *Veciz*, s.150.

⁶³ Beyhaki, Sünen, V, 350.

⁶⁴ Tirmizi. "Hudud", 20.

⁶⁵ Tirmizi, Feraiz, 17.

⁶⁶ Buhari, Menakıb, 8.

⁶⁷ Buhari, Nikâh, 45; Müslim, Buyu', 8, Nikâh, 38,

uygulamaları daha sonra usulcüler tarafından sedd-i zerayi olarak isimlendirilen şeri delilin dayanağını oluşturmuştur.⁶⁸

5. Abdestinin bozulduğundan şüphe eden kişiye Hz. Peygamber “Bir ses duymadıkça veya koku duymadıkça namazını kesme”⁶⁹ buyurmuştur. Bu rivayet, ortadan kalktığına dair delil bulunmadıkça varlığının devamına hükmetme anlamındaki ıstışabın şeri delil olarak kullanılmasına kaynaklık teşkil etmiştir.⁷⁰

“Delil getirme mükellefiyeti davacıya aittir yemin ise davalıya düşer”⁷¹ rivayeti de ıstışab deliline kaynak olarak gösterilen rivayetlerdendir.⁷²

6. “Yahudi ve Hristiyanlar sakal boyamaz. Onlara muhalefet ederek boyayınız.”⁷³, “Kim kendisini bir kavme benzetirse onlardandır.”⁷⁴ gibi bazı rivayetlerde ehli kitaba muhalefet edilmesi istenmişse de gerek Kur’ân⁷⁵ gerekse rivayetlerde önceki dinlerin şeriatlerinden haber verilmesi önceki şeriatlerinin İslam hukukunda delil olup olamayacağı tartışılmasına sebep olmuştur. Hatta usulcüler önceki şeriatlerin Hz. Peygamber için bağlayıcılığını sadece peygamberlikten sonrası için değil öncesi içinde tartışmışlardır.⁷⁶

db | 175

“Ehli kitap olanlar saçlarını alınlarına salı verirler müşrikler ise ikiye ayırıldı. Hz. Peygamber kendisine vahiy gelmeyen konulardan ehli kitaba muvafakattan hoşlanırdı. Bu sebeple başının önündeki saçları alına salıverdi. Ama daha sonra onları ayırdı.”⁷⁷ rivayetinden anlaşılacağı gibi Hz. Peygamber Medine’de adet halindeki uygulamalardan ehli kitap ile müşrikler arasında tercih yapması gerektiğinde hep ehli kitaptan yana tavır almıştır. Ancak Müslüman kimliği oluşturmak maksadıyla bazen onlara muhalefet de etmiştir.⁷⁸

⁶⁸ Zeydan, *Veciz*, s.209,210; Musa, *Fıkh-i İslam Tarihi*, s.93; Abdullah Kahraman, *Fıkh Usulü*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2014, s.178; Ekinci, *İslam Hukuku*, s.134.

⁶⁹ Tirmizi, Taharet, 56.

⁷⁰ Zeydan, *Veciz*, 222; Özdemir, *Usul ve İlkeler*, s.59.

⁷¹ Tirmizi, Ahkam, 12.

⁷² Zeydan, *Veciz*, 220

⁷³ Buhari, Libas, 67; Ebu Davud, Libas, 18.

⁷⁴ Ebu Davud, Libas, 5.

⁷⁵ En’am: 6/106; Bakara: 2/183; Maide:5/45; Kamer: 54/28; Kasas: 28/27.

⁷⁶ Daha fazla bilgi için bkz. Buhari, *Keşfu'l-Esrar*, c.III, s.315; Ekinci, *İslam Hukuku ve Önceki Şeriatler*, s.158 159.

⁷⁷ Buhari, Menakıb, 23; Ebu Davud, Teraccül 10.

⁷⁸ Özdemir, *Usul ve İlkeler*, s.76.

Hz. Peygamber “İsa’nın yaptığı yapmaktaki ben herkesten ileriyim.”⁷⁹ buyurmuştur. Başka bir rivayette Hz Peygamber Yahudilerin öldürdüğü bir sünneti/emri ihyaya daha layık olduğunu ifade etmiştir.⁸⁰

Yukarıda yer verilen rivayetlerin etkisiyle usulcüler “şer’u men kablena” delilini geliştirmiştir. Netice itibariyle birçok fukahaya göre Kur’an ve sünnette yer alıp neshedildiği bildirilmeyen hükümler Hz. Muhammed’in şeriatına dönüştüğüne hükmedilmiştir.⁸¹

2.3. Külli Kaidelerin Oluşumunda Peygamberin Sözü

“Kavaid-i külliye” veya “kavaid-i fıkhiyye” olarak isimlendirilen ilkeler islam hukukunda fıkıh usulünün ve bir kısım şer’i delillerin özü mahiyetindedir.⁸²

Klasik kaynaklarımızda yer alan külli kaidelerin çoğunun rivayetlere dayandığı hatta bazı külli kaidelerin rivayet metninin aynısı olduğu görülür. Bazı rivayetler ise kimi zaman ravi tasarrufu kimi zamanda fıkhi yorumun etkisiyle külli kaide şeklini almıştır.⁸³

Kaynağını rivayetlerin oluşturduğu külli kaidelerin bazıları şunlardır:

1. Farklı lafızlarla güvenilir hadis kaynaklarımızda yer alan “Ameller niyetlere göredir”⁸⁴ rivayeti “el-Umuru bi makasidihe”⁸⁵ olarak formüle edilen Mecelle’de “Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir”⁸⁶ ifadeleriyle yer bulan külli kaidenin çıkış noktasını oluşturur.⁸⁷ “Ukudda itibar makasit ve meaniyedir, elfaz ve mebaniye değildir”⁸⁸ külli kaidesi de bu rivayete dayandırılmıştır.⁸⁹

⁷⁹ Buhari, Enbiya, 48; Müslim, Fezail, 39.

⁸⁰ Müslim, Hudud, 6; Ebu Davud, Hudud, 26; ibn Mace, Hudud, 10.

⁸¹ Serahsi, *Usul*, c.II, s.99; Muhammed b. Ömer b. İsa ed-Debusi, *Takvimu'l-Edille fi Usul'l-Fikh*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, s.253; Gazzali, *Mustasfa*, c.II, s.435; Buhari, *Keşfu'l-Esrar*, c.III, s.316.

⁸² Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1968, c.I, s.254.

⁸³ Sellam Medkur, *İslam Hukuk Başlangıcı*, (Çev.Ruhi Özcan), Nun Yayıncılık, İstanbul, 1995, s.205.

⁸⁴ Buhari, Bedü'l-Vahy, 1.

⁸⁵ ibn Nüceym, *el-Eşbah ve'n-Nezair*, s.1.

⁸⁶ Mecelle, md.2.

⁸⁷ Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi Sübki, *el-Eşbah ve'n-Nezair*, Darü'l-Kütübü'l-İlmi, Beyrut, 1991, s.54; Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyuti, *el-Eşbah ve'n-Nezair fi Kavaidi ve Furu'i Fikhi's-Şafi'iyye*, Mektebetü Nazar, Riyad, 1997, s.8; Muhammed Zerka, *Şer-*

Rivayet ilk devirlerden itibaren külli bir kaide olarak anlaşılrsa da “el-Umuru bi makasidihe” şekliyle erken dönem kaynaklarımızda yer almamaktadır. Bilinen şekliyle ilk formülasyonu hicri dokuzuncu yüzyıla rastlamaktadır.⁹⁰

Külli kaide fıkıh usulünün ehliyet bahsinde zihinsel engelli, bayılan veya uyuyan kişinin sözlerinin geçerli olup olmadığına işaret etmektedir.⁹¹

2. “Zarar ve mukabele bizzarar yoktur.”⁹² rivayetinin kaynaklık ettiği külli kaidelerden bazıları şunlardır.⁹³ “Zaruretler mahzuratu mübah kılar.”, “Zarurete binaen mübah kılan şey zaruret miktarınca takdir olunur.”, “Bir özre mebni caiz olan şey Özrün kalkmasıyla ortadan kalkar.”, “Zarar zararlar ile izale olunmaz.”, “Zarar izale olunur.”, “Genel bir zararı defetmek için özel olana katlanılır.”, “Mefsetleri def etmek maslahatları celb etmekten evlâdır.”

Kusurlu malın iadesi, muhayyerlikler, muhalaa, kefareter, hacr, kısas ve hadler, ölümlerle tehdit halinde küfür lafzının söylenmesine izin verilmesi, yenilmesi haram olanların yenilmesine izin verilmesi bu rivayete ve ondan tahriç edilen külli kaideye dayandırılan hükümlerinden bazılarıdır.⁹⁴

3. “Adet muhakkemdir.”⁹⁵ şeklinde formüle edilen külli kaide “Müslümanların güzel gördükleri şey Allah katında da güzeldir.”⁹⁶ rivayetine dayanır.⁹⁷

Bu rivayetle şu külli kaideler de ilişkilendirilmiştir. “Örf ile tayin nasıl ile tayin gibidir.”, “Örfen Maruf olan şey şart kılınmış gibidir.”, “İtibar Galib-i şaia olup Nadire değildir.”, “Adet ancak Muttarid veyahut galip oldukça muteber olur.”, “Adetin delaleti ile manayı hakiki terk olunur.”, “Ezmanın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr

⁹⁰ hu'l-Kavaid, s.47; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye Kamusu*, I, 255; Medkur, *İslam Hukuk Başlangıcı*, s.210

⁸⁸ Mecelle, md.3.

⁸⁹ Medkur, *İslam Hukuk Başlangıcı*, s.211; Demir, *Mecelle ve Külli Kâideler*, s.33.

⁹⁰ Özağar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s.149.

⁹¹ Suyuti, *el-Eşbah ve'n-Nezair*, s.50.

⁹² ibn Mace, *Ahkam*, 17.

⁹³ Sübki, *el-Eşbah ve'n-Nezair*, s.45; Suyuti, *el-Eşbah ve'n-Nezair*, s.83,84 vd.; ibn Nüceym, *el-Eşbah ve'n-Nezair*, s.3.; Medkur, *İslam Hukuk Başlangıcı*, s.216.

⁹⁴ Sübki, *el-Eşbah ve'n-Nezair*, s.41; Suyuti, *el-Eşbah ve'n-Nezair*, s.83,85.

⁹⁵ ibn Nüceym, *el-Eşbah ve'n-Nezair*, s.3.

⁹⁶ Mecelle, md.36.

⁹⁷ Suyuti, *el-Eşbah ve'n-Nezair*, s.89; Muhammed Zerka, *Şerhu'l-Kavaid*, s.219

olunmaz.”, “Adetten mümteni olan şey Hakikaten de mümteni gibidir.”, “Nas’ın isti’mali bir Hücettir ki onunla amel vacip olur.”

4. “Namaz kılariken abdestinde şüpheye düşen kişinin durumu Hz. Peygambere soruldu. O da bir ses işitmedikçe yahut koku duymadıkça namazı terk etmesin.”⁹⁸ rivayeti daha sonra “Şek ile yakın zail olmaz.”⁹⁹ şeklinde kaideleştirilmiştir.¹⁰⁰

Rivayet kaynaklarımızda “Sizden biriniz karnında bir şeyler hisseder vücudundan dışarı herhangi bir şey çıkıp çıkmadığından şüpheye düşerse herhangi bir ses işitmedikçe ya da koku duymadıkça meclisten dışarı asla çıkmasın.”¹⁰¹ şeklinde de yer almaktadır. İlk bakışta rivayet abdesti bozulduğundan şüphe eden kişinin nasıl davranması gerektiğini anlatsa da aile hukuku ve borçlar hukuku gibi alt dallarda delil olarak kullanılmaktadır.¹⁰²

Rivayet son döneme doğru “Sesten ya da kokudan dolayı abdest gerekir.” dizimiyle fihri bir kaide şeklini almıştır.¹⁰³ Rivayetle ilişkilendirilen diğer bazı külli kaideler de şunlardır:¹⁰⁴ “Bir şeyin bulunduğu hal üzere kalması asıldır.”, “Kadim kıdemi üzere terk edilir.”, “zarar kadim olmaz.”, “beraat-i zimmet asıldır.”, “sıfat-ı arızada aslolan ademdir.”, “Bir zamanda sabit olan şeyin hilafına delil olmadıkça bekası ile hükm olunur.”, “Bir emri hadisin akrebi evkatına izafeti asıldır.”, “Tevehhüme itibar yoktur.”¹⁰⁵, “Kelamda aslolan hakikattir.”¹⁰⁶

5. İslam’ın kolaylık dini olduğunu ifade eden “Ben kolay haniflik üzere gönderildim.”,¹⁰⁷ “Allah’a en sevgili din kolaylık dinidir.”,¹⁰⁸ “Kolaylaştırın zorlaştırmayın.”,¹⁰⁹ “Allah beni sıkıntı ve zahmet veren ve bunu arzu eden biri olarak göndermedi, dini öğreten ve kolaylaştı-

⁹⁸ Buhari, Vudu’, 4.

⁹⁹ ibn Nüceym, *el-Eşbah ve’n-Nezair*, s.2.

¹⁰⁰ Suyuti, *el-Eşbah ve’n-Nezair*, s.49,50; Medkur, *İslam Hukuk Başlangıcı*, s.220; Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s.163.

¹⁰¹ Müslim, Hayız, 26; Ebu Davud, Salat 197.

¹⁰² ibn Nüceym, *el-Eşbah ve’n-Nezair*, s.2.

¹⁰³ Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s.166.

¹⁰⁴ Suyuti, *el-Eşbah ve’n-Nezair*, s.50; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye Kamusu*, I, 256.

¹⁰⁵ Mecelle, 74.

¹⁰⁶ ibn Nüceym, *el-Eşbah ve’n-Nezair*, s.3.

¹⁰⁷ Buhari, İman, 29.

¹⁰⁸ Buhari, İman, 29.

¹⁰⁹ Buhari, İlim, 11.

ran olarak gönderdi.”¹¹⁰ rivayetleri ile ruhsatlar “Meşakkat teysiri celbeder.”¹¹¹ külli kaidesinin ve “kolaylık ilkesinin” kaynağıdır.¹¹² Sübki kaideye ifade ettiğimiz şekliyle yer vermiştir.¹¹³

“Zaruretler kendi miktarınca takdir olunur.” “Zaruretler memnu’ olan şeyleri mübah kılar.”, “Bir iş zorlaştıkça genişler.” külli kaideleri de bu rivayetlerden çıkartılmıştır.¹¹⁴

Tehdit, unutma, cehalet, hastalık ve yolculuk hallerinde mükelleflerin işlerinin kolaylaştırılması Hz. Peygamberden nakledilen rivayetlere ve ondan tahriç edilen külli kaidelere dayanır.¹¹⁵

6. “Beyyine davacıya yemin ise davalıya düşer.”¹¹⁶ rivayeti daha sonra “Beyyine müddei için ve yemin münkir üzerinedir.”¹¹⁷ şeklinde külli kaide olarak kaynaklarımız da yer almıştır.¹¹⁸

Rivayet farklı kaynaklarımızda Hz. Peygamberin hüküm verirken takip ettiği yol olarak ifade edilmiştir.¹¹⁹ Musa el-Eş’ari ye yazdığı mektuba istinaden Hz Ömer’in sözü olarak da ifade edilmektedir.¹²⁰

7. “Gücünüz yettiği ölçüde Müslümanlardan hadleri düşürün Çünkü imamın yanılıp affetmesi yanlışlıkla cezalandırmasından daha iyidir. Bir Müslüman için çıkış yolu bulduğunuz sürece ona had uygulamayın.”¹²¹ rivayeti “Şüpheden dolayı hadler düşürülür.”¹²² şeklinde formüle edilen kaidenin kaynağını oluşturur.¹²³ Kaide bilinen şekliyle ilk defa Debusi’de yer alır.¹²⁴

¹¹⁰ Müslim, Talak, 29.

¹¹¹ İbn Nüceym, *el-Eşbah ve’n-Nezair*, s.3; Mecelle, md.17.

¹¹² Suyuti, *el-Eşbah ve’n-Nezair*, s.76, 77; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye Kamusu*, I, 254; Halit Çalı, *İslamda Kolaylaştırma İlkesi Azimet Ruhsat İlişkisi*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2013, s.69.

¹¹³ Sübki, *el-Eşbah ve’n-Nezair*, s.48; Medkur, *İslam Hukuk Başlangıcı*, s.223; Özağar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s.171,175; Özdemir, *Usul ve İlkeler*, s.85

¹¹⁴ Sübki, *el-Eşbah ve’n-Nezair*, s.48; Medkur, *İslam Hukuk Başlangıcı*, s.227.

¹¹⁵ Suyuti, *el-Eşbah ve’n-Nezair*, s.76,77.

¹¹⁶ Tirmizi, Ahkam, 12; Buhari, Rehin, 6.

¹¹⁷ Mecelle, md. 76.

¹¹⁸ Muhammed Zerka, *Şerhu’l-Kavaid*, s.369.

¹¹⁹ Özağar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s.176.

¹²⁰ Özağar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s.179.

¹²¹ Tirmizi, Hudud, 2.

¹²² İbn Nüceym, *el-Eşbah ve’n-Nezair*, s.4.

¹²³ Suyuti, *el-Eşbah ve’n-Nezair*, s.122.

¹²⁴ Özağar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s.181.

Eşi olduğu zannıyla başka bir kadınla cinsel ilişkiye girene recm uygulanmaması, çalınan malın mülkiyeti olduğunu söyleyene sirkat haddi uygulanmaması, şüpheli durumlarda kısasin uygulanmaması ilgili rivayete dayandırılan hükümlerden bazılarıdır.¹²⁵

8. “Şüphesiz çocuğun senin suçun sebebiyle muaheze edilemez, sen de onun suçu yüzünden sorumlu tutulmazsın.”¹²⁶ rivayetinden “Beraati zimmet asıldır.”¹²⁷ külli kaidesi tahrîç edilmiştir.

9. “Helal ve haram birleştiğinde haram üstün olur.” kaidesi aynı lafızla ifade edilen hadise dayanır. Rivayetin Hz. Peygamberin sözü olmadığını savunan muhaddislere karşılık munkatı ve mevkuf olarak ibn Mes’ud’a dayandıranlar da bulunmaktadır.¹²⁸

Bu kaideye göre delillerden biri helal diğeri haram olduğuna delalet ediyorsa ihtiyaten haram olan tercih edilir. Örneğin Hz. Osman cariyeye iki kız kardeşin bir nikahta tutulup tutulamayacağı sorusuna “Bir ayet helal başka bir ayetse haram olduğuna delalet ediyor. Bize göre haram olması daha sevimlidir.” demiştir.¹²⁹

180 | db

Sonuç olarak külli kaidelerin bir kısmının Hz. Peygamberden nakledilen rivayetlere dayandığını daha sonra fakihlerin bu ifadelerde bazı tasarruflarda bulunarak rivayeti külli kaide kalıbına soktuğunu söyleyebiliriz.

C. Fıkhi Görüş Anlamında Rivayet

Özellikle Hicri ikinci asırda hadis veya rivayet kelimesi sadece Hz. Peygamberin sözleri için değil fıkhi meselede sahebenin, tabiunun, tebeu’t-tabiinin ve yöneticilerin görüşleri için de kullanılmıştır.¹³⁰ Bu nedenle bu kısmı dört başlıkta ele alacağız.

1. Sahabe Görüşü

Usulcülerin çoğu Hz. Peygamberden işitilmesinin kuvvetle muhtemel olması, ayetlerin sebebi nüzulüne hadislerin sebebi vüruduna şahid olmaları sebebiyle sahabinin fıkhi görüş ve fetvaları

¹²⁵ Suyuti, *el-Eşbah ve’n-Nezair*, s.123.

¹²⁶ Ebu Davud, *Diyat*, 2.

¹²⁷ Mecelle, md.8.

¹²⁸ Suyuti, *el-Eşbah ve’n-Nezair*, s.105,106.

¹²⁹ Suyuti, *el-Eşbah ve’n-Nezair*, s.106.

¹³⁰ Ahmet Hasan, *İslam Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, 110; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s.482. Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s.55, 83-94-99-107; Ulu, “Tabiun’un Sünnet Anlayışı”, s.57.

nın sünnet kapsamında olacağı kanaatindedir.¹³¹ Nitekim Hz. Peygamber “*Benden sonra sünnetime ve Raşit halifelerinin sünnetine uyun.*”¹³², “*En hayırlı devir benim asrımdır sonra beni görenlerin sonra onları görenlerin sonra da onları görenlerin asrıdır.*”¹³³ buyurarak fıkhıta sahabe görüşlerinin ne denli önemli olduğuna işaret etmiştir.¹³⁴

Sahabenin bazı rivayetleri Hz. Peygambere nisbet etmekten ziyade kendi sözü olarak söylemeleri de görüşlerine itibar edilmesinde etkili olmuştur. Nitekim bazı kaynaklarda sahabenin sözü olarak yer alan birçok rivayet bazı kaynaklarda merfu veya mevkuf olarak Hz. Peygamber'e dayandırılmıştır.¹³⁵ Bununla ilgili olarak Şa'bî hadisi merfu olarak nakleden öğrencisine “*Hz. Peygamberden sonrakine nispet etmek bize daha sevimli gelir.*” demiştir. İbrahim en-Nehai'den de bu minvalde sözler nakledilmiştir.¹³⁶ Sahabenin böyle davranmasında “*Kim bana kasten hadis uydurursa cehennemde yerini hazırlasın.*”¹³⁷ rivayetinin tesiriyle metinde tahrif yapma ve söylemediği bir şeyi Hz. Peygambere isnad etme endişesi olduğu gibi Hz. Ebu Bekir'in iki kişiyle ispatlamadıkça, Hz. Ali'nin yemin etmedikçe rivayeti kabul etmemesi de etkili olmuştur.¹³⁸

db | 181

Sahabe görüşlerinin rivayet kapsamında değerlendirildiğini şu misallerde daha açık olarak görmekteyiz.

i. Hz. Ömer'in mest konusundaki “*Şayet din rey ile bilinebilecek bir şey olsaydı mestlerin altını mesh etmek üstünden evla olurdu.*”¹³⁹ sözü, Hz. Ayşe'nin ihramlı iken nasıl gölgelendiği hadis terimi ile nakledilmiştir.¹⁴⁰

¹³¹ Serahsi, *Uşul*, c.II, s.107; ibn Melek, *Şerhu'l-Menar*, s.252; Ebu Zehra, *Tarihu'l-Mezahibi'l-İslamiyye*, c.II, s.28-37; Yiğit, *Ebu Hanife'nin Usul Anlayışında Sünnet*, s.74.

¹³² Tirmizi, *İlim*, 16.

¹³³ Buhari, *Fazailu'l-Ashab*, 1; Müslim, *Fazailu'l-Ashab*, 52.

¹³⁴ Gazzali, *Mustasfa*, c.II, s.451,454.

¹³⁵ Serahsi, *Uşul*, c.II, s.108; Buhari, *Keşfu'l-Esrar*, c.III, s.326; ; ibn Melek, *Şerhu'l-Menar*, s. 217.

¹³⁶ Darimi, *Mukaddime*, 28.

¹³⁷ Buhari, *İlim*, 38.

¹³⁸ Ebu Zehra, *Tarihu'l-Mezahibi'l-İslamiyye*, c.II, s.19, 20.

¹³⁹ Bazı kaynaklarda Hz. Ali'ye nisbet edilmektedir. Bkz. Razi, *Mahsul*, c.V, s.76.

¹⁴⁰ Muhammed b. Hasen b. Ferkad Şeybani, *Kitabu'l-Huce ale Ehli'l-Medine*, Alemü'l-Kütüb, 1983, c.II, s.271; Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s.54.

ii. Tabiun sahabenin sözlerini sünnet kapsamında değerlendirmiştir.¹⁴¹ Bu yaklaşımın en çarpıcı örneği Salih b. Keysan ile İbn Şihab arasında geçen şu konuşmada görülmektedir. "Ben ve İbn Şihab hadis topluyorduk. Sünnetleri yazmaya karar verdik. Rasûlullah'dan gelenleri yazdık. Sonra İbn Şihab "Sahabeden gelenleri de yazalım", dedi. Ben "Onlar sünnet değildir", dedim. O ise "Bilakis sünnettir", dedi. O yazdı ben yazmadım. O kazandı ben kaybettim."¹⁴²

Hız. Ali'nin naklettiğine göre Hız. Peygamber şarap içen birini kırk sopa ile cezalandırmıştır. Hız. Ebu Bekir de aynı cezayı uyguladığı halde Hız. Ömer bunu seksene çıkarmıştır. Hız. Ali "Bunların hepsi sünnettir."¹⁴³ demektir.¹⁴⁴

iii. Ebu Yusuf Hız. Peygamberden nakledilen sözleri hadis olarak nitelediği gibi sahabe ve tabiundan nakledilen haberleri de rivayetin konusunu oluşturan hadislerle eş anlamda kullanmıştır.¹⁴⁵

1.1. Fıkıhta Sahabe Görüşü

Sahabe Hız. Peygamber döneminde içtihat etmiştir. Hız. Peygamberin vefatından sonra fetihlerle genişleyen İslam topraklarında yeni meselelerle karşılaşılması sahabenin içtihat etmesini daha elzem hale getirmiştir.¹⁴⁶ Bu nedenle sahabe sadece duyduklarını nakletmekle kalmamış Hız. Peygamberden edindikleri teşri ruhuna uygun olarak yeni hükümler de vermişlerdir.¹⁴⁷ Hız. Ömer, Hız. Ali, İbn Mes'ud, İbn Ömer, İbn Abbas, Zeyd b. Sabit, Hız. Ayşe gibi sahabiler çok fetva vermekle meşhur olmuştur.¹⁴⁸ Fkhi görüşleri hadis ve fıkıh külliyyatında dağınık haldedir.¹⁴⁹

¹⁴¹ Ebu Zehra, *Tarihu'l-Mezahibi'l-İslamiyye*, II, 36.

¹⁴² Ebu Bekir b. Hemmam es-San'ani Abdurrezzak, *el-Musannef*, Menşuratü'l-Meclisi'l-İlmi, ts. c.XI, s.258.

¹⁴³ Müslim, *Hudud*, 8.

¹⁴⁴ Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, TDV Yayınları, Ankara, 2016, s.425.

¹⁴⁵ Ebu Yusuf, *Harac*, s. 20.

¹⁴⁶ Ebu Zehra, *Tarihu'l-Mezahibi'l-İslamiyye*, c.II, s.8-14; Ahmet Yaman, "Sahâbenin Fikhî Mezheplere Kaynaklığı", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* [Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi], 2014, sayı: 38, s. 13.

¹⁴⁷ Hassan, *İslam Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1999, s.40.

¹⁴⁸ Ali b. Ahmed ez-Zahiri İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usulî'l-Ahkâm*, Daru'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut, c.V, s.92; İbn Kayyim, *İlamu'l-Muvakkiin*, c.II, s.18; Yaman, "Sahâbenin Fikhî Mezheplere Kaynaklığı", s.14.

¹⁴⁹ Şaban, *Usul*, 184; Zeydan, *Veciz*, 219; Saffet Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul, 2014, s.155; Hasan, *İslam Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, s.76.

İslam hukukunda rivayetlerin önemli bir kısmını oluşturan sahabe kavlinin bağlayıcılığı konusunda yapılan değerlendirmeler şunlardır:

i. Hakkında ittifak edilen sahabe sözü bağlayıcıdır. Çünkü icma hükmündedir. İslam hukukçularının çoğunluğu bu görüştedir.¹⁵⁰ Sahabenin ihtilaf ettiği rivayetlerde ise insanların faydasına olan tercih edilir.¹⁵¹

ii. Sahabi sözü diğer sahabi için bağlayıcı değildir. Usulcüler bu konuda ittifak etmiştir.¹⁵²

iii. Akıl ve içtihatla anlaşılamayacak mahiyetteki sahabe sözü bağlayıcıdır. Çünkü sahabe ifade ettiği görüşünü Hz. Peygamberden duymuş olabilir. Hanefiler bu konuda ittifak etmiştir.¹⁵³ Bu özellikteki sahabe sözü Hz. Peygambere ait sözle aynı değerdedir.¹⁵⁴ Bu nedenle Hanefiler ibn Mes'ud ile Enes b. Malik ve Osman b. ebi'l-As'tan hayız süresinin en az üç gün en fazla on gün olduğu rivayet edildiği için kadınların malum dönemlerinin en alt süresinin üç gün olduğunu kabul etmiştir. Nifasın azami müddetinin kırk gün olduğu Osman b. Ebi'l-As'tan rivayet edilmiştir.¹⁵⁵

Rey ve içtihadı dayanan sahabe görüşünde ise ihtilaf edilmiştir. Kerhi'ye göre bu tür sahabe görüşleri hatalı olma ihtimali sebebiyle delil değildir. Bu durumda sahabiler diğer müçtehitlerle aynı derecededir. Çünkü sahabiler de kendi aralarında ihtilaf ettiği gibi diğerlerini kendi görüşlerine uymaya davet etmemişlerdir.¹⁵⁶

¹⁵⁰ Debusi, *Takvimu'l-Edille*, s.256; Gazzali, *Mustasfa*, c.II, s.463; ibn Melek, *Şerhu'l-Menar*, s.252, 253; Mehmed Efendi Molla Hüsrev, *Mirat-ı Usul Şerhu-i Mirkat'l-Vusul*, Dersaadet, İstanbul, 1321, s.226; Ebu Zehra, *Tarihu'l-Mezahibi'l-İslamiyye*, c.II, s.36; Zeydan, *Veciz*, s.219.

¹⁵¹ Buhari, *Keşfu'l-Esrar*, c.III, s.324; ibn Melek, *Şerhu'l-Menar*, s.253; Molla Hüsrev, *Mirat-ı Usul*, s.226.

¹⁵² Şafii, *Risale*, s.521; Debusi, *Takvimu'l-Edille*, s.258; Buhari, *Keşfu'l-Esrar*, c.III, s.323; Gazzali, *Mustasfa*, c.II, s.451; ibn Melek, *Şerhu'l-Menar*, s.252; Zeydan, *Veciz*, s.220; Şaban, *Usul*, s.185; Yunus Apaydın, "Sahabi Sözünün Hukuki Değeri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1990, sayı: 4, s.324.

¹⁵³ Debusi, *Takvimu'l-Edille*, s.256; Buhari, *Keşfu'l-Esrar*, c.III, s.324,325; ibn Melek, *Şerhu'l-Menar*, s.252; Molla Hüsrev, *Mirat-ı Usul*, s.226.

¹⁵⁴ Serahsi, *Usul*, c.II, s.108; Buhari, *Keşfu'l-Esrar*, c.III, s.326; Ebu Zehra, *Tarihu'l-Mezahibi'l-İslamiyye*, c.II, s.38; Zeydan, *Veciz*, s.219,220; Kahraman, *Usul*, s.186,187.

¹⁵⁵ Buhari, *Keşfu'l-Esrar*, c.III, s.325; ibn Melek, *Şerhu'l-Menar*, s.252; Zeydan, *Veciz*, s.219; Ekinci, *İslam Hukuku*, s.108.

¹⁵⁶ Buhari, *Keşfu'l-Esrar*, c.III, s.328; ibn Melek, *Şerhu'l-Menar*, s.252.

Ebu Hanife'den sahabenin görüşlerinin bağlayıcılığı konusunda bütün sahabenin görüşlerinin bağlayıcı olduğu ve kıyasa tercih edileceği, kıyasa uygun olanların bağlayıcı olduğu, sadece fakih olanların görüşlerinin hüccet olduğu şeklinde üç farklı rivayet nakledilmiştir. Hanefilerin çoğunluğu son görüşü tercih etmiştir.¹⁵⁷

iv. Yeni görüşüne göre İmam Şafii'ye göre akılla anlaşılamayacak mahiyette olsa bile sahabe kavli delil olamaz, taklid edilmesi gerekmez. Mutezile, İmam Gazali, İbni Hacıb, Amidi ve Beydavi'ye göre sahabe kavli hüccet değildir. Çünkü sahabiler masum değildir. İçtihatlarının diğer insanların içtihatlarından bir farkı yoktur.¹⁵⁸ Modern hukukçulardan Zekiyyüddin Şaban ve Abdülkerim Zeydan da bu görüştedir.¹⁵⁹

v. Mütakaddimun Hanefiler, Maliki usulcüler, bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel, eski görüşüne göre İmam Şafii'ye göre Kur'an, sünnet ve icmada hüküm bulunmadığında sahabilerin fetvaları ve hukuki görüşleri tabiun, etbau't-tabiiun ve sonraki müçtehitler için bağlayıcıdır.¹⁶⁰

1.2. Fıkıh Usulünde Sahabe Görüşü

Hz. Peygamberden nakledilen rivayetler fıkıh usulünde şer'î delillere dayanak oluşturduğu gibi sahabeden nakledilen rivayetler de terim olarak adı konulmamakla birlikte sonradan kıyas, icma, seddi zerayi ve maslahat bir takım şeri delillere dayanak oluşturmuştur. Bunlardan bazıları şu şekilde sıralanabilir.

1. Sahabe dönemi uygulamaları Hz. Peygamber döneminde ihdas edilen kıyasın şeri delil olarak kabulünü destekler mahiyettedir.¹⁶¹ Hz. Ömer Ebu Musa el-Eş'ari'ye gönderdiği mektupta kıyas ve içtihadla hükmetmesini istemiştir. Kadı Şureyh'a gönderdiği mektupta ise kitapta açıkça anlayabildiğiyle hükmet. Eğer kitabın tamamını bilmezsem Resulullah'ın hükmettiği ile hükmet. Bunun hepsini bilmezsen doğru yolda olan alimlerin kazaları ile hükümet.

¹⁵⁷ Buhari, *Keşfu'l-Esrar*, c.III, s.333.

¹⁵⁸ Debusi, *Takvimu'l-Edille*, s.256; Gazzali, *Mustasfa*, c.II, s.450; 451; İbn Melek, *Şerhu'l-Menar*, s.252; İbn Melek, *Şerhu'l-Menar*, s.252; Molla Hüsrev, *Mirat-ı Usul*, s.226; Cüveyni, *el-Burhan fi'l-Usul*, c.I, s.633; Ekinci, *İslam Hukuku*, s.106.

¹⁵⁹ Şafii, *Risale*, s.521; Şaban, *Usul*, s.185,186; Zeydan, *Veciz*, s.220; Kahraman, *Usul*, s.186,187.

¹⁶⁰ Serahsi, *Usul*, c.II, s.108; Debusi, *Takvimu'l-Edille*, s.256; Buhari, *Keşfu'l-Esrar*, c.III, s.323; İbn Melek, *Şerhu'l-Menar*, s.252.

¹⁶¹ Pezdevi, *Usul*, s.250; Debusi, *Takvimu'l-Edille*, s.260; Razi, *Mahsul*, c.V, s.61

Bunların da hepsini bilmezsen re'ynle içtihat et. Alim ve salih kişilerle de istişare et diyerek hüküm verirken takip edilmesi gereken usulü öğretmiş bunun içinde kıyasa da yer vermiştir.¹⁶²

Hz Ali kazf haddine kıyas yaparak içki içene seksen sopa vurulmasına hükmetmiştir. Hz. Ali'nin kıyas örneği şöyledir; Adam sarhoş olunca ne dediğini bilmez. Şuna buna iftira eder. İftira edenin cezası ise seksen sopadır.¹⁶³

2. Sahabenin bazı mübahları yasaklamaları sedd-i zerayi deliline kaynak olmuştur. Bunlarla ilgili örneklerden bazıları şöyledir:

i. Hazreti Ömer Medain valisi Huzeyfe'ye yazdığı mektupta Müslümanların ehli kitap kadınlarla evlenmesini “*Müslüman kadınlar için felaket olur.*” diyerek yasaklamıştır. Bazı rivayetlerde de fuhşa düşenlerle evlenilmesi endişesiyle Huzeyfe'nin evlendiği Yahudi kadından boşanmasını istediği belirtilmektedir.¹⁶⁴

ii. Kuran'da yer alan ganimet ayeti¹⁶⁵ ve Hazreti Peygamberin uygulamasına dayanarak Irak fethedilince toprakların beşte dördünün kendilerine dağıtılmasını isteyen sahabeye sonra gelen nesle bir şey kalmayacağı düşüncesiyle arazinin dağıtılmamasına karar verilmiştir.¹⁶⁶

iii. Hz. Osman marazu'l-mevt halindeki boşamalarda kadını kocaya mirasçı olabileceğine hükmetmiştir.¹⁶⁷ Bu kararında kadının mirastan mahrum bırakılma isteğinin engellenmesi etkili olmuştur.

3. Sahabe dinin ruhuna aykırı olmayan maslahatla fetva vermiştir.¹⁶⁸ Sahabe dönemindeki birtakım uygulamalar faydalı olanı elde etme zararlı olanı giderme anlamındaki maslahat delilinin dayanağını oluşturmuştur. Bunlardan birkaçına aşağıda yer verilmiştir.

i. Hz. Peygamber ve Ebu Bekr döneminde bir defada yapılan üç boşama tek sayılırken Hz. Ömer döneminde su-i istimali önlemek

¹⁶² Buhari, *Keşfu'l-Esrar*, c.III, s.414; Razi, *Mahsul*, c.V, s.76; İbn Kayyım, *İlamu'l-Muvakkiin*, c.II, s.158.

¹⁶³ Buhari, *Keşfu'l-Esrar*, c.III, s.413; Musa, *Fıkh-ı İslam Tarihi*, s.99.

¹⁶⁴ Musa, *Fıkh-ı İslam Tarihi*, s.117, 120; Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, s.108.

¹⁶⁵ Enfal: 8/1,41.

¹⁶⁶ Ebu Yusuf, *Harac*, s.24; Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, s.109; Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, s.153.

¹⁶⁷ Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, s.155; Ekinci, *İslam Hukuku*, 134.

¹⁶⁸ Ebu Zehra, *Tarihu'l-Mezahibi'l-İslamiyye*, c.II, s.20.

için üç sayılmıştır.¹⁶⁹ Hz. Ömer Müslümanların cahiliyye dönemindeki gibi sık sık boşanma geleneğine tekrar dönmelerinden korktuğu için bu şekilde hükmetmiştir.¹⁷⁰

ii. Hz. Ömer döneminde kıtlık dönemlerinde hırsızlara had cezası uygulanmamıştır.¹⁷¹

iii. Boşanan veya kocası ölen kadının iddet süresi bitmeden başka bir erkekle evlenmesi ayetle yasaklanmıştır.¹⁷² Buna rağmen Hz. Ömer döneminde kocasından boşanan kadın iddeti bitmeden başka bir erkekle evlenmiştir. Birbirlerini aşırı sevdikleri için böyle yapan kişileri arzularının tam zıddıyla ebediyyen evlenmelerini yasaklayarak cezalandırarak fesad kapısını kapayıp Allah ve resulünün emirlerine karşı gelmenin önüne geçilmesi amaçlanmıştır.¹⁷³

iv. Peygamber döneminde “Kendisine güvenilip mal teslim edilen kimse o eşyanın zarar görmesinden sorumlu değildir.”¹⁷⁴ rivayetine uygun olarak kendi kusur ve gevşekliği olmadığı sürece vedia ve ariyet akitlerinde müda’ya zararın ödettilmemesi kararlaştırılmıştır. Sahabe döneminde ise emanete riayet duygusunun zayıflaması nedeniyle malın korunması maksadıyla tazmin ettirilmesine hükmedilmiştir.¹⁷⁵

v. Kur’an’ın mushaf haline getirilmesi, fiyatların kontrolü, Hz. Osman döneminden itibaren Cuma namazı için minarelerden dış ezan okunması maslahata dayandırılarak verilen hükümlerden bazılarıdır.¹⁷⁶

¹⁶⁹ Musa, *Fıkh-i İslam Tarihi*, s.117, 124; Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, s.109; Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, s.154.

¹⁷⁰ Musa, *Fıkh-i İslam Tarihi*, s.127.

¹⁷¹ Musa, *Fıkh-i İslam Tarihi*, s.95; Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 109.

¹⁷² Bakara: 2/228-234.

¹⁷³ Musa, *Fıkh-i İslam Tarihi*, s.127,129.

¹⁷⁴ Beyhaki, Sünen, VI, 289.

¹⁷⁵ Buhari, *Keşfu'l-Esrar*, c.III, s.325; Musa, *Fıkh-i İslam Tarihi*, s.130,133. Sahabe veya tabiunun Hz. Peygamber dönemi uygulamalarına aykırı hükümler vermeleri sünneti zayıflatma ve değiştirme ameliyesi olarak değil zamana ve örf'e göre maslahata uygun davranma, kamu düzenini sağlama, hak ve adaleti gerçekleştirme olarak değerlendirilmelidir. Muhammed Selim Avvâ, “Sünnetin İslâm Hukukuna Etkisi”, (Çev. İshak Emin Aktepe), *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2006, c.VI, sayı: 2, s.278; Hayrettin Karaman, “Fıkıh”, *DİA*, 1996, c.XIII, s.5.

¹⁷⁶ Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, s.109.

4. Sahabe icmayı şeri delil olarak kullanmıştır.¹⁷⁷ Genel istişare ortamında gündeme gelen hukuki bir mesele hakkında başlangıçta farklı fikirlerde olsalar da sonra bir fikirde birleşmişlerdir.¹⁷⁸

Ayrıca bazı kaynaklarda Hz.Peygambere nisbet edilerek icmanın şeri delil oluşuna kaynak olarak gösterilen “Müslümanların güzel gördüğü şey Allah katında da güzeldir”¹⁷⁹ rivayeti sahabe'den Abdullah ibn Mesud'a isnad edilmiştir.

Sahabe icmasının dayanağı genelde içtihad olmuştur.¹⁸⁰ Kur'an'ın mushaf haline getirilmesinde, Hz. Osman'ın Cuma namazı için ezan ihdas etmesinde ve Müslüman kadının gayri müslim erkekle evliliğinin batıl olduğuna hükmedilmesi bu şekilde gerçekleşmiştir.¹⁸¹

5. Bazı külli kaideler sahabeden nakledilen rivayetlere dayanır. Örneğin “*ıçtihat ıçtihadı nakzetmez*” külli kaidenin kaynağı sahabe icmasıdır. Hz. Ebu Bekir'in hükmettiği birçok konuya Hz. Ömer muhalefet etmiştir. Buna rağmen birinin içtihadı diğerinin içtihadını ortadan kaldırmamıştır.¹⁸²

“*Helal ve haram birleştiğinde haram üstün olur*” kaidesi bir kısım muhaddislere göre munkatı ve mevkuf olarak ibn Mesud'a isnad edilir.¹⁸³ “*şüpheden dolayı hadler düşürülür.*”¹⁸⁴ kaidesi bazı kaynaklarda mevkuf olarak Hz. Ömer'e, ibn Mesud'a, Muaz b. Cebel'e nispet edilmektedir.¹⁸⁵

“*Beyyine müddei için ve yemin münkir üzerinedir*”¹⁸⁶ külli kaidesi bir kısım muhaddislere göre Hz. Ömer'in Musa el-Eş'ari ye yazdığı mektubta yer alan “*Beyyine davacıya yemin ise davalıya düşer.*”¹⁸⁷ rivayetine dayandırılmıştır.¹⁸⁸ “*Adet muhakkemdir*”¹⁸⁹ külli kaidesi

¹⁷⁷ Pezdevi, *Usul*, s.240; ibn Melek, *Şerhu'l-Menar*, s.259.

¹⁷⁸ Ebu Zehra, *Tarihu'l-Mezahibi'l-İslamiyye*, c.II, s.25.

¹⁷⁹ ibn Hanbel, *Müsned*, c.I, s.379.

¹⁸⁰ Fahrettin Tatar, *Fıkıh Usulü*, MÜİFV Yayınları, İstanbul, 1988, s.50.

¹⁸¹ Tatar, *Usul*, s.50.

¹⁸² Suyuti, *el-Eşbah ve'n-Nezair*, s.101.

¹⁸³ Suyuti, *el-Eşbah ve'n-Nezair*, s.105,106.

¹⁸⁴ ibn Nüceym, *el-Eşbah ve'n-Nezair*, s.4.

¹⁸⁵ Suyuti, *el-Eşbah ve'n-Nezair*, s.122,123.

¹⁸⁶ Mecelle, md. 76.

¹⁸⁷ Tirmizi, *Ahkam*, 12; Buhari, *Rehin*, 6.

¹⁸⁸ Muhammed Zerka, *Şerhu'l-Kavaid*, s.369.

¹⁸⁹ ibn Nüceym, *el-Eşbah ve'n-Nezair*, s.3.

de bir rivayete göre ibni Mesud'a nisbet edilen “Müslümanların güzel gördükleri şey Allah katında da güzeldir”¹⁹⁰ rivayetine dayanır.¹⁹¹

2. Tabiun Görüşü

İslam hukukunda tabiun sözleri de rivayetin konusunu oluşturur. Bunun gerekçelerini aşağıdaki gibi sıralayabiliriz.

i. Hz. Peygambere ait olduğu anlaşılan fakat senedi tabiunda kesilen rivayetler hadis istilahında maktu olarak isimlendirilir. Bu tür rivayetler hükmen merfu yani Hz. Peygamber söylemiş gibi kabul edilir. Örneğin kıyamet alametleri gibi akıl ve reyle anlaşılama-yan dolayısıyla içtihadı dayanmayan haberler ancak Hz. Peygamberden duyulmuş olabilir.¹⁹² Bu nedenle sahabe ile aynı dönemde yaşayan tabiunun görüşlerinin Hz. Peygamberin sünnetini yansıtmaya ihtimali oldukça yüksektir.¹⁹³

ii. Hz. Peygamberden nakledilen “En hayırlı devir benim asırdır. Sonra beni görenlerin sonra onları görenlerin sonra da onları görenlerin asırdır.”¹⁹⁴ rivayeti tabiunun sözlerinin de fıkhi açıdan değerli olduğuna işeret etmektedir.

iii. İbn Ömer, Enes b. Malik, İbn Abbas gibi bazı sahabeler fetva konusunda insanları tabiunun önde gelenlerine yönlendirmiştir.¹⁹⁵

iv. Fakihler görüşlerinin delil olup olmadığı konusunda ihtilaf etse de Peygamber ve sahabeden sonra tabiunun görüşlerine yer vermiştir. Örneğin bir kısım İslam hukukçusuna göre Alkame, Esved, Şureyh, Mesruk, Nehai, Said b. Müseyyeb gibi sahabe zamanında fetva veren tabiun fakihlerin hukuki görüşleri huccettir.¹⁹⁶ Sahabe zamanında fetva vermeyenlerin görüşleri ise Hz. peygamberden nakledilme karinesi taşıdığı sürece delil olarak kabul edilir.

¹⁹⁰ İbn Hanbel, *Müsned*, I, 379.

¹⁹¹ Suyuti, *el-Eşbah ve'n-Nezair*, s.89; Muhammed Zerka, *Şerhu'l-Kavaid*, s.219

¹⁹² Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s.267.

¹⁹³ İbn Melek, *Şerhu'l-Menar*, s. 217.

¹⁹⁴ Buhari, *Fazailu'l- Ashab*, 1; Müslim, *Fazailu'l- Ashab*, 52.

¹⁹⁵ Razi, *Maḥsul*, c.IV, s.177.

¹⁹⁶ Debusi, *Takvimu'l-Edille*, s.256,257; Buhari, *Keşfu'l-Esrar*, c.III, s.335; İbn Melek, *Şerhu'l-Menar*, s.253; İbn Kayyim, *İlamu'l-Muvakkiin*, c.II, s.40; Molla Hüsrev, *Mirat-ı Usul*, s.226; Ebu Zehra, *Tarihü'l-Mezahibi'l-İslamiyye*, c.II, s.29.

Ebu Hanife'ye göre sahabe döneminde fetva veren, içtihatlarıyla öne çıkan ve zaman zaman sahabeye muhalefet eden tabiunun görüşleri bağlayıcıdır.¹⁹⁷

İmam Malik ve İmam Şafii zaman zaman tabiin sözleriyle amel etmiştir. Ahmet b. Hanbel ise sahabinin görüşünün olmadığı konularda tabiinin kavlini delil olarak almıştır.

Ebu Yusuf tabiunun fıkhi görüşlerini naklederek onlardan istidlalde bulunmuştur. Nitekim kendi hocası tabiindendir.¹⁹⁸

İmam Malik ve Muhammed Şeybani eserlerinde önce Peygamberin sözlerine daha sonra sahabiden rivayet edilenlere, daha sonra buldukları yörede yaşayan meşhur fakihlerin görüşlerine zaman zaman yer vermiştir.¹⁹⁹

Tabiun Hz. Peygamber ve sahabenin sözlerini nakletmekle kalmamış fıkıh mantalitesinin oluşmasına katkı sağlayacak şekilde önceki uygulamalara muhalefet etmiştir.²⁰⁰ Bunlarla ilgili birkaç örnek verelim.

i. Hz. Peygamber birçok rivayette kadınların mescitlere gitmesinin engellenmemesini istemiştir. Ancak zamanla ahlaki bozulmalar sebebiyle nasların emredilme gerekçeleri dikkate alınarak kadınların mescitlere gitmelerine sınırlamalar getirilmiştir.²⁰¹

ii. Ebu Hureyre'nin rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber piyasaya narh koyulması isteğini kabul etmemiştir.²⁰² Bu nedenle ister darlıkta ister bollukta fiyatların üst sınırları konulmamıştır. Ancak tabiinden Said b. Müseyyeb, Rabia b. Abdurrahman, Yahya b. Said el Ensari gibi bazı müctehidler toplum menfaati dikkate alınarak narh konulabileceğine hükmetmiştir. İmam Malik ve bazı Şafiler de bu görüştedir.²⁰³

iii. İlk dönemlerde şahitlikle ilgili ayet ve hadislerin umum ifade etmesi nedeniyle bir kısım yakınların birbiri lehine şahitlik yapabilecekleri kabul edilmiştir. Daha sonra toplumun ahlaken bozul-

¹⁹⁷ Buhari, *Keşfu'l-Esrar*, c.III, s.335; ibn Melek, *Şerhu'l-Menar*, s.253.

¹⁹⁸ Ebu Yusuf, *Harac*, s.19; Özşenel, *Ebu Yusuf'un Hadis Anlayışı*, s.31,32.

¹⁹⁹ Malik b. Enes, *el-Muvatta'*, Daru İhyai Turasi'l-Arabi, Beyrut, ts., c.I, s.100,101; Şeybani, *Hucce*, c. I, s.383-395; Hasan, *İslam Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, s.124.

²⁰⁰ Gazzali, *Mustasfa*, c.II, s.405; Debusi, *Takvimu'l-Edille*, s.257.

²⁰¹ Musa, *Fıkıh-i İslam Tarihi*, s.161,162.

²⁰² ibn Mace, *Ticaret*, 27; Tirmizi, *Büyu*, 73.

²⁰³ Musa, *Fıkıh-i İslam Tarihi*, s.164,165.

ması ve güveninin azalması nedeniyle kadı Şureyh'e nispet edilen "Eşler baba ve oğul Ortaklar ve kazif yapmaktan cezalandırılanlar olmak üzere dört çeşit kimselerin birbirlerine lehine şahitlikleri geçerli değildir"²⁰⁴ rivayetiyle yakınların birbirleri lehine şahitliklerinin kabul olmayacağına hükmedilmiştir. Bazı kaynaklarda rivayet Hz. Peygambere nispet edilse de iddia kabul görmemiştir.²⁰⁵

iv. Kur'ân'da²⁰⁶ yol kesen eşkıyaların yakalanmadan tevbe edip teslim olmaları halinde cezalandırılmayabileceği belirtilmiştir. Hüküm sahabe döneminde bu şekilde uygulanmıştır. Yani eşkıyalık yaptığı halde yakalanmadan tevbe edip teslim olanlar ister Müslüman ister gayri müslim olsun cezalandırılmamıştır. Ancak Medine'nin meşhur yedi fakihlerinden biri olan Urve b. Zübeyr kamu düzeninin bozulacağı gerekçesiyle tevbe etse de cezalandırılması gerektiğine hükmetmiştir.²⁰⁷

Tabiun bu gibi görüşleri sonraki dönemlerdeki müçtehitlerin hukuki anlayışlarını etkilemiştir. Bu nedenle bazı fakihler kendi tezlerinin destekleyicisi olarak tabiun görüşlerine yer vermiştir. Örneğin imam Şafii zina iftirasında bulunanın şahitliğinin kabul edilmesi yönündeki görüşünü beyan ettikten sonra bunu destekler mahiyette Şureyh, Şabi, Ata, Tavus ve Mücahid'inde böyle düşündüğüne yer verir.²⁰⁸ Evzai de bazı görüşlerini güçlendirmek için destekleyici olarak tabiun görüşlerini de rivayet etmiştir.²⁰⁹

3. Tebeu't-Tabiun Görüşü

İslam hukuk tarihi sürecinde tabiundan sonraki dönem "tebeu't-tabiin" veya "müçtehit imamlar" dönemi olarak isimlendirilir. Sahabe ve tabiun döneminden farklı olarak tebeu't-tabiin döneminde mezhepleşme sürecini başlatan kişi merkezli fıkhi düşünce şekillenmeye başlamıştır. Çünkü bu dönemde müçtehitler fıkın tüm alanlarında sistemli bir şekilde görüş beyan etmiştir.

²⁰⁴ İbn Hazm, *Muhalla*, c.IX, s.415; Kasani, *Bedaiu's-Sanai*, c.VI, s.272; Mecelle, 1686-1700

²⁰⁵ Buhari, *Keşfu'l-Esrar*, c.III, s.335; ibn Melek, *Şerhu'l-Menar*, s.254; Musa, *Fıkıh-i İslam Tarihi*, s.167, 170.

²⁰⁶ Kur'ân, Maide:33,34.

²⁰⁷ Musa, *Fıkıh-i İslam Tarihi*, s.173,178.

²⁰⁸ Muhammed b. İdris b. Abbas eş-Şafii, *el-Ümm*, Daru'l-Ma'rife, c.VII, s.47,48.

²⁰⁹ Ebu Yusuf, *er-Red ala Siyeri'l-Evzai*, Lecnetü İhyai'l-Maarif, Haydarabad, ts., s.20.

İslam hukukunda mezhep imamlarından nakledilen görüşler de rivayetin önemli kısımlarından birini oluşturur. Abdurrahman b. Ebî Leylâ, Ebû Hanîfe, Evzâî, Süfyân es-Sevrî, Leys b. Sa'd, Mâlik b. Enes, İmam Şâfiî, Ebû Sevr, Ahmed b. Hanbel gibi müçtehit imamlar rivayetin kaynağı öğrencileri de birer ravi konumunda yer alır. Hadis ravilerinin yerini fıkıh ravileri almıştır.

Hız. Peygamberden nakledilen rivayetlerin tedvin edilmesi için yapılan seyahatlerin bir benzeri mezhep imamlarından nakledilen rivayetlerin toplanması için yapılmıştır.

Fakihlerin görüşleri öğrencileri tarafından ilk başta sözlü olarak nakledilmiş daha sonra yazılarak müstakil eserler haline getirilmiştir. Bu süreç başlangıçta mezheplerin oluşmasına daha sonra sözlü veya yazılı rivayet yoluyla mezheplerin yayılmasına sebep olmuştur.²¹⁰ Müçtehit imamların rivayet kaynaklarının farklılığı, Hız. Peygamberden nakledilen rivayetlerin ulaşım ulaşmaması, anlayış farklılığı, rivayetinin değerinin tespitinde metodolojik farklılıkları mezheplerin teşekkülünde etkili olmuştur.²¹¹

Bu dönemle birlikte Hız. Peygamberden nakledilen rivayetler, sahabe ve tabiun kavli müçtehit imamın bakışıyla değerlendirilerek delil hüviyetini kazanmıştır.

Tebeu't-tabiin döneminin en önemli özelliği müçtehit imamlardan nakledilen gerek yazılı gerekse sözlü rivayetlerden müstakil olarak mezhep usul ve furu oluşturulmasıdır.²¹²

Bu dönemden itibaren fukahanın çoğunluğu mutlak müstakil içtihadı terketmiş halkın müçtehit imamlardan nakledilen rivayetlere tabi olmalarını savunmuştur. Kendilerini de mezhep imamlarının görüşlerinin doğruluğunu ispatlamaya adanmıştır. Bu konuda Kerhi'nin "Mezhebimizin hükmüne uymayan her ayet ya te'vil edilmiştir veya mensuttur, muhalif hadisler de böyledir. Ya tevil edilmiş

²¹⁰ Karaman, "Fıkıh", s.7; Yaman, "Sahâbenin Fikhî Mezheplere Kaynaklığı", s.26.

²¹¹ Daha geniş bilgi için bkz. Ali Osman Koçkuzu, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahitlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2014, s.174-190; M. Hayri Kırbaşaoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, OTTO Yayınları, Ankara, 2015, s.197-347; Atullah Şahyar, *Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y İhtilafları : (İbn Ebî Şeybe ve Ebû Hanîfe örneği)*, AKDEM Yayınları, İstanbul, 2011, s.123-149; Yiğit, *Ebu Hanîfe'nin Usul Anlayışında Sünnet*, s.181-325; Mutlu Gül, "Hanefi Usulünde Hadis Tenkidi", (Yayınlanmamış doktora tezi), *Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Bursa, 2014, s.124-134.

²¹² Karaman, "Fıkıh", s.8

zahiri manasıyla alınmamış ya da mensuhtur.”²¹³ sözleri darbı mesel olmuştur.

Bu anlayışa karşı olmalarına rağmen müçtehit imamlardan nakledilen fıkhi görüşler/rivayetler bağlayıcılık bakımından Hz. Peygamberden nakledilen rivayetlerin bağlayıcılığının önüne geçmiştir. Çünkü hicri üçüncü yüzyıldan itibaren halk için sadece mezhep imamlarından nakledilen rivayetlerin bağlayıcı olduğu halkın başka müçtehitlerin görüşlerine tabi olamayacağı anlayışı güçlenmiş dördüncü yüzyıldan itibaren mutlak müstakil içtihad neredeyse yapılamaz hale gelmiştir. Mezhepte veya meselede içtihad birkaç asır daha devam etmiştir.²¹⁴ Böylece fıkhta taklid anlayışı ve mezhep taassubu hakim olmuştur.

4. Yöneticilerin Görüşü

Hz. Peygamberin vefatından sonra Hz. Ebu Bekir’in halife seçilmesiyle ihdas edilen hilafet makamı Müslümanların hem din hem de dünya işlerini tanzim etmede en üst makam olmuştur. Bu nedenle halifeler Müslümanların başkanı sıfatıyla din adına birtakım uygulamalarda bulunmuş veya fakihlerden yardım almıştır.

İslam hukukuna göre halife veya vali gibi yöneticilerin söz ve fiilleri de rivayet kapsamında değerlendirilmiştir. Özellikle hulafai raşidinin içtihatları fikhın seyrini etkilemiştir. Bu kanaate ulaşılmışının gerekçeleri şunlardır:

i. Zaman zaman vali veya halifelerin sözleri hadis olarak isimlendirilmiştir. Örneğin Suriye valisi tarafından verilip Hazreti Ömer tarafından tasdik edilen hüküm için hadis terimini kullanılmıştır.²¹⁵ Emeviler döneminde sünnetin kapsamı idarecilerin düzenlemelerini kapsayacak şekilde genişlemiştir.²¹⁶

ii. Bazı yöneticilerin uygulamaları fıkhi hüküm olarak değerlendirilmiştir. Örneğin Hz. Ömer teravih namazını cemaatle kılınan bir ibadet haline dönüştürmüştü,²¹⁷ Hz. Osman döneminde Cuma

²¹³ Ebü'l-Hasen Ubeydullah b. el-Hüseyn b. Dellâl el-Kerhî, *er-Risale*, s.169.(Debusi'nin eseri Tesisü'n-Nazar'ın sonunda; Bkz. Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsâ Debusi, *Te'sisü'n-Nazar*, Daru ibnu Zeydun, Beyrut, ts.)

²¹⁴ Karaman, “Fıkıh”, s.9.

²¹⁵ Yusuf, *Harac*, s.24; Ahmet Hasan, *İslam Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, s.110

²¹⁶ Hasan, *İslam Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, s.119,120

²¹⁷ Mahmûd b. Ahmed b. Musa Hanefi Ayni, *el-Binaye fi Şerhi'l-Hidaye*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut, 2000, c.II, s.551.

namazı için ikinci ezan okutulmaya başlanmış,²¹⁸ Hz. Muaviye döneminde Müslümanlar kafire mirasçı yapılmıştır.²¹⁹

iii. Bazı fakihler yöneticilerin görüşlerine yer vermiştir. Örneğin Ebu Yusuf dört halifenin tamamının Uygulamalarına eserlerinde yer verirken Emeviler döneminde sadece Muaviye ve Ömer b. Abdülaziz'in uygulamalarına yer verilmiştir.²²⁰ Muhammed Şeybani davacının yemini ile birlikte bir kişinin şahitliğine dayanarak hüküm vermeyi Muaviye'ye dayandırmıştır.²²¹ İmam Malik Muvatta'da Hz. Peygamberin, sahabenin, Medine'nin meşhur fakihlerinin görüşlerine yer verdikten sonra zaman zaman Mervan b. Hakem, Abdülmelek b. Mervan ve Ömer b. Abdülaziz gibi Emevi idarecilerinin uygulamalarına yer vermiştir.²²²

Evzai gibi bazı fakihler de kendi görüşlerini güçlendirmek için zaman zaman idarecilerin uygulamalarını destekleyici mahiyette delil olarak kullanmışlar.²²³

Değerlendirme ve Sonuç

Araştırma sonucunda ulaştığımız değerlendirme ve sonuçları şöyle sıralayabiliriz.

1. Fıkıhta rivayet denildiğinde genellikle Hz. Peygamberin söz ve fiilleri ya da söz ve fiillerinin nakledilmesi anlaşılrsa da klasik kaynaklarımızda yer alan ifadelerden anlaşıldığına göre fakihler kapsamı genişleterek rivayeti sahabe ve tabiun kavli, müçtehit imamların fetva ve görüşleri anlamında da kullanmıştır. Bu anlam genişlemesi rivayetin eser, hadis ve sünnetle eş anlamda kullanımıyla da uygundur.

2. Rivayet İslam hukukunun hem teşekkülünde hem de gelişmesinde önemli rol oynamış fikhın tarihi seyrini etkilemiştir.

Hz. Peygamberden nakledilen rivayetler fikhın alt yapısını oluşturur. İbadet ve muamelatla ilgili hükümler büyük ölçüde Hz. Peygamberden nakledilen rivayetlere dayanır. İslam hukukunun diğer

²¹⁸ Muhammed b. Mahmûd el-Baberti, *el-İnaye Şerhu'l-Hidaye*, Daru'l-Fikr, ts., c.II, s.69.

²¹⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Daru Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1994, c.II, s.127,128.

²²⁰ Yusuf, *Harac*, s.19,21-60,62-74-76; Özşenel, *Ebu Yusuf'un Hadis Anlayışı*, s.30.

²²¹ Şeybani, *Muvatta'*, Mektebetü'l-İlmiyye, ts., s.846.

²²² Malik, *Muvatta'*, II, 722.

²²³ Ebu Yusuf, *er-Red ala Siyeri'l-Evzai*, s.20; Hasan, *İslam Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, s.121.

tarafını oluşturan usul de Hz. Peygamberden nakledilen rivayetlerle oluşmuştur. Çünkü her ne kadar terim olarak adı konulmasa da kıyas, istihsan, ıstıshab, sedd-i zerayi, örf ve maslahat gibi usulün teşr'i kaynakları Hz. Peygamberden nakledilen rivayetlere dayanır. Ayrıca fıkıh usulünün önemli bir kısmını oluşturan külli kaidelerin çoğu da bu rivayetlerden elde etmiştir.

Hz. Peygamberden nakledilen rivayetler sahabe, tebiun ve tebeu't-tabiinden nakledilen rivayetlere kaynak ve örnek olmuştur. Çünkü özellikle sahabe Hz. Peygamberden öğrendikleri teşr'i ruhuna uygun olarak günün meseleleri hakkında görüş beyan etmiştir.

Vahyin kesilmesiyle birlikte vahye ve Peygambere tanıklık eden sahabenin görüşleri de fıkhıta belirleyici bir role sahiptir. Bu nedenle sahabe'den nakledilen rivayetler fıkhı tamamlayıcı ve destekleyici mahiyettedir. İctihatlari tıpkı Hz. Peygamberden nakledilen rivayetler gibi fıkhı malzeme olup mezheplerin teşekkülüne kaynak olmuştur.

194 | db

Tabiun ve tebeu't-tabiundan nakledilen rivayetler ise Hz. Peygamberden nakledilen rivayetlerle temelleri atılan sahabe döneminde desteklenen İslam hukukunun gelişmesini ve sistemleşmesini sağlamıştır.

3. Rivayetlerin bağlayıcılığı kaynağına farklılık arz eder. Hz. Peygamberden nakledilen fıkhî rivayetler İslam hukukunun Kur'ân'dan sonraki ikinci kaynağı olup rivayetler arasında en bağlayıcı olanıdır. Gerek sahabe gerekse tabiun ve ondan sonra gelen müçtehitler Hz. Peygamberden gelen rivayetle diğerlerini bağlayıcılık bakımından aynı değerde görmemiştir.

Sahabe, tabiun ve tebeu't-tabiinden nakledilen rivayetlerin bağlayıcılığı konusunda ise ihtilaf edilmiştir. Ancak diğer rivayetler arasında en bağlayıcı olanı şüphesiz sahabenin fetva ve fıkhî görüşlerini içeren rivayetlerdir. Fıkhî bir meselede ayet ve Peygambere ait bir söz bulunmadığında sahabeden gelen rivayetler diğerlerinden daha kuvvetlidir.

Sahabeden nakledilen rivayetler İslam hukukun asli kaynaklarının uygulama biçiminin aktarılması bakımından önemlidir. Askeri, siyasi ve hukuki nedenler veya dini öğretme gayesiyle Medine'den uzaklaşılması Basra ve Kufe gibi çeşitli fıkıh havzalarının oluşması neden olmuştur. Bu durum sahabeden ders alan fakihlerin rivayet

bilgisini farklılaştırmıştır. Rivayet bilgisi ve metodolojik farklılıklar fakihlerin fıkıh anlayışını şekillendirdiğinden ileride ekolleşmelere kadar varan hukuki yapılar oluşmuştur.

Haklı veya haksız birtakım gerekçelerle müçtehit imamlardan sonra rivayetlerin değerlendirilmesinde anlayış farklılığı oluşmuştur. Şöyle ki, Hz. Peygamberden ve sahabeden nakledilen rivayetler bir taraftan mezhep imamlarının bakış açısına göre değerlendirilmiş diğer taraftan mezhep görüşünün haklılığını savunma aracına dönüşmüştür. Yukarıda Kerhi'den naklettiğimiz görüş bu anlayışı yansıtmaktadır.

4. Hz. Peygamber döneminden başlayarak sahabe ve tabiunla gelişen müçtehit imamlarla kökleşen İslam hukukunun usul ve furu' mirası rivayet yoluyla günümüze kadar ulaştırılmıştır.

Rivayet İslam hukuk mirasının nakledilmesi misyonunu üstlenmekle kalmamış aynı zamanda korunmasını da sağlamıştır. Bu bağlamda rivayet fıkıhın muhafazası, hukuki aklın korunması ve ebedileştirilmesi yöntemi, İslam hukukunun varlığını sürdürme ameliyesidir.

Hem yaşayan hem de mensubu kalmayan mezhep ekollerine ait görüşler rivayet sayesinde varlığını sürdürmüş usul ve kaideleri rivayetle yok olmaktan kurtulmuştur. Açıkçası hukuk ekolleri varlıklarını büyük ölçüde rivayete borçludur denilebilir.

İslam hukukçularının yeni yabancı akımlara karşı en önemli savunma aracı sözlü veya yazılı rivayetle aktarılan fıkıh mirasıdır. Fetihlerle genişleyen ve yeni sorunlarla karşılaşan İslam toplumunun hukuki değerleri rivayet sayesinde yabancı kültür ve sistemlerinin etkisinden korunmuştur. Böylece İslam hukukunun Roma ve cahiliyye hukukundan etkilendiği iddiaları dayanak bulamamıştır.

6. Hz. Peygamber, sahabe, tabiun ve müçtehit imamlardan nakledilen rivayetler nasların vaz ediliş maksatlarına uygun olarak fıkıhın dinamik kalmasına, sürekli gelişmesine zemin hazırlamıştır. Çünkü güncel meselelerin çözümünde alimlerin başvuracakları hukuki malzemelerin başında yine rivayetler gelmektedir.

Kaynakça

- Abdurrezzak, Ebu Bekr b. Hemmam es-San'âni, *el-Musannef*, Menşuratü'l-Meclisi'l-İlmi, ts.
- Acar, Yusuf, "Hanefî Fıkıh Kitaplarındaki Bazı Rivayetlerin Hadis Açısından Problemleri", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, sayı: 31, ss. 219-248.
- Ahmet Özel, "Fıkıh", *DİA*, 1996, c.XIII, ss.14-22.
- Apaydın, Yunus, "Sahabi Sözü'nün Hukuki Değeri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1990, sayı: 4, ss. 323-353.
- Atcı, İsa, "Aynı Fıkıhî Meselede Ahmed b. Hanbel'den Nakledilen Farklı Görüşler (el-Muğnî örneği)", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2007, sayı: 10, ss. 225-247
- Avvâ, Muhammed Selim, "Sünnetin İslâm Hukukuna Etkisi", (Çev. İshak Emin Aktepe), *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2006, cilt: VI, sayı: 2, ss. 259-280.
- Aynî, Mahmûd b. Ahmed b. Musa Hanefî, *el-Binaye fî Şerhi'l-Hidaye*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.
- Baberti, Muhammed b. Mahmûd, *el-İnaye Şerhu'l-Hidaye*, Daru'l-Fikr, ts.
- Bilgen, Osman, "Tarihsel Bilgi Değeri Açısından Hadis Rivayetleri Beni Kurayza Örneği", (Yayınlanmamış doktora tezi), *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara, 2008.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-ı İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1968.
- Buhari, Ahmed b. Muhammed Abdülazîz, *Keşfu'l-Esrar an Usulî Fahrülislam el-Pezdevî, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye*, Beyrut, 1997.
- Buhari, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahih-i Buhari*, Daru İbn Kesir, Beyrut, 2002.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Daru Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Abdullâh b. Yûsuf, *el-Burhan fî'l-Usulî'l-Fıkıh*, Katar, 1399.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl, *Sünen-i Dârimî*, Karaçi, ts.
- Debusi, Muhammed b. Ömer b. İsâ, *Takvîmu'l-Edille fî Usulî'l-Fıkıh*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.
- Demir, Abdullah, *Mecelle ve Küllî Kâideler*, Işık Akademi Yayınları, İstanbul, 2011.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi es-Sicistani, *Sünenü Ebî Davud*, Mektebetü'l-Mearif, Riyad, ts.
- Ebu Yusuf, Habîb b. Sa'd Kûfî, *Kitabu'l-Harac*, Vizeratü'l-Evkaf e-Suudiyye. yy. *er-Red ala Siyeri'l-Evzai*, Lecnetü İhyai'l-Maarif, Haydarabad, ts.
- Ebu Zehra, Muhammed, *Tarihu'l-Mezahibi'l-İslamiyye fî's-Siyaseti ve'l-Akaid ve Tarihi'l-Mezahibi'l-Fıkhiyye*, Daru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire, ts.
- Efendioğlu, Mehmet, "Rivayet", *DİA*, 2008, c.XXXV, ss. 135-137.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005.
- Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, TDV Yayınları, Ankara, 2016.
- Ekinci, Ekrem Buğra, *İslam Hukuku*, Arı Sanat Yayınları, İstanbul, 2006.
- Gazzali, Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usul*, Medine, 1413.
- Gül, Mutlu, "Hanefî Usulünde Hadis Tenkidi", (Yayınlanmamış doktora tezi), *Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Bursa, 2014.
- Halit Çalış, *İslamda Kolaylaştırma İlkesi Azîmet Ruhsat İlişkisi*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2013
- Hassan, Ahmed, *İslam Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1999.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani, *el-Müsned*, Alamü'l-Kütüb, Beyrut, 1998.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed ez-Zahiri, *el-İhkam fî Usulî'l-Ahkâm*, Daru'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut, ts.
- İbn Kayyum el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed, *İlâmü'l-Muvakkîin an Rabbi'l-Alemin*, Daru İbnu'l-Cevzi, Riyad, 1423.

- İbn Kudame, Abdullah b. Ahmed, *el-Muğnî*, Daru Alemlî'l-Kütüb, Riyad, ts.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Cemalüddin, *Lisanu'l-Arab*, Daru'l-Mağrife, ts.
- İbn Melek, Abdülazîz b. Eminateddin, *Şerhu'l-Menar fi'l-Usul li-ibn Melek*, Salih Bilici Kitabevi, İstanbul, ts.
- İbn Nüceym, İbrâhim b. Muhammed Mısri, *el-Eşbah ve'n-Nezair*, Daru'l-Fikri'l-Muasıra, Beyrut, 2005.
- İğde, Muhyittin, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2016.
- Kahraman, Abdullah, *Fıkıh Usulü*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2014.
- Kandemir, M. Yaşar, "el-Muvatta", *DİA*, 2006, c. XXXI, ss.416-418.
- Karaman, Hayreddin, *İslam Hukuk Tarihi*, İz yayıncılık, İstanbul 2012.
- _____, "Fıkıh", *DİA*, 1996, XIII, ss. 1-14.
- Karadavut, Ahmet, Arap Dilinde Rivayet, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Konya 1996.
- Kasani, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî, *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*, Mekke, 1986.
- Kerhî, Ebû'l-Hasen Ubeydullah b. el-Hüseyn b. Dellâl, *er-Risale*, s.169. (Debusi'nin eseri ile birlikte. Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsâ Debusi, Te'sisü'n-Nazar, Daru ibnu Zeydun, Beyrut, ts.)
- Kırbaşoğlu, M. Hayri, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, OTTO Yayınları, Ankara, 2015.
- Koçkuzu, Ali Osman, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahitlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2014.
- Karataş, Mustafa, *Hadis Rivayet Tarihi*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2014.
- Koçak, Muhsin – Dalgın, Nihat – Şahin, Osman, *Fıkıh Usulü*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2013.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yayınları, Ankara, 1992.
- Köse, Saffet, *İslam Hukukuna Giriş*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul, 2014.
- Malik b. Enes, *el-Muvatta'*, Daru İhyai Turasi'l-Arabi, Beyrut, ts.
- Medkur, Sellam, *İslam Hukuk Başlangıcı*, (Çev.Ruhi Özcan), Nun Yayıncılık, İstanbul, 1995.
- Molla Hürev, Mehmed Efendi, *Mirat-ı Usul Şerhu-i Mirkatil-Vusul*, Dersaadet, İstanbul, 1321.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi el-Haccac, *Sahih-i Müslim*, Daru Tayyibe, Riyad, 2006.
- Nesai, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesai*, Mektebetü'l-Mearif, Riyad, ts.
- Osmani, Muhammed Taki, *Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı*, (Çev.Mehmet Özşenel), İFAV Yayınları, İstanbul, 2017.
- Özdemir, Ahmet, *Hız Peygamber'in Fıkhi Hükümlerindeki Usul ve İlkeler*, Murat Kitabevi, Ankara, 2015.
- Özağşar Mehmet Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek -Fıkhi Hadisler Bağlamında Bir İnceleme*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000.
- Özşenel, Mehmet, *Ebu Yusufun Hadis Anlayışı*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2011.
- Pezdevi, Ali b. Muhammed b. Hüseyin, *Usulü'l-Pezdevi*, Karaçi, ts.
- Polat, Selahattin, *Hadis Araştırmaları*, insan Yayınları, İstanbul, 2014.
- Razi, Muhammed b. Ömer Fahreddin, *el-Mahsul fi İlmi Usulil-Fıkıh*, Müessesetü'r-Risale, ts.
- Serahsi, Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *Usulü's-Serahsi*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- Sezgin, Fuat, *Arap-İslam Bilimleri Tarihi*, Kültür Bakanlığı Yayıncılık, İstanbul, 2015.
- Suyuti, Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-Eşbah ve'n-Nezair fi Kavaidi ve Furu'i Fıkhi's-Şafi'iyye*, Mektebetü Nazar, Riyad, 1997.

- Sübki, Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi, *el-Eşbah ve'n-Nezair*, Daru'l-Kütübü'l-İlmi, Beyrut, 1991.
- Şa'ban, Zekiyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, TDV Yayınları, Ankara, 1990.
- Şafak, Ali, "İslâm Hukukunun Tekevvünü ve Tedvini Konusunda Gösterilen Faaliyetler", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 1975, sayı: 1, ss. 137-151.
- Şafii, Muhammed b. İdris b. Abbas, *er-Risale*, yy. el-Ümm, Daru'l-Ma'rife, ts.
- Şahyar, Ataullah, *Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y İhtilafları: (İbn Ebî Şeybe ve Ebû Hanîfe örneği)*, AKDEM Yayınları, İstanbul, 2011.
- Şeybani, Muhammed b. Hasen b. Ferkad, *Kitabu'l-Hucce ale Ehlil'-Medine*, Alemül-Kütüb, 1983.
- , Muvatta', Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Tatar, Fahrettin, *Fıkıh Usulü*, MÜİFV Yayınları, İstanbul, 1988.
- Ugan, Zâkir Kâdirî, *Dinî Rivayetler*, (sad.: Mustafa Karataş), İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2001, sayı: 4, ss. 207-257.
- Ulu, Arif, "Tâbiün'un Sünnet Anlayışı", *İslamî İlimler Dergisi*, 2007, c. II, sayı: 2, ss. 55-80.
- , Arif Ulu, "Tebeu't-Tabiin", *DİA*, 2011, c. XXXX, ss.217,218.
- Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, DİB Yayınları, Ankara, 2012.
- Yaman, Ahmet, "Sahâbenin Fıkî Mezheplere Kaynaklığı", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi), 2014, sayı: 38, ss. 11-43.
- Yiğit, Metin, İlk Dönem Hanefi Kaynaklarına Göre Ebu Hanife'nin Usul Anlayışında Sünnet, (Yayınlanmamış Doktora tezi), *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara, 2007.
- Yücel, Ahmet, Hadis İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi, *Rivâyet Dönemi/İlk Üç Asır, İslâmî İlimlerde Metodoloji / Usûl-V Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*, 18-19 Ocak 2014, ss. 205-275
- Yusuf Musa, *Fıkhi İslam Tarihi*, Arslan Yayınları, İstanbul, 1983.
- Zerka, Muhammed, *Şerhu'l-Kavaidi'l-Fıkhiyye*, Daru'l-Kalem, Dimeşk, 1989.
- Zeydan, Abdülkerim, *İslam Hukukuna Giriş*, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1985.
- , *el-Veciz fi Usuli'l-Fikh*, yy., Bağdat, 1980.



KELÂM İLMİNDE MÜTEVÂTİR HABERİN BİLGİ VE DELİL DEĞERİ

Mustafa Selim YILMAZ*

Öz

Mütevâtir haber, kelâm ilminde dinin temellerinin, özellikle de Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ispatlanmasında önemli işleve sahip bir kavram olarak kullanılmıştır. Bu kavramı, İmam Mâturîdî haber üst başlığı altında ele alarak bilgi teorisinin önemli bir parçası haline getirmiştir. Sonraki süreçte bu kavram, kelâm bilgi teorisinin vazgeçilmez bir başlığı olmuştur. İmam Mâturîdî'nin bu bağlamda yaptığı en büyük açılım, mütevâtir haberi, haber-i resûlün ispatlanmasında aslı bir araç olarak kullanmasıdır. Kendisinden sonra gelen Mâturîdî âlimler de haberdeki doğruluk niteliğini ön plana çıkararak dinin temellerinin kesin ve net bir bilgiye dayanması gerektiğini vurgulamaya çalışmışlardır. Bu makalede yukarıda çerçevesi çizilen haber-i mütevâtir kavramının anlam serüveninin kelâm ilminde nasıl ele alındığının genel hatlarıyla ortaya konulması hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Haber, Haber-i Resûl, Haber-i Mütevâtir, Peygamberlik, İmam Mâturîdî.



Epistemological and Evidential Value of Reliable Report (Khabar Mutawatir) in Kalam (Islamic Theology)

Abstract

Reliable report is used in kalâm as a functional concept that has a very crucial role in proving the basis of the religion, especially Muhammad as the Messenger of Allah. Imam al-Mâturîdî made this concept an important part of his epistemological theory under the word of report. After him, this concept is evaluated as an indispensable concept of epistemological theory in kalâm. At this point, his most valuable initiative is that he used the reliable report in order to prove the report of the messenger of Allah. Mâturîdî scholars after him brought the accuracy on report in the foreground. Thereby they had tried to highlight the basis of the religion have to be based on certain and professed knowledge. In this paper,

* Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, msyilmaz@karabuk.edu.tr

it is aimed that the meaning adventure of the concept of reliable report which is depicted above how to be evaluated generally in kalâm.

Keywords: Report, Report of the Messenger of Allah, Reliable Report, Being of Messenger of Allah, İmam al-Mâtürîdî.

Giriş

Mütevâtir haber denilince genellikle hadîs ilmi ve Hz. Peygamber'den nakledilen bazı haberlerin (bilgi değeri bakımından değil) isnadının¹ sıhhati açısından² konunun ortaya konulması akla gelmektedir.³ Başka bir ifadeyle metin eksenli değil de sened eksenli bir bağlam zihinlerde uyanmaktadır.⁴ Bu alanla ilişkili ülkemizde yapılan çalışmalara bakıldığında konuyu tüm yönleriyle ele alma

¹ “İsnad doğrulukları şüpheli olduğu için âhâd haberler [bağlamında] gerekli görülen ve aranan bir husustur.” Hüseyin Hansu, *Mütevâtir Haber (Bilgi Değeri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri)*, Van: Bilge Adamlar, 2008, s. 146.

² Konuya ilişkin bir değerlendirme için bkz. Hansu, *Mütevâtir Haber (Bilgi Değeri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri)*, s. 139.

³ Hadîs usûlünde haber, hadîs ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Ancak hadîs, Hz. Peygamber'den, haber onun dışındakilerden gelendir. Dolayısıyla hadîs ile haber arasında umum-husus ilişkisi vardır. Bu bakımdan hadîs usulünde asıl ele alınan husus, hadîs rivayetleri ile isnatlarıdır. İsnat, ilgili hadîs metninin bize ulaşma kanalını ifade eder ki bu da metnin ve onu rivayet edenlerin hikâyesidir. İsnatta ne kadar kesret varsa o kadar makbuldür. Çünkü bu kesret tevâtürün şartıdır ki söz konusu râvilerin yalan üzere birleşmelerini imkânsız kılsın. Bundan sonra asgari sayı üzerinde durulur ve genellikle örnek olarak “من كذب علي” şeklinde başlayan hadîs rivayeti verilir. Buna karşın kelâmda, haber-hadîs ayrımından ziyade bizatihi haber kavramı üzerinde durulur. Haddi zatında haber, doğruluğu veya yanlışlığı mümkün olan bir şeydir. Fakat kelâm açısından önemli olan haber değil, bizatihi doğru haberdir. Haber kavramına da bu noktadan hareketle yaklaşılır ve tüm insanların konsensüs sağlayabileceği bir zemin tercih edilir ki o da umum olarak haber-i mütevâtirdir. Hadîs usûlünde, tevâtür için sayı üzerinde durulurken, kelâmda sayıdan öte neredeyse tüm insanlara ma'lum uzak beldelerin varlığı ile geçmişteki hükümdarlıklar örneği verilir. Bununla birlikte hem hadîs usûlünde hem de kelâmda kullanılan tanım neredeyse aynıdır. Belki de bu tanım benzerliği haber-i mütevâtir denilince ilk olarak hadîs alanını akla getirmektedir. Bu bağlamda krş. İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzehtu'n-Nazar fî Tavdîh-i Nuhbeti'l-Fiker*, thk. Nureddin İtr, Şam: 1997, ss. 37-42; Sadeddin Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Kahire: Mektebetu'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1987, ss. 17-18. Bu kavramın hadîs ilmine aitmiş gibi telakki edilmesinin bir takım olumsuz sonuçları olmuştur. Bunlardan belki de en önemlisi şudur: Hicri ilk asırlarda nübüvvet inkârcularına karşı bir bilgi teorisi oluşturmanın köşe taşı olarak kullanılan bu kavram, sonraki süreçte sadece sınırlı sayıdaki bazı hadîslerin bilgi değerini ortaya koymak için tartışılmıştır. Dolayısıyla İslâm düşüncesinde bilgi teorisinin gelişimine ket vurulmuştur. Bu durum aynı zamanda Aydınlanma düşüncesiyle birlikte güçlenen ve din kaynaklı bilgiyi dışlayan Batı'daki pozitivizm vb. anlayışlar karşısında Müslüman düşünce açısından bir talihsizlik olmuştur. Bkz. Hansu, *Mütevâtir Haber (Bilgi Değeri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri)*, s. 200.

⁴ Hansu, *Mütevâtir Haber (Bilgi Değeri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri)*, s. 140.

çabasında olan Hüseyin Hansu'nun çalışması bir yana bırakılırsa genellikle hadîs ilmi bağlamında veya haberin bilgi değerini ele alan bir üst başlığın altında yahut da bilgi meselesinin bir parçası olarak değinildiği görülecektir.⁵ Hâlbuki bu kavramın, çok daha geniş bir anlam yelpazesine olduğunu söylemek mümkündür.⁶ Açıkçası bu haberin ele alınması, Hz. Peygamber'in mesajının bilgisel değerinin ortaya konmasından hareketle İslam düşüncesinde tarihin felsefesinin yapılması bakımından bir sistem geliştirme çabasına ilişkin ipuçları verebilir. Bu çabada, bir anlamda süje-obje ilişkisinden öte bilginin vakıya tetabukuna önem verildiği dikkate alınırsa insanın hem anını hem de geleceğini inşasında kurucu bir unsur olan tarihin ve dahi onu da aşan gaybın sistemli bir şekilde bilgiye konu edilmesi önemli bir noktadır.⁷ Nitekim böyle bir çabayı Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) bakış açısında görmek mümkündür. Zira o, haberi başlı başına bir bilgi kaynağı şeklinde ele alarak vahyi de temel bir bilgi vasıtası kılmaya çalışmış veya en azından tartışmaya açmıştır.⁸ Vahyin Hz. Peygamber'in haberi olduğu düşünüldüğünde, öncelikle epistemolojik olarak haberin bir bilgi kaynağı olarak temellendirilmesi gerekmektedir.⁹ Bu nedenle İmam Mâtürîdî'nin katkısı, konunun açıklanması bakımından büyük bir önem arz etmektedir. Dolayısıyla bu makalede, öncelikle kelâmdaki bilgi teorisine ilişkin genel bir çerçeve verilecektir. Sonrasında ise mütevâtir haberin ele alınışı ve nihâî olarak da İmam Mâtürîdî'nin bakış açısı ana hatlarıyla ifade edilmeye çalışıla-

⁵ Bkz. Hansu, *Mütevâtir Haber (Bilgi Değeri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri)*; Nuri Tıgılı, "Mâtürîdî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi", *SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü*, doktora tezi, 2003; Mehmet Kubat, "Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Hadîs'in Rolü", *Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleniğin Yeri (13-15 Eylül 2004)*, Elazığ: F.Ü. İlahiyat Fakültesi Dekanlığı, 2004; Hüseyin Kahraman, "Kelâmdaki Bilgi Teorisinin Hadis İlmi Üzerindeki Etkileri", *U.Ü.İ.F. Dergisi*, 14/1, 2005; Cemallettin Erdemci, "Kelâm İlminde Haberin Epistemolojik Değeri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VI/1, 2006; Mustafa Bozkurt, "Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri", *AÜİFD*, XLVIII/II, 2007; Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul: M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları, 2012; İsmail Şık, "Mâtürîdî'den Farklılaşan Mâtürîdîlik", *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyumu (28-30 Nisan 2014)*, haz. Ahmet Kartal, İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014; Nuri Tıgılı, "İmâm Mâtürîdî'de Haber-i Vahidlerin Değeri", *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyumu (28-30 Nisan 2014)*, haz. Ahmet Kartal, İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014.

⁶ Konuya ilişkin bir değerlendirme için bkz. Hansu, *Mütevâtir Haber (Bilgi Değeri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri)*, ss. 17-18.

⁷ Bkz. Hansu, *Mütevâtir Haber (Bilgi Değeri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri)*, ss. 32-35.

⁸ Konuya ilişkin bir değerlendirme için bkz. Şık, "Mâtürîdî'den Farklılaşan Mâtürîdîlik", s. 54.

⁹ Bkz. Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s. 88 vd.

caktır. Her ne kadar konu geniş bir içeriğe sahip olup, müstakil bir çalışmayı hak etse de burada, kelâmda mütevâtir habere ilişkin genel bir fikir verilmeye gayret edilecektir.

Bir sistemin parçası olarak mütevâtir haberin anlaşılabilmesi için öncelikle kelâmdaki bilgi teorisine bakmak gerekir. Kelâmda bilgi teorisi, her ne kadar Mu'tezilî âlimlerce söz konusu edilse de¹⁰ sistematik olarak İmam Mâtürîdî ve takipçileri tarafından ele alınmıştır.¹¹ Nitekim ondan sonra bilgi konusu kelâm kitaplarında müstakil başlıklar altında ele alınır olmuştur.¹² Söz konusu eserlerde genel olarak bilgi, ontolojik olarak kadîm ve hâdis olarak ikiye ayrılır. Kadîm olan Allah'ın, hâdis olan ise insanın bilgisidir.¹³ Hâdis

¹⁰ Bkz. Hansu, *Mütevâtir Haber (Bilgi Değeri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri)*, ss. 35-36 vd.

¹¹ Konuyla ilişkili değerlendirmeler için bkz. Selahattin Polat, "Mâtürîdî'ye Göre Gayb Meselesi", *Ebü Mansûr Semerkandî – Mâtürîdî Kongresi Tebliğleri (14 Mart 1986)*, yay. Ahmet Hulusi Köker, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, t.y., s. 99; Tıgılı, "Mâtürîdî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi", 2003, s. 355 vd.; Recep Önal, *Ebü Mansûr el-Mâtürîdî'ye Göre İslâm Dışı Dinler*, Bursa: Emin Yayınları, 2013, s. 25; Şık, "Mâtürîdî'den Farklılaşan Mâtürîdîlik", 2014, s. 54; Tıgılı, "İmâm Mâtürîdî'de Haber-i Vahidlerin Değeri", s. 584. İmâm Mâtürîdî ile birlikte başlayan süreçte Mâtürîdîlikte bilginin sadece dine dair değil genele ilişkin öneminden hareketle sistematik olarak ele alınması bağlamında bir değerlendirme için bkz. Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, ss. 24-26.

¹² Örneğin bkz. Ebü Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara: TDV Yayınları, 2002, ss. 9-17; Ebu'l-Muîn Meymûn Muhammed en-Neseffî, *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993, c. I, ss. 9-33; Ebü Bekr Muhammed el-Bâkılânî, *Kitâb-u Temhîdî'l-Evâil ve Telhîsî'd-Delâil*, thk. İmâdu'd-Din Ahmed Haydar, Beyrut: Müessesetu'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987, ss. 25-36; Ebu'l-Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Usûli'd-Dîn*, thk. Hans Peter Lance, Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2003, ss. 18-23; Nureddin Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Din*, thk. Bekir Topaloğlu, İstanbul: M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları, 2015, ss. 17-19; Sadeddin Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut: Alemlü'l-Kütüb, 1998, c. I, ss. 187-224. Konuya ilişkin bir değerlendirme için bkz. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik ve Maturidilik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu, 2013, ss. 299-300. Buradaki bakış açısından hareketle İmam Mâtürîdî öncesinde hiçbir şekilde bilgi ele alınmıyordu şeklinde bir anlam çıkarılmamalıdır. Elbette ki o dönemin kelâm âlimleri de bilgiye ayrı bir önem atfedip düşüncelerinde kullanıyorlardı. Ancak başlı başına değil de diğer konuların mazmunu içerisinde bilgiyi ele aldıkları söylenebilir. Diğer taraftan mesela ilk dönem Mu'tezilî kaynaklara da ulaşılamadığını eklemek lazım. Bununla birlikte İmam Mâtürîdî'nin kendisine kadar ulaşan birikimden de faydalanarak bu konuyu sistematik olarak açıklamaya çalışan ilk âlim olduğunu ifade etmek mümkündür. Konuya ilişkin geniş bilgi için bkz. Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, ss. 29-37.

¹³ Bu noktada Ebu Bekr Muhammed el-Bâkılânî (ö. 403 / 1013), bütün türevleriyle hâdis bilginin, hâsıl olan kişide yaratılmış olduğuna ayrıca bir vurgu yapmaktadır. Bkz. el-Bâkılânî, *Kitâb-u Temhîd*, ss. 30-31. Böyle bir vurgunun öncelenmesinde de onun kelâm sistemine hâkim olan "fâil-i muhtar Tanrı" kavramı olsa gerektir. Bir anlamda Allah'ın, varlığın ve var oluş sürecinin kaynağı olduğunu ortaya koymak için

olan da zarûrî ve iktisâbî/nazarî şeklinde ikiye ayrılır. Zarûrî bilgi, herhangi bir gayret sarf edilmeden bedîhî bir şekilde hâsıl olan bilgidir. İktisâbî bilgi ise gayret ve tercihle elde edilen bilgidir. Bu bilginin elde edilmiş yöntemi, konumuz bağlamında vurgulanmak istenen noktadır. Buna göre bilgiyi elde etme vasıtaları veya kaynakları; akıl, beş duyu (havâss-ı selîme/dış duyu) ve haber-i sadık şeklinde ta'dâd edilir.¹⁴ Her şey, nev'i şahsına münhasırdır, esasında varlık ve kavram skalasında birbirini tamamlar. Bunları karşıtlık ilişkisinde ele almak doğru değildir. Dolayısıyla her birinin ilgi alanı mahiyet yönünden farklı olduğu için birbirlerinin yerine ikame edilmesinin yanlış olacağı düşünülmektedir.¹⁵ Bununla birlikte varlık ve kavramlar arasındaki ilişki ve bağıntıyı açıklamada diğer-

kullandığı bu kavramdan hareketle Bâkîllânî'nin bilginin kaynağı noktasında da aynı amacı gözettiğini söylemek mümkündür.

¹⁴ Örneğin bkz. Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli'd-Din*, ss. 17-19; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, ss. 13-22; Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Usûli'd-Din*, İstanbul: Matbaatu'd-Devle, 1926, ss. 8-14. Ayrıca bkz. el-Pezdevî, *Usûli'd-Din*, ss. 18-20; Ebû Bekr Muhammed el-Bâkîllânî, *el-İnsâf fî mâ Yecibu 'İtikâduhu ve lâ Yecûzu'l-Cehl-u bihi*, thk. Muhammed Zâhid el-Keşerî, Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2000, ss. 14-15; el-Bâkîllânî, *Kitâb-u Temhîd*, ss. 26-31. Bilgi, insanın bir şey hakkında hüküm vermesidir. Burada söz konusu olan hüküm ile sadece Allah'a ait olan hüküm arasındaki farka dikkat çekmek gerekir. İnsanın hükmü, eşyanın kanununu vaz' etmek değil aksine varlığı anlama ve anlamlandırma sürecine ilişkin zihni bir hüküm, başka bir ifadeyle eşyaya ilişkin zihinde oluş(turul)an bir tasavvurdur. Zihni hüküm bağlamında örnek bir değerlendirme için bkz. Fahreddin Muhammed er-Râzî, *el-Mahsul fi İlm-i Usûli'l-Fikh*, thk. Taha Câbir Feyyâz el-Alvânî, y.y.: Müessesetu'r-Risâle, t.y., c. IV, s. 222 vd. Bu bağlamla ilişkili olarak kelâm kitaplarında “eşyanın hakikati sabittir” ve “bir şeyi olduğu hal üzere bilmek” gibi ilkelerin zikredilmesi anlamlıdır. Örneğin bkz. Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Kitâbu't-Temhîd li-Kavâ'id-i't-Tevhîd*, thk. Habîbullah Hasen Ahmed, Kahire: Ezher, 1986, s. 118; el-Bâkîllânî, *Kitâb-u Temhîd*, 25; İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâ'id-i'l-Edille fi Usûli'l-İtikâd*, thk. ve tlk. Muhammed Yûsuf Mûsâ ve Abdulmunîm Abdulhamîd, Mısır: Mektebetu'l-Hâncî, 1950, s. 12; Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî, *Şerhu'l-Mukaddimât*, thk. Nizâr Hammâdî, 1. bs., (y.y.: Mektebetu'l-Meârif, 2009), s. 165 vd. Böylece insanın eşyaya dair faaliyetinin bilgisel anlamda keşfedilmesi ve eylemsel anlamda da ahlâkî bir tavrın ortaya konulması temellendirilmektedir. Buna karşın Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn İbn Teymiyye (ö. 728/1328), örneğin mantığı temel alanların “tanım”a ilişkin bakış açılarını, bir nev'i varlık ile insanda hâsıl olan bilgiyi özdeşleştirdiklerini ihsas ederek eleştirmektedir. Bkz. Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Kitâbu'r-Red ale'l-Mantikiyyîn*, thk. Abdussamed Şerefu'd-Din el-Kehtû, Beyrut: Müessesetu'r-Reyyân, 2005, ss. 49-61. Hâlbuki Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) özellikle “delilin butlânı medlûlün butlânını gerektirmez” mantığıyla mukaddemen bahsedilen bakış açısını bir adım daha ileri götürmesi, İbn Teymiyye'nin eleştirisini anlamsız kılmaktadır. Bkz. el-Gazzâlî, *el-Mustesfa min İlmi'l-Usûl*, c. I, s. 384. Ayrıca bkz. er-Râzî, *el-Mahsul fi İlm-i Usûli'l-Fikh*, c. IV, ss. 223-224.

¹⁵ Bu bağlamdaki bazı değerlendirmeler için bkz. Mustafa Bozkurt, “Müslüman Kelâmında Haberın Bilgi Değeri”, ss. 88-89; Hansu, *Mütevâtir Haber (Bilgi Değeri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri)*, s. 46 vd.

lerini kendisinde toplayan şeyler vardır. Bu vasıtalar arasında da böyle bir öneme sahip olanın “akıl” olduğu görülecektir. Nitekim âlemdeki sebep-sonuç zincirinin dışına çıkıp onun ötesindeki nihaî kudrete ulaşmanın açıklamasını sûfiler sezgiyle yaparken kelâmcılar akıl ile temellendirirler.¹⁶ Bir anlamda akıl, beş duyu ve haber-i sâdık gibi bilgi kaynağı olmakla birlikte kendisine ulaşan tüm bilgileri belli bir sistematiğe ve muhâkemeye tabi tutarak söz konusu hedefe matuf çözümler yapar.

Beş duyu fizik âlemine ilişkin bilgi verirken, haber-i sâdık da insanın tecrübesine konu olmayan bir alana ilişkin bilgi aktarımı sunar.¹⁷ Kur’an terminolojisinde bu bağlamın “şehâdet” ve “gayb” âlemi şeklinde tasnif edildiğini söylemek mümkündür.¹⁸ Gayb alanı olarak çerçevesi çizilen bu alan,¹⁹ aynı zamanda iman kavramının en temel unsurlarından birini teşkil etmektedir. Nitekim bilgi başta olmak üzere her şeyin varlığının kaynağı olan Allah’ın varlığı gayba dair konuların başında gelmektedir. Dolayısıyla insanın kendisini ve varlığı anlamlandırmasının temeli olan Allah-insan ilişkisi, buradan hareketle kurulmaktadır. Bu bağlamda da haber-i sâdığın ikili bir tasnifle ele alındığını görmekteyiz. Özellikle söz konusu ilişkinin ifadesi kelâm terminolojisinde biri istidlâlî bilgiyi gerektiren ve “mu’cizeyle müeyyed” haber-i resûl²⁰ şeklinde diğeri de bir anlamda herkes tarafından bilinen ve inkârı mümkün olmayan anlamında haber-i mütevâtir olarak ifade edilmektedir.²¹ Haberin belli başlı bir bilgi kaynağı olarak kelâmcılar tarafından ele alınması, bilgi felsefesi bakımından aynı zamanda felsefî gelenekten ayrılan bir yönü göstermektedir. Zira felsefede bilgi kaynağı olarak akıl ve beş duyu

¹⁶ Bkz. Şaban Ali Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*, Ankara: Lotus, 2005, s. 134.

¹⁷ Bkz. Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek, *Makâlâtü’ş-Şeyh Ebi’l-Haseni’l-Eş’arî*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih, Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Diniyye, 2005, s. 15 vd.

¹⁸ Bkz. En’âm 6/73; Tevbe 9/94, 105; Sebe’ 34/3 vd.

¹⁹ Bkz. Bakara 2/3; Âl-i İmrân 3/44, 179; Yûnus 10/20 vd.

²⁰ Bkz. en-Neseî, *Kitâbu’t-Temhîd li-Kavâ’idi’t-Tevhîd*, s. 121; er-Râzî, *el-Mahsul fi İlm-i Usûli’l-Fıkıh*, c. IV, ss. 279-282; Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâidi’n-Neseîyye*, s. 19. Bu haberi, “vahiy” olarak Hz. Peygamber’den ulaşan diğer haberleri de “peygamberden haber” şeklinde nitelendirmek mümkündür. Bkz. Bozkurt, “Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri”, 100. Haber-i resulün bilgi değeri ile ilgili ilk tartışmayı başlatanların Mutezile ve ardından Ehl-i Sünnet kelâmında da Mâturîdîler olduğu ve Mâturîdîlerin de mucizeyle teyit edilmiş bir bilgi olması nedeniyle onun tartışmasız ve kesin bir bilgi kabul edildiği belirtilmektedir. Bkz. Tığlı, “Mâturîdî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi”, ss. 79-80.

²¹ Bkz. en-Neseî, *Kitâbu’t-Temhîd li-Kavâ’idi’t-Tevhîd*, ss. 120-121; Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli’l-Din*, s. 18.

üzerinde durulur.²² Böyle bir yönetime kelâmcıları sevk eden ana etken, vahyi de içermesi bakımından habere epistemolojik bir zemin sağlanmasıdır. Dolayısıyla temel hedef, kesin ve doğru bilgi ifade etmesi bakımından vahiy üzerinde oluşabilecek şüpheleri ortadan kaldırmaktır.²³

Bütün bu bilgi vasıtalarının verdikleri bilgilere ilave olarak aklın verdiği bilgideki zarûrî-istidlâlî ayrımında olduğu gibi, bir takım alt sınıflamalara gidilse de hepsinde bir kat'îlik olduğu vurgusu ön plana çıkar.²⁴ Burası oldukça önemlidir. Çünkü temel hedefi İslam inanç ilkelerini savunmak olan kelâm ilminde düşünmenin ana unsuru olan bilginin, hakikate uygunluk (mutabakât) ve teyit edilebilirlik açısından sağlam bir temele dayandırılması gerekmektedir. Zira itikâdî ilkelerin ispatı bu zemine istinaden yapılmaktadır. Ayrıca ifade edilmelidir ki gayret ve tercihe dayanan bu bilginin, doğruya ulaşmasının mümkün olduğu gibi yanlışla varması da olasıdır. Haddi zatında bilgi, bilgi olması bakımından değil, doğru ve yanlışla konu olması yönüyle dikkat çekmektedir.²⁵ Dolayısıyla kelâm ilminin amacı da doğru bilgiyi ortaya çıkaracak bir zemini elde etmeye yönelik bir çabadır ki bilgi elde etme vasıtaları olarak söz konusu unsurlar ön plana çıkarılmıştır. Diğer taraftan insanı yanlışla götüren sebeplerin ise bu bilgi vasıtaları değil, bu vasıtaların yanlış kullanımını ve ortamda görülen çeşitli engellerden kaynaklandığı ifade edilir.²⁶

Alet ilmi olarak mantık, el-Gazzâlî'yle (ö. 505/1111) birlikte kelâm ilminin vazgeçilmez unsuru olmuştur.²⁷ Bilginin kaynağının ve hakikat değerinin doğruluk payına göre mantıkta kullanılan önermelerin yakîniyyât, meşhûrât, müsellemlât, makbûlat, zannîyât,

²² Müslüman filozoflar, vahyi bir bilgi kaynağı olarak kabul etmekle birlikte onu kelâmcılar gibi haber kavramı altında değil duyularla ilişkilendirilebilecek şekilde "kalbî bir sezgi" şeklinde değerlendirirler. Bkz. Bozkurt, "Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri", s. 97. Konunun modern bilim açısından değerlendirilmesine ilişkin bkz. Hansu, *Mütevâtir Haber (Bilgi Değeri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri)*, s. 16 vd.

²³ Bkz. Bozkurt, "Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri", ss. 98-99 vd.; Şık, "Mâtürîdî'den Farklılaşan Mâtürîdîlik", s. 54.

²⁴ Bkz. Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûlî'd-Din*, s. 18.

²⁵ Bilginin değeri ile ilgili bir değerlendirme için bkz. Hüseyin Atay, "Kur'an'da Bilgi Teorisi", *AÜİFD*, c. XVI, 1968, s. 167 vd.

²⁶ Bkz. Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûlî'd-Din*, s. 19.

²⁷ Mantıkla ilgili olarak İmam Gazzâlî'nin "mantık bilmeyenin ilmine güven olmaz" sözü meşhur olmuştur. Bkz. Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustesfa min İlmi'l-Usûl*, thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997, c. I, s. 45.

muhayyelât ve vehmîyyât şeklinde kategorize edilmesi,²⁸ mukademen bilginin değeri ile belirtilen bakış açısını anlamlı kılmaktadır. Nitekim cedelin büyük önem arz ettiği kelâm ilminde âlimler, yanlış bilgilerden hareketle oluşturulan görüşleri çürütmek maksadıyla karşıt sorular yönelterek doğruya ulaşmayı amaç edinmişlerdir.²⁹ İşte bu doğru bilgi için hareket edilmesi gereken temel de akıl, beş duyu ve haber-i sâdiktir. Bu yazıda haber-i sâdığın bir alt kategorisi olan haber-i mütevâtire ilişkin bir değerlendirme yapılmaya çalışılacaktır.

Kelâm Bilgi Teorisinde Haber-i Mütevâtir

Mütevâtir kelimesi, çift sayının zıddı tek sayı anlamındaki “وتر” sülâsî mücerred fiil kökünden türeyen bir kelimedir. Ard arda gelme manasındaki “tefâül” kalıbından “تواتر” fiilinin ism-i failidir.³⁰ “Bilmek, bir şeyi anlamak, künhüne vâkıf olmak, nüfuz etmek” anlamında olup doğrulanabilme veya yalanlanabilme imkânı olan söz³¹ şeklinde tanımlanabilecek “haber”³² kelimesiyle bir terkip halinde kullanıldığında ise yalan söylemeleri mümkün olmayan bir topluluğun ifadesiyle sabit olan haber şeklinde tanımlanır.³³ Ayrıca “sözlerinden bilgi hâsil olacak sayıda çoğunluğa ulaşan topluluğun haberi” şeklinde tanımlara da rastlanmaktadır.³⁴ “Bu haberi veren kimselerin sayısı konusunda bazı rakamlar belirtilmekle beraber hâkim olan anlayış sayı ve adedin önemli olmadığı şeklindedir.”³⁵

²⁸ Bkz. Necati Öner, *Klasik Mantık*, 5. Bs., Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları, 1986, s. 183 vd.

²⁹ Örneğin bkz. Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli'd-Din*, s. 23 vd.

³⁰ Bkz. Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredâtu fî Garibi'l- Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts., s. 511.

³¹ Bkz. el-Bâkîllânî, *Kitâb-u Temhîd*, s. 30; er-Râzî, *el-Mahsul fî İlm-i Usûli'l-Fıkıh*, c. IV, s. 217 vd.; İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkıh*, thk. Abdulazîm ed-Deyb, 1. bs., Katar: 1399, c. I, s. 564. Emir, nehiy, soru ve dua kipinde olan ifadeler haber cinsinden kabul edilmemektedir. Bkz. Hansu, *Mütevâtir Haber (Bilgi Değeri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri)*, ss. 52, 54. Esasında “söz” iki kısımda mütalaa edilir: 1. Haber ve 2. İnşâ. Haber varoluşu itibariyle doğruya da yalana da ihtimali olan söz şeklinde tanımlanırken inşâ, her iki duruma da ihtimali olmayan şekilde tarif edilir. Bkz. es-Senûsî, *Şerhu'l-Mukaddimât*, s. 156 vd.

³² Bkz. Bozkurt, “Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri”, ss. 85-86; Tıgılı, “Mâturîdî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi”, s. 75.

³³ Bkz. Seyyid Şerîf Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Dersaadet: Arif Efendi Matbaası, 1318, s. 66; Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli'd-Din*, s. 18;

³⁴ Bkz. er-Râzî, *el-Mahsul fî İlm-i Usûli'l-Fıkıh*, c. IV, s. 227. Geniş bilgi için bkz. Bozkurt, “Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri”, s. 90.

³⁵ Bozkurt, “Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri”, s. 99. Ayrıca bkz. İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Haseni'l-Eş'arî*, s. 15.

Hadîs ilminde ise kendisine kadar ulaşan her bir rivayet zincirinde yalan söylemeleri mümkün olmayan birçok kimse tarafından Hz. Peygamber'den rivayet edilen sözü nitelemek için kullanılır.³⁶ Ebû Bekr Ahmed el-Beyhakî (ö. 458/1066) bu anlamdaki haberi “haber-i âmmе”, âhâd rivâyetleri de “haber-i hâsse” şeklinde sınıflandırmaktadır.³⁷ Haddi zatında bir hadîsin “tevâtere” kelimesiyle birlikte kullanılması, söz konusu rivâyetin bilgi değerini belirtmekten ziyade yaygınlık veya şöhret kazanmasını ifade etmek maksadıdır.³⁸

Haber ve türü olarak mütevâtir kavramı, klasik literatürümüzde, sadece dine dair bir nakille sınırlı kalınmaksızın genel bir bilgi kaynağı olarak ele alınmıştır. Din bağlamındaki nakil ise bir haberin konusu olması itibariyle bu kapsamda değerlendirilmiştir. Bu haberin epistemolojik değeri göz önünde bulundurulduğunda ise doğruluğu için her hangi bir hâricî karînenin aranmayacağı aksine sıhhatinin bizatihi kendisinden kaynaklandığı belirtilir.³⁹ Âlimlerin çoğunluğu tarafından zarûrî bilgi ifade ettiği belirtilen mütevâtir haberin⁴⁰ gerek tanımı gerekse de epistemolojik değeri dikkate alındı-

³⁶ Bkz. el-Askalânî, *Nüzehetu'n-Nazar fî Tavdîh-i Nuhbeti'l-Fiker*, s. 38.

³⁷ Geniş bilgi için bkz. Ebû Bekr Ahmed el-Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve ve Ma'rîfet-ü Ahvâl-i Sâhibi's-Şerîa*, thk. Abdulmu'tî Kala'cı, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988, c. I, ss. 20-28.

³⁸ Bkz. Hansu, *Mütevâtir Haber (Bilgi Değeri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri)*, s. 153.

³⁹ Bkz. el-Gazzâlî, *el-Mustesfa min İlmi'l-Usûl*, c. I, ss. 252-253; Hansu, *Mütevâtir Haber (Bilgi Değeri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri)*, s. 91.

⁴⁰ Bkz. H. Yunus Apaydın, “Mütevâtir”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: TDV Yayınları, 2006, c. XXXII, s. 210; Hansu, *Mütevâtir Haber (Bilgi Değeri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri)*, s. 97. Örnek olarak bkz. İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Haseni'l-Eş'arî*, s. 14; en-Nesefî, *Kitâbu't-Temhîd li-Kavâi'di't-Tevhîd*, s. 120; er-Râzî, *el-Mahsul fî İlmi-i Usûli'l-Fikh*, c. IV, s. 257 vd. Kâdî Abdulcebbâr (ö. 415/1025), mütevâtir kavramını kullanmamakla birlikte realitenin bilgisini vermesi bakımından bu haberin iktisâbî değil zarurî olduğunu belirtir. Bkz. Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. Mahmud Muhammed Kasım, y.y., t.y., c. XV, s. 349 vd. Bir istisna olarak Mutezile'nin Nazzamiye fırkasının yalan üzere bir topluluğun birleşebileceği ihtimalinden hareketle bu haberin, kesin bilgi ifade etmediği görüşü örnek olarak verilebilir. Bkz. Bozkurt, “Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri”, s. 91. Ayrıca bkz. el-Pezdevî, *Usûli'd-Din*, s. 21; Tığlı, “Mâturîdî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi”, ss. 90-91; Hansu, *Mütevâtir Haber (Bilgi Değeri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri)*, s. 121. Fahrreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), mütevâtir haberden hâsil olanın zarurî bilgi türünden olmadığını düşünenlerin Mu'tezile'den Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Alî el-Basrî (ö. 436/1044) ve Ebu'l-Kâsım Abdullâh el-Kâ'bî (ö. 319/931) ile Eş'arîlerden İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ve el-Gazzâlî olduğunu belirtir. Diğer taraftan Şii kelimcilerden Ebu'l-Kâsım Alî eş-Şerîf el-Murtazâ'nın (ö. 436/1044) ise bu konuda herhangi bir fikir beyân etmediğini söyler. Bkz. er-Râzî, *el-Mahsul fî İlmi-i Usûli'l-Fikh*, c. IV, ss. 231-232 vd.

ğında genellikle hadîs literatüründe bu haberin şartlarını⁴¹ hâiz anlamında bir rivayet değil de daha ziyade “meşhur”⁴² veya “müstefiz”⁴³ haberin kastedildiği kabul edilir. Bu nedenle bu konu, daha ziyade kelâm ve usûl-i fıkḥın ilgi alanında kalmıştır.⁴⁴ Aslında kesin delillere dayanma hususu kelâmıda merkezi bir vurguya sahip olduğundan, gündelik hayatı Kur’an’a göre sağlam temellere dayanarak

⁴¹ İmam Gazzâli, mütevâtir haberin şartlarını şu şekilde sıralar: 1. Kesin bir bilgi ifade etmesi 2. Duyulara müsteniden zorunlu olarak ortaya çıkan kesin bir bilgi olması 3. Haberi veren her tabakada, bilginin ilk iki şarttaki durumları muhtevi olması 4. Zaruri ilim ortaya çıkaracak kemâl sayısına ulaşmak. Bu sayıyı ancak Allah bilir, biz de mesele içinin sarhoş edici olduğunu bilmemizdeki gibi birtakım karinelerle birlikte söz konusu haberin mütevâtir olduğunu biliriz. Bir kişinin öldürüldüğü haberinin yayılması da buna örnek olarak verilebilir. Bkz. el-Gazzâli, *el-Mustesfa min İlmi'l-Usûl*, c. I, ss. 254-261. Diğer taraftan er-Râzi, bu şartları hem bu haberi duyanlar hem de nakledenler açısından değerlendirir. Ona göre duyanlarda olması gereken şartlar şunlardır: 1. Haber verileni mecburen bilmemek 2. Haber verileni nefyedecek ön bir inancın bulunmaması. Nakledenlerde olması gereken şartlar ise şunlardır: 1. Bu haberi vermek için mecbur olmamak 2. Sayı. Tam bir sayı vermek mümkün değildir. Bununla birlikte sayıya ilişkin aklın yalanın sadır olmayacağı bir çoğunluğun kastedildiği söylenebilir. Sonuç olarak bu şartlar, haberi veren tüm tabakalarda olması gerekir. Bkz. er-Râzi, *el-Mahsul fi İlmi'l-Usûli'l-Fıkḥ*, c. IV, ss. 258-269. Genel itibarıyla ortak bir kabul görmesi açısından muayyen bir sayı belirtilmemekle birlikte a) **kesret yeter sayı**, haberi nakledenlerin bizatihi bunu, duyulara dayalı olarak bilmesi anlamında b) **istinâd** ve her iki maddede belirtilen şartların, nakil zincirinin bütün tabakalarında bulunması bakımından c) **istivâ**, haber-i mütevâtirin şartları olarak belirtilmektedir. Bkz. Apaydın, “Mütevâtir”, (DİA), c. XXXII, s. 209. Ayrıca bkz. İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Haseni'l-Eş'arî*, s. 15; Hansu, *Mütevâtir Haber (Bilgi Değeri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri)*, ss. 91-96; Tığlı, “Mâtürîdî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi”, ss. 85-86.

⁴² “Bir sahâbî veya tevâtür sayısının altındaki birkaç sahâbî tarafından rivayet edilip daha sonra özellikle tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn dönemlerinde yaygın kabul gören haber.” H. Yunus Apaydın, “Meşhur”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: TDV Yayınları, 2004, c. XXIX, s. 368. Ayrıca bkz. Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, s. 66. “Usûl-i hadîs eserlerinde meşhur, âhâd haberin bir kısmı olarak incelenirken, Hanefî usûl kitaplarında meşhur, âhâdın üzerinde mütevâtire çok yakın bir anlamda kullanılmıştır. Hadisçilerin meşhur tanımında râvi sayısı dikkate alınırken, Hanefîler ise meşhuru ifade ettiği bilgi açısından ele almışlardır.” Hansu, *Mütevâtir Haber (Bilgi Değeri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri)*, s. 128.

⁴³ “Sözlükte ‘taşmak, kabarmak’ anlamındaki feyz kökünün ‘istifâl’ kalıbından türeyen müstefiz kelimesi bir kaptan dökülen suyun etrafa yayılmasını ifade eder, hadîs ilminde ise tarîkleri çoğalan hadisin gittikçe yayılmasını anlatmak için kullanılır.” Zekeriyâ Güler, “Müstefiz”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: TDV Yayınları, 2006, c. XXXII, s. 135. Mâtürîdîler, turûkun çoğalması ve bu haberlerin ortak bir manayı ifade etmesi bakımından âhâd haberi mütevâtir gibi kabul ederler ama buna mütevâtirden ziyade meşhur veya müstefiz haber derler. Bkz. Tığlı, “İmâm Mâtürîdî’de Haber-i Vahidlerin Değeri”, s. 586.

⁴⁴ Bkz. Apaydın, “Mütevâtir”, (DİA), c. XXXII, ss. 208-209. Tevâtürün kelâm ve usûl-u fıkḥta kullanım amacına ilişkin bir değerlendirme için bkz. Hansu, *Mütevâtir Haber (Bilgi Değeri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri)*, s. 196 vd.

yorumlama çabasında olan usûl-i fıkıh, bu konuda özellikle epistemik açıdan kelâmdan etkilenmiştir.⁴⁵ Ayrıca usûl-i fıkhıta her ne kadar bilgi değeri bakımından kelâm ile aynı düzlemde konuya bakılsa da amaç hususen Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerin değerlendirilmesine ma'tuftur.⁴⁶

Mütevâtir haber, “lafzî”⁴⁷ ve “ma'nevî”⁴⁸ olmak üzere iki kısımda mütalaa edilmiştir. Lafzî, söz konusu bilginin aynı sözcüklerle nakledilmesidir. Ma'nevî ise söz konusu bilginin ortak manasının farklı sözcüklerle iletilmesi şeklinde ifade edilebilir.⁴⁹ Bu her iki türün şartlarını haiz tek haberin Kur'an-ı Kerim olduğunu söylemek mümkündür.⁵⁰ Hadîs rivayetleri arasında lafzen mütevâtir konusu tartışmalı olmakla birlikte örneğin Hz. Peygamber'in mu'cizelerine⁵¹ ilişkin nakillerde olduğu gibi bazı rivayetlerin ma'nevî mütevâtir derecesinde olduğu belirtilir.⁵² Kelâm ilminde mütevâtir haberin konumu ve bilgi değeri asıl konumuz olması itibariyle onun hadîs ilmindeki yerine ilişkin detaylara girilmeyecektir.⁵³ Diğer taraftan özellikle klasik kelâmıda genel itibariyle haber konusu, dar bir anlam çerçevesinde sadece Hz. Peygamber'den nakledilen hadîslerin

⁴⁵ Bkz. Hansu, *Mütevâtir Haber (Bilgi Değeri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri)*, s. 85.

⁴⁶ Bkz. Hansu, *Mütevâtir Haber (Bilgi Değeri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri)*, ss. 154-155.

⁴⁷ Hansu, bu çeşidin genel veya mutlak tevâtür şeklinde kullanılmaya başlandığını ve h. IV. asırdan itibaren lafzî kavramının yaygınlık kazandığını belirtir. Bununla birlikte h. II. asrın sonlarında İsa b. Ebân (ö. 221/836) tarafından lafzî-ma'nevî taksiminin ilk olarak ele alındığı ifade edilir. Geniş bilgi için bkz. Hansu, *Mütevâtir Haber (Bilgi Değeri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri)*, ss. 103-107.

⁴⁸ Bu türün icmâyı temellendirmek için kullanıldığına dair bir değerlendirme için bkz. Hansu, *Mütevâtir Haber (Bilgi Değeri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri)*, s. 108.

⁴⁹ Bkz. er-Râzî, *el-Mahsul fi İlmi Usûli'l-Fıkh*, c. IV, ss. 269-270.

⁵⁰ Bkz. Hansu, *Mütevâtir Haber (Bilgi Değeri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri)*, s. 105. Ayrıca bu bağlamda namazın rekâtları, ezan, kamet vb. “mütevâtir sünnet” ile isnâd temeline ele alınan hadîs rivayetleri arasında ayırım yapmak gerekir. Konuya dair bir değerlendirme için bkz. Hansu, *Mütevâtir Haber (Bilgi Değeri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri)*, ss. 160-171.

⁵¹ Mâtürîdî kelâmcı Nureddin Sabûnî, özellikle Hz. Peygamber'e atfedilen hissi mucizelerin rivayet edildiği haberlerin lafzî itibariyle farklı olmakla birlikte hepsinin harikulade olaylara işaret etmesi bakımından mütevâtir gibi kabul edildiğini vurgular. Bkz. Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli'd-Din*, s. 53. Ayrıca bkz. Tıgılı, “Mâtürîdî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi”, s. 357.

⁵² Bkz. Apaydın, “Mütevâtir”, (*DİA*), c. XXXII, s. 209; Tıgılı, “Mâtürîdî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi”, ss. 86-87.

⁵³ Mütevâtir haber başta olmak üzere hadîs usulünde kullanılan metodolojinin şekillenmesinde kelâmdaki bilgi teorisinin etkisine ilişkin bir değerlendirme için bkz. Kahraman, “Kelâmdaki Bilgi Teorisinin Hadîs İlmi Üzerindeki Etkileri”, ss. 89-110. Bu çalışmada mütevâtir haber konusu, tamamen Hz. Peygamber'den rivayet edilen haberler temelinde tartışılmaktadır.

itikâta delil olarak alınıp alınamayacağı bağlamından ziyade peygamberler ve mu'cizeleri, hassaten Hz. Muhammed'in nübüvveti ve mu'cizesi merkezinde ele alınmıştır. “Dolayısıyla kelâmcıların ‘haber zarûrî bir yolla bizde oluşur ve kesinlik ifade eder’⁵⁴ şeklindeki ifadeleri de hadîslerden ziyade, tevâtür yolu ile aktarılan tarihsel haberlerle ilgili olsa gerektir.”⁵⁵

Haddi zatında bu haber, tüm insanların kabulü için ortak bir zemin telakki edildiğinden tarihi veriler gibi habere konu olan her hususta olduğu üzere Kur'an'ın ve mübelliği Hz. Peygamber'in bilinebilmesi açısından zorunlu bir bilgi olarak ele alınmıştır.⁵⁶ Nitekim Kâdî Abdulcebbar (ö. 415/1025), *el-Muğnî* isimli eserinde bu konuya geniş bir yer ayırmış ve haberin ele alınmasının temel amacının, Kur'an'ın mu'cizliğini ve Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispatlamak olduğunu belirtmiştir. Zira bizden öncekilerin hallerini, özelde de dinin temeli olarak Hz. Peygamber'in risâletini, ancak haber vasıtasıyla öğrenebiliriz.⁵⁷ Dolayısıyla bu nokta, kelâmdaki mütevâtir haberin içeriğinin hadîste bu habere ilişkin kullanılan muhtevadan farklı olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

210| db

Kelâmcılar, insanda zaruri bilgi oluşturması bakımından mütevâtir haber için, “mütetâbi” ve “mütedârik” kelimelerini seçmişlerdir. Zira bu iki kelimenin içeriği senet zincirini kapsadığından özellikle tercih edilmemiştir. Kelâmcıların “aralarında boşluk olması şartıyla birbirlerinin arkasından gelen haber anlamındaki mütevâtir kavramını” yeğlemeleri⁵⁸ esasında odaklandıkları bağlamı açığa çıkarmaktadır. Çünkü asıl olanın, bu tür haberlerin senede dayanan bir rivayet zincirinin sonucunda hâsıl olmaması şeklinde belirtilmiştir. Zira senetle elde edilen haberin zarûrî bir bilgi ifade etmeyeceği aksine böyle bir durumda söz konusu bilginin bir çaba sonucu istidlâlde elde edilmiş olacağı vurgulanmıştır. Esasında bu tür haberin özelliği, birbirinden farklı birçok insanın aktarımıyla birlikte kesin

⁵⁴ Örneğin bkz. el-Bâkallânî, *Kitâb-u Temhîd*, ss. 30-31.

⁵⁵ Erdemci, “Kalam İlminde Haberin Epistemolojik Değeri”, s. 154. Mütevâtir haber konusunda kelâmcıların, Yunan empirisizminden etkilendiğini iddia eden bir açıklama için bkz. Binyamin Abrahamov, “Necessary Knowledge in Islamic Theology”, *British Journal of Middle Eastern Studies*, 20/1, 1993, s. 22.

⁵⁶ Bkz. Abrahamov, “Necessary Knowledge in Islamic Theology”, s. 22. Ayrıca Kur'an'ın i'câzının sonraki nesillere aktarılması bağlamında haber-i mütevâtirin konumuna ilişkin bir değerlendirme için bkz. Hansu, *Mütevâtir Haber (Bilgi Değeri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri)*, s. 75 vd.

⁵⁷ Abdulcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, c. XV, s. 317.

⁵⁸ Örneğin bkz. er-Râzî, *el-Mahsul fî İlmi Usûli'l-Fıkh*, c. IV, s. 227.

bir bilginin kendiliğinden oluşmasıdır.⁵⁹ Diğer taraftan el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) şu bakış açısı da câlib-i dikkattir: Haber verilmesinin akabinde bilginin oluştuğu her haber mütevâtirdir.⁶⁰ Buna göre uzak beldeler, geçmişteki devletler, büyük insanlar vb. hususlar ancak bu yolla bilinir. Bu haberin kendisiyle değil aksine adetlerin sürekliliği nedeniyle bilgi, zorunlu olarak ortaya çıkar. Yani bu nevî bir haber, nesiller boyunca tekrarlanarak kesintiye uğramaksızın verildiği için bilgi zarûrî bir şekilde hâsıl olur.⁶¹ Bunun dışındaki haberler, aklî bir delille veya bir mu'cizeyle desteklenmelidir ki o haberin doğruluğu kabul edilebilsin.⁶² Ayrıca Mu'tezilî metodolojiden etkilendiği belirtilen Şii kelâmcı Ebû Ca'fer Nasîrüddîn et-Tûsî (ö. 672/1274), zorunlu bilginin iki türüne işaret eder: Müşahedeye ve âdete dayanan.⁶³ Adette sürekliliği vurgulayan Tusî'nin bu bilgi türüyle kastettiği şey, Cüveynî'nin görüşüyle benzerlik arz eder.

Çoğunlukla kelâmcıların epistemik açıdan (vehm ve tahmin değil de delâlet bakımından zannî olan) âhâd⁶⁴ rivayetlere ihtiyatla yaklaştıkları, bunların itikâdî konularda delil olamayacağı,⁶⁵ fikhî ve amelî-ahlâkî hususlarda ise kullanılabilmesi şeklinde bir bakış açısına sahip oldukları bilinmektedir.⁶⁶ Böylece onlar rivâyet odaklı düşünen ve te'vîlden kaçınan selefi yöntemden farklılaşmaktadırlar.⁶⁷ Bununla birlikte bu tür rivâyetlerin, söz konusu yöntemi izle-

⁵⁹ Bkz. Erdemci, "Kelâm İlmünde Haberin Epistemolojik Değeri", ss. 161-162.

⁶⁰ Bkz. el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, c. I, s. 564. Ayrıca kırs. İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Varakât fî Usûli'l-Fıkh*, trc. Adnan Memduhoğlu, İstanbul: Beyan Yayınları, 2016, s. 76.

⁶¹ Bkz. Erdemci, "Kelâm İlmünde Haberin Epistemolojik Değeri", s. 163.

⁶² Bkz. Erdemci, "Kelâm İlmünde Haberin Epistemolojik Değeri", s. 165.

⁶³ Bkz. Abrahamov, "Necessary Knowledge in Islamic Theology", s. 23.

⁶⁴ "Mütevâtir sünnetin dışında kalan ve Resûlullah'tan itibaren adalet ve zabt sıfatlarını taşıyan bir veya iki yahut tevâtür derecesine ulaşmayan sayıda sahabenin, daha sonra tâbînin ve tebeu't-tâbînin rivayet ettiği, metninde şâz ve illet bulunmayan ve zann-ı gâlib ile (râcih) sabit olan habere denir." Mustafa Ertürk, "Haber-i Vâhid", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: TDV Yayınları, 1996, c. XIV, s. 349. Tevâtür derecesine ulaşmayan bu tür haberler, âlimlerin ortak kanaati olarak itikâda delil olarak kabul edilmemesine rağmen bu ilkenin esnetildiği görülmektedir. Örneğin Hanefî âlimler, meşhur bir haber olduğunda veya icma ile desteklendiğinde söz konusu haberi delil olarak da kullanmışlardır. Bkz. Tıghl, "İmâm Mâturîdî'de Haber-i Vahidlerin Değeri", ss. 586-587.

⁶⁵ Selefi bir bakış açısından âhâd rivayetlerin itikâdda delil kabul edileceğine ilişkin bir değerlendirme için bkz. Ömer Süleyman el-Eşkar, *el-Akîdet-ü fillah*, Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 1999, ss. 57-63.

⁶⁶ Bkz. Erdemci, "Kelâm İlmünde Haberin Epistemolojik Değeri", s. 173 vd.

⁶⁷ Bkz. Kubat, "Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Hadîs'in Rolü", ss. 261-262.

yen âlimler tarafından ma'nen mütevâtir kabul edilmesine kısaca değinmek zarurîdir. Örneğin “Selefiyye'nin öncüsü Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), teslimiyetçi bir anlayışla sahabe, tabiîn ve tebe-i tabiîn tarafından nakledilen ve sahih kabul edilen âhâd haberleri ma'nen mütevâtir hükmünde görerek, bu tür haberlerin hem akâid hem de fikhî ve ahlâkî konularda kesin delil olacağını kabul etmiştir.”⁶⁸ Ahmed b. Hanbel'e göre sünnet, Hz. Peygamber'den rivâyet edilen sözlerdir ve bunlar, Kur'an'ın açıklayıcısıdır.⁶⁹ Benzer bir düşünceyi benimseyen İbn Teymiyye (ö. 728/1328), bu nevî haberlerin ilim ifade ettiğini söylemektedir.⁷⁰ Bu bakımdan amelî olduğu gibi i'tikâdî konularda da bunlar, delil olarak kabul edilmelidir.⁷¹ Onun öğrencisi Ebû Abdillâh İbn Kayyim el-Cevziyye de (ö. 751/1350) bu haberlerin Kur'an'ın tefsiri niteliğinde olduğu vurgusuyla aynı görüşü paylaşmaktadır.⁷² Aksi takdirde Kur'an; Cehmiyye, Mu'tezile ve Şîa gibi bid'atçı grupların tahriflerine açık olurdu.⁷³

Diğer taraftan Mu'tezile'den *el-Mu'temed* isimli eseriyle bilinen Ebu'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044), sahabenin icma ederek kabul ettiği âhâd rivayetlerin, istidlâl yapılmaksızın kabul edilmesinin zorunlu olduğunu belirtir.⁷⁴ Bu görüş de genel itibariyle kelâmda mütevâtir haberin verdiği bilginin zorunlu olduğunu çağrıştırmaktadır. Bundan başka Kâdî Abdulcebbar, Ebû İshâk İbrâhîm en-Nazzâm'ın (ö. 231/845) haberin niteliğinden ziyade bir karineyle desteklenip desteklenmemesine göre değer kazanacağı şeklindeki görüşünü zikretmektedir. Buna göre haberin mütevâtir veya âhâd olması önemli değildir. Eğer bir karineye müstenîd ise âhâd haber,

⁶⁸ Kubat, “Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Hadîs'in Rolü”, s. 264.

⁶⁹ Bkz. Abdullah b. Abdurrahman el-Cibrîn, *Şerh-u Usûli's-Sünne li-İmâm-i Ehli's-Sünnet-i Ebî Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel*, tk. Ali b. Hüseyin Ebû Lûz, Riyad: Mek-tebet-u Dâru'l-Mesîr, t.y., ss. 46-47.

⁷⁰ Bkz. İbn Teymiyye, *Kitâbu'r-Red ale'l-Mantikiyyîn*, ss. 79-80.

⁷¹ İbn Teymiyye'nin hadisçilerden gelen haber anlamında *haberu'l-hâsse* veya *et-tevâtür ani'l-hâsse* şeklinde bu rivayetleri ele aldığına dair bir değerlendirme için bkz. Hansu, *Mütevâtir Haber (Bilgi Değeri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri)*, ss. 110-111.

⁷² Bkz. Hansu, *Mütevâtir Haber (Bilgi Değeri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri)*, ss. 65-67; Kubat, “Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Hadîs'in Rolü”, s. 265.

⁷³ Bkz. Muhammed İbnu'l-Mûsilî, *Muhtasaru's-Savâiki'l-Mürselet-i ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla li-İbni'l-Kayyim el-Cevziyye*, thk. El-Hasen b. Abdurrahman el-Alevî, Riyad: Mektebet-u Edvâi's-Selef, 2004, c. IV, ss. 1408-1410.

⁷⁴ Bkz. Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed fi Usûli'l-Fikh*, thk. Muhammed Hamidullah, Şam: el-Ma'hedu'l-İlmi'l-Ferensî li'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, 1965, c. II, s. 557 vd. Konuya ilişkin bir değerlendirme için bkz. Kubat, “Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Hadîs'in Rolü”, ss. 279-280.

böyle bir hususiyete sahip olmayan tevâtürle gelmiş haberden daha çok bilgi ifade edebilir.⁷⁵

İmam Mâtürîdî'nin Konuya Bakışı

Bu konuda, özellikle de bilgi teorisiyle kelâm ilmine önemli bir katkı sunan İmam Mâtürîdî'ye özel bir yer vermek gerekir. Haddi zatında o, kelâm sistemini dayandırdığı bilgi teorisiyle sadece bilginin mahiyeti ve işlevini açıklamakla kalmamış aksine küllî bir bakış açısı ortaya koyarak Allah-insan-evren ilişkisinin gerçekleşme zeminini temellendirme çabası göstermiştir.

İmam Mâtürîdî, Allah'ın varlığı, Hz. Muhammed'in onun elçisi olup Kur'an-ı Kerim'i getirdiği vb. bilgilerimizi nasıl elde ettiğimiz sorusuna cevap arayarak başlar.⁷⁶ Yani temel soru "bildiğimiz şeyi nasıl biliyoruz?" şeklindedir.⁷⁷ Bu noktada İmam Mâtürîdî, delil kavramını merkeze alır. Nitekim *Kitabu't-Tevhîd*'in ilk başlığı şu şekildedir: "Dini delile dayanarak bilmenin gerekliliği."⁷⁸ Dini bilmeyi, hayatımızı şekillendirecek düşüncemizi inşa etmek, başka bir ifadeyle dünyaya dair algımızı ortaya koymak şeklinde ifade edersek burada esas olan şey, delile dayanarak bilmektir. Aslında delile dayanarak bilmek bir anlamda, gözleri perdeleyen ve yılgınlık yaratacak engeller olsa da hakikatin yanında sağlam ve ahlâkî bir duruş sergilemek şeklinde ifade edilebilir.⁷⁹ Nitekim İmam Mâtürîdî'nin *Enfâl* 8/42'deki⁸⁰ "لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ" ibareye ilişkin verdiği yorumdan bu çerçeveyi görmek mümkündür. Geçmişteki peygamberlerin maruz kaldığı suçlamalara da Hz. Peygamber maruz kalmış, kâfirlere karşı hakikati her haykırışında ve onların

⁷⁵ Bkz. Abdulcebâr, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, c. XV, s. 392 vd. Konuya ilişkin bir değerlendirme için bkz. Kubat, "Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Hadis'in Rolü", s. 266 vd.

⁷⁶ Bkz. el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 3 vd.

⁷⁷ Konuya ilişkin bir değerlendirme için bkz. Dale J. Correa, "The Vehicle of Tawâtur in al-Mâtürîdî's Epistemology", *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı (22-24 Mayıs 2009)*, ed. İlyas Çelebi, M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları: İstanbul, 2012, s. 376.

⁷⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, ss. 3-4.

⁷⁹ Konuya ilişkin bir değerlendirme için bkz. Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s. 213 vd.

⁸⁰ Ayetin tamamının meâli şöyledir: "İki birlik karşılaştığı sırada siz vadinin (Medine) daha yakın yamacında idiniz, onlar ise daha uzak olan yamaçta idiler, kervan da sizden daha aşağıda bulunuyordu. Eğer siz karşılaşma yeri ve zamanı hususunda anlaşma yapmaya çalışsaydınız aranızda ihtilâf çıkardı; fakat Allah, olmasını murat ettiği şeyi gerçekleştirmek için böyle yaptı; **ta ki ölenin niçin öldüğü, yaşayanın niçin yaşadığı da apaçık ortaya çıksın.** Kuşkusuz Allah her şeyi işitir, her şeyi bilir."

putlarını eleştirdiğinde, sihirbaz, deli, birilerinin öğütlediği insan (mua'llem) gibi bir takım ağır ithamlarla karşı karşıya kalmıştır. Bunu yapanlar, siyasi, ekonomik vb. tüm güçleri ellerinde bulunduran küfrün önderleridir ki kimse onlara karşı çıkmaya cesaret edememektedir. Olsa olsa ancak bir mecnun onlara meydan okuyabilir diye düşünmektedirler. Diğer taraftan İmam Mâturîdî bu ayetin Bedr günü nazil olmasına dikkat çekerek, kâfirlerin sayıca çokluktan ve gücünden Müslümanlarda bir endişe ve çekingenliğin oluşması neticesinde burada böyle bir vurgunun anlamlı olduğuna işaret eder. Müslümanlar hakikati Hz. Peygamber'de görmüşlerdir ve o da onlara nusreti ve fethi vadedmiştir. Dolayısıyla Müslümanların zayıf ve az olması, düşman ordusunun büyüklüğü ve gücü hiçbir şekilde zihinleri çelmemelidir. Çünkü yanlış olan ne kadar güçlü de olsa yıkılmaya mahkûmdur. Dolayısıyla bir Müslümanın ölecekse de yaşayacaksa da bir delil üzere olması gerekir.⁸¹

214 | db

Dini delile dayanarak bilmek, insanı, bilinçsizce bir şeye inananın tehlikelerinden kurtarır. Kaldı ki her insanın bir görüşü ve bunu dayandırdığı bir geleneği vardır. Fakat neyin doğru neyin yanlış olduğunu ortaya koyacak şey ancak ortak zemin akla hitap eden bir delildir. Bu noktada bu bilginin, dayandırıldığı kaynak kişi de önemlidir. Bu kaynak kişi ancak bir peygamberse ona dayanan doğru yolda olabilir. Sonuç itibariyle akıllı bir kişiyi ikna edebilecek tek şey delildir.⁸²

İmam Mâturîdî, dinin bilinmesinde iki asıl olarak akıl ve sem'i belirtir. Konuyu da bir metaforla açıklar. Buna göre akıl olayın enfüsî, sem' ise âfâkî boyutunu ortaya koyar. Başka bir ifadeyle mikro kozmos ile makro kozmos arasındaki benzerlikten hareketle kurulacak ilişki böyle temellendirilir. Mikro kozmos, bir anlamda yapı itibariyle makro kozmosu yansıtır. Evren birbirinden farklı tabiat ve zıt konumlar üzerinden şekillendirildiği gibi insan da böyle konumlandırılmıştır. İnsanda iyiliğe meyyal bir yapı olduğu gibi başıboş kaldığında hevâ ve heveslerin yönlendireceği ve onu yıkıma götüreceği yapısal bir töz de bulunmaktadır. Burada bir denge ve ahenk söz konusu olmalıdır. Nitekim evrende, ilâhî iradenin tasarrufu sonucu bir intizam ve ahenk vardır. Zaten asıl olan böylesine bir yapıyı var eden müdebbirin bilgisine ulaşarak insanın kendisinin-

⁸¹ Bkz. Ebû Mansûr Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, thk. Ertuğrul Boynukalın ve Bekir Topaloğlu, İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006, c. VI, ss. 232-234.

⁸² Bkz. el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, ss. 3-4.

de de bu düzeni hâkim kılmasıdır. İşte sem', bu noktada devreye girer ve âfâk bağlamında insanın ihtiyaç duyacağı aslî bilgileri verir. Enfüs bağlamında ise insana düzen verecek temel de akıldır. Aklın yanında sem' ile bağlantılı olarak da insana kılavuzluk edecek olan peygamberdir.⁸³ İşte bu noktada haber önem arz etmektedir. Esasında İmam Mâturîdî haber kavramını tartışmaya açarak, resûlün haberini temellendirmeye çalışmaktadır.⁸⁴

Diğer taraftan İmam Mâturîdî'nin çerçevesini belirttiği üzere, insanda arzulanmayan şekilde çatışma doğuracak ve kimilerince bir bilgi kaynağı olarak belirtilen ilham, kura ve kehânet gibi şeylerin mukaddem sistematikte yeri yoktur:

“Bu iki husus (zihinde sübût bulan şey ile ilham) bilgi vasıtası olmaktan uzaktır. Çünkü dinler arasında tezat ve tenâkuz noktalarının mevcudiyeti açıktır; hem de her din sâlikinin kanaatine göre kendisi haklıdır. Doğru bilgi vasıtası olan bir şeyin bu fonksiyonu işlemesi imkânsızdır, çünkü bu durumda (kişi zihninde) yanlışa bizzat doğrunun şeklini giydirmektedir. Yine kanaatleri realiteye bu kadar aykırı olan birine güvenmek de muhaldir, zira o, kendi ilhamına göre yanlış yolda bulunan muhalifinin nezdinde makbul sayılan bir telakkiyi doğru olarak kabul etmiştir. Burada birbirine karşı iki ayrı gruptan her birinin, görüşünü ortaya koyarken, öbüründen farklı bir delili yoktur. Bu husus (yukarıda söz konusu edildiği gibi), toplumları yok oluşturan ayrılık ve zıtlaşmayı bertaraf edemeyen bir kargaşa türüdür. Bu gerçeğe bağlı olarak şunu da belirtmek gerekir ki akıl sahibinin âciz kaldığı hususlarda gerçeğin kura ile belirlenmesi yöntemi de tutarsızdır, çünkü tesadüfe bağlı olarak çıkabilecek kuraya rızâ gösterilmesi için zor kullanmak kabul edilebilecek bir şey değildir. İz süren ve tahminlere dayanarak nesep tesbit eden (kâhin türünden) kimenin durumu da bundan farklı sayılmaz. Şu hâlde bu son iki yöntemin de (kura ve kehânet) doğruyu bulma vasıtası olması mümkün görünmemektedir.”⁸⁵

Sonuç itibariyle nesne ve olayların gerçekliklerine götürecek yegâne yollar; duyular yoluyla oluşan, insanın kendisinin farkına

⁸³ Bkz. el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, ss. 4-5.

⁸⁴ Bkz. Şık, “Mâturîdî'den Farklılaşan Mâturîdîlik”, s. 54.

⁸⁵ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 9.

varmasını sağlayan ve inkârı mümkün olmayan idrak ve bunun yanında haberler ve akıldır.⁸⁶

Akılların tek başına kavrayamadığı birtakım iyilikler ve kötülükler vardır ki bunların ancak duyu ve haber yoluyla öğrenilmesi esastır. Yani konuşma ve kulak verip dinleme olmalıdır ki akıl da bunu değerlendirip sonuca ulaşabilsin. Haberi inkâr etmek bir anlamda kişinin kendisini inkâr etmesi olacaktır. Zira onu da inkâr edebileceği yegâne aracı yine haberdur. Dolayısıyla haber reddedilmesi mümkün olmayan bir bilgi vasıtasıdır.⁸⁷ Haberin bilgi vasıtası olarak kabul edilmesi aklî bir zorunluluk olduğuna göre peygamberlerin haberinin de benimsenmesinin zarûriyeti ortadadır. Zira bu haberin doğruluğu mu'cizelerle ispatlandığından ve ayrıca bundan başka insanı itmi'nâna ulaştıracak başka bir haber olmadığından ondan daha kuvvetli bir delil yoktur.⁸⁸ Böylece İmam Mâturîdî, hatadan ma'sun tek haberin peygamber haberi olduğunu ortaya koymaktadır. Buradan hareketle onun, haberleri, nebevî ve nebevî olmayan şeklinde ayırladığını söylemenin mümkün olduğu belirtilmektedir. Bir anlamda haber-i resûl Hz. Peygamber'den bir topluluk tarafından aktarılırken, doğruluklarına delilleri olmayan bu kitlenin, bu haberin aracılığıyla ihtiyaç duydukları delile kavuştuğunu söylemek mümkündür.⁸⁹

İmam Mâturîdî'nin mütevâtir habere ilişkin değerlendirmesine geçmeden önce haberi ayırdığı kısımlara ilişkin birtakım değerlendirmelere yer vermek gerekir. İlkine göre yapılan değerlendirmede haber; genel haberler ve haber-i resûl; peygamberin haberi de mütevâtir ve âhâd şeklinde taksim edilmektedir.⁹⁰ İkincisine göre peygamberden gelen haber; vahiy ve haber-i resûl; haber-i resûl de ahbâru'r-resûl (Allah'tan peygambere ulaşan haberler) ve el-ahbâru'l-letî tentehî ileynâ mine'r-resûl (hadîs literatürü) şeklinde ayrılmaktadır.⁹¹ Üçüncüsüne göre de açık olmadığı vurgulanmakla

⁸⁶ Bkz. el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, ss. 9-10.

⁸⁷ Bu konuda bir değerlendirme için bkz. Tıǧlı, "İmâm Mâturîdî'de Haber-i Vahidlerin Değeri", s. 585.

⁸⁸ Bkz. el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 11.

⁸⁹ Bkz. Correa, "The Vehicle of Tawâtur in al-Mâturîdî's Epistemology", s. 381.

⁹⁰ Bkz. Şık, "Mâturîdî'den Farklılaşan Mâturîdîlik", s. 54. Bu taksimatın ikinci bölümüyle benzerlik açısından krş. Tıǧlı, "İmâm Mâturîdî'de Haber-i Vahidlerin Değeri", s. 593.

⁹¹ Bkz. Tıǧlı, "İmâm Mâturîdî'de Haber-i Vahidlerin Değeri", ss. 585-586.

birlikte mütevâtir ve haber-i resûl şeklindeki ayrımdır.⁹² Her ne kadar bu ayrımlar, konunun anlaşılmasını kolaylaştırmaya ilişkin gayretler olarak ortaya konmuşsa da esasında İmam Mâtürîdî'nin haberlere ilişkin satırları dikkatli okunursa haber-i resûlü, kısımlara ayırmaktan öte ona ayrı bir yer verdiği görülecektir. Başka bir ifadeyle onun, haber-i resûlü mütevâtirden ve âhâddan daha üst bir konumda değerlendirdiği düşünülmektedir. Bir anlamda haber-i resûlün istidlâlî olması tevâtürün değerlendirilmesiyle ortaya çıkmaktadır. Yani tevâtür, söz konusu haberin ispatlanma aracıdır. Buradan hareketle İmam Mâtürîdî'nin mütevâtir haberi özellikle Kur'an-ı Kerim'in nesilden nesile aktarımdaki mevsûkiyet bağlamında kullandığı söylenebilir. Nitekim Ebü'l-Hüseyn Ahmed İbn Râvendî (ö. 301/913-14 [?]) ile Ebû İsâ Muhammed el-Verrâk'ın (ö. 247/861) Kur'an'ın haber-i vâhid ile nakledildiği iddialarına bu mantıkla karşı çıkar. Buna göre, her tabaka naklettikleri haberle tevâtürün tüm şartlarını hâiz bir şekilde güvenilirliklerini elde etmişlerdir. Bu bağlamda muzaffer bir komutanın ölüm haberinin tüm engellemelere rağmen yayılması örneği kullanılır. Nitekim bir peygamberin gelişi ve ondan haberdar oluşu olağan şartların da ötesinde gerçekleşir ve onun yaşadığı toprakları aşarak en ücra yerlere kadar ulaşır.⁹³ Bu bağlamda İmam Mâtürîdî'nin açıklamalarından hareketle ortaya konulan tevâtürün şartlarına dikkat etmek gerekir. Zira burada, sadece haberin niteliği değil aynı zamanda geldiği kaynakla Allah'ın lütfu da söz konusu edilmektedir:

- Haber, hatadan korunmuş birisinden gelmelidir.⁹⁴
- Haberi rivâyet eden kişi, ona fiziksel olarak da şahit olmalıdır.

⁹² Bkz. Correa, "The Vehicle of Tawâtür in al-Mâtürîdî's Epistemology", s. 378. Hanifi Özcan bu konuda daha sistematik bir değerlendirme yapmaktadır. Buna göre o, İmam Mâtürîdî'nin haberi, kaynağı ve bize ulaşma şekli bakımından ikiye ayırdığını ifade etmektedir. Kaynağı bakımından: 1a. Vahiy (Allah'tan Hz. Peygamber'e), 1b. Haber-i Resul (Hz. Peygamber'den insanlara), 2. İnsanlardan kaynaklanan haber (İnsanın soyu, gıdalar, ülkeler vb.). Bize ulaşma şekli bakımından: 1. Haber-i Mütevâtir, 2. Haber-i Âhâd. Bkz. Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s. 82 vd.

⁹³ Bkz. Correa, "The Vehicle of Tawâtür in al-Mâtürîdî's Epistemology", ss. 381-383.

⁹⁴ Burada hatadan korunmuşluktan maksat, Şîâ'nın masumiyet teorisindeki bir içerik değil aksine vahiy bağlamındaki bir korunmuşluktur. Bkz. el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 4.

- Haber, doğruluğunun sabit olabilmesi için ciddi bir aktarım düzeyine veyahut geniş bir uygulama alanına sahip olmalıdır.
- Allah'ın lütfuyla desteklenmelidir.⁹⁵

Bütün bu açıklamalar ışığında İmam Mâturîdî, peygamberlerden bize ulaşan haberlerin esasında yanılmaları mümkün olan kimseler kanalıyla ulaştığını belirtmektedir. Nitekim onların mu'cize sahibi peygamberler gibi doğruluklarına delilleri yoktur ve naklettikleri haberin araştırılması gerekir. Bu araştırma sonucunda her biri naklettiği haberin peygamberden duyulduğunu telakki eder, doğruluğuna inanır ve bunlardan her biri haber verdiklerinde, ortak bir zeminde olduklarından güvenilirlikleri de ortaya çıkmış olur. Yine peygamberlerden bunun dışında ulaşan haberler vardır ki bunların doğrulukları, tevâtüren ulaşan nassa uygunluklarına göre test edilir ve hangi yön ağır basarsa, ihtimaliyet de göz önünde bulundurularak, ona göre amel etmek gerekir. Sonuç itibarıyla gerek duyu gerekse de haber yoluyla bilgi elde edilirken istidlâle ihtiyaç vardır ki bunu da sağlayacak temyiz gücü akıldır. Zira Allah, delillerle sabit olan mevcudâtı akıl yürütme yollarına bağlı olarak değerlendirmiştir.⁹⁶

218 | db

Diğer taraftan, özellikle bir haberin tevâtür derecesine ulaşma sayısı ile ilgili yapılan değerlendirmelere gelince bu hususta Yahudiler ile Hıristiyanların Hz. İsa'nın çarmıha gerildiği iddialarının ön plana çıktığı görülmektedir. Buna göre ilk başta altı yedi kişi kanalıyla nakledilen bu haberin sonra yaygınlık kazandığı ifade edilmektedir.⁹⁷ Ayrıca bu haberin yukarıda mezkûr şartları da taşımadığı düşünülebilir.

İmam Mâturîdî'nin haber teorisini de içeren ilmî anlayışının sonraki süreçte ihmal edildiği yönünde önemli eleştiriler bulunmaktadır.⁹⁸ Bu eleştirilerden biri de iddia edildiği üzere, Mâturîdîlerin

⁹⁵ Bkz. Correa, "The Vehicle of Tawâtur in al-Mâturîdî's Epistemology", s. 380.

⁹⁶ Bkz. el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, ss. 12-13.

⁹⁷ Bkz. Tığlı, "İmâm Mâturîdî'de Haber-i Vahidlerin Değeri", s. 586. Er-Râzî de benzer bir görüşü dile getirmektedir. Bkz. er-Râzî, *el-Mahsul fi İlm-i Usûli'l-Fıkh*, c. IV, s. 256.

⁹⁸ Bu bağlamdaki bir değerlendirme için bkz. Mehmet Kalaycı, "Eş'ârî'nin İkmali Mâturîdî'nin İhmali: İki İmamın Gelenekleri İçerisindeki Konumlarına Dair Bağlamsal Bir Analiz", *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyumu, Eskişehir (28-30 Nisan 2014)*, haz. Ahmet Kartal, İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014, ss. 133-144.

özellikle haber kavramının içeriğine yönelik ortaya koydukları dönüşümdür. Buna göre İmam Mâturîdî, haberin niteliğinden ziyade bunun akıl süzgecinden geçirildikten sonra değer yüklenmesine odaklanırken sonraki âlimler, “yalanda ittifak etmeleri mümkün olmayan kimseler” gibi ifadelerle senet zincirinin sorgulanmaksızın sorunsuz kabul edilmesini ön plana çıkarmışlar, daha da ötesi “doğru haber” sınırlandırmasıyla Ashabu’l-hadîs çizgisine kaymışlardır.⁹⁹ Bu eleştiriye tam anlamıyla katılmak mümkün değildir. Zira daha önce de zikredildiği üzere Ashabu’l-hadîs’in âhâd rivayetleri bile itikâdi bağlamda kullandıkları bilinen bir husustur. Mâturîdî âlimlerin bu derecede bir tavır benimsediklerini ve “senet eksenli bir yaklaşımı”¹⁰⁰ öncelediklerini söylemek zordur. Aksine İmam Mâturîdî’nin açıklamalarından hareketle daha farklı bir izah tarzını tercih ettiklerini söylemek mümkündür. Aslında doğru haber vurgusuyla, inkârı mümkün olmayan, herkes tarafından kabul edilebilecek hususları vurguladıkları düşünülebilir. Nitekim haber-i sadık vâkıya uygun olan haber şeklinde tanımlanırken haber-i kâzib de vâkıya uygun olmayan haber biçiminde ifade edilmektedir.¹⁰¹ Kaldı ki haber-i sadığın bir alt türü olarak kabul edilen haber-i mütevâtirle kastedilenin, İmam Mâturîdî’nin genel haberlerle çizdiği çerçeveye benzer olduğunu söylemek mümkündür. Bu haber için verilen örnekler, âhâd bir habere konu olacak şeylerden öte herkesin inkâr etmesinin mümkün olmadığı uzak beldelerin ve geçmiş hükümdarlıkların varlığıdır.¹⁰² Örneğin Osmanlı Devleti’ni sevmeyen bir insan bile onun olmadığına dair herhangi bir şey söylemez. Böyle bir iddianın yerine kelâmcıların koydukları ilkelere zaman zaman riayet etmedikleri, örneğin Hz. Peygamber’e atfedilen hissî mucizeler bağlamında getirilen izah tarzının açıklamaya muhtaç olduğu gibi hususlara dikkat çekilebilir.¹⁰³

⁹⁹ Şık, “Mâturîdî’den Farklılaşan Mâturîdîlik”, s. 55-56.

¹⁰⁰ Bu kavramsala ilişkin geniş bilgi için bkz. Hansu, *Mütevâtir Haber (Bilgi Değeri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri)*, ss. 61-67.

¹⁰¹ Bkz. Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâidi’n-Nesefiyye*, s. 17.

¹⁰² Bkz. Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâidi’n-Nesefiyye*, ss. 17-18; Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli’l-Din*, s. 18. er-Râzî, mütevâtir haberin, bizatihi doğruyu ifade ettiğini belirtir. Bkz. er-Râzî, *el-Mahsul fi İlm-i Usûli’l-Fıkh*, c. IV, s. 226.

¹⁰³ Bkz. Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli’l-Din*, ss. 46-54. Konuya ilişkin bazı değerlendirmeler için bkz. Adil Bebek, “Kelâm Literatürü Işığında Mucize ve Hz. Muhammed’e Nisbet Edilen Hissi Mucizelerin Değerlendirilmesi”, *MÜİFD*, 2000/18, ss. 121-148; İsrail Balcı, *Hz. Peygamber ve Mucize*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014; İsrail Balcı, “Bedir Savaşıyla İlgili Mucizevi Rivayetlerin Kur’ân, Hadis ve Tarih Verilerine Göre Kritisiz”, *İSTEM*, 2009/7, Sy. 13, ss. 85-124; İsrail Balcı, “Şakku Sadr Hadisesine Dair

Sonuç

Haber kavramının bir çeşidi olarak haber-i mütevâtir, kelâmdeki bilgi teorisinin en önemli kavramlarından biridir. Zira kelâmcıların, özellikle haberi müstakil bir bilgi kaynağı olarak ele almalarının temel nedeni, dinin tamamen haber niteliğinde olan vahiy kavramına dayanıyor olmasındandır. Çünkü vahyin verdiği bilgi kesin ve güvenilir bir bilgi düzeyinde ispatlanıp kabul edilmezse din düşüncesinin bina edildiği temel, güvenilirliğini kaybedecektir. Diğer taraftan haberin, iletenin ve iletilen şeyin niteliği açısından da tartışılması önemlidir. Özellikle de haberin doğru veya yanlış olabilme hususiyetinin değerlendirilmesi ve İmâm Mâturîdî sonrasındaki süreçte kesin bilgi ifade etmesi bakımından dinin temelleri söz konusu edilecekse haber-i sadık vurgusunun öncelenmesi de anlamlıdır. Çünkü inanç, kesin ve net bir bilgi üzerine ancak temellendirilebilir. Dolayısıyla bu kavramla hedeflenen küllî bir bakış açısı ortaya koymaktır.

220 | db

Kelâm ilminde mütevâtir haber, dar anlamda Hz. Peygamber'den rivayet edildiği belirtilen nakiller etrafında tartışılmaktan öte daha geniş bir çerçevede kullanıma sahip olmuştur. Bu haber, özellikle kelâmcılar tarafından Ehl-i kitap diye tabir edilen Yahudilere ve Hıristiyanlara karşı Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispatlamak üzere kullanılmıştır. Öncelikle Hz. Musa ve Hz. İsa'nın peygamberliklerinin delilleri olan mu'cizeler üzerinde durulmuş ve Hz. Muhammed'in de mu'cizesinin Kur'an-ı Kerim olduğu vurgulanmıştır. Kur'an-ı Kerim, mu'ciz yönüyle, bizatihi kendisiyle inkârcılara karşı meydan okumuştur. Kur'an-ı Kerim, bu meydan okumasıyla günümüze kadar tevâtüre ulaşmış ancak, ona karşı çıkanlar iddialarını temellendirememişler ve temellendirdiklerine dair hiçbir bilgi bize ulaşmamıştır. Diğer taraftan Ehl-i sünnet kelâmı, mütevâtir haber kavramını, Şîî kelâmın imâmet bağlamındaki iddialarını çürütmek üzere de ciddi bir argüman olarak kullanmıştır.

Sonuç itibarıyla haber-i mütevâtir, İmâm Mâturîdî'nin bilgi teorisinin önemli bir parçası olarak ön plana çıkmış ve kelâmda bilgi vasıtası olarak kabul edilen haberin en önemli türü olarak tartışılmalıdır. Burada İmâm Mâturîdî'nin ortaya koyduğu en önemli nokta ise mütevâtir haberi, haber-i resûlün bir çeşidi olarak gör-

Rivayetlerin Kritiği", *İSTEM*, 2013/11, Sy. 11, ss. 11-38; Zübeyir Bulut, "Peygamberleri Tasdik Aracı Olarak Mucizeler", *AİBÜİFD*, 2015/3, Sy. 5, ss. 17-26.

mektense bu haberi, peygamber haberinin istidlâlî olarak ispatlanmasının en önemli unsuru olarak temellendirmesidir. Bu bağlam vahiy geleneğinin son halkası olarak Kur'an-ı Kerim'in kıyamete kadar tüm insanları muhatap almasının çerçevesini de açıklar mahiyettedir. Bir haberin doğruluğu kadar onun insanlara ulaşma yolu da bir o kadar önemlidir. Bu bakımdan İmam Mâtürîdî'nin konuya yaklaşımı, tutarlı bir bakış açısını, daha da ötesi Allah-insan-evren ilişkisinin dayandırıldığı ilkesel bir duruşu ortaya koymaya matuftur.

Kaynakça

- Abdulcebbar, Kâdî, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. Mahmud Muhammed Kasım, y.y., t.y., c. XV.
- Abrahamov, Binyamin, "Necessary Knowledge in Islamic Theology", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 20/1, 1993, ss. 20-32.
- el-Askalânî, İbn Hacer, *Nüzehetu'n-Nazar fî Tavdîh-i Nuhbeti'l-Fiker*, thk. Nureddin İtr, Şam: 1997.
- Apaydın, H. Yunus, "Meşhur", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: TDV Yayınları, 2004, c. XXIX, ss. 368-371.
- _____, "Mütevâtir", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: TDV Yayınları, 2006, c. XXXII, ss. 208-210.
- Atay, Hüseyin, "Kur'an'da Bilgi Teorisi", *AÜİFD*, c. XVI, 1968, ss. 155-176.
- el-Bağdadî, Abdulkâhîr, *Usûli'd-Din*, İstanbul: Matbaatu'd-Devle, 1926.
- el-Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed, *Kitâb-u Temhîdi'l-Evâil ve Telhîsi'd-Delâil*, thk. İmâdu'd-Din Ahmed Haydar, Beyrut: Müessesetu'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987.
- _____, *el-İnsâf fî-mâ Yecibu İtikâduhu ve lâ Yecûzu'l-Cehl-u bihi*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2000.
- Balcı, İsrâfil, "Bedir Savaşıyla İlgili Mucizevi Rivayetlerin Kur'an, Hadis ve Tarih Verilerine Göre Kritiği", *İSTEM*, 2009/7, Sy. 13, ss. 85-124.
- _____, "Şakki Sadr Hadisesine Dair Rivayetlerin Kritiği", *İSTEM*, 2013/11, Sy. 11, ss. 11-38.
- _____, *Hz. Peygamber ve Mucize*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- el-Basrî, Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Alî, *Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkıh*, thk. Muhammed Hamidullah, Şam: el-Ma'hedu'l-İlmi'l-Ferensî li'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, 1965.
- Bebek, Adil, "Kelâm Literatürü Işığında Mucize ve Hz. Muhammed'e Nisbet Edilen Hissi Mucizelerin Değerlendirilmesi", *MÜİFD*, 2000/18, ss. 121-148.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed, *Delâilü'n-Nübüvve ve Ma'rîfet-ü Ahvâl-i Sâhibi's-Şeria*, thk. Abdulmu'tî Kala'cı, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988.
- Bozkurt, Mustafa, "Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri", *AÜİFD*, XLVIII/II, 2007, ss. 83-100.
- Bulut, Zübeyir, "Peygamberleri Tasdik Aracı Olarak Mucizeler", *AİBÜİFD*, 2015/3, Sy. 5, ss. 1-31.
- el-Cibrîn, Abdullah b. Abdurrahman, *Şerh-u Usûli's-Sünne li-İmâm-i Ehli's-Sünnet-i Ebî Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel*, tşk. Ali b. Hüseyin Ebû Lûz, Riyad: Mektebet-u Dâru'l-Mesîr, t.y.
- Correa, Dale J., "The Vehicle of Tawâtür in al-Mâtürîdî's Epistemology", *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı (22-24*

- Mayıs 2009), ed. İlyas Çelebi, M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları: İstanbul, 2012, ss. 375-389.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Dersaadet: Arif Efendi Matbaası, 1318.
- el-Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâtu'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, thk. ve tlk. Muhammed Yûsuf Mûsâ ve Abdulmuni'm Abdulhamîd, Mısır: Mektebetu'l-Hâncî, 1950.
- _____, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Abdulazîm ed-Deyb, 1. bs., Katar: 1399, c. I.
- _____, *el-Varakât fî Usûli'l-Fıkh*, trc. Adnan Memduhoğlu, İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Düzgün, Şaban Ali, *Allah, Tabiat ve Tarih*, Ankara: Lotus, 2005.
- Erdemci, Cemalettin, “Kelâm İlminde Haberin Epistemolojik Değeri”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VI/1, 2006, ss. 153-176.
- Ertürk, Mustafa, “Haber-i Vâhid”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: TDV Yayınları, 1996, c. XIV, ss. 349-352.
- el-Eşkar, Ömer Süleyman, *el-Akîdet-ü fillah*, Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 1999.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Mustesfa min İlmi'l-Usûl*, thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1997.
- Güler, Zekeriya, “Müstefiz”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: TDV Yayınları, 2006, c. XXXII, ss. 135-136.
- Hansu, Hüseyin, *Mütevâtir Haber (Bilgi Değeri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri)*, Van: Bilge Adamlar, 2008.
- İbn Fûrek Muhammed b. el-Hasen, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Haseni'l-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih, Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2005.
- İbnu'l-Mûsilî, Muhammed, *Muhtasarü's-Savâiki'l-Mürselet-i ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla li-İbni'l-Kayyim el-Cevziyye*, thk. El-Hasen b. Abdurrahman el-Alevî, Riyad: Mektebet-u Edvâi's-Selef, 2004.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn, *Kitâbu'r-Red ale'l-Mantikiyyîn*, thk. Abdussamed Şerefu'd-Din el-Kebtî, Beyrut: Müessesetu'r-Reyyân, 2005.
- el-İsfehânî, Râgıb, *el-Müfredâtu fî Garibi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts.
- Kahraman, Hüseyin, “Kelâmdaki Bilgi Teorisinin Hadis İlmi Üzerindeki Etkileri”, *U.Ü.İ.F. Dergisi*, 14/1, 2005, ss. 89-110.
- Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik ve Maturidilik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu, 2013.
- _____, “Eş'arî'nin İkmali Mâturîdî'nin İhmali: İki İmamın Gelenekleri İçerisindeki Konularına Dair Bağlamsal Bir Analiz”, *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyumu, Eskişehir (28-30 Nisan 2014)*, haz. Ahmet Kartal, İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014, ss. 133-144.
- Kubat, Mehmet, “Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Hadis'in Rolü”, *Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri (13-15 Eylül 2004)*, Elâzığ: F.Ü. İlahiyat Fakültesi Dekanlığı, 2004, ss. 258-181.
- Kur'an-ı Kerim Meâli, <http://kuran.diyanet.gov.tr/>, erişim tarihi: 09.11.2016.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- _____, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, thk. Ertuğrul Boynukalın ve Bekir Topaloğlu, İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006, c. VI.
- en-Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn Muhammed, *Kitâbu't-Temhîd li-Kavâi'di't-Tevhîd*, thk. Habîbullah Hasen Ahmed, Kahire: Ezher, 1986.
- _____, *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993.
- el-Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed, *Usûli'd-Dîn*, thk. Hans Peter Lance, Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2003.

- Polat, Selahattin, “Mâtürîdî’ye Göre Gayb Meselesi”, *Ebû Mansûr Semerkandî – Mâtürîdî Kongresi Tebliğleri (14 Mart 1986)*, yay. Ahmet Hulusi Köker, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, t.y., ss. 99-117.
- er-Râzî, Fahreddin Muhammed, *el-Mahsul fî İlm-i Usûli'l-Fıkıh*, thk. Taha Câbir Feyyâz el-Alvânî, y.y.: Müessesetu'r-Risâle, t.y., c. IV.
- Önal, Recep, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’ye Göre İslam Dışı Dinler*, Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, 5. Bs., Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları, 1986.
- Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, İstanbul: M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları, 2012.
- Sâbûnî, Nüreddin, *el-Bidâye fi Usûli'd-Din*, thk. Bekir Topaloğlu, İstanbul: M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları, 2015.
- es-Senûsî, Muhammed b. Yûsuf, *Şerhu'l-Mukaddimât*, thk. Nizâr Hammâdî, 1. bs., y.y.: Mektebetu'l-Meârif, 2009.
- Şık, İsmail, “Mâtürîdî’den Farklılaşan Mâtürîdîlik”, *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyumu (28-30 Nisan 2014)*, haz. Ahmet Kartal, İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014, ss. 51-67.
- Teftâzânî, Sadeddin, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Kahire: Mektebetu'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1987.
- _____, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut: Alemu'l-Kütüb, 1998.
- Tıǵlı, Nuri, “Mâtürîdî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi”, *SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü*, doktora tezi, 2003.
- _____, “İmâm Mâtürîdî’de Haber-i Vahidlerin Değeri”, *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyumu (28-30 Nisan 2014)*, haz. Ahmet Kartal, İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014, ss. 583-597.



KELÂM İLMİNDE HABER-İ VÂHİDİN BİLGİ VE DELİL DEĞERİ

Rıza KORKMAZGÖZ*

Öz

İtikatta haber-i vâhidin bilgi ve delil değeri ilk dönemlerden itibaren tartışılan ve güncelliğini hala koruyan temel tartışma alanlarından birisidir. Bu çerçevede haber, bilgi değeri açısından mütevatir ve âhâd olarak ikiye taksim edilmiş; birincisi temel itikâdî meselelerde kesin delil kabul edilirken, ikincisi aynı değerde görülmemiştir. Bununla birlikte bir teori-pratik uyumsuzluğu da söz konusudur. Diğer bir ifadeyle bir kısım âhâd haberlerin bazı itikadi meselelerde delil olarak kullanıldığı görülmektedir. Biz bu makalede, öncelikle, problemi tartışan tarafları ve iddialarını ele aldık; sonrasında, yeni bir perspektifle konunun tekrar tartışılmasını teklif ettik. Bu bağlamda iç ve dış bir takım şart ve karinelerle desteklenmiş haber-i vâhidin nazari bilgi ifade edeceğini ve dolayısıyla itikadi konuların te'yid ve detaylandırılmasında delil olabileceğini ortaya koymaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Haber-i Vâhid, Nazar, İtikat, Zan, Bilgi.



Epistemological and Evidential Value of Khabar al-Wâhid in Islamic Theology

Abstract

Epistemological and evidential value of khabar al-wâhid (single report) in Islamic Theology is one of the main discussed topics that maintains its actuality from the early times. In this context, khabar (report) is divided into mutawâtir and âhâd in terms of epistemological value. The first is accepted as absolute evidence in basic beliefs and on the other hand, the second is not evaluated to the same value as the first. Besides there is theoretical and practical incompatibility. In other words, it is seen that some of the khabar al-wâhid is used as evidence on some basic matters of beliefs. Firstly, we evaluated the sides of the discussion and their claims and then suggested the re-discussion of the matter on a new

* Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelam Anabilim Dalı, rkorkmazgoz@hotmail.com

perspective in this article. Consequently, we tried to prove that khabar al-wâhid can be used with internal and external proofs as speculative or secondary (nazari) knowledge and also evidence in supporting and detailing of theological issues.

Keywords: Khabar al-Wâhid, Reasoning, Belief, Prediction, Knowledge.

A- Meselenin Tarihsel Bağlamı

İslam düşüncesi içerisinde tartışılan konuların büyük bir kısmının, bir takım dâhili gelişmelerin yanında, erken dönemde fethedilen coğrafyalarda karşılaşılan farklı din, kültür, felsefe ve anlayışların etkisi altında gündeme geldiği inkâr edilemez bir gerçektir. Bu bakımdan haber-i vâhidlerin dinde delil olup olmadığına dair tartışmaların, hicrî I (VII) yüzyılın sonlarına doğru itikadi mezheplerin ortaya çıkması ve fikhın hicrî II (VIII) yüzyılın ikinci yarısında tedvin edilmeye başlanmasıyla birlikte ortaya çıkması¹ anlamlıdır. Buna göre İslami ilimlerin tedvin edildiği dönemde ilimlerdeki ihtilafların kesin çözümlere bağlanmak istenmesi, kesin bilgi arayışlarının dâhili sebeplerinden birisi olabilir.² Söz konusu ihtilafların başlangıcını İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) şu ifadelerinde tayin etmek mümkündür: “Ümmet ve tüm Ehl-i İslam Hz. Peygamberden sika bir ravinin haberinin kabul edilmesinde icma etmiştir. Ehl-i Sünnet, Havariç, Şîa ve Kaderiyye gibi tüm fırkalar bu icma üzerindedirler. Ancak hicrî 100'den sonra ortaya çıkan Mu'tezile kelamcıları bu konuda icmaya muhalefet etmişlerdir”³

Bu çerçevede haberin bilgi değerine yönelik ilk teorik açıklamalar Mu'tezile kelamcıları tarafından yapılmıştır. Bir taraftan Süme-niyye ve Berahime gibi nübüvveti kabul etmeyenlerin haberin bilgi değerini tümünden reddetmeleri⁴, diğer taraftan ise Müslüman fırkalardan özellikle Rafizilerin zayıf rivayetleri ve uydurma haberleri dini konularda delil kabul etmeleri, Mutezileyi bu alanda açıklama yapmaya sevk eden temel gerekçelerdir. Mesela Râfiziler “*Ey iman edenler! Allah'a, Peygamber'e ve aranızda otorite sahibi (ulu'l-emr)*

¹ Mustafa Ertürk, “Haber-i Vâhid”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 1996, c. 14, ss.349-352, s.350.

² Hüseyin Hansu, *Mütevâtir Haber, Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri*, Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2008, s.74.

³ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Ihkâm fî usûli'l-ahkâm*, Ahmet Muhammed Şakir (tahk.), Beyrut, 1979, I, 113-114.

⁴ Nûru'd-Dîn Ahmed b. Mahmûd es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, Bekir Topaloğlu (Haz.), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979, s. 17.

*olanlara itaat edin*⁵ ayetinde geçen *ulu'l-emr* kelimesinin Hz. Ali ve evladının imameti hakkında olduğuna dair bir takım rivayetleri gündeme getirmişlerdir. Ancak Câhız (ö. 255/869) bu haberlerin tek kişinin tek kişiden haberi cinsinden şâz⁶ olduğunu veya daha fazla raviden gelse bile zayıf rivayetler olduklarını ifade ederek, bunların Râfiziler lehine delil olamayacağını iddia etmektedir. Cahız'a göre bu konuda ancak üzerinde yalan üzere ittifak etmenin mümkün olmadığı haber (mütevâtir) hüccet olabilir. Câhız bu tür haberi "*icma*" olarak nitelemiştir.⁷ Dolayısıyla itikada taalluk eden hususlarda Mu'tezile hangi yolla elde edilirse edilsin bilgide kesinliği vazgeçilmez şart olarak değerlendirmiş ve bu amaçla mütevâtir ve âhâd haber ayırımını yapmıştır. Hadislerin bu şekilde taksim edilmesini, İslam itikat esaslarının korunması adına ilmî, tarihsel/konjonktürel ve aynı zamanda Şia'ya karşı siyasi bir tavır alış olarak yorumlamak da mümkündür. Buna karşın Talat Koçyiğit'in hiçbir gerekçe ortaya koymadan, Mu'tezile'nin kadim Yunan felsefesine ve bazı eski dinlerin kalıntılarına istinat ederek tamamen delilsiz bir şekilde sırf Hz. Peygamber'in hadislerini red ve inkâr gayreti içerisinde hareket ettiklerini söylemesi⁸, ilmi ve tarihi gerçeklerle uyuşmadığı gibi olumsuz önyargıların bir neticesi olarak görünmektedir.

B- Haber-i Vâhidin Tanımı

Usûl kitaplarımızda "*haberu'l-vâhid*" ve "*haberu'l-âhâd*" şeklinde gördüğümüz ve zaruri-kesin bilgi değil de zannî bilgi ve ameli gerektirdiği ifade edilen⁹ bu haberin, ilk dönemlerde yalnızca "tüm

⁵ En-Nisâ 4/59.

⁶ Hadisciler Şâz'ın tarifinin zor olduğu söylerler. Ancak yine de şu tanım genel kabul görmüştür: "Makbul bir ravinin kendinden daha makbul olan bir raviye muhalif olarak rivayet ettiği hadistir." Suhhi Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstihlaları*, Yaşar Kandemir (terc.), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1998, s. 165.

⁷ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Osmaniyye*, Abdüsselâm Muhammed Hârûn (tahk.), Beyrut: ed-Dâru'l-Cil, 1991, s.115, 116. Câhız, bu konunun devamında Râfizilerin delil olarak kullandıkları bir çok haber-i vâhid örnekleri vermektedir.

⁸ Bkz. Talat Koçyiğit, "Âhâd Haberlerin Değeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:14, Yıl:1966, s. 137-140.

⁹ Bkz. Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *Kitâbu'l-mu'temed fî usûli'l-fikh*, Dımeşk, 1964, II, 566, 573; İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 119. Usul kitaplarında çoğunlukla birbirinin eş anlamlısı olarak kullanılmış olsa da biz ikisi arasındaki ilişkinin umum-husus mutlak olduğunu düşünüyoruz. Buna göre haberi vâhid tek kişinin rivayeti, haber-i âhâd ise tevatüre ulaşmak kaydıyla tek kişilerin rivayetidir. Bu bakımdan her haber-i vâhid, âhâd haber kapsamında iken her âhâd haber haber-i vâhid değildir.

tabakalarda tek kişinin rivayet ettiği haber”¹⁰ anlamında kullanıldığı ifade edilmektedir. Ebû Hanife haber-i vâhidi, terimin sözlük anlamına uygun olarak, tek kişinin rivayet ettiği hadîs (hadîsun vâhid) anlamında kullanır. O bu hadis nev’ini, meşhur sahih hadis anlamındaki “ma’rûf hadîs”in mukabili olarak, kabul edilemez şâz haberler şeklinde değerlendirmektedir.¹¹ İmam Şâfi de “haber-i hâssa” olarak nitelediği haber-i vâhidi aynı şekilde “Hz. Peygambere veya ondan başka bir kimseye nispet edilmek üzere tek kişinin tek kişiden rivayet ettiği haber”¹² diye tarif etmiştir. Fakat sonraki devirlerde bu tabir, tevatür şartlarını taşımayan tüm haberler için kullanılmaya başlanmıştır.¹³ Buna göre âhâd haber genellikle “bir veya iki ya da meşhur ve tevatür derecesine ulaşmayan daha fazla sayıda ravinin rivayet ettiği hadis”¹⁴ olarak tanımlanmıştır.

C- Kelâm’da Haber-i Vâhidin Bilgi Değeri

Haber-i vâhidin bilgi ifade edip etmediği hususu, hadisçilerden ziyade kalamcı ve usulcülerin ilgilendikleri bir konu olmuştur. Kalam alimlerinden Seyfuddîn el-Âmidî (ö.631/1233) bu konudaki yaklaşımları üç başlık altında özetlemiştir:

- 1- Haber-i vâhidin ilim ifade edeceğini kabul edenler. Bu grupta olanlar da konuyla ilgili farklı yaklaşımlar içerisindedirler:
 - a- Bazılarına göre böyle bir haber yakînî bilgi değil zannî bilgi ifade eder.
 - b- Bazılarına göre ise hiç bir karîne olmasa da haber-i vâhidin kesin bilgi ifade edeceği kanaatindedirler.

¹⁰ Ebû'l-Bekâ, *Külliyât: Mu'cem fî'l- mustalahât ve'l-furûku'l-lügaviyye*, Beyrut: Müesseserü'r-Risâle, 1998, s. 414.

¹¹ Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl*, Muhammed Boynukalın (tahk.), Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2102, I, 190. Mesela Ebu Hanife haber-i vahidle geldiği için istiskada namaz kılınmasını kabul etmez. Bkz. eş-Şeybânî, *el-Asl*, I, 366. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanife'nin Hadis anlayışı ve Hanevî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994, s. 134.

¹² Muhammed b. İdris eş-Şafii, *er-Risâle*, Ahmet Muhammed Şakir (tahk.), Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ty., s. 369-370.

¹³ Ebû'l-Hasen Seyfuddîn Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Riyad, 2003, II, 43; Suphi Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstihlaları*, s. 268; Talat Koçyiğit, *Hadis İstihlaları*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980, s.22.

¹⁴ Seyyid Şerif el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009, s.101; Muhammed Ali et-Tahânevî, *Keşşâfu istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, Ali Dehrûc (tahk.), Beyrut: Mektebetü'lübnân, 1996, I, 738.

- c- Bir kısmı da bazı haberi vâhidlerin karînesiz kesin bilgi ifade edeceğini düşünmektedirler.
- 2- İster karîne olsun, ister olmasın haberi vâhid yakînî ilim ifade etmez.
- 3- Haber-i vâhid ancak bir takım karînelerle kesin ilim ifade eder.¹⁵

Karinesiz haber-i vâhidin tek başına kesin bilgi vereceği iddiasında olanların sayıca son derece az olması ve zaman zaman yaptıkları açıklamalarla kendileriyle de çelişkiye düşmelerini nazarı itibara alarak, yukarıda ifade edilen üç başlığın iki ana görüş şeklinde ifade edilmesini doğru ve gerekli görüyoruz. Buna göre birinci grupta yer alanlar, belli şartları taşıyan haber-i vâhidlerin kesin ilim ifade edeceği kanaatindeyken; ikinci gruptakiler bu tür haberlerin zannî bilgi ifade ettiğini; hiçbir zaman kesin bilgi vermeyeceğini düşünmektedirler.

1. Belli Şartları Taşıyan Haber-i Vâhidin Kesin Bilgi İfade Etmesi

db | 229

İlk dönem bazı kelamcı, usulcü ve hadisçiler, hadisleri mütevâtir-âhâd ayırımına tabi tutmadan sadece sıhhat şartlarını belirlemişler ve bu şartları taşıyan hadisleri hem itikatta hem de amelde delil olarak kullanmışlardır. İbn Hazm, İmam Malik (ö. 179/795)'in, ilk dönem Sünni kelamcılardan Hüseyin b. Ali el-Kerâbisî (ö. 245/859) ve Haris b. Esed el-Muhâsibî (ö. 253/857) ve daha birçoklarının haber-i vâhidin ilim ve ameli birlikte gerektirdiği görüşünde olduğunu ifade etmektedir.¹⁶ İmam Şâfi (ö. 204/820) de "tek kişinin tek kişiden rivayeti" şeklinde tanımladığı haber-i vâhidin hüccet olmasını sadece ravinin adalet ve zabtına yönelik bir takım şartların gerçekleşmesine bağlamıştır.¹⁷

Ahmet b. Hanbel (ö. 241/855) ve Ehl-i Hadisin çoğunluğu göre işin erbabının sıhhatine hükmettiği haberi vâhid zaruri ilim ifade eder.¹⁸ Ehl-i hadisten bazıları ise iki kişinin şahitliğinin kabulünü gerekçe göstererek iki, bazıları da dört şahidin şahitliğinin kabulüne

¹⁵ Âmidî, *el-İhkam*, II, 43-44.

¹⁶ Ebû Muhammed ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-İhkam fî usûli'l-ahkâm*, Ahmed Muhammet Şâkir (tahk.), Beyrut, 1979, I, 119.

¹⁷ Şafii, *er-Risale*, s. 370-371.

¹⁸ Kendisine atfedilen bir başka görüşe göre de ilim ifade etmeyeceğini söylemektedir.

binaen dört ravinin rivayet ettiği haber-i vâhidin kesin bilgi ifade edeceğini söylemişlerdir.¹⁹ Zahirî mezhebinin kurucusu Dâvud b. Ali ez-Zâhirî (ö. 270/884)'ye göre de haber-i vâhid istidlali ilim ifade etmiş olsa da, hem ilim hem de ameli gerektirmektedir.²⁰ Zahirî düşüncenin diğer büyük bir imamı olan İbn Hazm'ın da aynı görüşte olduğu görülmüştür.²¹ Diğer taraftan Zahirîlerden bir gurup ise hiçbir karîne olmasa da haberi vâhidin kesin ilim ifade edeceği kanaatindeydi.²²

Ünlü hadîs âlimi İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) haber-i vâhidin mütevâtir haber gibi zaruri-yakini ilim ifade etmediğini, tercih edilen görüşe göre ancak bir takım karînelerle nazari ilim ifade ettiğini söylemektedir. O bu karîneleri şöyle sıralamıştır: 1-Buhârî ve Müslim'de geçen hadisler ümmetin ittifakla kabul etmesi anlamına geldiğinden, haber-i vâhidin burada geçmiş olması. 2-Hadisın hafız ve fakih ravilerin rivayet ettiği müselsel veya meşhur hadis olması. 3-Sıdk ve itkan/doğruluk ve güvenilirlik yönünden tanınmış imamlar tarafından nakledilmiş olması.²³ Bu bağlamda İbn Hacer âhâd haberin ravisinin adalet ve zabt sahibi olması, hadisın muttasıl senetle rivayet edilmesi, muallel ve şâz olmaması kaydıyla bizzat sahih olacağını, dolayısıyla ilim ifade edeceğini belirtmektedir.²⁴ Bunu “nazari ilim ifade eder” şeklinde anlamak İbn Hacer'in bizzat kendi ifadelerine daha uygun düşmektedir.²⁵ Bu çerçevede İbn Salah (ö. 643/1245) mesela Buhârî ve Müslim'in ittifakla rivayet ettikleri hadisın ümmetin kabulüne medar olması sebebiyle aynen mütevâtir gibi bilgi ifade edeceğini, bununla birlikte mütevâtir hadisın zaruri, haber-i vâhidin ise nazari ilim ifade edeceğini söylemektedir.²⁶ Zira âhâd haberlerin doğruluğu, neticede ravilerin doğruluğu ve zahiri bir takım karinelerle temin edilmektedir. Bu bakımdan haber-i vâhid zann-ı gâlip ifade eder. Ehl-i Hadîs ile Ha-

230 | db

¹⁹ Ebû Bekir Ahmet es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, Ebû'l-Vefâ el-Afganî (tahk.), Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993, I, 321.

²⁰ Alâuddin Abdulaziz b. Ahmet el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslam el-Bezdevî*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997, II, 539.

²¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 108, 119.

²² Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *Kitâbu'l-mu'temed fî usûli'l-fikh*, Dimeşk, 1964, II, 566.

²³ İbn Hacer el-Askalânî, *Şerhu nuhbeti'l-fiker fî mustalahi Ehli'l-Eser*, Riyad: Dâru'l-Muğni, 2009, s. 64,66. Ayrıca bkz. Muhammed b. Ali eş-Şevkani, *İrşâdu'l-Fühûl ilâ tahkiki'l-hakk min ilmi'l-usûl*, Riyad: Dâru'l-Fazile, 2000, I, 255.

²⁴ İbn Hacer, *Şerhu Nuhbe*, s. 74

²⁵ İbn Hacer, *Şerhu Nuhbe*, s. 10.

²⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket alâ kitâbi İbn's-Salâh*, Rebi b. Hâdi Umeyr (tahk.), el-Medînetü'l-Münevvera: el-Mektebetü'l-Arabîyyetu's-Seûdiyye, 1984, I, 372.

nefi, Şâfi, Mâlikî ve Hanbelî birçok fakihin ve bir kısım Eş'arî kelamcıları da bu görüştedir.²⁷

Selefi düşünceye mensup İbn Teymiyye (ö. 728/1328) de benzer bir görüş serdedir. O bu konuda şöyle der: “Âlimlerin çoğunluğuna göre ümmet haber-i vâhidi kabul edip tasdik eder ve kendisiyle amel ederse, bu haber bilgi gerektirir. Bu kaide Ebû Hanife, Malik, Şâfi ve Ahmed b. Hanbel'in ashabından olup da usule dair eser yazarların ortak kabulüdür. Kelamcıların birçoğu veya çoğunluğu, Ehl-i hadis ve Selef de aynı görüştedir. Son dönem bazı usulcüler ve kelamcılar²⁸ ise bu görüşü reddetmişlerdir.” İbn Teymiyye'ye göre ümmetin ortak kabulünden maksat ise söz konusu hadisin Buhârî ve Müslim'de yer almasıdır. Zira ümmet bu iki kaynağın sıhhatinde ittifak etmiştir.²⁹ Şu ifadeler İbn Teymiyye'nin haber-i vâhidin bilgi değerine dair bakışını net olarak ortaya koymaktadır:

Haber verenin yalancı ve sadık olmasının muhtemel olması durumunda verdiği haber mutlak olarak ne doğrulanır ne de yalanlanır. Akıl sahibi hiç kimse haber-i vâhidin tek başına doğru olduğunu ve ilim ifade edeceğini veya yalan olduğunu söylememiştir. İnsanlar bilirler ki, haber-i vâhidin doğruluğuna dair delil getirildiğinde onun doğru olduğu bilinmiş olur; velev ki tek kişi rivayet etmiş olsa bile. Yalan olduğuna dair delil getirilen haber de yalandır; velev ki bin kişi rivayet etmiş olsa bile... Bu bakımdan haber-i vâhidin doğruluğu, doğruluğuna delalet eden bir takım deliller ve karînelerle bilinir.³⁰

Haber konusunda İbn Teymiyye'nin sayıyı değil de sıhhati önceliği görülmektedir. Bu bakımdan alıntı yaptığımız eserinde geniş bir şekilde, hadisin sıhhatini ortaya koyacak ravi ve rivayetle ilgili söz konusu delil ve karînelerin neler olduğunu sıralamaktadır.

Tüm bunlarla birlikte istisnalar bir kenara bırakılacak olursa hadisciler, güvenilir ve âdil bir ravinin rivayet ettiği haberi prensip-

²⁷ İbn Hacer, *en-Nüket*, I, 374-376.

²⁸ İbn Teymiyye bu meseledeki muhalif kelamcılardan bazılarının isimlerini vermektedir. Ebû İshak el-İsferayini, İbn Furek gibi Eş'ari kelamcıların çoğunluğu haber-i vâhidin bilgi ifade ettiğini kabul ederken Bakillani, Cüveyni, Gazâlî, İbn Akîl, İbnü'l-Cevzî, İbnü'l-Hatîb, Âmidî, vb. bunu reddetmektedir.

²⁹ Takiyyuddîn İbn Teymiyye, *Kitabu mukaddimetü't-tefsîr, (Mecmûatü'l-fetevâ)*, yy. Dâru'l-Vefâ, 2005, I, 188.

³⁰ Takiyyuddîn Ahmed b. Teymiyye, *el-Cevâbu's-sahîh limen beddele dîne'l-Mesîh*, Heyet (tahk.), Riyad: Dâru'l-Âsime, 1999, VI, 480-481.

te kabul etmekle beraber haber-i vâhidin kabulü için harici bir takım şartlar da belirlemişlerdir. Bu çerçevede onlar haber-i vâhidin kat'î akli delillere muvafık olması, Kur'an'a, mütevâtir habere, icmaya, tarihsel gerçekliklere, tecrübe ve müşâhâdeye aykırı olması gerektiğini ifade etmişlerdir.³¹

Basra Mu'tezililerinden Hişam b. Amr el-Fuvâtî (ö.213/833) ve Nazzam (ö.231/845) da haber-i vâhidin zannî olduğunu, ancak bir takım karînelerle kesin ilim ifade edeceğini söylemişlerdir.³² Nazzam bilinenleri hissedilenler ve hissedilmeyenler şeklinde ikiye ayırıp birincisinin cisim olduğunu ve bunların duyularla bilineceğini, ikincisinin ise kadîm ve araz diye ikiye ayrılıp bunların da kıyas ve nazar yoluyla bilineceğini ifade etmektedir. Bu durumda ona göre haberin bizatihi kendisi kesin bilgi vermez. Dolayısıyla Nazzam gerek mütevâtir gerekse âhâd haberin harici bir sebep, delil ve karîne olmadığında zorunlu bilgi ifade etmeyeceğini, ancak aklî ve/veya hissî bir delil olması durumunda bilgisel bir değeri olabileceğini ifade etmektedir.³³ Bu çerçevede ona göre önceden şiddetli bir hastalığı olduğunu bildiğimiz ve haberi geldiğinde de cenaze hazırlıkları gibi ölümüne işaret eden alamet ve işaretleri gördüğümüz kimsenin ölüm haberiyle ilgili haber-i vâhid, sebep ve karîneler yoluyla kesin bilgi ifade eder.³⁴

232 | db

2. Haber-i Vâhidin Zan İfade Etmesi

Cumhura göre haberi vâhid gerek bizzat gerekse harici bir karîneyle olsun kesin ilim ifade etmez.³⁵ Mu'tezile ve Haricilerin tamamı, Hanefiler, Şafiiler, Malikilerin çoğunluğu, âhâd haberin ilim gerektirmediği görüşündedirler.³⁶ Çünkü itikadi mevzular kesin bilgiye dayanır; hâlbuki haber-i vâhid zann-ı gâlip ifade eder; zann-ı gâlip ise kesin bilgi vermez.³⁷ Mu'tezile ve Havaric yalan ve hata

³¹ Ebû'l-Bekâ, *Külliyât*, s. 416; Şevkani, *İrşâdu'l-fühûl*, I, 277; Ertürk, "Haber-i Vâhid", s. 351.

³² Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 566; Şevkani, *İrşâdu'l-fühûl*, I, 251.

³³ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.103, 105.

³⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XV, 361, 392. Nazzam hakkında farklı ithamlar ve bunlara verilen cevaplar için bkz. Ahmet Emin, *Duha'l-İslam*, Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012, III, s.775-776; Ebû'l-Hüseyn Abdurrahim el-Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-red alâ İbnu'r-Râvendî'l-mülhid*, yy., ty., s. 51; Âişe Yûsuf el-Menâî, *Usûlü'l-akîde beyne'l-Mu'tezile ve's-Şiati'l-İmâmiyye*, Devha: Dâru's-Sekâfe, 1992, s.84-88.

³⁵ Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 566

³⁶ İbn Hazm, *el-Ihkâm* I, 119.

³⁷ Ebû'l-Bekâ, *Külliyât*, s. 416-417.

ihtimali olan bir haberin ameli de vacip kılmadığını, bununla Allah'ın dininde hüküm verilemeyeceğini ifade ederken, İbni Hazm gibi bazı âlimler ise bu özelliğiyle birlikte haber-i vâhidin ameli gerektirdiğini söylemişlerdir.³⁸

Hakikate ulaşmanın yollarını ilk olarak; “konuşan kitap” (Kur'an), “üzerinde icma edilmiş haber” (Sünnet), “aklî hüccet” ve “icma” olarak sayan kimse Mu'tezilenin kurucusu olarak bilinen Vâsıl b. Atâ'dır. (ö. 131/748) Yine haberin geliş keyfiyetini, doğruluğunu ve yanlışlığını ilk kez insanlara öğreten kişi de odur. Vâsıl'ın bilginin yollarına dair bu görüşünün, genel çerçeve itibariyle sonraki Mu'tezilî epistemolojiyi ihtiva ettiği anlaşılmaktadır.³⁹ Dolayısıyla Vâsıl b. Atâ haberin bilgi değerini şüphesiz kabul etmektedir. Mu'tezile'nin bir diğer kurucusu sayılan Amr b. Ubeyd (ö. 144/762), Peygambere nispeti sahih olan hadisleri araştırıyor ve mütevâtir haberin sağladığı doğruluğu sağlamadığı gerekçesiyle bazı âhâd haberleri reddediyordu. Dolayısıyla Amr b. Ubeyd akli ve mütevâtir haberi bilginin kaynağı olarak kabul etmesine rağmen haber-i vâhid için aynı şeyi düşünmemektedir.⁴⁰

Basra Mu'tezile'sinin kurucusu Ebû'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 226/840) ise haber-i vâhid konusunda Vâsıl ile Amr arasında durmaktadır. Ona göre dört kişiden daha az ravinin rivayetine güvenilemez. Dörtten fazla yirmiden az ravinin rivayeti ise bazı durumlarda kesin bir bilgi verdiği gibi kimi durumlarda da vermeyebilir. Fakat yirminin üstünde ravinin rivayeti mütevâtir haberdır ve dolayısıyla kesin bilgi ifade eder.⁴¹ Allâf mütevâtir haberin kesin bilgi vermesini içlerinde en az bir kişinin cennet ehlinden olma şartına bağlamıştır.⁴² Buna karşılık Arap edebiyatının en büyük nesir yazar-

³⁸ İbn Hazm da haber-i vâhidin ilim ve ameli beraberce gerektirdiğini kanaatindedir. İbn Hazm, el-İhkâm I, 124.

³⁹ Ali Sâmî en-Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, Osman Tunç (çev.), İstanbul: İnsan Yayınları, 1999, II, 190-191.

⁴⁰ Bkz. Ali Sami En-Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 204-206.

⁴¹ Allaf, delilin yirmi kişi ile olacağı hususunda, "...sizden sabırlı yirmi kişi onlardan iki yüz kişiyi yener..." Enfal 8/65 ayetini ileri sürmüş ve şöyle demiştir: "Bu yirmi kişinin, onlara karşı bir delil olmadıkça, bu iki yüz kişi ile savaşmaları mübah görülmemiştir." Bağdâdî böyle bir sözü ondan başka kimsenin söylemediğinin ifade ediyor. Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arındaki Farklar*, Ethem Ruhi Fiğlalı (çev.), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001, s. 93.

⁴² Bağdâdî, Allaf'ın bu yirmi kişiden en az birisinin cennet ehlinden olması şartından kastının "i'tizal, kader ve Yüce Allah'ın takdir ettiği şeylerin son bulacağı konularında kendi bid'atlerine uyan birisi" olduğunu belirtiyor. Bkz. Bağdadi, *Mezhepler Arındaki Farklar*, s.93

larından ve Mu'tezile kelamcılarında biri olan Câhız mütevâtir haber için sayı ve adalet şartı gerekmediğini, esas olanın, yalan üzere birleşmeyi imkânsız kılacak bir sayı olduğunu ifade etmektedir.⁴³

Kâdî Abdulcebbâr (ö. 415/1025) ise sıralamada değişiklik yapmış olsa da aynen Vâsıl b. Atâ gibi hakikatin kaynaklarını “aklî hüccet”, “kitap”, “sünnet” ve “icma” olarak saymaktadır. Akli başta saymasının sebebi, “aslu'l-usûl” olan Allah'ı bilmenin ancak aklî hüccet ile gerçekleşeceği düşüncesidir. Zira marifetullah dışındaki konular fer' mesabesindedir. Dolayısıyla onlardan birisiyle Allah'ı bilmeye istidlalde bulunduğumuzda bir şeyin fer'i ile aslı üzerine istidlalde bulunmuş olur ki Abdulcebbâr bunun geçersiz olduğunu ifade etmektedir.⁴⁴ Artık Allah zaruri değil de kesbî olarak yani aklî bir delille bilinince⁴⁵, yalan söylemesi mümkün olmayan birinin sözü olmasıyla kitabın, Allah'ın elçisinin sünneti olması itibariyle sünnetin, ya kitaba, ya da sünnete dayanması bakımından icmanın hüccetliği sabit olmuş olur. Kâdî'nin ifadesiyle “ne zaman akılla tek bir ilah ve O'nun hakîm olduğu bilirse kitabın; bir resul gönderip onu mu'cizelerle yalancılardan ayıran bir mürsil (Peygamber gönderen)in varlığı bilirse Peygamberin sözünün ve peygamberin “ümmetim hata üzere icma etmez” “cemaatin görüşü üzere olunuz” şeklindeki sözleri bilinince icmanın delil olduğu anlaşılabilir olur.”⁴⁶ Kâdî Abdulcebbâr “size göre kıyas ve haber-i vâhid şerî hükümler için delil olmaz mı? Onu da deliller arasında neden saymadınız?” sorusunu “bunlar ya icmanın, ya kitabın ya da sünnetin içinde yer alırlar; dolayısıyla ayrı olarak zikredilmeleri gerekmez”⁴⁷ şeklinde cevaplandırmıştır. Bu çerçevede Kâdî'nin ravi sayısı beşin üzerinde olan haberi mütevâtir haber saydığı ve bunun da delil olma ve kesinlik bakımından Kur'an gibi olduğu⁴⁸, fakat böyle olmayan haberlerin haber-i vâhid oldukları ve bunlarla da bilgi meydana gelmeye-

⁴³ Câhız, *el-Osmâniyye*, s.116.

⁴⁴ Kâdî Abdulcebbâr, *Fadlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile ve mübâyenetühüm li-sâiri'l-muhâlifîn*, Fuad Seyyid (tahk.), Kâhire: ed-Dâru'l-Tûnusiyye, 1972, s.139.

⁴⁵ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, İlyas Çelebi (çev.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, I, 87.

⁴⁶ Kâdî Abdulcebbâr, *Fadlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile*, s.139.

⁴⁷ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerh*, I, 145,147.

⁴⁸ Kâdî Abdulcebbâr, *Müteşabihu'l-Kur'ân*, Adnan Zerzur (tahk.), Kahire: Dâru't-Türâs, 1969, I,33.

ceği ancak amelin gerekli olacağı⁴⁹ kanaatinde olduğu görülmektedir.

Buna göre Mu'tezile mezhebinin, genel olarak, en baştan beri haber-i vâhidin kendi başına bilgi ifade etmediği, ancak amelde delil olabileceği, fakat bu nevi haberlerin Kur'an, mütevâtir haber ve kesin akli deliller ışığında te'vil edilerek itikat konularında da delil kabul edilebileceği görüşünde olduğu söylenebilir.

Ebû Hanife (ö. 150/767) ve Ebû Yusuf (ö. 182/798) da tek kişinin rivayeti olarak tarif ettikleri haber-i vahidi tek başına kabul edilemez şaz haberler olarak değerlendirmektedirler.⁵⁰ Dolayısıyla Hanefiler adalet sahibi tek bir ravinin haberiyle ilm-i yakîn meydana gelmeyeceğini fakat bu haberin amelde hüccet olacağını kabul etmektedirler.⁵¹ Ebû Hanife, haberi vâhidin kabul edilebilmesi için, bu haberin şeriatin kaynaklarından elde edilmiş usullere muhalif olmaması, Kur'an'ın umum ve zahirine uygun olması, meşhur sünnete aykırı olmaması gibi bir takım şartlar ileri sürmüştür.⁵²

İmam Mâturîdî (ö. 333/944) *Kitâbu't-tevhîd*'de haberin iki nevi olduğunu söyler. Fakat metinde bunların ne olduğu çok net ifade edilmemiştir. Ancak biraz dikkat edilirse bu iki neviden birisiyle yalana ihtimali olmayan haberi, diğeriyle de yalana ihtimali olan haberi kastettiği anlaşılır. O, *haber-i Resûl* ve *haber-i mütevâtiri* yalana ihtimali olmayan haber nev'inden kabul eder. Fakat bununla birlikte Peygamberlerin masum olmaları sebebiyle *haber-i Resûl*'ün, kendileri için masumiyet söz konusu olmayan ravilerin rivayet ettiği mütevâtir haberden kalbe daha fazla itminan verdiğini ifade eder. Zira ona göre mütevâtir haberi rivayet edenlerin, masumiyetlerini kanıtlayacak herhangi bir delil olmadığından, yanılmaları ve yalan söylemeleri muhtemeldir. Böyle bir haber öncelikle incelemeye alınır. Şayet haberin hiçbir şekilde yalan olmasına ihtimal verilmiyorsa, haberin kendisine ulaştığı kimseye gereken şey, bunu bizzat Peygamberden duyduğu söz gibi telakki etmesidir. Buna göre masum Resûl'ün haberi en başından itibaren kesin bilgi ifade ederken, mütevâtir haber, ancak raviler üzerinde yapılacak bir incelemeyle kesin bilgi ifade eder. Sonuçta ikisinin de yalana ihtimali kalmaz.

⁴⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, İbrahim Medkûr, XV, 333; XV, 361.

⁵⁰ eş-Şeybânî, *el-Asl*, I, 366; Ünal, *İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı*, s.134.

⁵¹ Serahsi, *Usul*, I, 321.

⁵² Geniş bilgi için bkz. Ünal, *İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı*, s 172.

Haber-i vâhid ise yalana ihtimali olan haber nevindedir. Dolayısıyla kendi başına kesin bilgi ifade etmez. Öyleyse onu dikkate almak ya da almamak gibi iki alternatif söz konusudur. Mâturîdî böyle bir haberin bilgi ifade edebilmesi için râvîlerin durumlarının iyice araştırılmasını ve haberin muhtevasının kesinlikle sabit nasslar çerçevesinde değerlendirilmesini önermektedir. Her ne kadar, duyularla elde edilen bilgide olduğu gibi, sonuçta yine de yanılma ihtimali olsa da, Mâturîdî, önerdiği işlemlerden sonra haber-i vâhidin bilgi değerine güvenmek gerektiğini ifade etmektedir.⁵³ Buna göre Maturidi'nin, tek başına değil fakat senet ve metne dair bir takım incelemelerden sonra karîneli haber-i vâhidin zannî ilim ifade edeceği düşüncesinde olduğu görülmektedir. Sonuçta Maturidi'nin haber babında, bilgide kesinlik açısından *haber-i Resûlü* yani Kur'an vahiyini en üste, onun altına *haber-i mütevâtiri*, onun da altına *haber-i vâhidi* koyduğu görülmektedir. Birincisi, en azından mümin için, zorunlu olarak kesin bilgi ifade ederken, ikincisi araştırmaya bağlı olarak kesin bilgi verir. Ancak sonuncusu, belli bir araştırmanın sonucunda bile kesin bilgi vermez; fakat kişide güven oluşturur. Bu güvene binaen Mâturîdî haber-i vâhidin dikkate alınması gerektiği kanaatindedir.

236 | db

Mâturîdî kelamcısı ve Hanefî fakihî Pezdevî (ö. 493/1100) nin de aynı şekilde haberi ikiye ayırdığı görülmektedir. Birincisi yalana ihtimali olmayan haber ki bu, Allah'ın ve Peygamberin haberi yani vahiy ile mütevâtir haberdir; ikincisi ise yalana ihtimali olan haberdir ki bu da haber-i vâhiddir.⁵⁴ Pezdevî haber-i vâhidi “bir, iki veya daha fazla ravi tarafından rivayet edilen ancak meşhur ve mütevâtir haber derecesine ulaşamayan haber” şeklinde tanımladıktan sonra “mezhep görüşü” olarak nitelediği görüşü şöyle ifade eder: “Bize göre haber-i vâhid ameli gerektirir; yakînî ilim ifade etmez”⁵⁵ Buna binaen ahiret hallerine dair kabir azabı ve ru'yetullah gibi hallerin

⁵³ Ebû Mansur el-Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd*, Bekir Topaloğlu, Muhammed Arûçî (tahk.), Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010, s. 71-72.

⁵⁴ Ebu'l-Yüsr Muhammed Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, Şerafettin Gölcük (terc.), İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1994, s. 11, 13-14. Pezdevî'nin burada Allah'ın haberinin Kur'an'da, Peygamberin haberinin ise sünnette olduğunu söylemesi, farklı bir tasniftir. Zira haber-i Resûl'ün Kur'an'a da şamil olduğu bilinmektedir.

⁵⁵ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî*, Dersaadet, 1308, II, 370.

ancak bilgi ile sabit olacağını söyleyerek haber-i vâhidlerin tek başlarına itikatta delil olamayacağını belirtir.⁵⁶

Bir başka Mâturîdî mütekellim Ebû'l-Mu'în en-Nesefî (ö.508/1114) de mütevâtir haberin ve mucizeyle desteklenmiş resulün haberinin kesin ilim ifade edeceği, bunlara asla yalan karışmayacağı, ancak yalana muhtemil olan haberin diğer bir ifadeyle haber-i vâhidin tek başına kesin ilim ifade etmeyeceği görüşünü benimsemiştir.⁵⁷

Sünnî düşünce içerisinde fikir üreten ve Eş'arî kelim okulunun kurucusu kabul edilen Ebû'l-Hasen el-Eş'arî (ö.324/935) ise haber-i vâhidi ilk dönemde olduğu gibi, ravi sayısı üzerinden, "muttasıl bir senetle âdil bir ravinin bir başka âdil raviden rivayeti" şeklinde tanımlamakla birlikte⁵⁸, belli bir sayıya ulaşamadığı takdirde birden fazla ravinin rivayetini de âhâd haber olarak telakki etmektedir. Ona göre bu haber, vücup, nedb ve ibaha ifade etmeksizin amele esas olabilir fakat mütevâtir haberin aksine kesin bilgi ifade etmez.⁵⁹

Meşhur Eş'arî kelamcısı ve Mâlikî fakihî Bâkillânî (ö. 403/1013) ise haberi doğru olduğu bilinenler, yalan olduğu bilinenler ve doğru veya yalan olduğu bilinmeyenler şeklinde üçe taksim edip haber-i vâhidi üçüncü nevi içerisinde saymaktadır. Ona göre böyle bir haberin doğruluğuna ve yanlışlığına hüküm verebilmek için harici bir delile ihtiyaç vardır.⁶⁰ Fukaha ve kelamcıların, ravi sayısı ister tek isterse daha fazla olsun kesin bilgi ifade etmeyen her haberi, haber-i vâhid olarak adlandırma konusunda ittifak ettiklerini ifade eden Bâkillânî, ancak ravinin adil olması ve bu rivayetin daha kuvvetli bir rivayete muarız olmaması şartıyla ameli gerektireceğini belirtir.⁶¹

Diğer bir Eş'arî kelamcı Bağdadi (ö.429/1037) de meseleye, geleneğe uygun olarak, sayı üzerinden yaklaşmış ve bilgi yollarından

⁵⁶ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, II, 371.

⁵⁷ Ebû'l-Mu'în en-Nesefî, *Tebsiratu'l-Edille fî usûli'd-dîn*, Hüseyin Atay (tahk.), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993, s.26.

⁵⁸ Ebû Bekir Muhammed b. Furek, *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih, Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2005, s.20

⁵⁹ İbn Furek, *Mücerred*, s.15, 20-21, 201.

⁶⁰ Ebû Bekir b. Et-Tayyib el-Bâkillânî, *Kitâbu't-temhîd*, Beyrut: Mektebetü's-Şerkiyye, 1957, s.379-381.

⁶¹ Bâkillânî, *Kitâbu't-temhîd*, s.386.

saydığı haberi; *mütevâtir*, *âhâd* ve *müstefîz* olarak üçe taksim etmiştir. Ona göre mütevâtir haber, haber verdiği şeyin doğru olduğuna dair kesin bilgi ifade ederken, âhâd haber isnadı sahih olduğu ve metinde haber verilen şeyler aklen imkânsız şeyler olmadığı takdirde ameli gerektirir fakat ilim ifade etmez. Bu aynen adil oldukları düşünülen şahitlerin şahitliklerine benzer ki hâkim zahiren onların sözlerine binaen hükmünü verir fakat gerçekte doğru söylediklerini bilemez.⁶² Fakat müstefîz haber, ilim ve amel ifade etmede mütevâtir haber gibidir. Yalnız müktesep/kazanılmış ilim ifade etme bakımından ondan ayrılır. Bu bağlamda Bağdadi ru'yetullah, şefaât, havz, mizan, recm, mestler üstüne mesh, kabir azabı ve benzeri konuların müstefîz haberle sabit olduğunu ifade etmekte ve dolayısıyla bunları, itikat edilmesi gereken meseleler olarak değerlendirmektedir.⁶³

Seleflerinden farklı olarak Cüveyni (ö.478/1085) ise haber-i vâhidin tek başına ameli de gerektirmediği kanaatindedir. O fukahannın “haber-i vâhid ilim değil ancak amel gerektirir” demesini tesâhül (dikkatsizlik) olarak nitelendirir ve bu konuda kesin olan şeyin, bu haberin ne ilmi ve de ameli gerektirmeyeceğidir. Ona göre âhâd haber şayet amel gerektirseydi bu durumda amelin gereğine dair ilim meydana gelmiş olurdu ki bu sonuç kendi içinde çelişki arz ederdi. Zira bizzat zannî olan bir şeyin kesin ilim ifade etmesi imkânsızdır. Bununla birlikte ona göre haber-i vahidin hem bilgi gerektirmesi, hem de amele dayanak olması, bir takım delillerle mümkün olur. Cüveyni tüm muhakkik âlimlerin böyle düşündüğünü bunun dışındaki tartışmaların lafzi olduğunu ifade eder.⁶⁴ Bu çerçevede haber-i vâhidin tek başına bilgi ifade edeceğini iddia eden gurupları tenkit eder.⁶⁵

Karîneli haber-i vâhidin bilgi değeri hakkındaki kanaatiyle Gazâlî (ö.505/1111) farklı bir açılım sağlamaktadır. Gazâlî ilke olarak Hz. Peygamber’in sözünün kendisinden sözlü olarak işitenler için amelde ve itikatta kesin delil olacağını⁶⁶ fakat sonraki nesiller için haber-i vâhidin, hadisçilerin iddialarının aksine, bilgi ifade et-

⁶² Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, İstanbul: Matbaatu't-Devle, 1928, s.12.

⁶³ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s.12-13.

⁶⁴ Ebû'l Meâlî el-Cüveyni, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, Abdulazim ed-Dîb (tahk.) Katar, 1399, s. 599.

⁶⁵ Cüveyni, *el-Burhân*, s. 606, 607.

⁶⁶ Ebû Hamîd el-Gazâlî, *Mustasfâ: İslam Hukuk Metodolojisi*, Yunus Apaydın (çev.), İstanbul: Klasik yay., 2006, I, 221.

mesinin ne aklen ne de naklen zorunlu olmadığını, ancak amelde delil olarak alınabileceğini ifade etmektedir.⁶⁷ Bu noktada Gazâlî'nin haber-i vahide yaklaşımı kelimcilerin genelinin yaklaşımından farklı değildir. Fakat mütevâtir haber için belli bir sayı vermeyip bunu “bilgi doğuran” veya “zaruri bilgi oluşmasını sağlayan asgari sayı” olarak belirlemesi, aynı zamanda bu şartı sağlayan tek kişinin haberini de mütevâtir olarak değerlendirmesi⁶⁸, onu diğer kelimcilerden ayırmaktadır. Bu çerçevede olaylara ve kişilere göre sayının değişebileceğini ifade eden Gazâlî, bazı karînelerin haber verenlerin belli bir sayısının yerini tutmasının mümkün olduğu, dolayısıyla karînelerle kuşatılmış tek kişinin haberinin bilgi verebileceği düşüncesindedir. Hatta ona göre âdetin bozulduğu olağanüstü durumlarda Allah hiçbir karîne olmaksızın da bilgi meydana getirebilir.⁶⁹

Gazâlî sonrası Kelâm ilminde nakli delillerle ilgili “aşırı” derecede şüpheye sevk edici fikirler görüyoruz. Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210) bu hususta zirve kabul edilebilir. O delilleri sırf aklî, sırf naklî ve ikisinden mürekkep olarak üçe ayırdıktan sonra sırf nakli delilin kendi başına ilim ifade etmesinin imkânsız olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu delil nev'inin bilgi ifade etmesi öncelikle haberi getirenin doğru söylediğinin bilinmesiyle mümkündür. İkinci olarak nakli delil on şeyin kesinlik kazanmasıyla ancak kesinlik arz eder. Burada Râzî “aklî bir itirazın olmamasını” onuncu şart olarak ortaya koymuştur.⁷⁰ İşte bu “mümkün aklî itiraz” düşüncesi bir bütün olarak haberi ve daha özeldir ise haber-i vâhidi kesin bilgi gerektiren itikadi meselelerde şüpheli hale getirmektedir.

Âmidî'nin(ö.631/1233) ise Râzî'nin ulaştığı “aşırılığı” hafifletmeye çalıştığı görülmektedir. O bu konuda Râzî'ye muhalefet ederek nakli delilin kesinlik ifade edebileceği görüşüne meyletmiştir. Bu çerçevede Âmidî haber-i vâhidin kendi başına zan ifade ettiği, ancak karînelerle kuşatılması durumunda ilim ifade edeceği kanaatinde. Zira ona göre karîne olmadan Allah'ın bizatihi zannî olan bir haber sebebiyle ilim yaratması sünnetine aykırıdır.⁷¹ Hatta

⁶⁷ Ebû Hamîd el-Gazâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, Muhammed Hüseyin Hîtû (tahk.), Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1970, s.235, 252-253.

⁶⁸ Gazâlî, *Mustasfâ: İslam Hukuk Metodolojisi*, I, 243-244

⁶⁹ Gazâlî, *Mustasfâ: İslam Hukuk Metodolojisi*, I, 228-231.

⁷⁰ Fahrüddîn er-Râzî, *Kelâm'a Giriş (El-Muhassal)*, Hüseyin Atay (çev.), Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002, s. 37-38.

⁷¹ Âmidî, *el-İhkâm*, II, 44.

karîneler çoğaldıkça zannî bilgi daha da güçlenir ve sonunda mütevâtir haber gibi kesin bilgi ifade eder.⁷²

Cafer-i Sâdık'tan (ö.148/765) sonra oğlu Musa Kazım'ın (ö.183/799) imametine inanan İmamiyye ise nakli bilginin kaynaklarından kabul ettiği sünnetin hücciyetini Kur'an'la ispat etmeye çalışıp bunu Peygamberden gelen hadisler ve Ehl-i Beyt imamlarından gelen haberler olarak iki kısımda mütala eder⁷³ ve ikincisini de aynen birincisi gibi eşit bir şekilde şeriatin kaynağı sayarlar. Onlara göre sünnet mütevâtir ve âhâd olmak üzere ikiye ayrılır. “Yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluğun rivayeti” olarak tarif edilen Mütevâtir haber ilim ve kesinlik ifade eder. Bu haber için bazı imamiler değişik rakamlar telaffuz etmiş olsalar da esas olarak çoğunluk belli bir sayı belirtmemişlerdir. Haber-i vâhid ise, “ravi sayısı ister bir, isterse çok olsun kendisiyle bilgi meydana gelecek bir sayıya ulaşamamış rivayet” olarak tanımlanır. Dolayısıyla mezhebe göre âhâd haber bilgi değil zan ifade eder. Ancak kendisini destekleyen başka deliller olması durumunda ilim ifade edebilir. Dolayısıyla İmamiyye akide konusunda mütevâtir haberi delil sayarken, şeri hükümlerin istinbatında delil aldıkları haber-i vahidi ancak bir takım karînelerle akaitte delil saymaktadırlar.⁷⁴

240 | db

Buraya kadar olan bölümde gördük ki, Müslüman âlimlerin çoğunluğuna göre âhâd haber zan ifade eder. Mu'tezile, Eş'ariler ve Mâturîdîlere göre genel bir kaide olarak bu tür hadisler kesin ilim ifade etmezler ve dolayısıyla itikatta delil olarak kullanılamazlar. Teorik olarak bu düşüncenin hâkim olduğunu görmekle birlikte, temel itikadi meselelerin tafsil ve teyid edilmesinde ve ayrıca aklen vuku bulması gerekmeyen hususlarda tek başına karineli haber-i vahidin yoğun bir şekilde delil olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu sebeple aşağıdaki başlık altında söz konusu teori-pratik uyumsuzluğu örnekleriyle beraber ortaya konacaktır.

⁷² Âmidî, *el-İhkâm*, II, 49-50. Tritton'un bütün kelamcıların Karînelerle desteklenmiş haber-i vahidi mütevâtir haberle aynı mahiyette kabul ettikleri, aralarında ki farkın, mütevâtir haberin zorunlu, âhâd haberin ise müktesep/nazarî bilgi ifade ettiği şeklindeki iddiası indirgemeci bir tavrı yansıtmaktadır. Âmidî gibi bazı kelamcıların kabullerini tüm kelamcılara teşmil etmek doğru değildir. Bu iddia için bkz. A.S. Tritton, *İslam Kelamı*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983, s. 150.

⁷³ Aîşe Yusuf el-Menâî, *Usûlü'l-akîde beyne'l-Mu'tezile ve's-Şîati'l-İmâmiyye*, Katar: Dâru's-Sekâfe, 1992, s.116-117

⁷⁴ el-Menâî, *Usûlü'l-akîde*, s.121-122.

C- İtikatta Haber-i Vâhidin Kullanımı

İtikâdî meselelerde haber-i vâhidlerin delil değeri kelamcılarının ve usul âlimlerinin ilgilendiği bir konudur. İtikâdî mevzularda haber-i vâhidin delil olarak kullanılması, hadisin rivayete dönüştüğü ilk günden itibaren tartışılmaktadır. Hz. Peygamberden bizzat işiten Sahabî için haber-i vâhid söz konusu değildir. Bilakis bu bilgi ister itikada isterse amele müteallik olsun kesin ve bağlayıcıdır. Ancak peygamber döneminden sonra hadisler rivayetin konusu olunca haber-i vâhid tartışma konusu olmuştur. Bu çerçevede tartışma Haricilerle başlamış, Mu'tezile ile yoğunluk kazanmıştır. Artık haber-i vâhid hem sübut hem de delalet bakımından yani mahiyet, değer ve isnad açılarından ele alınıp sorgulanmış ve özellikle itikada dair haberlerin bu açılardan kesinlik arzemesi gerektiği ifade edilmiştir. Bu çerçevede özellikle Allah'ın birliğinin ispatı, isimleri, sıfatları, kıyamet ahvali, hesap, haşır, sırat, mizan, cennet, cehennem, ru'yetullah, kabir azabı vb. itikada dair konuları ispat etmede haber-i vâhidin delil olma değeri tartışılmıştır.⁷⁵ Bu çerçevede kimi âlimler haber-i vâhidleri itikat oluşturmada delil sayarken, büyük çoğunluk ise temel itikat esaslarının tafsil ve teyidinde delil kabul etmişlerdir.

1- Haber-i Vâhidi İtikat Oluşturmada Delil Sayanlar:

Özellikle “selefi” düşünce içinde değerlendirilebilecek hadisçi, usulcü ve kelamcılarla “zâhirî” kabul edilen âlimler, haber-i vâhidi itikatta delil saymışlardır. Kitap ve sahih sünneti hakikatte tek bir asıl kabul eden Ahmet b. Hanbel, haber-i vâhidleri hem amelde hem de itikatta delil olarak kullanmaktadır. İtikat konularından olan kabir azabı, münker-nekir, şefaât, müminlerin belli bir süre sonra cehennemden çıkarılacaklarına dair haberleri, haber-i vâhidlerle ispat etmeye çalışmıştır. Yine Müsedded b. Müserhed el-Basri (228/842)'ye gönderdiği bir mektubunda; “mizan, sırat hakdır... Havzın ve şefaatin varlığına inanmak hakdır. Arş'a, kürsüye, ölüm meleşine, onun ruhları kabzedip daha sonra cesetlere iade edeceğine; sura üfürüleceğine, Deccal'in bu ümmet içinden çıkacağına, İsa'nın inip onu öldüreceğine inanmak hakdır”⁷⁶ diyerek, itikada

⁷⁵ *Haber-i vâhidin ilk dönem tefsirlerinde özellikle itikadi meselelerin izahında sıklıkla kullanıldığı ifade edilmektedir. Bkz. Ali Yüksek, İslam Hukuk Tarihinde Taberî Mezhebi*, Samsun: Üniversite Yayınları, 2014, s. 180.

⁷⁶ Muhammed Ebû Zehra, *Ahmed b. Hanbel*, Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1947, s. 206-207.

dair bir takım meseleleri âhâd haberlerle temellendirdiği görülmektedir. Aynı şekilde İbn Hazm da âhâd haberin hem amelde hem de itikatta delil olacağı kanaatinde-dir.⁷⁷

İbn Teymiyye şefaât, ru'yet, havz ve Hz. Peygamber'in parmaklarından su aktığına dair hadisleri manen mütevâtir kabul etmekte, mütevâtir hadis in ise bilgi ifade ettiğini ve itikatta delil olacağını belirtmektedir.⁷⁸ Bir başka yerde de kabir azabı, münkereynin sualı, sırat, mizan, şefaât, cennet ve cehennem gibi Hz. Peygamber'in haber verdiği hususların aklen mümkün olduğunu ve dolayısıyla tasdik edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁷⁹

Selefi görüşün son dönem temsilcilerinden kabul edilen Cemallettin Kâsimî (ö. 1914) de aynı şekilde âhâd haberin amelde olduğu gibi itikatta da delil sayılması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre gerek amele gerekse itikada dair hadisleri rivayet edenler aynı ravilerdir. Dolayısıyla tutarlı olmak isteniyorsa her iki alana dair hadislerin de hüccet kabul edilmesi; ya da reddedilmesi gerekir ki Kâsimî bu son tercihin makul ve kabul edilebilir olmadığını zira bunun neticede şeriatı iptal manasına geleceğini ifade eder. Bu durumda ona göre âhâd haber itikadi konularda delil olarak alınmalıdır.⁸⁰

Selefi düşünceye yakın çağdaş âlimlerden birisi olan Nâsiruddîn el-Elbânî (1999) de hadislerin itikadi değerine dair müstakil bir eser kaleme almış ve burada Kur'an'dan ve ilk dönem uygulamalarından referanslar göstererek, ümmetin ortak kabulüne medar olmuş sahih âhâd haberlerin ilim ve yakîn ifade ettiğini ve dolayısıyla itikatta hüccet kabul edilmeleri gerektiğini belirtmiştir.⁸¹

Son dönem âlimlerinden Osmanlı Şeyhulislam vekili Zâhid el-Kevserî (1952), Hz. İsmâ'il'in nüzulü konusunda Mısırlı Şeyh Mahmut Şeltut'un (1963) verdiği bir fetvayı tenkit etmek üzere kaleme aldığı *Nazratun Âbira* diye bilinen eserinde haber-i vâhidle ilgili görüşünü ifade etmektedir. Mahmut Şeltut verdiği fetvada nüzûl-i İsmâ'

⁷⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 119.

⁷⁸ Takiyyüddin Ahmed İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-hadîs (Mecmûatu'l-fetâvâ)*, y.y.,1997, XVIII, 13.

⁷⁹ Takiyyüddin Ahmed İbn Teymiyye, *Şerhu'l-akâidetü'l-İsfehâniyye*, Said b. Nasr b. Muhammed (tahk.), Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001, s. 270

⁸⁰ Cemâluddîn el-Kâsimî, *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, Beyrut, 1979, s. 49-50.

⁸¹ Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, *el-Hadîsu hucetün binefsihî fi'l-akâid ve'l-ahkâm*, Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 2005, s. 18, 53-59.

meselesine dair hadislerin haber-i vâhid oldukları için itikatta delil olamayacaklarını iddia etmektedir. Buna karşın Kevserî konuyla ilgili hadislerin manen mütevâtir olduğunu, haber-i vâhid bile sayılsa bunun Hz. İsa'nın nüzülü konusunda delil olmaya engel oluşturacak bir durum olmadığını ifade etmektedir. Kevserî Kur'an ve Mütevâtir sünnetin kesin ilim ifade ettiğini dolayısıyla prensip olarak bu ikisinin itikatta hüccet olacağını kabul etmektedir. Bununla birlikte haber-i vâhidlerin zan ifade ettiği için itikatta delil olamayacağı şeklindeki iddiayı aşırı bulmakta ve nüzûl-i İsa meselesinde haber-i vâhidin hüccet olacağını düşünmektedir. Kevserî aynı konuda birçok tarikten varit olmuş ve dışarıdan bazı karînelere desteklemiş haber-i vâhidin yakîn ifade edeceği, Maturîdîler ile Eş'arîlerden İmâm Eş'arî, Râzî, Âmidî, Taftazânî ve Seyyîd Şerîf Cürcânî'nin de aynı kanaatte olduğunu ifade etmektedir.⁸² Kevserî bu iddiasında kısmen haklıdır. Zira ismi geçen kelamcılar teoride haber-i vâhidi kesin bilgi kaynağı saymasalar da pratikte birçok itikadi meselede delil olarak kullandıkları bir gerçektir.

2- Haber-i Vâhidi Temel İtikadi Meselelerin Te'yîd ve Tafsîl Edilmesinde Delil Sayanlar:

db | 243

Âlimlerin çoğunluğu haber-i vâhidin ameli gerektirdiği görüşündedir. Öyle ki Harici, Mutezili, Sünni, Şii, dört mezhep imamı ve tabileri akli ve nakli delillere bağlı olarak bu kanaatlerini ortaya koymuşlardır. Bunlara göre haber-i vâhid zan ifade eder.⁸³ Diğer bir ifadeyle haberi vâhidin peygambere nispeti zannîdir. Bundan dolayı cumhur ulema haber-i vâhidin prensip olarak itikatta hüccet olarak kullanılamayacağını ifade etmişlerdir. Zira itikadın kesin delillere dayanması gerekir. Amele gelince bu alanda, bir delile dayalı olarak iki ihtimalden birisinin ağır basmasıyla o yönde karar kılmak söz konusudur. Yoksa burada ihtimali mutlak olarak nefyetmek söz konusu değildir. Mesela adil ve sika bir ravinin rivayetinin doğruluk ihtimali daha kuvvetli olduğundan, muktezasınca amel edilir. İnsanlar tüm işlerinde bu yolu takip ederler. Şayet hüküm ve işlerde kesin delil aransaydı hayat durma noktasına gelir; işler görülmez, birçok meseleye dair hükümler verilemezdi.⁸⁴

⁸² Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Nüzûl-i İsa Meselesi*, Abdulkadir Yılmaz (terc.), İstanbul: Rihle Kitap, 2012, s. 39-41, 77-79, 84.

⁸³ Şevkânî, *İrşâdu'l-fühûl*, I, 252-253.

⁸⁴ Muhammed Ebû Zehra, *Ahmed b. Hanbel*, s. 206.

Mu'tezile haber-i vâhid konusunda ihtilaf etmiş olsa da genel olarak ifade edilen şey bunun ibadet, hukuk ve ahkâm konularında belli şart ve sıfatları taşıması koşuluyla delil olacağı, fakat akâid alanında delil olamayacağıdır.⁸⁵ Bu meseleyle ilgili genel ilke bu şekilde belirlenmiş olmasına rağmen Mu'tezile'nin, prensipleriyle çatışmadığı müddetçe âhâd haberler yoluyla gelen itikada dair bazı konuları kabul ettikleri görülmektedir. Mesela Dırar b. Amr dışında Mu'tezile kabir azabını kabul eder.⁸⁶ Kâdî Abdulcebbar Mu'tezilenin kabir azabını kabul etmediği söylentisinin İbn Ravendi'ye ait bir yalan olduğunu ifade etmektedir.⁸⁷ Mu'tezile temel ilkeleri ile gelişmediği için kabir azabını reddetmez fakat rüyet ve şefaathadislere için aynı şey söylenemez. Zira rüyet hadisleri sıfatullah görüşleriyle bağdaşmazken, şefaathadislere de *va'd-va'id* ve *el-menzile beyne'l- menziletayn* anlayışlarıyla uyumsuz. Burada mezhebin kabullerinin hadislere bakışta etkin olduğu görülmektedir. Bunu Kâdî Abdulcebbar'ın rüyet hadislerini değerlendirmesinde görmek mümkündür. Kâdî "kıyamet gününde Rabbinizi dolunay gecesinde kameri gördüğünüz gibi göreceksiniz"⁸⁸ şeklindeki rivayete üç yoldan cevap vermektedir. Bunlardan biri, bu haberin cebir ve teşbihi içerdiği iddiası, ikincisi senetteki Kays b. Ebi Hâzım'ın ta'n edilmiş olmasıdır. Kâdî üçüncü olarak bu haber doğru ve sağlam olsa bile haber-i vâhid olduğunu, haberi vâhidlerin de kesin bilgi ifade edemeyeceğini, hâlbuki tartışılan meselenin kesin ve ispatlı bilgiyi gerektirdiğini ifade etmektedir. Bu itirazlarına rağmen Kâdî rivayeti reddetmiyor; akli delalete uygun olarak tevil ediyor. Buna göre Kur'an'dan ve Arap şiirinden verdiği örneklerle "görmek"ten muradın "bilmek" olduğunu söyleyerek hadisi "dolunay gecesinde ayı bildiğiniz gibi, kıyamet gününde Rabbinizi de bileceksiniz" şeklinde anlamaktadır.⁸⁹

Kâdî'ye göre haber-i vâhid bizzat kendisi sebebiyle doğruluğu veya yanlışlığı anlaşılabilen haberlerdir. Şartları üzere geldiğinde böyle bir haberle amel etmek mümkün olsa da itikat meselelerinde kabulleri doğru değildir. Böyle bir haber itikada dair ise bakılır, şayet akli hüccetlere uygun ise kabul edilir ve gereğince amel edilir.

⁸⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XVII, 380-386.

⁸⁶ Mes'ûd b. Ömer et-Taftazânî, *Şerhu'l-makâsid*, Abdurrahmân Umeyre (tahk.), Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1998, V, 113

⁸⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, s. 730.

⁸⁸ Buhârî, *Mevâkîf*, 16, 26; Ezân, 129; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 16-17, 26-27.

⁸⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, I, 433-437.

Eğer onlara muvafık değilse te'vil edilir. Buna da imkân yoksa reddedilir ve Hz. Peygamber bu sözden berî tutulur.⁹⁰ Müşrik çocukların cehenneme atılacağını iddia edenlerin, bunu peygamberden gelen haberlere dayandırmaları karşısında Kâdî “bu haber, haber-i vâhiddir, hâlbuki bizim meselemiz kesin bilgi gerektiren konulardandır. Şayet bu haber sahih ise bu durumda hadis tevil edilir ve söz konusu çocukları, buluşa ermiş çocuklar olarak anlamak gerekir”⁹¹ diyerek söz konusu haberi kesin aklî ve naklî deliller rehberliğinde tefsir etmiştir.

Sonuç olarak Mu'tezile umumiyetle teşbih içeren⁹², cebr ifade eden, irca ve büyük günah sahibine şefaath ile ilgili⁹³ ve akla aykırı içerik barındıran⁹⁴ haber-i vâhidi reddetmişler veya tevil etmişlerdir.⁹⁵ Ancak kendi kabullerine uygun olduğunda haber-i vâhidi itikatta delil olarak kullanmaktan çekinmemişlerdir.

Haber-i vâhidin ancak zannî bilgi vereceği kanaatinde olan Ebû Hanîfe'nin, itikada dair bazı meselelerde haber-i vâhidle istidlalde bulunduğu görülmektedir. Bir kısım itikadi konularda sadece hadislerden yararlanmış, bir kısmında ise Kur'an ayetlerini ve hadisleri beraber kullanmıştır. Ru'yetullah⁹⁶, rızık ve ecel⁹⁷, kulların fiillerinin yaratılması⁹⁸, kader, mucize, miraç, kabir suali ve azabı⁹⁹, büyük günah işleyene şefaath edileceği, ayrıca Deccal, Ye'cuc ve Me'cuc'ün çıkışı, güneşin batıdan doğması, İsa'nın gökten inmesi gibi kıyamet

⁹⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, II, 719.

⁹¹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, II, 293

⁹² “Müminin kalbi Rahmanın parmaklarından ikisi arasındadır, onu dilediği gibi değiştirir” Müslim, Kader, 17.

⁹³ “La ilâhe illallah diyen kimse zina da yapsa hırsızlık da işlese cennete girer” Buhârî, Tevhid, 33; Müslim, İman, 153; Tirmizi, İman, 18. “Şefaathim ümmetimden büyük günah sahipleri içindir” Ebû Dâvud, Diyât, 56; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 213.

⁹⁴ “Musa ölüm meleğinin gözünü tokatladı ve bir gözünü kör etti” Buhari, Cenaiz, 23; Müslim, Fedâil, 43.

⁹⁵ Geniş bilgi için bkz. Hüseyin Aydın, “Akide İnşasında Haber-i Vâhidin Epistemolojik Değeri”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 7, Sayı:15, (Bahar 2003), ss. 69-94, s. 85-88.

⁹⁶ Buhârî, Tevhid, 24; Müslim, İman, 80.

⁹⁷ Buhârî, Bed'u'l-Halk, 6; Enbiya, 1; Müslim, Kader, 1, Tirmizi, Kader, 4.

⁹⁸ Bir üst dipnottaki hadis

⁹⁹ Ebû Hanîfe el-Vasiyye'de şöyle demektedir: “Hakkında hadisler bulunması dolayısıyla kabir azabının vaki ve münkereynin sualinin hak olduğunu tasdik ederiz.” *El-Vasiyye*, s. 90. (*İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, Mustafa Öz (terc.), İstanbul: İFAV, 2002 içinde)

alametlerini¹⁰⁰ ağırlıklı olarak haber-i vâhidlerden hareketle ispat etmeye çalışmaktadır.¹⁰¹

Bununla birlikte Ebû Hanife rivayetin kabulünü en başta Kur'an'a uygunluğuna bağlamaktadır. Kendisine “mümin zina edince başından gömleğinin çıkarıldığı gibi imanı da çıkarılır; sonra tevbe edince iman kendisine iade edilir”¹⁰² rivayeti hakkında sorulunca, Kur'an'da zina eden kimseden iman vasfının kaldırılmadığını¹⁰³ dolayısıyla bu rivayetin Kur'an'la çeliştiğini ifade ederek rivayetin Hz. Peygambere nispetini reddetmiştir. Hz. Peygamber'in Kur'an'a muhalefet etmesinin mümkün olmadığını, Kur'an'a muhalif olanın da peygamber olamayacağını söyleyen Ebû Hanife, rivayetler karşısındaki duruşunu şöyle ortaya koyar: “Kur'an'ın hilafına Hz. Peygamberden hadis rivayet eden herhangi bir kimseyi reddetmek Hz. Peygamberi reddetmek veya tekzip etmek değildir; bilakis Peygamber adına batılı rivayet eden kimseyi reddetmektir. İtham Peygambere değil, nakleden kimseye racidir.”¹⁰⁴ Buna göre Ebû Hanife'nin zan ifade eden âhâd haberlerle itikatta tek başına amel etmediği, aksine en başta Kur'an'a uygunluk olmak üzere bir takım şartlar aradığına dikkat edilmelidir.

246 | db

Hanefî usul âlimi Serahsi (ö.483/1090)'ye göre de haberi vâhidler itikatta delil olarak kullanılamazlar. Dolayısıyla dinin aslından olan tevhid, Allah'ın sıfatları ve peygamberliğin ispatı gibi konular; içerisinde şek ve şüphe barındırmayan, kesin bilgiyi gerektiren bir yolla ortaya konulması gerekmektedir.¹⁰⁵ Bununla birlikte Serahsi'ye göre kabir azabı, münkereynin süâli, ruyetullah gibi itikadi meselelerin bazıları meşhur, bazıları da âhâd yolla sabit olmuştur. Bu haberler doğruya ve yanlışa muhtemil olduklarından

¹⁰⁰ Ebû Hanife el-fıkhü'l-ekber'de şöyle demektedir: “Deccal'in, Ye'cuc ve Me'cuc'ün çıkması, güneşin batıdan doğması, İsa aleyhisselam'ın gökten inmesi ve sahih haberlerde varit olduğu üzere diğer kıyamet alametleri hakır ve vuku bulacaktır.” *El-Fıkhü'l-ekber*, s. 77. (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri, Mustafa Öz (terc.), İstanbul: İFAV, 2002 içinde)

¹⁰¹ Beyazîzâde Ahmet Efendi, *el-Usûlü'l-müntefe li'l-İmam Ebî Hanîfe* isimli eserinde Ebû Hanife'nin söz konusu bu itikadi meselelerde dayandığı hadisleri zikretmektedir. Bkz. Ahmet b. Hasen Beyazîzâde, *el-Usûlü'l-müntefe li'l-İmâm Ebî Hanîfe: İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri*, İlyas Çelebi (terc.), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2000, s.101-165.

¹⁰² Ebû Davud, es-Sünne, 15; Tirmizi, el-İmân, 11.

¹⁰³ En-Nisâ 4/16; en-Nûr 24/2.

¹⁰⁴ Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-müteallim*, s.33, (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri, çev. Mustafa Öz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2002 içinde)

¹⁰⁵ Serahsi, *Usûl*, I, 321-322.

kendilerinde şüphe barındırmaktadırlar. Dolayısıyla bu yolla ilm-i yakîn elde edilemez; ancak kalpte itminan ve nefiste sükûn meydana gelir. Hâlbuki söz konusu olan itikadi meseleler kesin bilgi gerektirmektedir. Öyleyse meşhur ve âhâd haber itikadi bir meselede delil olmaz fakat ilgili meseleye kalbin bağlanması gerektirir.¹⁰⁶ Bu ifadeler Serahsi'nin, İmam Maturidi gibi, belli şartlar çerçevesinde, itikatta, haber-i vâhide güvendiğini göstermektedir.

Diğer taraftan Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'nin konuyla ilgili geldiği son noktayı iki eserini karşılaştırmak suretiyle belirleyebiliriz. İmam Eş'arî el-*İbâne* diye meşhur olmuş eserinde¹⁰⁷ Mu'tezileyi alabildiğine eleştirmiş ve yeni yolunu şöyle vafsetmiştir: “Yolumuz, yüce ve aziz olan Allah'ın kitabına, Peygamberimizin sünnetine, sahabe ve tabiinin yanında hadis imamlarından rivayet edilen haberlere sarılmaktır.”¹⁰⁸ İlke olarak Hz. Peygamber'den güvenilir raviler tarafından nakledilen rivayetlerin hiç birisinin reddedilemeyeceğini ifade eden Eş'arî, ruyetullah, şefaath, kabir azabı, insan fiilleri vb. itikadi konularda sahabe ve tabiinin icmasının ve tevatürün oluştuğu rivayetleri reddeden Mu'tezileyi tenkit etmiştir.¹⁰⁹ Eş'arî'nin şu sözü onun bu dönemde haber-i vâhide bakışını net olarak ortaya koymaktadır: “Allah Resûlü'nden adil ve sika olarak bilinen kimse-lerin naklettikleri sahih hadisleri bilgi kaynağı olarak kabul ederiz.”¹¹⁰ Bu ifadeye uygun olarak Eş'arî ru'yetullah, şefaath, kabir azabı, münkereynin suali, deccal, havz, miraç vb. konularda haber-i vâhidi delil olarak kullanmıştır.¹¹¹

Fakat Eş'arî diğer eseri *Lüma'da*, *el-İbâne*'de olduğunun aksine Ahmed b. Hanbel'i anmaz ve methetmez. Aksine nazar ve istidlâle mesafeli duran Hanbelileri kıyasıya eleştirir. Diğer taraftan el-*İbâne*'de değinmediği *tenzih*, *kesb*, *iman*, *peygamberlik*, *kebire*, *va'd*, *va'îd* gibi nazari ve istidlâli birçok konuya temas etmiştir. Ru'yetullah ve kader konusunda Kur'an'da delillerin yanında uzun uzadıya akli açıklamalarda bulunur fakat mütevâtir veya âhâd hiç-

¹⁰⁶ Serahsi, *Usûl*, I, 329-330.

¹⁰⁷ Bu eserin 40 yaşlarında Mutezil'den ayrılıp Ahmed b. Hanbel'in şahsında selefi görüşe intisap ettiğini açıkladıktan sonra yazdığı ilk eser olduğu ifade edilmektedir.

¹⁰⁸ Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *el-İbâne ve Usûlü Ehl-i's-Sünnet: Eş'arî Akaidi*, Ramazan Biçer (çev.), İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010, s.26.

¹⁰⁹ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 23-24.

¹¹⁰ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 29.

¹¹¹ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 31-107.

bir hadîse yer vermez.¹¹² Bu çerçevede iki eserde iki ayrı Eş'arî karışımına çıkmaktadır.¹¹³

Kelam kitaplarında haber-i vâhidle ilgili olabildiğince kısa açıklamalar yapılmasına karşın Râzî'de geniş izahlar bulmaktayız. Hem bu sebeple hem de genel kelamî düşünüşün bir özeti mahiyetinde olan Râzî'nin görüşlerini biraz daha ayrıntılı vermek istiyoruz. Râzî'nin haber ve haber-i vâhid hakkındaki görüşlerinden hareketle onun haber-i vâhidi itikatta kesin delil kabul etmediği, fakat bu usulüne birçok yerde uygun davranmadığı, dolayısıyla çelişkiye düştüğü şeklinde yorumlarla karşılaşılıyor.¹¹⁴ Râzî *Esâsü't-takdîs* isimli eserinde haber-i vâhidin bilgi değeri ile ilgili detaylı malumat verdiği bölüme şöyle bir giriş cümlesiyle başlamaktadır: “Allah'ı bilme/marifetullah konusunda bütünüyle haber-i vâhide bağlanmak doğru değildir.” Buradan anlaşılmalıdır ki, Râzî haber-i vâhidin tüm itikadi konularda değil, marifetullahla ilgili olmak üzere, Allah'ı her tür teşbih ve tescimden tenzih etme, Allah'ı ve sıfatlarını layıkıyla bilme ve benzeri konularda delil olamayacağını ifade etmektedir. Bununla birlikte Râzî ilahiyat dışındaki itikadi konularda haber-i vâhidin değeri hakkında çok açık konuşmamakta ve dolayısıyla bu durum zihinleri karışmaktadır. Fakat Râzî'nin aklen meydana gelmesi gerekmeyen bazı hususlara dair bilginin ancak nakil yoluyla elde edilebileceğini, bunun da ya geleneksel şeyler gibi umûmî veya Kur'an ve Hadis gibi husûsî yollarla olacağını ifade etmesi¹¹⁵ haber-i vâhide kapı aralamaktadır. Bu bağlamda Râzî'nin

¹¹² Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *Kitâbu'l-lüma' fi'r-red alâ Ehl-i'z-zeyğ ve'l-bida'*, Hamûde Ğurâbe (tahk.), Mısır, 1955, s.61-68, 69-91.

¹¹³ Eş'arî'nin söz konusu bu iki eserinde görülen selefi ve akli bakış açısından hangisinin ilk merhaleyi, hangisinin son merhaleyi teşkil ettiği konusunda ihtilaf vardır. Macdonald, Tritton, Goldziher ve Selefiyye akli tutumun ilk merhale olduğunu, sonunda Eş'arî'nin bundan vacgeçip nihai olarak selefi tavırda karar kıldığını iddia etmektedirler. Macdonald Eş'arî'nin bu tavır değişikliğini itikadi bir dönüşüm olarak değil, aksine hayatının son zamanlarını geçirdiği Bağdat'ta Henbelilerin şerrinden korunmak için tamamen konjonktürel olduğunu düşünmektedir. Hamûde Ğurâbe, Wensick gibi bir kısım araştırmacılar da yukarıdaki iddianın aksine selefi tutumun ilk merhaleyi, akli tutumun da ikinci merhaleyi ifade ettiğini iddia etmektedirler. Bkz. Eş'arî, *Kitâbu'l-lüma'* s.6-7.konuyla ilgili müstakil bir çalışma için bkz. İbrahim Burkan, “Eş'arî'nin İki Kitabı El-Lüma ve El-İbane'nin Te'lif Zamanı Problemi”, *Hikmet Yağlı Mavil* (çev.), *Kelam Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 14, Sayı:2, 2016, ss. 583-609.

¹¹⁴ Şalîh Sabri Yavuz, “Fahredden Er-Râzî'ye Göre Epistemolojik ve İtikadî Açından Âhâd Haber ve Kritiği”, *İslamî Araştırmalar Dergisi*, 17/3, 2004, ss.149-161, s. 161.

¹¹⁵ Fahrettin Râzî, *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, Hüseyin Atay (çev.), Ankara: T.C. kültür Bakanlığı Yayınları, 2002, s. 38.

Hız. Peygamber'in hissi mucizeleri ve ahiret konularında haber-i vâhidlerle itikat oluşturduğu görülmektedir.

Râzî Allah'ı ve sıfatlarını bilme konusunda niçin haber-i vâhide güvenilemeyeceğini beş maddede örnekleriyle birlikte anlatmaktadır. İlk olarak ona göre âhâd haberler zan mahallidir; dolayısıyla Allah'ı ve sıfatlarını bilme gibi yakînî bilgi gerektiren konularda bunlara dayanmak caiz değildir. Zira bu haberleri rivayet eden raviler hatadan masum değildir. Râzî burada zanna tabi olmak anlamında olduğu iddiasıyla ayetlerin teviline karşı çıkan "Haşeviyeye"yi, zan ifade eden mücerret zayıf rivayetlerle Allah hakkında konuştukları için tenkit etmektedir.

İkinci olarak ravilerin derece olarak en yükseği sahabedir. Bununla birlikte onların rivayetleri de kesinlik ve yakın ifade etmez. Zira onlar da birbirlerini ta'n etmişlerdir. Râzî buna dair örnekler vermektedir. Buna göre Hz. Ömer Ebû Hureyre'yi çok rivayet etmekten nehyetmektedir. Abdullah İbn Ömer "ailesinin kendisine ağlamasından dolayı ölüye azap edilir" şeklinde bir rivayette bulununca Hz. Aişe "hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenmez"¹¹⁶ mealindeki ayetle ona ta'n etmiştir. Yine sahabe Fatıma bint Kays'a ta'n ederek "doğru mu yalan mı söylediğini bilmediğimiz bir kadının haberinden dolayı Rabbimizin kitabını ve Peygamberimizin sünnetini terk edecek değiliz" demişlerdir. Yine Hz. Ömer raviden haberine şahit getirmesini istiyor, Hz. Ali de ravilere yemin ettiriyordu. Râzî'ye göre Allah'ın Kur'an'da sahabeyi övmesi umum tarikiyledir; yoksa bu tek tek hepsini kapsamaz. Bu bakımdan sahabe'nin sözleri şeriatin furûu hakkında delil olsa da Allah'ın zâtı ve sıfatları gibi dinin usulünde bu zayıf rivayetler delil olmaz.

Üçüncü olarak inkârcılardan bir gurup birçok haber uydurdular ve bunları hadisçiler arasında yaydılar. Öyle ki bunun sonucunda Râzî'ye göre Buhârî ve Müslim bile bu uydurmalarından salim kalamadılar. Ona göre burada yapılması gereken şudur: Hadis en sağlam kaynaklarda geçiyor olsa bile Kur'an'a aykırı ve aklen de Allah'ın ulûhiyetine yakıştırılamayan rivayetlerin uydurma olduğuna hükmetmek gerekir.

Dördüncü olarak hadisçiler ideolojik bir tavırla, ravileri bir takım fikirleri ve mensubiyetleri itibarıyla kategorize edip kendileri

¹¹⁶ Fâtır 35/18.

gibi olmayanların rivayetlerini kabul etmemişlerdir. Bu çerçevede Hadisçiler (Haşeviyye), Râfizîlerin ve Kaderî olduğu ithamıyla Ma'bed el-Cühenî'nin rivayetlerini reddetmişler fakat Allah'ı ulûhiyyetini ve rubûbiyyetini iptal edecek şekilde vafedenlerin rivayetlerini kabul etmişlerdir. Bu da âhâd haberin delil olma değerini zedelemektedir.

Beşinci olarak raviler hadisleri duydukları anda yazıya geçirmediler, belki yirmi sene veya daha fazla bir zaman sonra sözlü olarak rivayet ettiler. Dolayısıyla bu rivayetlerin Hz. Peygamber'den duyduklarının aynısı olma ihtimali yoktur. Öyleyse Allah'ın zatını ve sıfatlarını bilmek konusunda, bir diğer ifadeyle "usûlü'd-dîn"de bu tür rivayetlerin esas alınması doğru değildir.¹¹⁷

Bununla birlikte Râzî Kur'an'la çalışmadığını düşündüğü haber-i vâhidlerle Allah'ı niteleme konusunda tereddüt etmemektedir. Bu çerçevede *nefes*, *keff*, *ısba'*, *enâmil*, *ricl*, *kadem*, *dıhk* gibi Kur'an'da varit olmadığını ifade ettiği sıfatları, haber-i vâhide dayanarak ispat ve Allah'ın ulûhiyyetine uygun bir şekilde tevîl etmektedir.¹¹⁸ Dolayısıyla marifetullah ve ilahi sıfatları ispat konusunda Râzî'nin, kendi yöntem ve kabullerine aykırı olmadığı müddetçe, haber-i vâhidi delil olarak kullandığı görülmektedir.

Râzî itikatla ilgili diğer meselelerde de, nakle zıt olmama ve akıl tarafından desteklenmesi şartıyla, haber-i vâhidleri delil olarak kullanmıştır. Bu bağlamda kader konusunda gelen bir takım haber-i vâhidleri, muhaliflerin tüm itirazlarına rağmen akla ve nakle uygunluğu gerekçesiyle savunmaktadır. Bir örnekle konuyu biraz daha somutlaştırmakta yarar vardır: Abdullah b. Mes'ûd'dan gelen, Buhârî ve Müslim'in beraberce rivayet ettikleri bir hadiste Hz. Peygamber şöyle söylemiştir:

Sizden birinin yaratılışı, annesinin karnında kırk günde cem olur. Sonra bu kadar müddette "alaka" olur. Sonra bu kadar müddette "mudga" olur. Sonra Allah bir meleği dört kelimeyle gönderir: (Bu melek) rızkını, ecelini, amelini, şaki veya said olacağını yazar, sonra ona ruh üflenir. Kendinden başka ilah olmayan zâta yemin ol-

¹¹⁷ Fahrüddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, Ahmed Hicâzî es-Seka (tahk.), Kâhire: Mektebetü'l-Külliyetü'l-Ezheriyye, 2001, s. 215-219. Daha detaylı örnekler için bkz. Fahrüddin er-Râzî, *el-Matâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-îlâhî*, Ahmet Hicâzî es-Seka (tahk.), Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987, IX, s. 201-214.

¹¹⁸ Bkz. Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s.160, 174, 176, 180, 184, 188.

sun, sizden biri, (hayatı boyunca) cennet ehlinin ameliyle amel eder. Öyle ki, kendisiyle cennet arasında bir zirâlık mesafe kaldığı zaman ona yazısı galebe çalar ve cehennem ehlinin ameliyle amel ederek cehenneme girer. Aynı şekilde sizden biri (hayatı boyunca) cehennem ehlinin amelini işler. Kendisiyle cehennem arasında bir zirâlık mesafe kalınca yazısı ona galebe çalar ve cennet ehlinin amelini işleyerek cennete girer.¹¹⁹

Râzî önce muhalifin muhtemel itirazlarını sıralıyor. Muhalife göre bu haber bir takım yanlış anlayış ve işleri içermektedir. Dolayısıyla bu sözü Hz. Peygamber söylemiş olamaz. Muhalif kendi görüşüne Amr b. Ubeyd'in şu sözünü delil getiriyor: "Hatîb el-Bağdâdî *Târîh-i Bağdâd* isimli eserinde Amr b. Ubeyd'in şöyle dediğini rivayet ediyor: A'meş'ten bu sözü duysaydım onu yalanlardım, Zeyd b. Vehb'den duysaydım ona cevap verirdim, Abdullah b. Mes'ud'dan duysaydım kabul etmezdim, Peygamberden duysaydım reddederdim, Allah'tan duysaydım bizden böyle misak almadım derdim." İkinci olarak, muhalif, çocuğun anne karnındaki üç ayrı kırk günlük süresinin tıbbî verilerle uyuşmadığını, aksine ilk kırk günlük süre içerisinde çocuğun oluştuğunu ifade ederek¹²⁰ Peygamberin böyle hatalı bir söz söylemiş olamayacağını iddia etmektedir. Üçüncü olarak şayet kişinin durumu İlahi bir yazı ile tayin ediliyorsa bütün kâfirler mazur olurlar. Bu durumda peygamberin risaleti tüm anlamını kaybeder.

Râzî bu itirazları serdettikten sonra kendi görüşünü ortaya koyuyor. Ona göre bu hadis sahihtir ve kulların tüm fiillerinin Allah'ın ilmi ve hükmü dâhilinde meydana geldiğine delalet etmektedir. Bununla birlikte ona göre Allah kulların fiillerine mutlak olarak hükmetmemekte, aksine hükmünü "şayet Zeyd'den itaat fiili sadır olursa cennete, isyan fiili sadır olursa cehenneme girecektir" şeklinde şartla bağlı olarak vermektedir. Dolayısıyla ilahi hüküm şartlı olduğundan kulun fiilinin değişmesiyle Allah'ın ilmi ve hükmü değişmiş olmaz. Metinde çocuğun *nutfe*, *alaka* ve *mudga* şeklindeki tertibinin tıbbî bulgulara aykırı olduğu iddiasını, "bir şeye çoğunluğu nazar-ı itibara alarak isim vermek bilinen bir mecaz kullanımdır" diyerek cevaplamaktadır. "Eğer durum böyle olsaydı tüm kâfirler

¹¹⁹ Buhârî, Kader 1, Bed'ü'l-Halk 6, Enbiya 1, Tevhid 28; Müslim, Kader 1, (2643); Ebû Davud, Sünnet 17, (4708); Tirmizi, Kader 4, (2138).

¹²⁰ Tıbbî bulgular ceninde ruhun nutfe döneminden itibaren var olduğunu göstermektedir.

mazur olurdu” şeklindeki itiraza ise Râzî, söz konusu haber-i vâhidin ifade ettiği anlamın akıl tarafından desteklendiği şeklinde bir cevap vermekte ve meseleyi şöyle izah etmektedir:

Çünkü biz bir insanı küfür, fık ve cehennemliklerin amelleri üzere olduğunu daha sonra mümin, iyi ve muttaki bir kimseye dönüştüğünü veya bunun aksini görüyoruz. Bu kimsenin önceki halinden sonraki haline dönüşmesi ancak bir tercih edici (müreccih) ile olmaktadır. Şimdi şayet tercih bir müreccih olsaydı, bunun tüm mümkün işlerde olacağını kabul etmemiz gerekirdi. Şayet bu müreccih kulun kendisi ise soru tekrar edilir.(Bu deviri gerektirir.) Eğer Allah ise istenen sonuç da budur zaten. Şimdi sabit olmuştur ki, bu akli burhan, sürekli cehennemliklerin amellerini işleyen kimsenin sonradan cennet ehlinin amellerini işlemeye başladığını göstermektedir. Çünkü ilahi hüküm bunu gerektirmiştir.¹²¹

Buna benzer daha birçok örnek veren Râzî'nin meseleye çözüm üretirken, “haber-i vâhidin delil olması nakil ve akılla çelişmemesine bağlıdır” şeklinde özetlenebilecek metodunu, diğer birçok mezhep mensuplarının da yaptığı gibi, özellikle Eş'arî mezhebinin kabbulleri ve akli üzere tesis ettiği görülmektedir. Bu bakımdan yukarıdaki istidlal, mesela Mu'tezilî düşünceye sahip birisi tarafından tutarsız bulunabilecekken, Râzî'ye göre gayet makuldür.

Bu bakımdan Râzî insan fiilleri ve kaderle ilgili temel Eş'arî görüşü savunmakta ve bu meselede varit olan birçok rivayeti kendi görüşünü destekleyecek şekilde tevil etmektedir. Dolayısıyla kendisi gibi düşünmeyenlerin Kur'an'a, sahih nakle, akla ve bilimsel verilere aykırı olduğu gerekçesiyle reddettiği rivayetleri Kur'an'a, sahih nakle, akla ve bilimsel verilere uygun olduğu gerekçesiyle kabul etmektedir. Bu bağlamda kaza ve kaderle ilgili hadislerin doğru teviline dair ayırdığı bölümün son cümlesi olarak şu ifadeleri kullanması önemlidir: “Bil ki bu konuda varit olan hadisler çoktur. Rivayet ettiğimiz bu haberlerle istidlâl keyfiyyetini bilen kimsenin, bu bapta gelen diğer hadisleri de kolaylıkla kabul etmesi mümkündür.”¹²²

Râzî, kaza-kader hakkında varit olan hadislerin tek tek sıhhati konusunda şüphe olsa da, bunların bütününe kesinlik derecesine ulaşacağını düşünmektedir. Aynı şekilde âhâd yolla rivayet edilen

¹²¹ Râzî, *el-Metâlib*, IX, 222-226.

¹²² Râzî, *el-Metâlib*, IX, s. 244.

Hz. Peygamber'in mucizelerini kabul etmenin de ancak bu şekilde mümkün olacağını ifade etmektedir. Aynı mantık üzerinden hareket edildiğinde, mesela müşebbihenin teşbih ifade eden rivayetlerin de tevatür ve kesinlik seviyesinde olduğunu söyleyerek karşı çıkmaları durumunda, zorda kalacağını bildiğinden Râzî, haber-i vâhidin, akli deliller, Kur'an ve haberlerin zahiri tarafından tekit edilmesi şartıyla üzerinden şüphelerin kalkacağını ve kesinlik kazanacağını da peşinen belirtmektedir.¹²³

Haber-i vahidi zan ifade etme seviyesinden kurtulamamakla ni-teleyen Âmidî'nin de bir takım şart ve karineler bulunduğu bu tür haberlerle istidlalde bulunduğu görülmektedir. Özellikle sem'iyât konularından olan haşr, neşr, kabir azabı, sırat, mizan, cennet, cehennem, havz, şefaât, mükafaat, ceza gibi hususların aklen mümkün, ayrıca kitap, sünnet ve icmadan "kesin deliller" olduğunu ifade ederek tevatür derecesine ulaşmamış haber-i vâhidlerle itikadi meseleleri tafsil ve tasrih etmeye çalışmıştır.¹²⁴

Son dönem âlimlerinden Reşid Rıza (1935) Hz. İsa'nın semaya yükseltilmesi ve ahir zamanda yeryüzüne tekrar geleceğine dair rivayet edilen hadislerin âhâd haber olduğunu ve bunların da prensip olarak kesin bilgi ifade etmediği için itikatta delil kabul edilemeyeceğini ifade etmektedir.¹²⁵ Bir başka çağdaş âlim İzmirli İsmail Hakkı (1946) da genel kelâmî düşünceye uygun olarak haber-i vâhidlerin zan ifade ettiğini dolayısıyla itikatta delil alınamayacağını söylemektedir.¹²⁶ Bu ve benzeri ifadeleri, haber-i vâhidlerin tek başlarına itikatta delil olamayacağı fakat bir takım karineler mevcut olduğunda hüccet olabilecekleri şeklinde anlamak daha doğru bir tutum olarak görünmektedir.

Bu ve benzeri genel kelâmî bakış açısıyla ifade edilen görüşler karşısında, sahih haber-i vâhidin dinin usulüne dair olmayan itikadi meselelerde delil olarak kabul edilmesi gerektiğini dillendiren bazı çağdaş düşünürleri de görmekteyiz. Bunlardan Muhammed Ebû Zehv inanç esaslarını ikiye ayırmaktadır. Birincisi temel iman esaslarını teşkil eder ki bunlar; Allah'ın varlığına ve birliğine inanmak, Allah'ın sıfatlarına, meleklerle, kitaplara, peygamberlere, kadere,

¹²³ Râzî, *el-Metâlib*, IX, 213-214.

¹²⁴ Seyfuddîn el-'Amidî, *Ğâyetü'l-merâm fî ilmi'l-Kelâm*, Ahmed Ferid Mezîdî (tahk.), Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004, s. 262 vd.

¹²⁵ Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, Mısır, 1368, III, 317.

¹²⁶ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013, s. 56

hayır ve şerrin ondan geldiğine, öldükten sonra dirilmeye, cennet nimetine, cehennem azabına inanmaktır. Bu itikat konuları ancak sağlam akılla, Kur'an ayetleriyle ve lafzı veya manası tevatürle gelen hadislerle tespit edilir. Bu konulara dair âhâd hadisler reddedilmez; destekleyici deliller olarak değerlendirilir. Bir de İslam'ın temelini ilişkin olmayan yani dinin usulünden olmayan konular vardır ki bunlara; Allah'ın tafsili olarak bazı kemal sıfatlarla nitelenmesi, geçmiş ve geleceğe dair bazı gaybî haberler, kabir azabı, nimeti ve bununla ilgili diğer hususlar, kıyamet hallerinden olan şefaât, mizan, ruyetullah gibi meseleler örnek verilebilir. Bu nevi inanç konuları Kur'an, mütevâtir hadis, icma ve sağlam akla muhalif olmayan haber-i vahitlerle ispat edilebilir. Ebû Zehv bu çeşit inanç konularında âhâd hadislerin isnatlarının çoğalmasıyla meşhur ve mütevâtir derecesine ulaşacağını dolayısıyla kesin delil ifade edebileceğini, bunu inkâr etmenin de fasıklık ve bidatçilik olacağını söylemektedir.¹²⁷

Sonuç

254 | db

Genel olarak nakli delil ve daha hususi olarak haber-i vâhid konusunda temel Mu'tezilî yaklaşım, Kelâmî metodolojide de esas kabul edilmiştir. Buna göre İslam itikadının temel meseleleri olan Allah'ın varlığı, sıfatları ve nübüvvetin doğruluğuna dayanan kelâmî meselelerde akıl temel alınmış, çoğunlukla zanni olduğu düşünülen nakli deliller bu alanda tek başına kabul edilmemiştir. Bu temel yaklaşım tarzı içerisinde hem sübut hem de delalet bakımından zan boyutunu aşamayan haber-i vâhidler teorik olarak itikadi konularda delil sayılmamışlardır.

Bununla birlikte Müslüman düşünce içinde, Zahirilerden küçük bir gurup dışında haber-i vâhidin itikatta mutlak olarak delil olacağını söyleyen olmadığı gibi, en azından uygulamada mutlak olarak delil değerini reddeden de olmamıştır. Ehl-i Hadîs böyle bir haberin hüccet olabilmesi için hadis otoritelerince sahih kabul edilmesi gerektiğini şart olarak ortaya koymuşlardır. Diğer taraftan kelamcılarının bir kısmı bir takım karîne ve delillerle haber-i vâhidin kesin delil olacağı kanaatindeyken, büyük çoğunluğu ise zannî bilgi ifade ettiğini ve dolayısıyla *usûlü'd-dîn* olarak tabir edilen temel iman esaslarının ispatında tek başına delil olamayacağını iddia etmektedirler.

¹²⁷ Muhammed Ebû Zehv, *Hadis ve Hadisçiler*, Selman Başaran, Ali Sönmez (terc.), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007, s. 238-239.

Fakat bununla birlikte söz konusu bu temel meselelerin desteklenmesi ve izahında âhâd yolla ulaşılan haberleri yoğun bir şekilde kullandıkları da görülmektedir.

Tarihsel şartlara bağlı olarak hadisi mütevâtir ve âhâd şeklinde ayırmanın, ortaya koymaya çalıştığımız teori-pratik uyumuna sebep olduğunu düşünüyoruz. Bu ayırım hadisçilerin özellikle senet merkezli hadis taksimlerine benzer bir mantıkla yine senet üzerinden, fakat onlara karşı, sayıya dayalı bir taksimdir. Bu ayırma dayalı olarak mütevâtir hadis birçok farklı tarikten geldiği için ortaya koyduğu bilgi itibariyle kat'î veya zaruri, âhâd hadis ise tevatüre ulaşmadığı için zannî kabul edilmiş ve buna bağlı olarak usulcü ve kelamcılarının çoğunluğu tarafından en azından teoride kesin bilgi gerektiren inanç alanının dışında tutulma çabasına girilmiştir. Fakat İslami ilimlerin tedvin döneminde bir takım iç ve dış sebeplere bağlı olarak yapılan mütevâtir-âhâd ayırımını mutlaklaştırmadan, pratik faydayı önelemek ve bu çerçevede haber-i vâhid üzerinde yeniden düşünmek, kanaatimizce zorunluluk arz etmektedir.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, mütevâtirin tanımı ve ne kadar olduğu konusu ciddi tartışma konusudur. Gerek hadisçilerden gerekse usulcülerden hadisler arasında mütevâtir hadisin yokluğunu veya çok az olduğunu savunan çok sayıda âlim vardır. Hadisler arasında çok sayıda mütevâtirin bulunduğu iddiası ancak geç dönemlerde İbn Teymiyye ve İbn Hâcer tarafından savunulabilmiştir. Hicrî dokuzuncu asırdan itibaren mütevâtir hadisleri toplayan eserlerde mütevâtir olduğu ileri sürülen hadisler için verilen en yüksek rakam 310'dur.¹²⁸ Bu hadislerin çoğunun da manevi mütevâtir olduğu bizzat müellifleri tarafından ifade edilmektedir. Öyleyse hadislerin tamamına yakınının âhâd haber nevinden olduğu anlaşılabilir durumdadır. Bu bakımdan şayet tutarlı olmak isteniyorsa bu nevi haberler ya tamamen itikat alanının dışında tutulmalıdır ki, bu gayr-i ilmi tavır, geçmişte olduğu gibi bu gün de çok mümkün görünmemektedir ya da yeni bir yaklaşım tarzı geliştirilmelidir.

Buna göre bir haberin haber-i vâhid olarak nitelenmesi, onu itikadi konularda reddetmek için tek başına bir sebep olmamalıdır. Aksi halde Hz. Peygamberden gelen hadislerin tamamına yakınına bir çırpıda reddetmek gerekecektir ki, bu, temelde ilahi vahye ve

¹²⁸ Geniş bilgi için bkz. Hansu, *Mütevâtir Haber*, s.172-175.

Hız. Peygamberin beyanlarına dayanan din sahasında doğru bir yaklaşım olamaz. Şu halde hadisler söz konusu olduğunda, Gazâlî ve İbn Teymiyye gibi âlimlerin yaklaşımını benimseyip, sayıyı değil de sihhati öncelemek inanç esaslarının belirlenmesinde daha büyük pratik fayda sağlayacaktır. Zira Kur'an inanç konularında tüm detayları vermemiştir. Bu bakımdan akidenin esas konularında olmasa bile, bunların teyid edilmesinde ve detaylandırılmasında gerekli şartları taşıyan âhâd haberlerin kullanılması mümkündür. Bu bağlamda kabir azabı ve nimeti, rûyetullah ve şefaati gibi Kur'an'da müphem olarak gelen hususlar, sübutu ve delaleti kesin, sahih haber-i vâhidlerle tasrih edilebilir. Sıhhat tespiti için senet tenkidi kadar metin tenkidinin de çok büyük önemi vardır. Bu bağlamda hadisin adalet ve zabt sahibi güvenilir raviler tarikiyle gelmesi önemli olduğu gibi aynı zamanda kesin akli deliller, Kur'an, ilmî ve tarihî gerçeklerle İslam'ın genel ilkelerine ve ruhuna aykırılık göstermemesi de büyük önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî*, Dersaadet, 1308.
 Ahmed b. Hanbel, Müsned, Mısır, t.y.
 Ahmet Emin, *Duha'l-İslam*, Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012.
 Âişe Yûsuf el-Menâî, *Usûlü'l-akide beyne'l-Mu'tezile ve's-Şîati'l-İmâmiyye*, Devha: Dâru's-Sekâfe, 1992.
 Alâuddin Abdulaziz b. Ahmet el-Buhârî; *Keşfu'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslam el-Bezdevî*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
 Ali Sâmî en-Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, Osman Tunç (çev.), İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
 Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfuddîn; *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Riyad, 2003.
 _____; *Ğâyetü'l-merâm fî ilmi'l-Kelâm*, Ahmed Ferid Mezîdî (tahk.), Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
 Aydın, Hüseyin; "Akide İnşasında Haber-i Vâhidin Epistemolojik Değeri", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 7, Sayı:15, (Bahar 2003), ss. 69-94.
 Bağdâdî, Abdulkâhir; *Mezhepler Arındaki Farklar*, Ethem Ruhi Fiğlalı (çev.), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
 _____; *Usûlü'd-dîn*, İstanbul: Matbaatu't-Devle, 1928.
 Bâkîllânî, Ebû Bekir b. Et-Tayyib; *Kitâbu't-temhîd*, Beyrut: Mektebetü's-Şerkiyye, 1957.
 Beyâzîzâde, Ahmet b. Hasen; *el-Usûlü'l-münîfe li'l-İmam Ebî Hanîfe: İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri*, İlyas Çelebi (terc.), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2000.
 Burkan, İbrahim; "Eş'ari'nin İki Kitabı El-Lüma ve El-İbane'nin Te'lif Zamanı Problemi", *Hikmet Yağlı Mavil* (çev.), *Kelam Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 14, Sayı:2, 2016, ss. 583-609.
 Câhîz, Ebû Osman Amr b. Bahr; *el-Osmaniyye*, Abdusselâm Muhammed Hârûn (tahk.), Beyrut: ed-Dâru'l-Cil, 1991.
 Cemâluddin el-Kâsimî, *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, Beyrut, 1979.

- Cürcânî, Seyyid Şerif; *et-Ta'rifât*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009.
- Cüveynî, Ebû'l Meâlî; *el-Burhan fî usûli'l-fikh*, Abdulazim ed-Dîb (tahk.) Katar, 1399.
- Ebû Hanîfe; *El- Vasiyye*, (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri, Mustafa Öz (terc.), İstanbul: İFAV, 2002 içinde).
- _____ ; *el-Alim ve'l-müteallim*, s.33, (İmam-I A'zam'ın Beş Eseri, çev. Mustafa Öz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2002 içinde).
- _____ ; *El-Fıkhü'l-ekber*, s. 77. (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri, Mustafa Öz (terc.), İstanbul: İFAV, 2002 içinde).
- Ebû'l-Bekâ, Külliyyât: *Mu'cem fî'l- mustalahât ve'l-furûku'l-lügaviyye*, Beyrut: Müesseserü'r-Risâle, 1998.
- Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, Kitâbu'l-mu'temed fî usûli'l-fikh, Dimeşk, 1964.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddin; *el-Hadîsu huccetün binefsihî fî'l-akâid ve'l-ahkam*, Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 2005.
- Ertürk, Mustafa; "Haber-i Vâhid", *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 1996, c. 14, ss.349-352.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen; *el-İbane ve Usulü Ehl-i's-Sünnet: Eş'arî Akaidi*, Ramazan Biçer (çev.), İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010.
- _____ ; *Kitabu'l-lüma' fi'r-red alâ Ehl-i'z-zeyğ ve'l-bida'*, Hamûde Ğurâbe (tahk.), Mısır, 1955.
- Gazâlî, Ebû Hamîd; *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, Muhammed Hüseyin Hitû (tahk.), Dimeşk: Dâru'l-Fıkr ,1970
- _____ ; *Mustasfâ: İslam Hukuk Metodolojisi*, Yunus Apaydın (çev.), İstanbul: Klasik yay., 2006.
- Hayyât, Ebû'l-Hüseyn Abdurrahim; *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-red alâ İbnu'r-Râvendî'l-mülhid*, yy., ty.
- Hansu, Hüseyin; *Mütevâtir Haber, Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri*, Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2008.
- İbn Furek, Ebû Bekir Muhammed; *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, Ahmed Abdurrahîm es-Sâiyh, Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye,2005.
- İbn Hacer el-Askalânî; *en-Nüket alâ kitâbi İbn's-Salâh*, Rebi b. Hâdî Umeyr (tahk.), el-Medînetü'l-Münevverâ: el-Mektebetü'l-Arabiyyetu's-Seüdiyye, 1984.
- _____ ; *Şerhu nuhbeti'l-fiker fî mustalahi Ehl-i'l-eser*, Ebû Muaz b. Tarık (şârih), Riyad:Dâru'l-Muğni, 2009.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed; *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Ahmet Muhammed Şakir (tahk.), Beyrut, 1979.
- İbn Teymiyye, Takiyyudîn Ahmed; *el-Cevâbu's-sahîh limen beddele dîne'l-Mesîh*, Heyet (tahk.), Riyat: Dâru'l-Âsime, 1999.
- _____ ; *Kitabu mukaddimetü't-tefsîr*, (Mecmûatü'l-fetevâ), yy. Dâru'l-Vefâ, 2005.
- _____ ; *Kitâbu'l-hadis (Mecmûatu'l-fetâvâ içinde)*, yy., 1997, XVIII.
- _____ ; *Şerhu'l-akâidetü'l-İsfehâniyye*, Said b. Nasr b. Muhammed (tahk.), Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Kâdî Abdulcebbar, Abdullah b. Ahmed el-Hemedânî; *Şerhu'l-usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, İlyas Çelebi (çev.), İstanbul: Türkiye Yazma eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- _____ ; *el-Muğni*, (eş-Şer'iyyât), yy., ty., XVII.
- _____ ; *el-Muğni*, (et-Tenebbüvât ve'l-mu'cizât) İbrahim Medkûr, yy., ty., XV.
- _____ ; *Fadlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile ve mübâyenetühüm li-sâiri'l-muhâlîfîn*, Fuad Seyyid (tahk.), Kâhire: ed-Dâru'l-Tûnusiyye, 1972.
- _____ ; *Müteşabihu'l-Kur'ân*, Adnan Zerzur (tahk.), Kahire:Dâru't-Türâs, 1969.
- Koçyiğit, Talat; "Âhâd Haberlerin Değeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:14, Yıl:1966, ss. 125-142.
- _____ ; *Hadis Istılahları*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980.

- Mâturîdî, Ebû Mansur; *Kitabu't-tevhîd*, Bekir Topaloğlu, Muhammed Arûcî (tahk.), Beyrut:Dâru'l-Fikr, 2010.
- el-Menâî, Aişe Yusuf; *Usûlü'l-akîde beyne'l-Mu'tezile ve's-Şiati'l-İmâmîyye*, Katar: Dâru's-Sekâfe, 1992.
- Muhammed Ebû Zehra, *Ahmed b. Hanbel*, Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1947.
- Muhammed Ebû Zehv, *Hadis ve Hadisçiler*, Selman Başaran, Ali Sönmez (terc.), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl*, Muhammed Boynukalın (tahk.), Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2102.
- Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, Mısır, 1368.
- Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Nüzûl-i İsâ Meselesi*, Abdulkadir Yılmaz (terc.), İstanbul: Rihle Kitap, 2012.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn; *Tebsîratu'l-Edille fî usûli'd-dîn*, Hüseyin Atay (tahk.), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- Râzî, Fahrüddin; *el-Matâlibu'l-âliye mine'l-ilmî'l-İlâhî*, Ahmet Hicâzî es-Seka (tahk.), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- _____ ; *Esâsü't-takdîs*, Ahmed Hicâzî es-Seka (tahk.), Kâhire: Mektebetü'l-Külliyyeti'l-Ezheriyye, 2001.
- _____ ; *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, Hüseyin Atay (çev.), Ankara: T.C. kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Sâbûnî, Nûru'd-Dîn Ahmed b. Mahmûd; *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, Bekir Topaloğlu (Haz.), Ankara:Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979.
- Serahsî, Ebû Bekir Ahmet; *Usûlü's-Serahsî*, Ebû'l-Vefâ el-Afganî (tahk.), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Suhhi Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, Yaşar Kandemir (terc.), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1998.
- Şafii, Muhammed b. İdris; *er-Risale*, Ahmet Muhammed Şakir (tahk.), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.
- Şevkani, Muhammed b. Ali; *İrşâdu'l-Fühûl ilâ tahkîki'l-hakk min ilmî'l-usûl*, Riyad: Dâru'l-Fazile, 2000.
- Taftazânî, Mes'ûd b. Ömer; *Şerhu'l-makasid*, Abdurrahmân Umeyre (tahk.), Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1998.
- Tahânevî, Muhammed Ali; *Keşşâfu ıstılahâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, Ali Dehrûc (tahk.), Beyrut: Mektebetü'lübnân Nâşirûn, 1996.
- Tritton, A.S.; *İslam Kelamı*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983, s. 150.
- Ünal, İsmail Hakkı; *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis anlayışı ve Hanevî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994.
- Yavuz, Salih Sabri; "Fahredden Er-Râzî'ye Göre Epistemolojik ve İtikâdî Açından Âhâd Haber ve Kiriği", *İslamî Araştırmalar Dergisi*, 17/3, 2004.
- Yüksek, Ali; *İslam Hukuk Tarihinde Taberî Mezhebi*, Samsun: Üniversite Yayınları, 2014.



GÜLÜN YARATILIŞI VE HZ. PEYGAMBER'LE İLİŞKİSİ ÖZELİNDE UYDURMA RİVAYET ALGISI

Sabri ÇAP*

Öz

Bazı uydurma rivayetlerde gülün veya kırmızı gülün Hz. Peygamber'in terinden yaratıldığı, Resûl-i Ekrem'in kokusunu koklamak isteyenlerin gül koklamaları gerektiği ve gül koklayınca Resûlullah'a salavât getirmeyenlerin ise onu üzmüş oldukları bildirilmiştir. Bu rivayetlerin bir kısmı Şîî kaynaklarda da yer almıştır. Sünnî ve Şîî kaynaklarda gül dışında diğer bazı çiçekler hakkında da müşterek veya benzer uydurma rivayetler mevcuttur. Bununla birlikte gülle irtibat kurulmaksızın Resûlullah'ın teri ve kokusundan bahseden birçok sahih hadis bulunmaktadır. Diğer taraftan tasavvuf, edebiyat ve sanatta yaygın olarak Resûl-i Ekrem güle veya gül Hz. Peygamber'e benzetilmiş ve bu hususta çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Toplumda gül, Resûlullah'ın sembolü olarak görülmektedir. Bu makalede, Sünnî ve Şîî kaynaklardaki konuyla ilgili mevzû hadisler, bunları uyduran kişiler ve bu rivayetlerin uydurulma sebepleri araştırılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hz. Peygamber'in kokusu, Uydurma hadis, Şîa, Gülün yaratılışı, Hz. Peygamber'in teri.



The Perception of Fabricated Narration Specific to the Creation of Rose and Its Relation with the Prophet Muhammed (pbuh)

Abstract

In some fabricated and fake narratives, It is reported that the rose or the red rose was created from the sweat of the Prophet, people who want to smell the smell of the Prophet Muhammad should smell the rose, and those who don't recite salawât when smelling the rose will sadden the Prophet. Some of these reports were also included in Shiite sources. There are, however, many authentic hadiths which speak of the sweat and smell of the Messenger of Allah and without referring rose and its relationship with his sweat and smell. On the other hand, in Sufism, literature and art, the rose is likened to the Prophet and many works have been written in this subject. The rose is seen in Muslim society as the

* Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İslamî İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı. sabricap@hotmail.com.

symbol of the Messenger of Allah. In this article, the hadiths related to the subject in Sunnî and Shîite sources, those who fabricated them will be addressed and the reasons for fabricating these reports will be investigated.

Keywords: The smell of the Prophet, Fabricated hadith, Shia, Creation of the rose, The sweat of the Prophet.

Giriş

Hız. Peygamber'in (s.a.v.) kendisi adına hadis uydurulmasına karşı yapmış olduğu uyarıya rağmen¹ vefatının ardından² farklı maksatlarla muhtelif konularda hadis uydurulduğu bilinen bir gerçektir. Mevzû hadislerden bazıları tarih boyunca İslâm toplumunda etkili olmuş, hatta bunlardan bir kısmı sahih hadislerden daha fazla şöhrete ulaşmıştır. Gülün Hız. Peygamber'in terinden yaratıldığına dair rivayetler de bunlar arasındadır. Hız. Peygamber'le gül arasında ilişki kurulmak suretiyle sözkonusu rivayetlerin tasavvuf ve edebiyatta, hilyelerden mevlidlere, mi'râciyelerden na't ve kasîdelere kadar tezahürlerini görmek mümkündür. Öyle ki, gül âdetâ Resûli Ekrem'in sembolü olarak görülmüştür.

260 | db

Mevzûât literatürü dikkate alındığında gül ile Hız. Peygamber arasında bir irtibattan bahseden rivayetlerin ortak bazı özellikleri olmakla birlikte birbirinden farklı bir kısım hususiyetlerinin daha olduğu göze çarpmaktadır. Konu ile doğrudan veya dolaylı ilgili rivayetler dikkate alındığında bunların özünün gülün yaratılışı³, Hız. Peygamber'in kokusuyla gül kokusu arasında ilişki⁴ ve gül koklayınca Hız. Peygamber'e salavât getirilmesi gerektiği⁵ şeklinde olduğu görülmektedir. Bunlar arasında bütün güllerin Hız. Peygamber'in

¹ Buhârî, *İlim*, 38; Müslim, *Mukaddime*, 3; Ebû Dâvûd, *İlim*, 4; Tirmizî, *İlim*, 8.

² Hadis uydurmanın Hız. Peygamber hayatta iken başladığına dair tartışmalar hakkında bkz. Emin Aşikkutlu, "Hadis Vaz'ının Hız. Peygamber Devrinde Başladığına Dair Rivayetler ve Delil Değerleri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005-2, sayı: 29, ss. 5-26; Bünyamin Erul, "Sahabe Döneminde "Tekzib" Olgusu ve Tekzibin Mahiyeti: Rivayetlerdeki Tekzib İfadelerinin Anlamı Üzerine Bir İnceleme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 1999, cilt: XXXIX, ss. 455-489, ss. 461-462.

³ Bkz. İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Abdullah el-Cürcânî, *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl* (I-VIII), tahk.: Süheyl Zekkâr, Yahya Muhtar Gazzâvî, Dârü'l-fikr, 3. Baskı, Beyrut 1409/1988, c. III, s. 342.

⁴ Örnek olarak bkz. İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed et-Temîmî el-Kureşî, *Kitâbü'l-Mevzûât* (I-III), tahk.: Abdurrahmân Muhammed Osmân, el-Mektebetü's-selefiyye, 1. Baskı, Medine 1386-1388/1966-1968, c. III, s. 62-63.

⁵ bkz. Süyûtî, *Ziyâdât ale'l-Mevzûât* (I-II), tahk.: Râmiz Hâlid Hâc Hasan, Mektebetü'l-me'ârif, 1. Baskı, Riyad 1431/2010, c. I, s. 333, 335-336, No: 389, 391.

terinden yaratıldığını bildiren rivayetlerle⁶ birlikte sadece beyaz⁷ veya kırmızı gülün⁸ Hz. Peygamber'in terinden yaratıldığını belirten haberlere de rastlanmaktadır. Bu rivayetlere göre Resûlullah'ın teri bütün güllerin veya bir kısmının yaratılış hammaddesidir. Diğer bir grup rivayete göre ise Hz. Peygamber'in terinden söz edilmeksizin onun kokusu ile gül arasında irtibat kurulmakta ve Resûlullah'ın kokusunu koklamak isteyenlerin gül⁹ veya kırmızı gül¹⁰ koklaması istenmektedir. Bir başka haberde ise gülün veya kırmızı gülün Allah'ın cemâlinden/ihtişamından yaratılmış olup ona bütün peygamberlerin kokusunun verildiği bildirilmektedir.¹¹ Diğer bir rivayete göre ise Resûlullah'ın mi'raca çıkışında yeryüzü ağlamış, mi'racdán dönünce de yeryüzü gülmüş ve onun gülmesinden gül yaratılmıştır.¹² Bu rivayetlerin bazılarında ise zikredilen hususlardan bir kaçına birlikte yer verilmiştir. Gül dışındaki çiçeklerin faziletinden ve Hz. Peygamber'in onlar hakkındaki sözlerinden bahseden rivayetler de vardır.¹³

Gül ve diğer çiçekler hakkındaki rivayetler hem Sünnî hem de Şîî kaynaklarda yer almaktadır. Ancak rivayetlerin muhtevaları ve isnadları açısından Sünnî ve Şîî kaynaklarda bazı ortak özelliklerin yanında farklı hususların çoğunlukta olduğu göze çarpmaktadır. Sünnî kaynaklarda gülün yaratılışı hakkında daha geniş rivayetler bulunurken, Şîî kaynaklarda diğer çiçeklerle ilgili daha fazla rivayet yer almaktadır. Diğer taraftan Hz. Peygamber'in teri ve kokusu hakkında çok sayıda sahih hadis varken bu konuda neredeyse mevzû hadise rastlanmamaktadır.

Gül ve diğer çiçekler hakkındaki söz konusu rivayetlerin uydurma oldukları kabul edilmekle birlikte bilhassa tasavvuf, edebiyat

⁶ İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*, c. III, s. 342.

⁷ Deylemî, Ebû Şüca' Şireveyh b. Şehrdâr el-Hemedânî, *el-Firdevs bi me'sûri'l-hitâb* (I-V), tahk.: Said b. Besyûni Zağlûl, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Baskı, Beyrut 1406/1986, c. IV, ss. 436-437, No: 7269.

⁸ Bkz. Ebü'l-Ferec el-Muâfâ b. Zekeriyâ b. Yahyâ el-Cerîrî en-Nehrevânî, *el-Celîsü's-sâlihü'l-kâfî ve'l-enîsü'n-nâsihu's-şâfî*, tahk.: Abdülkerim Sâmî el-Cündî, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Baskı, Beyrut 1426/2005, s. 707.

⁹ İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, c. III, ss. 62-63.

¹⁰ Deylemî, *el-Firdevs*, c. III, s. 594, No: 5863; İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, c. III, s. 62.

¹¹ Deylemî, *el-Firdevs*, c. I, s. 171, No: 639.

¹² İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, c. III, s. 241.

¹³ Gül dışındaki çiçeklerle ilgili rivayetler hakkında bkz. Sabri Çap, "Gül ve Diğer Çiçekler Hakkındaki Uydurma Rivayetler-II: Gül Dışındaki Çiçeklerle İlgili Uydurma Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi", Yayınlanmamış makale.

ve sanatta, gülün Hz. Peygamber'in sembolü olduğuna dair yoğun bir anlayışın varlığı ve toplumda gülün Peygamber sevgisinin en önemli tezahürlerinden biri olduğu bilinen bir husustur.¹⁴ Bu anlayışın uydurma rivayetlerle münasebetinin tespiti, gülle ilgili rivayetlerin uydurulmasının sebebi ve Şii rivayetlerin bu husustaki rolünün tespiti maksadıyla bu araştırmaya gerek görülmüştür. Konuya gülün yaratılışının Resûlullah'la irtibatlandırılması hakkındaki rivayetlerle başlamak istiyoruz.

1. Gülle Hz. Peygamber arasında yaratılış açısından münasebetten bahseden rivayetler

Gülün yaratılışı ile Hz. Peygamber'in teri arasında ilişki kuran bazı uydurma rivayetlerin özelliklerini dikkate alarak gruplar halinde ele almaya çalışacağız.

a. Bütün güllerin Hz. Peygamber'in terinden yaratıldığını bildiren rivayetler

Sınırlama olmaksızın bütün güllerin Resûlullah'ın terinden yaratıldığında dair Hz. Ali'den merfû olarak "*Ben isrâ gecesinde semâya mi'raca çıkarıldığım da yeryüzüne benim terimden bir damla düştü ve ondan gül bitti. Kim benim kokumu koklamak isterse, güllü koklasın*" şeklinde bir uydurma hadis nakledilmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla hadisin ilk kaynağı İbn Adî (ö. 365/976) olup sonraki kaynaklar rivayeti ona dayandırmışlar veya kaynak zikretmemişlerdir.¹⁵ İbn Adî, hadisi Hasan b. Ali el-Adevî'nin (ö. 319/931)

¹⁴ Toplumsal hayatta gül, Hz. Peygamber'i anmanın, hatırlamanın ve sevmenin bir göstergesi olarak görülmektedir. Bu telakkinin oluşması, tasavvuf ve edebiyatta gül sembolü ve bunun söz konusu rivayetlerle münasebeti "Tasavvufta Gül Sembolü ve Gül ile İlgili Telakkinin Oluşmasında Rivayetlerin Rolü" ve "Türk-İslâm Edebiyatında Gül ve Gül Hakkındaki Uydurma Rivayetlerle İlişkisi" adlı iki ayrı çalışmada ele alınacaktır.

¹⁵ Bkz. İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*, c. III, s. 342; İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, c. III, s. 61; Süyûtî, Celâlüddîn Ebü'l-Fazl Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-Le'âli'ül-masnûa fî'l-ehâdîsi'l-mevzûa* (I-II), tahk.: Salah b. Muhammed b. Uvayda, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Baskı, Beyrut 1417/1996, c. II, ss. 233-234; İbn Arrâk, Nüreddin Ali b. Muhammed el-Kenânî, *Tenzihü's-şerîati'l-merfûa ani'l-ahbâri's-şenîati'l-mevzûa* (I-II), tahk.: Abdülvehhâb Abdülatif, Abdullah Muhammed Sıddık el-Ğumârî, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Baskı, Beyrut 1399/1979, c. II, ss. 270-271, No: 14; Fettenî, Cemâlüddîn Muhammed Tâhir b. Ali el-Hindî, *Tezkiratü'l-Mevzûât*, İdâretü't-tübâti'l-münîriyye, 1. Baskı, y.y. 1343/1925, s. 161; Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-merfûa fî'l-ahbâri'l-mevzûa*, tahk.: Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Baskı, Beyrut 1405/1985, s. 258, 1024-1025; Rivayetler arasında bazı lafız farklılıkları da görülmektedir. Bazı rivayetlerin sonunda ayrıca "*Moringa/bân* (veya lübân) *yağı sürünüz. Çünkü o sizi hanımlarınız nezdinde daha câzib yapar*" ifadesi de yer almaktadır. Bkz. Süyûtî, *el-*

tercemesinde el-Adevî > Muhammed b. Sadaka el-Anberî > Mûsâ b. Ca'fer > babası Ca'fer > babası Muhammed > babası Ali > Hz. Hüseyin > Ali b. Ebî Talib > Resûlullah isnadıyla nakletmektedir. İbn Adî bu rivayetin Ehl-i beyt adına uydurulduğunu ve isnadda yer alan Muhammed b. Sadaka'nın mechûl olduğunu söylemektedir.¹⁶

Hadisi İbn Adî'den nakleden İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201)¹⁷ ise “Hz. Ali hadisi Ehl-i beyt adına uydurulmuştur. (hadisin isnadında yer alan ve Hasan b. Ali el-Adevî'nin şeyhi olan) Muhammed b. Sadaka, İbrâhim b. Mûsâ ve Muhammed b. Temîm mechûl kimselerdir. İsnadda müttehem olan ise el-Adevî'dir. Çünkü o hadis uydurmakla tanınmaktadır” demektedir.¹⁸

İbn Adî, Hasan b. Ali el-Adevî el-Basrî'nin (ö. 319/931) biyografisinde onun hakkında “hadis uydurur, hadis hırsızlığı yapar ve onu diğer kimselere nispet eder, mechûl kimselerden hadis rivayet eder ve gerçekte olmayan hayalî kimselere hadisi nispet eder” demektedir. İbn Adî devamla onun Hirâş > Enes > Resûlullah isnadıyla ondört hadis rivayet ettiğini, mechûl olan bir kısım kişilerden “sika” şahısların isimlerini kullanarak “bâtıl” rivayetler naklettiğini, ayrıca Ehl-i beyt adına hadis uydurduğunu ve görüşmediği kişilerden hadis rivayet ettiğini bildirir.¹⁹

El-Adevî'nin Hz. Ali ve Hz. Ebû Bekir'in fazileti hakkında rivayetlerine de yer veren İbn Adî, bu rivayetlerin zikredilen isnadlarla “bâtıl” ve “mevzû” olduğunu belirtmiştir.²⁰ İbn Adî, “el-Adevî'nin çaldığı ve başkalarına nispet ettiği hadisler” başlığı altında ise isnadında el-Adevî'nin yer aldığı ve Hz. Ali, Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in faziletlerinden de bahseden rivayetlerin de bulunduğu on dört hadis naklettikten sonra sonuç olarak şöyle demektedir: “el-Adevî'nin Ehl-i beyt adına bu zikrettiğim hadislerden başka uydurdukları da vardır. Onun rivayet ettiği hadislerin çok azı hariç, diğerleri uydurmadır. Biz onu Ehl-i beyt ve diğerleri adına hadis uydurmakla itham

Leâli'ül-masnâa, II, 233-234; Fettenî, *Tezkiratü'l-mevzûât*, s. 161. Bu kısım ayrıca müstakil olarak da nakledilmiştir. Bkz. İbn Adî, *el-Kâmil*, c. II, s. 342; Deylemî, *el-Firdevs*, c. I, s. 91, No: 295; İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, c. III, s. 67.

¹⁶ İbn Adî, *el-Kâmil*, c. II, s. 342.

¹⁷ İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, c. III, s. 61.

¹⁸ İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, c. III, ss. 62-63. Hadisi aynı şekilde İbn Adî'den nakleden Süyûtî de buna yakın değerlendirmede bulunmuştur. Süyûtî, *el-Leâli'ül-masnâa*, c. II, ss. 233-234.

¹⁹ İbn Adî, *el-Kâmil*, c. II, ss. 338-339.

²⁰ İbn Adî, *el-Kâmil*, c. II, s. 339.

ederdik, hatta onun böyle yaptığını kesin olarak bilirdik.”²¹ İbn Hibbân (ö. 354/965) ise onun “sika” râvilerden binden fazla mevzû hadis rivayet ettiğiinden söz etmiştir.²²

El-Adevî'nin düşünce yapısını gösteren başka rivayetleri de söz konusudur.²³ Ancak rivayet ettiği hadisler ve muhaddislerin onun hakkında yaptığı değerlendirmeler dikkate alındığında el-Adevî'nin Şîa taraftarı veyaaleyarı olmadığını, bununla birlikte Şîa'yla ilgili ve Şîi râvilerin naklettiği hadisleri bildiğini ve bunları rivayet ettiğini söylemek mümkündür. Gülün yaratılışıyla ilgili rivayet de bunlardan biridir. Diğer taraftan onun Bağdat'ta ikamet ettiği ve orada hadis rivayet ettiği nakledilmektedir.²⁴ Onun vefat tarihi dikkate alındığında gül ile ilgili bilgilerin Bağdat ve civarı kaynaklı olabileceği düşünülebilir. Aşağıda geleceği üzere Halife el-Mütevekkil-Alellah'ın (ö. 247/861) oluşturduğu gül bahçesinin de bu noktada anlamlı olduğunu vurgulamalıyız. Bu nedenle el-Adevî'nin gülün yaratılışı hakkındaki rivayeti uyduran değil, nakleden kişi olduğu kanaatindeyiz.

264 | db

Şîi kaynaklarda da bütün güllerin Hz. Peygamber'in terinden yaratıldığına dair benzer bir rivayet yer almaktadır. Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh'in (ö. 381/991) babası (Ali b. Hüseyin b. Mûsâ) > Yahyâ b. Muhammed el-Attâr > Muhammed b. Hasan es-Saffâr > isnadını ezberlemeyen birisi vasıtasıyla Resûlullah'tan naklettiğine göre Hz.

²¹ Bkz. İbn Adî, *el-Kâmil*, c. II, ss. 340-343.

²² Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mizânü'l-İtidâl fi nakdi'r-ricâl* (I-IV), tahk.: Ali Muhammed el-Becâvî, Dârü'l-ma'rife, 1. Baskı, Beyrut 1382/1963, c. I, s. 109, No: 1904. Zehebî ayrıca bazı muhaddislerin onun hakkındaki görüşlerini ve bazı rivayetlerini nakletmiştir. Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, c. I, s. 106-109, No: 1904.

²³ Bunlardan biri yine Ehl-i beyt isnadıyla naklettiği ve Şîi kaynaklarda da yer alan “iman kalb ile ma'rifet, dil ile ikrar ve uzuvlarla ameldir” (İbn Adî, *el-Kâmil*, c. II, s. 342; Şeyh Sadûk, *Uyûnu ahhâri'r-Rızâ (Uyûnu'l-ahbâr)* (I-II), İntişârâtü's-Şerîf er-Rızâ, 1. Baskı, Kum 1378/1958, c. I, ss. 204-206) rivayeti; bir diğeri ise “Ben ve Ali Âdem yaratılmadan dört bin sene önce Allah'ı tesbih ve takdis eden nur idik” (İbn Hacer, *Lisânü'l-mizân* (I-X), tahk.: Abdülfettah Ebû Gudde, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1. Baskı, y.y. 2002, c. III, s. 80, No: 2332; Deylemî, *el-Firdevs*, c. III, s. 283, No: 4851) rivayetidir. Benzer bir rivayet için bkz. Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *Fezâilü's-sahâbe*, tahk.: Vasiyullah Muhammed Abbas, Müessesetü'r-risâle, 1. Baskı, Beyrut 1403/1983, c. II, s. 662, No: 1130; İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullah, *Târîhu Dimaşk* (I-LXXX), tahk.: Amr b. Garâme el-Amravî, Dârü'l-fikr, Beyrut 1415/1995, c. XXXII, s. 67.

²⁴ Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Târîhu Bağdâd* (I-XVI), tahk.: Beşâr Avvâd Ma'rûf, Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1. Baskı, Beyrut 1422/2002, c. VIII, s. 378, No: 3863.

Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Semâya mi’raca çıkarıldığımda terimden (bir damla) düştü ve bundan gül bitti ve denize düştü. Balık onu almak için gitti, bir kurtçuk (du’mûs) da onu almak için gitti. Balık ‘o benimdir’ dedi, kurtçuk da ‘o benimdir’ dedi. Allah aralarında hüküm vermesi için onlara bir melek gönderdi. Melek (gülün) yarısını balığa ve yarısını da kurtçuğa hükmetti. Babam (Ali b. Hüseyin b. Mûsâ) dedi ki: “Gülün yapraklarının altında beş tane (yaprak) olduğunu görürsün. Onlardan ikisi balık gibi, ikisi de kurtçuk gibidir. Onlardan birisi ise yarısı balık özelliğinde, yarısı da kurtçuk özelliğindedir.”²⁵*

Meclisî (ö. 1110/1698) bu rivayetle ilgili şöyle bir açıklama yapmıştır: “*Gülün yapraklarından murad, açılmadan önce kırmızı yapraklarla onu kuşatan bitişik yeşil yapraklardır. Onlardan ikisinin iki tarafında da kurtçuğun kuyruğunda olduğu gibi tüy yoktur. İki tanesinin uçlarında ise balıkta olduğu gibi tüyler vardır. Onlardan birinde ise bir tarafında tüyler vardır, diğer tarafında yoktur. Onun yarısı balığa, yarısı da kurtçuğa benzer. Du’mûs ise su göllerinde olan küçük kurtçuktur.”²⁶*

db | 265

Görüldüğü gibi Şîî kaynaklardaki rivayetlere göre de Hz. Peygamber’in mi’racda terinden gül bitmiş fakat denize düşen gül, balık ve kurtçuk tarafından paylaşıldığından dolayı gül, balık ve kurtçukla irtibatlandırılmıştır. Şîî ve Sünnî rivayetlerin isnadları da birbirinden farklıdır. Zira Sünnî ve Şîî kaynaklarda bu konudaki rivayetlerin isnadlarında ortak bir râvi görülmemektedir. Buna göre el-Adevî’nin hadisi doğrudan Şîî’den aldığı söylemek mümkün değildir. Fakat onun mezkûr Şîî rivayet ve diğerlerinden istifade ederek naklettiği metni oluşturduğu ve buna Ehl-i beyt’e ait bir isnad uydurduğu ihtimal dâhilindedir.

Mevzû hadisleri isnadsız olarak bir araya toplamış olan muahhar eserlerde ise “*Şüphesiz gül Hz. Peygamber’in veya Burak’ın terin-*

²⁵ Şeyh Sadûk Ebû Ca’fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Bâbeveyh el-Kummî, *İlelû’ş-şerâ’i* (I-II), el-Mektebetü’l-Haydariyye, Necef 1386/1966, c. II, s. 601, No: 58; Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed, *Bihâru’l-envâr el-Câmia li-düreri ahbâri’l-eimmeti’l-athâr* (I-CX), Müessesetü’l-Vefâ, 4. Baskı, Beyrut 1404/1984, c. XVIII, s. 407, No: 116; Nemâzî, Hasan b. Ali, *Müstedrakü Sefîneti’l-bihâr* (I-X), Thk. ve Tash.: Hasan b. Ali en-Nemâzî, Müessesetü’n-neşr el-islâmî, Kum 1419/1998, c. III, ss. 282-283; Muhaddis en-Nûrî, el-Hâc el-Mirzâ Hüseyin, *Müstedrakü’l-vesâil ve müstenbetu’l-mesâil* (I-XVIII), Müessesetü âli’l-beyt li ihyâi’t-türâs, 1. Baskı, Kum 1408/1988, c. I, ss. 444-445, No: 1119.

²⁶ Meclisî, *Bihâru’l-envâr*, c. XVIII, ss. 407-408.

den yaratılmıştır” şeklinde iki ihtimalli olarak gülün Hz. Peygamber’in veya Burak’ın terinden yaratıldığı ifade edilmekte²⁷ ve hadisin İbn Fâris’in (ö. 395/1004) *Kitabü’r-reyhân*’ında ve Deylemî’nin (ö. 509/1115) *el-Firdevs*’inde bazı tarihlerinin olduğu söylenmektedir.²⁸ Hadisin bu metinle isnadı mevcut değildir. Muahhar kaynakların, konuyu genel olarak ifade etmek için böyle bir metin oluşturdukları anlaşılmaktadır.

b. Beyaz gülün Hz. Peygamber’in terinden yaratıldığına dair rivayetler

Enes b. Mâlik’ten nakledilen diğer bir uydurma rivayette ise Hz. Peygamber’in terinden sadece beyaz gülün yaratıldığı vurgulanmaktadır. Bu rivayet şöyledir: “Beyaz gül mi’rac gecesi benim terimden, kırmızı gül Cebrâil’in terinden ve sarı gül ise Burak’ın terinden yaratıldı.”²⁹ Deylemî’nin hadisi Mekkî b. Bündâr ez-Zencânî > Hasan b. Ali b. Abdülvâhid el-Kuraşî > Hişâm b. Ammâr > Zührî > Enes b. Mâlik > Resûlullah isnadıyla rivayet ettiği ve Mekkî’nin bu rivayette teferrüd ettiği belirtilmektedir. Hadisi ayrıca Ebü’l-Hüseyn İbn Fâris el-Lügavî (ö. 395/1004) “*er-Reyhân ve’r-Râh*” adlı eserinde Mekkî’den aynı isnadla rivayet etmektedir.³⁰ İbn Asâkir (ö. 571/1176) de hadisi İbn Fâris’in isnadıyla nakletmekte, Saîd b.

²⁷ Bkz. Nevevî, *Fetâvâ el-İmâm en-Nevevî*, tahk.: Muhammed el-Haccâr, Dârü’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 6. Baskı, Beyrut 1417/1996, s. 260, No: 24; Zerkeşi, Bedreddin Muhammed b. Abdullah, *et-Tezkira fî’l-ehâdisi’l-müştehra*, tahk.: Mustafa Abdülkadir Ata, Dârü’l-kütübî’l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1406/1986, ss. 197-198; Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahmân, *el-Mekâsîdül-hasene fî beyâni kesîrin mine’l-ehâdisi’l-müştehra*, tahk.: Muhammed Osman el-Haşî, Dârü’l-kütübî’l-Arabî, 1. Baskı, Beyrut 1405/1985, c. I, ss. 216-217, No: 261.

²⁸ Deylemî ve İbn Fâris’in eserlerinde rivayeti bu ifadelerle göremedik. Bunlar gülün yaratılışı hakkındaki rivayetlerin topluca bir değerlendirmesidir.

²⁹ Bkz. Deylemî, *el-Firdevs*, c. IV, ss. 436-437, No: 7269; İbn Asâkir, *Târîhu Dumaşk*, c. XIII, s. 131, No: 1362; İbnü’l-Cevzî, *Mevzûât*, c. III, ss. 62-63 (bu baskıda hataen “beyaz gül” yerine “kırmızı gül” ifadesi yer almıştır); Zehebi, *Telhîsu kitâbi’l-Mevzûât*, tahk.: Yâsir b. İbrahim b. Muhammed, Mektebetü’r-rüşd, 1. Baskı, Riyad 1419/1998, s. 270, No: 718; Süyûtî, *el-Leâli’ül-masnûa*, c. II, ss. 234-235; a.mlf., *Husnül-muhâdara fî târihi Mısra ve’l-Kâhira* (I-II), tahk.: Muhammed Ebü’l-Fazl İbrahim, Dâru İhyâi’l-kütübî’l-Arabîyye, 1. Baskı, Mısır 1387/1967, c. II, s. 401; a.mlf., *Tedribü’r-râvî fî şerh-i takrîbi’n-Nevevî*, tahk.: İrfân el-Aşşâ Hassûne, Dârü’l-fikr, Beyrut 1414/1993, s. 91 (Süyûtî rivayeti zayıf veya uydurma hadislere eklenen sahih isnadlara örnek olarak zikreder). Kaynaklarda rivayetlerin bir kısmında istinsah veya tahkik hatası, takdim-tehir ve küçük lafız farklılığı bulunmaktadır.

³⁰ Bkz. Deylemî, *el-Firdevs*, c. IV, ss. 436-437, No: 7269; Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü’l-hafâ ve müzîlül-ilbâs amma’ştehere mine’l-ehâdis alâ elsineti’n-nâs* (I-II), Dâru İhyâi’l-türâsi’l-Arabî, 2. Baskı, Beyrut 1351/1932, c. I, ss. 293-294, No: 798.

Muhammed ve Hasan b. Abdülvâhid'in ikisinin de meçhul olduğunu, bu hadisin mevzû olup cahil birisinin uydurarak bu sahih isnadla birleştirdiğini aktarmaktadır.³¹

İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ise İbn Fâris'in rivayetine yer verip isnadda yer alan Hasan b. Abdülvâhid el-Makdisî'nin hadisi uydurmakla müttehem olduğunu belirtmekte ve ne Mâlik'in, ne Zührî'nin ve ne de Enes'in bu hadisi rivayet ettiğini söylemektedir.³² Daha sonraki kaynaklarda da rivayet İbn Fâris'ten nakledilmekte ve benzer değerlendirmeler tekrarlanmaktadır.³³ Süyûtî (ö. 911/1505) ise hadisi ayrıca "isnadı sahih olan uydurma hadisler" bağlamında zikrederek "Çoğu zaman hadis "zayıf" veya "vâhî", isnad ise ona bitiştilmiş sahih bir isnad olabilir" demektedir.³⁴

Şîî kaynaklarda ise görebildiğimiz kadarıyla farklı bir rivayet zikredilmemiş, sadece Tabersî (ö. 548/1154) Deylemî'nin *Firdevs*'ini referans vererek aynı rivayeti aktarmıştır.³⁵ Şîî bir muhaddisin Sünnî bir kaynağa atıfta bulunması dikkat çekicidir. Bunda Deylemî'nin şahsiyetinin ve eserinin özelliğinin de etkili olduğu düşünülebilir. Deylemî'nin Şîa ile münasebeti ve bu konudaki rivayetlerin Sünnî kaynaklara aktarılmasındaki rolü araştırılması gereken bir husustur.³⁶

İbn Asâkir, İbnü'l-Cevzî, Zehebî ve İbn Hacer gibi muhaddisler tarafından hadisin rivayetinden, isnadda yer alan Mekkî b. Bündâr veya öğrencisi Hasan b. Abdülvâhid el-Kazvî'nin sorumlu tutulduğu görülmektedir. Hasan b. Abdülvâhid'in vefat tarihi hakkında açık bir bilgi yoktur. Ancak onun öğrencisi olan Mekkî b. Bündâr ez-

³¹ İbn Asâkir, *Târîhu Dumaşk*, c. XIII, s. 131, No: 1362.

³² İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, c. III, ss. 62-63.

³³ Bkz. Zehebî, *Telhîs*, s. 269-270, No: 717-719; Zerkeşî, *et-Tezkira*, s. 197-198; Süyûtî, *el-Leâlî'ül-masnâa*, c. II, ss. 234-235; İbn Arrâk, *Tenzîhü's-şerîa*, c. II, ss. 270-271, No: 17.

³⁴ Süyûtî, *Tedrib*, s. 91. Süyûtî devamla İbn Asâkir'in mezkûr hadis hakkında "bu, hadis bilgisi olmayan birinin uydurduğu ve bu sahih isnada bitiştiği mevzû bir hadistir" dediğini belirtmektedir.

³⁵ Tabersî, Raziyyüddin Ebû Nasr el-Hasan b. el-Fazl, *Mekârimü'l-ahlâk*, Mektebetü'l-elfeyn, Kuveyt 1407/1987, s. 54.

³⁶ Meclisî de birçok yerde Deylemî'nin eserine atıfta bulunmaktadır. Bunların büyük bir kısmı Deylemî'nin Hz. Ali hakkındaki rivayetleridir. Bkz. Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, c. XXIX, s. 343, 642; c. XXXII, s. 303; c. XXXVI, s. 11, 78; c. XXXVII, s. 70; c. XXXVIII, s. 156; c. XXXIX, s. 256, 257. Gül ve diğer çiçeklerle ilgili rivayetlerin pek çoğunun Deylemî'nin eserinde yer almasını da bu açıdan dikkat çekici bulduğumuzu belirtmek isteriz.

Zencânî'nin ise hicrî 360 yılından sonra vefat ettiği, Irak, Şam ve Mısır'a seyahat ettiği bildirilmektedir.³⁷ Hatîb, Mekkî'nin Bağdat'a geldiğini ve orada hadis rivayet ettiğini bildirmekte³⁸, Zehebî ise onun Dımaşk'ta Hişâm b. Ammâr es-Sülemî ed-Dımaşkî'den (ö. 245/859) hadis dinlediğini ve ondan bâtil bir haber rivayet ettiğini söylemektedir.³⁹ Buna göre sözkonusu rivayetin Mekkî b. Bündâr veya öğrencisi Hasan b. Abdülvâhid tarafından Bağdat ve Dımaşk civarında uydurulduğu ve bu bölgeden yayıldığı söylenebilir.

c. Kırmızı gülün Hz. Peygamber'in terinden yaratıldığına dair rivayetler

Enes b. Mâlik'ten farklı bir isnadla nakledilen bir rivayete göre Resûlullah şöyle buyurmuştur: “*Semâya mi'racı çıkarıldığında arkamdan yeryüzü ağıladı ve onun suyundan (ağlamasından) 'lasaf (keber otu)' yaratıldı. Ben yeryüzüne döndüğümde terimden yeryüzüne bir katre damladı. Böylece kırmızı gül bitti. Dikkat ediniz! Kim benim kokumu koklamak isterse, kırmızı gülü koklasın.*”⁴⁰ Bu haber, bütün güllerin Hz. Peygamber'in terinden yaratıldığını belirten Hz. Ali rivayetine benzemekte olup sadece küçük lafız farklılığı ihtiva etmektedir.

Hadisi ilk kaynak olarak Ebü'l-Ferec Nehrevânî (ö. 390/1000) “*el-Celîsü's-sâlih*” adlı eserinde Leys b. Muhammed el-Mervezî > Ebü'l-Hüseyn Sa'sa'a b. Hüseyin er-Rakkî el-Ensârî > Muhammed b. Anbese b. Hammâd > Anbese b. Hammâd > Ca'fer b. Süleyman > Mâlik b. Dinar > Enes b. Mâlik > Resûlullah isnadıyla nakletmektedir.⁴¹ Bu rivayetin isnadı Enes'ten nakledilen bir öncekinden tamamen farklıdır. İbnü'l-Cevzî mezkûr rivayeti Nehrevânî'nin isna-

³⁷ Bkz. Kazvîni, Halil b. Abdullah el-Halîlî, *el-İrşâd fî ma'rîfeti ulemâi'l-hadis*, tahk.: Âmir Ahmed Haydar, Dârü'l-fikr, Beyrut 1414/1993, c. II, s. 779.

³⁸ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, c. XV, s. 149, No: 7054.

³⁹ Zehebî, *el-Muğnî fî'd-duafâ*, tahk.: Nureddin Itr, y.y. tsz, c. I, s. 163, No: 1438. Mekkî b. Bündâr'ı Dârekutnî de hadis uydurmakla itham etmiştir. Bkz. Zehebî, *el-Muğnî*, c. II, s. 676, No: 6410.

⁴⁰ Bkz. Nehrevânî, *el-Celîsü's-sâlih*, s. 707; Deylemî, *el-Firdevs*, c. III, ss.429-430, No: 5317; İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, c. III, ss. 62-63; Zerkeşî, *et-Tezkira*, s. 198; Zehebî, *Telhîs*, s. 269-270, No: 718; İbn Arrâk, *Tenzihü's-şerîa*, c. II, ss. 270-271, No: 16; Ac-lûnî, *Keşfü'l-hafâ*, c. I, ss. 258-259, No: 798; Kaynaklarda rivayetler arasında küçük lafız farklılıkları mevcuttur. Bunların bir kısmı istinsah veya tahkik/okuma hatalarından ibarettir.

⁴¹ Nehrevânî, *el-Celîsü's-sâlih*, s. 707.

dıyla nakletmekte⁴² ve senesinde “mechûl” kişiler bulunduğunu söylemektedir.⁴³

Mezkûr rivayetin sonunda yer alan “*Kim benim kokumu koklamak isterse kırmızı gülü koklasın*” kısmı yukarıda da geçtiği üzere Hz. Ali rivayetinin sonunda “*Kim benim kokumu koklamak isterse gül koklasın*” şeklinde zikredilmiş, ayrıca ileride açıklanacağı üzere bu iki rivayet müstakil olarak Hz. Âişe ve Câbir’den merfû olarak nakledilmiştir.⁴⁴ Zehebî, Hz. Ali, Enes, Âişe ve Câbir rivayetlerini özensiz bir şekilde nakletmiş, bunun sonucunda sehven Hz. Ali rivayetinde “*kırmızı gül*” ifadesi yer almış, Câbir rivayetinde ise “*kırmızı gül*” ifadesi zikredilmemiştir.⁴⁵

Kazvînî (ö. 623/1226) ise tamamen farklı bir isnadla Hz. Ali’den merfû olarak daha uzun bir metni nakletmektedir. Bu rivayetin baş kısmı “*Semâya çıkarıldığımda arkamdan yeryüzü ağladı ve onun ağlamasından Allah ‘Keber’i (Geber otu)⁴⁶ yani ‘Esa’fı yarattı. Kim yeryüzünün ağlamasını koklamak isterse ‘Keber’i/geber otunu koklasın*”⁴⁷ şeklinde olup son kısmı ise bir önceki rivayetle aynıdır. Diğer kaynaklarda göremediğimiz bu rivayeti Süyûtî de Kazvînî’den isnadıyla birlikte küçük lafız farklılıklarıyla nakletmiştir.⁴⁸

Şîî kaynaklarda da Sünnî kaynaklardakine benzer şekilde kırmızı gülün Hz. Peygamber’in terinden yaratıldığını belirten rivayetler bulunmaktadır. Tabersî (ö. 548/1154) küçük lafız farkıyla Enes rivayetini isnadsız olarak nakletmektedir.⁴⁹ Şîî kaynaklardaki riva-

⁴² İbnü’l-Cevzî, *Mevzûât*, c. III, s. 61.

⁴³ İbnü’l-Cevzî, *Mevzûât*, c. III, s. 63. Aynı bilgiler sonraki kaynaklarda da yer almaktadır. Bkz. Süyûtî, *el-Leâli’ü’l-masnûa*, c. II, ss. 233-234. İbn Arrâk, *Tenzihü’ş-şeria*, c. II, ss. 270-271, No: 16.

⁴⁴ Bkz. Zerkeşî, *et-Tezkira*, s. 198; Sehâvî, *el-Mekâsüdül-hasene*, c. I, ss. 216-217, No: 261; Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ*, c. I, ss. 258-259, No: 798.

⁴⁵ Zehebî, *Telhîs*, s. 269-270, No: 717-719.

⁴⁶ “*Kebere*” ta’bir olunan nebâta denir, esa’f gibi. Kebere yemişi ma’rûftur. Âmmе kubbâr derler. Âsım Efendi, *Kâmûsu’l-muhîr Tercümesi* (I-VI), Editör: Mustafa Koç, Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı, İstanbul 2013, c. III, s. 2306.

⁴⁷ Kazvînî, Abdülkerim b. Muhammed b. Abdülkerim Ebü’l-Kâsım er-Râfîî, *et-Tedvîn fî ahhâri Kazvîn* (I-IV), tahk.: Azizullah el-Atâridî, Darü’l-kütübî’l-ilmîyye, y.y. 1408/1987, c. II, ss. 326-327.

⁴⁸ Süyûtî, *el-Leâli’ü’l-masnûa*, c. II, s. 234-235.

⁴⁹ Tabersî, *Mekârimü’l-ahlâk*, s. 54. Bu rivayette lasaftan söz edilmemiştir. Ayrıca bkz. Kummî Abbas, *Sefinetü’l-bihâr ve medînetü’l-hikem ve’l-âsâr* (I-IV), tahk.: Mecmeu’l-buhûsî’l-islâmîyye, Takdim ve işrâf: Ali Ekber âl-i Horasânî, 3. Baskı, Meşhed 1430/2009, c. IV, s. 640; Ali en-Nemâzî, *Müstedrakü Sefineti’l-Bihâr*, c. X, s. 279. Meclisî, *Bihâru’l-envâr*, c. LXXIII, s. 147. Meclîsî burada Deylemî’den de bir rivayet aktarır.

yetin biraz daha muhtasar olduğu söylenebilir. Bu bilgiler, rivayetin Şîî veya Sünnî şahıslar tarafından uydurulduğunu söylemek için yeterli değildir. Bununla birlikte diğerlerinden bağımsız olarak bu rivayetin uydurulmasının mümkün olmadığını da belirtmeliyiz.

Gülün yaratılışıyla ilgili bu ve diğer haberler mevzû kabul edilirken Ebü'l-Ferec Nehrevânî bu rivayeti sahih kabul etmekte ve hakkında olumlu kanaatte bulunarak izah etmeye çalışmaktadır. Nehrevânî burada anlatılanların Allah'ın Peygamber'ine verdiklerinin sadece az bir miktarı olduğunu, rivayetin Resûlullah'ın Allah nezdindeki derecesine delalet ettiğini, Hz. Peygamber'in bunlara layık olduğunu, Allah nezdinde ona verileceklerin ise insanların dile getirdiklerinden ve kalplerinden geçirdiklerinden çok daha fazla olduğunu ifade etmekte, bu hususların başka tarîklerle de geldiğini belirtmektedir.⁵⁰ O isnadı dikkate almaksızın bunun mümkün ve Resûlullah'ın da buna layık olduğunu düşünerek hadisi sahih kabul etmektedir. Bir rivayetin sıhhatini tespitinde böyle bir metodun olmadığı malûmdur.

270 | db

d. Allah'ın gülü kendi cemâlinden/ihtişamından yarattığına dair rivayet

Yine Enes'ten nakledilen bir rivayette ise gül kokusu bütün peygamberlerle irtibatlandırılmakta ve bütün peygamberlere nispet edilmektedir: “Şüphesiz ki Allah gülü kendisinin cemâlinden/ihtişamından yarattı ve onu peygamberlerinin kokusu yaptı. Kim Allah'ın cemâline/ihtişamına bakmak ve Allah'ın peygamberlerinin kokusunu koklamak isterse kırmızı güle baksın ve onu koklasın.”⁵¹

Süyûtî, Deylemî'nin bu hadisi, isnadında Muhammed b. Ferhân b. Rûzebeh ed-Devrî'nin (ö. 360/971) bulunduğu bir senedle

⁵⁰ Ebü'l-Ferec en-Nehrevânî, *el-Celîsü's-sâlihu'l-kâfi ve'l-enîsü'n-nâsihu's-şâfi*, s. 707. Nehrevânî'nin bu yorumundan Sehâvî'nin yaptığı kısmen iktibas, Recep Tuzcu tarafından sehven Sehâvî'nin yorumu olarak değerlendirilmiştir. Bkz. Recep Tuzcu, “Hz. Peygamber'in Teri ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 2010, cilt: X, sayı: 1, s. 184. Fakih, tefsir, edebiyat ve hadis âlimi olarak nitelendirilen Nehrevânî'den bazı Şîî şahısların da rivayette bulunduğu bildirilmektedir (Ahmet Özel, “Muâfâ en-Nehrevânî”, *DİA*, XXX, 306-308, İstanbul 2005, c. XXX, s. 307). Onun Şîî rivayetlere vukufiyeti sebebiyle böyle bir rivayeti naklettiği düşünülebilir.

⁵¹ Bkz. Deylemî, *el-Firdevs*, c. I, s. 171, No: 639; Süyûtî, *Ziyâdât ale'l-Mevzûât*, c. II, s. 582, No: 711; İbn Arrâk, *Tenzîhü's-şerîa*, c. II, s. 279, No: 48; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, c. I, ss. 258-259, No: 798; Fettenî, *Tezkiratü'l-mevzûât*, s. 161. Bazı kaynaklar ise gülü mutlak olarak zikretmiştir.

Enes'ten merfû olarak naklettiğini ve İbn Ferhân'ın hadis uydurduğunu belirtmektedir.⁵² Mezkûr metni nakleden Fettenî⁵³ ve İbn Arrâk⁵⁴ da onun hadis uydurduğunu söylemektedirler. Buna göre hadisi uydurma ihtimali olan kişi İbn Ferhân'dır. Şii kaynaklarda ise böyle bir rivayet tespit edemedik.

Hatîb el-Bağdâdî, Muhammed b. Ferhân'nın tercemesinde onun "Samerra yakınındaki Devr"den olup Bağdat'a geldiğini ve orada babasından, Ebû Halîfe Fazl b. Habbâb ve diğerlerinden münker hadisler rivayet ettiğini, Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ve Ebül-Abbas b. Mesrûk'tan (ö. 298/910) tasavvufî hikâyeler naklettiğini ve sika olmadığını, sahih isnadlarla sika râvilerden birçok münker hadisi rivayet ettiğini ve hicrî 359 senesinden kısa bir süre sonra vefat ettiğini belirtmektedir.⁵⁵ Hatîb, Muhammed b. Ferhân'ın babası Ferhân b. Rûzebeh'i ise Abbâsî halîfesi Mütevekkil-Alellah'ın (ö. 247/861) kölesi olarak nitelendirmekte ve ondan "sika" olmayan oğlunun rivayette bulunduğunu söylemektedir.⁵⁶ Muhammed b. Ferhân'ın Samerra yakınlarında bulunan Devr'den olduğu belirtildiğine⁵⁷ göre onun Samerralı olduğu anlaşılmaktadır. Samerra ise Abbâsî başkenti de olmuş bir yerdir.⁵⁸ Muhammed b. Ferhân'ın Mütevekkil-Alellah'ın kölesi olduğu da belirtilmiştir. Halife Mütevekkil'in güllere karşı aşırı bir ilgisi vardır ve gülleri korumaktadır. Süyûtî'nin bildirdiğine göre Vatvât (ö. 718/1318) şöyle demiştir: "Halîfe el-Mütevekkil güllü himaye ederdî ve insanları gülden uzak tutardı. Gül herkese lâyük değildir derdi ve sadece onun meclisinde gül görülürdü. Yine 'ben sultanların sultanıyım, gül de çiçeklerin sultanı-

⁵² Süyûtî, *Ziyâdât*, c. II, s. 582, No: 711; Deylemî, *el-Firdevs*, c. I, s. 171, No: 639.

⁵³ Fettenî, *Tezkiratü'l-mevzûât*, s. 161.

⁵⁴ İbn Arrâk, *Tenzihü's-şerîa*, c. II, s. 279, No: 48.

⁵⁵ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, c. IV, s. 281, No: 1480. Ayrıca bkz. İbnü'l-Cevzî, Ebül-Ferec Abdurrahmân b. Ali el-Kureşî, *el-Muntazam fi târîhi'l-mülûk ve'l-ümem* (I-XIX), tahk.: Muhammed Abdülkadir Atâ, Mustafa Abdülkadir Atâ, Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1412/1992, c. XIV, s. 209, No: 2700.

⁵⁶ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, c. XIV, s. 385, No: 6813. Sonraki musannifler de onun hakkında Hatîb'in değerlendirmelerini nakletmişlerdir. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, c. I, s. 221 (İbnü'l-Cevzî onun güvercin ve tavuk hakkında da uydurma rivayetlerinin olduğunu söylemektedir); Zehebî, *Mizânü'l-ittidâl*, c. IV, ss. 4-5, No: 8052; İbn Hacer, *Lisân*, c. VII, s. 439, No: 7303.

⁵⁷ Bkz. Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, c. IV, s. 281, No: 1480.

⁵⁸ Samerra hakkında bkz. Bahattin Kök, "Samerra'nın Kuruluşu", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yıl: 2003, sayı: 19, ss. 7-48; Hatice Kübra Topuz, "Abbâsî Başşehri Samerra ve Abbâsî Tarihinde Samerra Dönemi", İSTEM, İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi, yıl: 2011, cilt: IX, sayı: 18, ss. 83-112.

dır. *Sultanların sultanıyla güllerin sultanı birbirine yakışır' derdi.*⁵⁹ Halifenin kölesi olan Ferhân'ın şahit olduğu bu gül bahçelerinden etkilenererek ve gül hakkındaki diğer uydurma rivayetleri de dikkate alarak gülün Allah'ın ihtişamından yaratıldığına dair rivayeti uydurup nakletmiş olmasını muhtemel görüyoruz. Gülün Allah'ın ihtişamıyla münasebeti aynı zamanda tasavvuf ve edebiyatta da geniş bir şekilde yer almaktadır.⁶⁰

e. Gülün, yeryüzünün Resûlullah'ın mi'racdan dönüşüne gülmesinden yaratılması

İbn Ömer'den merfû olarak nakledilen uydurma bir rivayete göre ise gül yeryüzünün Resûlullah'ın mi'racdan dönüşüne sevinecek gülmesinden yaratılmıştır: *"Beni dostum Cebrâil semâya mi'raca çıkardığında yeryüzü bana ağladı ve onun ağlamasından 'Keber (geber otu)' bitti. Ben yeryüzüne indiğimde terim döküldü. Benim terim yeryüzüne düştüğünde yeryüzü güldü ve onun gülmesinden gül bitti. Kim benim kokumu koklamak isterse, gülü koklasın."*⁶¹ Bu mevzû rivayete göre yeryüzünün ağlamasından "keber", gülmesinden ise "gül" bitmiştir.

Mezkûr rivayeti Süyûtî, İbn Neccâr'dan (ö. 402/1011) isnadlı olarak nakletmiştir. Rivayetin sonunda hadisi değerlendiren İbn Neccâr *"bu, mevzû bir hadistir ve aslı yoktur. (İsnadda yer alan) İbn İdris'ten Âdem b. Ebî İyâs'a kadar bütün râvileri mechûldür ve bunun gibi bir rivayet kabul edilemez"* demiştir.⁶² Hadisi Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. İdris⁶³ ve Muhammed b. Anbes b. Hammâd'ın tercemesinde nakleden⁶⁴ İbn Hacer de *"mevzû bir hadistir"* demiştir. Deylemî ve İbnü'l-Cevzî ise hadisi Enes b. Mâlik'e ula-

⁵⁹ Süyûtî, *Husnü'l-muhâdara*, c. II, s. 402.

⁶⁰ Bilhassa İranlı mutasavvıf ve şair Rûzbihân Baklî'nin (ö. 606/1209) bu rivayeti kullandığından sıklıkla bahsedilmektedir. Bu hususta geniş bilgi için bkz. Sabri Çap, "Türk-İslâm Edebiyatında Gül ve Gül Hakkındaki Uydurma Rivayetlerle İlişkisi", Yayınlanmamış makale.

⁶¹ Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, c. III, s. 241; İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, c. VI, s. 526, No: 6422; c. VII, s. 424, No: 7280; Süyûtî, *Ziyâdât*, c. II, s. 583, No: 712; İbn Arrâk, *Tenzîhü'ş-şerîa*, c. II, s. 279, No: 49. Kaynaklar arasında bazı okuma veya istinsah hataları mevcuttur.

⁶² Süyûtî, *Ziyâdât*, c. II, s. 583, No: 712; İbn Arrâk, *Tenzîhü'ş-şerîa*, c. II, s. 279, No: 49.

⁶³ İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, c. VI, s. 526, No: 6422.

⁶⁴ İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, c. VII, s. 424, No: 7280.

şan bir isnadla nakletmiştir.⁶⁵ Fettehî sözkonusu metnin baş tarafını “*Beni dostum Cibrîl semâya mi’raca çıkardığında yeryüzü bana ağladı ve onun çok ağlamasından ben de ağladım. Yeryüzüne döndüğümde terledim*” şeklinde nakletmiş ve “*mevzûdur, aslı yoktur*” demiştir.⁶⁶ Bilhassa İbn Hacer’in *Lisânü’l-mîzân*’daki aktarımlarından isnadda yer alan şahısların hadisi uyduran değil, nakleden kişiler olduğunu söylemek mümkündür. İsnaddan hareketle hadisi uyduranları tespit mümkün değildir.

Şîî kaynaklarda da buna benzer bir rivayet mevcuttur. Tabersî’nin (ö. 548/1154) bildirdiğine göre Hasan b. Münzir merfû olarak şu rivayeti nakletmiştir: “*Peygamber (s.a.v.) semâya mi’raca çıkarıldığında yeryüzü Resûlullah’ın kaybindan dolayı hüzünlendi ve ‘keber’i (kebere/geber/gebre otunu) bitirdi. Hz. Peygamber yeryüzüne döndüğünde ise sevindi ve gülü bitirdi. Kim Peygamber’in kokusunu koklamak isterse, gülü koklasın.*”⁶⁷

Bu rivayette Hz. Peygamber’in terinden bahsedilmemiş, yeryüzü Resûlullah’ın dönüşüne sevindiği için gül bitmiştir. Sünnî literatürde rivayet Hz. Peygamber’in sözü olarak aktarılırken, Şîî kaynaklarda onun fiili şeklinde nakledilmiştir. Buna göre gülün yaratılışıyla ilgili rivayetler Şîî şahıslardan aktarılmış ise nakil esnasında metinler olduğu gibi değil, bazı değişikliklere uğrayarak aktarılmıştır ve bu husus mevzû hadislerin değerlendirilmesi açısından önemlidir.

Şîî kaynaklarda yeryüzündeki kokunun Hz. Âdem veya Havva tarafından cennetten getirildiğine dair bazı rivayetlere de rastlanmaktadır. Küleynî’nin (ö. 329/941) “güzel kokunun kaynağı” bâbında Ca’fer es-Sâdık’tan (ö. 148/765) naklettiğine göre Hz. Âdem yeryüzüne inerken kopardığı cennet yapraklarından biriyle avret yerlerini örttü. Yeryüzüne indiğinde cennet kokusunun yapıştığı bu yaprağın kokusu Hindistan’daki bitkiye bulaştı ve rüzgâr bu kokuyu doğu ve batıya taşıdı. Sonra bu yapraktan misk geyiği yedi. Bitkinin kokusu onun cesedine ve kanına geçti ve geyiğin göbeğinde toplandı. Bundan dolayı koku misk geyiğinin göbeğinde meydana

⁶⁵ Deylemî, *el-Firdevs*, c. I, s. 171, No: 679 (Bu rivayetin son kısmında ise “gül” yerine “kırmızı gül” koklanması istenmektedir); İbnü’l-Cevzî, *Mevzûât*, c. III, s. 241. Bu rivayet daha muhtasardır.

⁶⁶ Fettehî, *Tezkiratü’l-mevzûât*, s. 161.

⁶⁷ Tabersî, *Mekârimü’l-ahlâk*, s. 54. Ayrıca bkz. Kummî, *Sefînetü’l-bihâr*, c. IV, s. 640; Ali en-Nemâzî, *Müstedrakü Sefîneti’l-bihâr*, c. X, s. 279.

geldi.⁶⁸ Ca'fer es-Sâdık'tan rivayet edilen diğer bir habere göre ise Havva, cennette saçlarını cennet kokularıyla tarardı. O yeryüzüne indirilince saçının örgüsünü çözdü. Cennette saçlarına süründüğü koku rüzgârla etrafa yayıldı ve çoğu Hindistan'a gitti. Bu sebeple güzel kokulu bitkilerin çoğu Hindistan'dadır.⁶⁹ Bu rivayetler Hz. Peygamber'e nispet edilmemiştir. Fakat Şîa'da hadisin Hz. Peygamber'e veya masum imama ulaşması arasında bir fark yoktur.⁷⁰

İlk rivayette misk kokusunun oluşumu da etraflıca anlatılmaktadır. Buna benzer bir rivayete araştırmamız esnasında Sünnî kaynaklarda rastlanmamıştır. Hz. Peygamber'in misk kokusunu çok sevdiğine dair sahih rivayetlere rağmen Sünnî kaynaklarda Şîî kaynaklardaki gibi misk hakkında mevzû bir hadisin olmaması da dikkat çekicidir.

2. Hz. Peygamber'in kokusuyla gül kokusu arasında münasebet kuran rivayetler

Konuyla ilgili rivayetlerin bir kısmında gül kokusuyla Hz. Peygamber'in kokusu arasında münasebet kurularak Resûlullah'ın kokusunu koklamak isteyenlerin gül veya kırmızı gül koklamaları tavsiye edilmektedir. Bu rivayetler müstakil olarak Hz. Âişe ve Câbir'den rivayet edildiği gibi yukarıda görüldüğü üzere bazı rivayetlerin son kısmı olarak da nakledilmektedir. Bu hadisleri iki grupta ele almak istiyoruz.

a. Hz. Peygamber'in kokusunu koklamak isteyen kırmızı gül koklasın

Bu husustaki rivayetlerden ilki Hz. Âişe'den nakledilen “*Kim benim kokumu koklamak isterse, kırmızı gülü koklasın*” şeklinde iken⁷¹ diğeri yukarıda ele aldığımız kırmızı gülün yaratılışı hakkındaki rivayetlerin sonunda yer almaktadır. Hz. Âişe hadisini Ebü'l-Hüseyn İbn Fâris'den nakleden İbnü'l-Cevzî, hadisin Hişâm b. Urve > Urve > Hz. Âişe isnadıyla nakledildiğini bildirmekte ve sonra da “*Hz. Âişe hadisinde meçûl kişiler vardır. Onu Hişâm asla rivayet*

⁶⁸ Küleynî, *el-Kâfî*, c. VI, ss. 323-324, No: 3.

⁶⁹ Küleynî, *el-Kâfî*, c. VI, ss.323-324, No: 1. Yine Ca'fer es-Sâdık'tan nakledilen buna benzer bir rivayet için bkz. Küleynî, *el-Kâfî*, c. VI, ss. 323-324, No: 2.

⁷⁰ İbrahim Kutluay, *Şîa'da Hadis Usûlü Ehl-i Sünnetle Mukayeseli Çalışma*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2017, s. 99, 227.

⁷¹ Bkz. Deylemî, *el-Firdevs*, c. III, s. 594, No: 5863; İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, c. III, s. 62; Aclânî, *Keşfü'l-hafâ*, c. I, ss. 258-259, No: 798; Zerkeşî, *et-Tezkira*, s. 198.

etmemiştir. Muhammed b. Nâsır bu hadisin aslının olmadığını söylemiştir” demektedir.⁷²

Süyûtî de İbnü'l-Cevzî gibi İbn Fâris'in rivayetini zikretmekte ve devamla Ca'fer b. Muhammed el-Müstağfirî'nin (ö. 432/1041) “*et-Tıbbü'n-nebevî*” adlı eserinde daha önce sözünü ettiğimiz Kazvî'nin naklettiği uzunca ve kırmızı gülün yaratılışını anlatan ve sonunda Hz. Peygamber'in kokusunu koklamak isteyen kırmızı gül koklaması gerektiği ifadesi yer alan rivayeti aktarmaktadır.⁷³ Bu rivayette “*Hız. Peygamber'in kokusu*” yerine “*terinin kokusu*” ifadesi yer almaktadır. Müstağfirî ise Resûlullah'tan “*Kim dinlenmek isterse kırmızı gül koklasın*” şeklinde bir rivayete daha yer vermektedir.⁷⁴

Şii kaynaklarda da aynı şekilde kırmızı gülün yaratılışıyla ilgili rivayetlerin son kısmında Hz. Peygamber'in kokusunu koklamak isteyen kırmızı gül koklaması istenmektedir.⁷⁵ Bunlardan bir kısmı Sünnî kaynaklardan nakledilmektedir. Kırmızı gülün yaratılışından söz etmeksizin sadece son kısmı müstakil olarak zikreden kaynaklar da vardır.⁷⁶

b. Hz. Peygamber'in kokusunu koklamak isteyen gül koklasın

Câbir'den nakledilen uydurma bir rivayette ise Hz. Peygamber'in kokusunu koklamak isteyen mutlak olarak gül koklaması tavsiye edilmektedir.⁷⁷ Bu rivayette gül genel olarak zikredilmiş, Hz. Âişe rivayetinde ise “*kırmızı gül*” şeklinde takyid edilmiştir. Mutlak olarak nakledilen metin Câbir'den rivayet edilirken Deylemî hadisi Câbir'den “*Benim kokumu koklamak isteyen kırmızı gül koklasın*” şeklinde mukayyed olarak nakletmiştir.⁷⁸ Zehebî ise “*Benim kokumu koklamak isteyen gül koklasın*” rivayetinin Câbir'le birlikte

⁷² İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, c. III, s. 63. Ayrıca bkz. İbn Arrâk, *Tenzihü's-şeria*, c. II, ss. 270-271, No: 17.

⁷³ Süyûtî, *el-Leâli'ü'l-masnâa*, c. II, s. 234.

⁷⁴ Müstağfirî, Ebü'l-Abbas Ca'fer b. Muhammed, *Tıbbü'n-nebî*, el-Mektebetü'l-haydariyye, Necef 1385/1966, s. 30.

⁷⁵ Bkz. Tabersî, *Mekârimü'l-ahlâk*, s. 54; Ali en-Nemâzî, *Müstedrakü Sefîneti'l-bihâr*, c. X, s. 279.

⁷⁶ Bkz. Tabersî, *Mekârimü'l-ahlâk*, s. 54; Ali en-Nemâzî, *Müstedrakü Sefîneti'l-bihâr*, c. X, s. 279; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, c. LIX, s. 299; c. LXXIII, s. 147.

⁷⁷ “*Benim kokumu koklamak isteyen gül koklasın.*” Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, c. III, ss. 62-63; Zehebî, *Telhîs*, s. 270, No: 719; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, c. I, ss. 258-259, No: 798.

⁷⁸ Deylemî, *el-Firdevs*, c. III, s. 594, No: 5863.

Hız. Âişe'den de nakledildiğini belirtmiştir.⁷⁹ Zehebî Deylemî'nin rivayetinin aksine Hız. Âişe'nin rivayetini de sınırlama olmaksızın bütün güllerin koklanması şeklinde değerlendirmiştir. Zehebî, Ahmed b. Muhammed b. Yahyâ ed-Dımaşkî'nin (ö. 289/902) tercemesinde onun Câbir'den mezkûr hadisi naklettiğini, babasından rivayetlerinin olduğunu ve münker hadislerinin bulunduğunu söylemiş ve Hâkim'in onun hakkında "fihî nazar"⁸⁰ dediğini aktarmıştır.⁸¹ Rivayetin uydurulmasından sorumlu tutulan kişi Ahmed b. Muhammed'dir.

Şîî kaynaklarda da gülün yaratılışından bahseden bazı rivayetlerin sonunda "kim benim kokumu koklamak isterse gülü koklasın" ifadesi yer almaktadır.⁸²

3. Gül koklayanın salavât getirmesini emreden rivayetler

Bazı rivayetlerde ise gülün yaratılışından söz edilmeksizin, rengi belirtilmeksizin gül veya kırmızı gül koklayanların Hız. Peygamber'e salavât getirmeleri istenmekte ve gül kokladığı halde salavât getirmeyenlerin Resûlullah'a cefa etmiş olacakları vurgulanmaktadır. Söz konusu rivayetlerden birinde Resûlullah'tan "Kim gül koklar ve salavât getirmezse bana eziyet etmiş olur" dediği nakledilmektedir.⁸³ Süyûtî bu rivayetin Abdülmahmud > Sadreddin Abdülvehhâb > Ali b. İsmâil es-Sancârî > Ma'mer b. Büreyk > Resûlullah isnaıyla nakledildiğini söylemekte ve bunun Reten el-Hindî'nin (ö. 632/1234) metod ve üslubu olduğunu belirtmektedir.⁸⁴ Süyûtî,

⁷⁹ Zehebî, *Telhîs*, ss. 269-270, No: 719.

⁸⁰ Râvide şüphe olduğunu belirten bu ifade, Zehebî'ye göre cerhin üçüncü, Irâkî'ye göre ikinci mertebesinde bulunan râvi hakkında kullanılan bir sığadır. Böyle bir râvinin rivayet ettiği hadis hiçbir suretle alınmaz. Sehâvî'ye göre ise Buhârî dışındaki hadisçilerde cerhin altıncı mertebesinde bulunan bir râvi için kullanılan bir sığa olup böyle bir râvinin rivayet ettiği bir hadis ancak i'tibâr için alınır. Bkz. Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Hadisevi, 1. Baskı, İstanbul 2006, s. 97.

⁸¹ Zehebî, *Mîzân*, c. I, s. 151, No: 593. Ayrıca bkz. İbn Hacer, *Lisân*, c. I, s. 650, No: 808. Süyûtî de Ahmed b. Muhammed b. Yahyâ'nın metrûk olduğunu söylediğini belirtmektedir. Süyûtî, *el-Leâli'ül-masnûa*, c. II, s. 234.

⁸² Bkz. Tabersî, *Mekârimü'l-ahlâk*, s. 54; Ali en-Nemâzî, *Müstedrakü Sefîneti'l-bihâr*, c. X, s. 279.

⁸³ Süyûtî, *Ziyâdât*, c. I, s. 333, 335-336, No: 389, 391; Fettenî, *Tezkiratü'l-mevzûât*, s. 90.

⁸⁴ Süyûtî, *Ziyâdât*, c. I, s. 333, No: 389. Reten b. Nasr el-Hindî (ö. 632/1234) Hindistan'da yaşamış olan ve Hız. Peygamber'le iki defa görüştüğünü ileri sürerek sahâbî olduğunu iddia eden biridir. Bazı Şîîler Reten'i sahâbî kabul etmiş, rivayetleri büyük ölçüde Ehl-i beyt'in methine dair olduğu için Sünnîlerin onu sahâbî saymadığını ve zamanındaki âlimlerin kendisini kışkırdığını iddia etmiştir. İbn Hacer'in 340 hadis uy-

rivayeti Reten el-Hindî'nin uydurduğunu tahmin etmektedir. Sağânî ise hadisi “kırmızı gül” ifadesiyle zikretmektedir.⁸⁵

Süyûtî bu rivayet dolayısıyla “muammerûn”dan olduğunu iddia eden Kays b. Temîm et-Tâî'den (ö. 517/1123) başka bir hâdiseyi nakletmiştir. Kays'ın anlattığı uzun bir hikâyeye göre, biri Resûlullah'a gül getirmiş ve o bu gülü sağ eliyle alıp koklamış, sonra da “kim kırmızı gülü koklar ve salavât getirmese bana eziyet etmiştir” demiştir. Hz. Ali o gülü Kays b. Temîm'e hibe etmek için Resûlullah'tan istemiş ve ona vermiştir. Kays, Hz. Ali'nin hilafeti zamanında onun bineklerine bakıyorken katırı Kays'ı yaralamış ve başından kanlar akmış, Hz. Ali onun başını “Ey Yaralı/Eşecc! Allah senin ömrünü uzun etsin” diyerek meshetmiştir. Bunun sonucu uzun ömürlü olmuştur.⁸⁶

Şîî kaynaklarda ise gül ve reyhan gibi diğer bazı çiçekleri koklayanların Resûlullah'a salavât getirmeleri gerektiğini belirten çok sayıda rivayet mevcuttur. Küleynî'nin bu konudaki bir rivayetinde Hz. Peygamber'e salavât getirildiğinde büyük bir mükâfat verileceğinden ve günahların affından söz edilmektedir. Ebû Hâşim el-Ca'ferî'nin naklettiğine göre Ebü'l-Hasan el-Askerî (ö. 254/868) kendisine verilen bir gülü öpüp iki gözü (başı) üstüne koymuş ve “Kim bir gül veya reyhan eline alır ve onu öper, iki gözü üzerine koyar ve sonra da Muhammed'e (s.a.v.), âl-i Muhammed'e ve imamlara salavât getirirse Allah ona sahradaki kum taneleri kadar sevap yazar ve onun sahradaki kum taneleri kadar günahlarını da siler” demek-

durduğunu söylediği Reten'e nisbet edilen birkaç risâle mevcut olup ona nisbet edilen risâlelerin muhtevası zühde ve güzel ahlâka dair olup önemli bir kısmında Şîa ve Ehl-i beyt övülmektedir. Bkz. Nevzat Aşık, “Reten b. Nasr”, *DİA*, c. XXXV, ss. 21-22, İstanbul 2008; a.mlf., “Hicrî VI. Asırda Sahâbî Olduğunu İddia Eden Ebu'r-Ridâ Reten el-Hindî ve Uydurduğu Hadisler”, *DEÜİFD*, yıl: 1992, cilt: VII, ss. 47-65. Onun Şîa ile ilgili rivayetlerinin olması bu rivayet açısından da önemlidir.

⁸⁵ Sağânî, Raziyyüddin Hasan b. Muhammed el-Kuraşî, *el-Mevzûât*, tahk.: Necm Abdurrahman Halef, Dârü'l-me'mûn li't-türâs, 2. Baskı, Dimaşk 1405, s. 44, No: 55.

⁸⁶ Süyûtî, *Ziyâdât*, c. I, s. 335, No: 391. Süyûtî ve İbn Arrâk bu olayı İbn Hacer'den aktarmalarına rağmen İbn Hacer'in metninde bu kısımlar yoktur. Bunun istinsah hatası olması mümkündür. Bkz. İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehâbeddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe* (I-VIII), tahk.: Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvid, Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1415/1994, c. V, s. 416, No: 7360; a.mlf., *Lisânü'l-mizân*, c. VI, s. 400, No: 6180; İbn Arrâk, *Tenzîhü's-şerîa*, c. II, ss. 44-45. Fettenî de rivayetin bâtil ve uydurma olduğunun açık olduğunu belirtir ve râvilerinden Kays b. Temîm'in kezzab olduğunu söyler. Fettenî, *Tezkiratü'l-mevzûât*, s. 90. Ayrıca bkz. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, c. II, ss. 255, No: 2506.

tedir.⁸⁷ Benzer bir olay Ca'fer es-Sâdık'ın davranışı olarak da nakle-dilmektedir. Bu rivayette gül yerine reyhandan söz edilmekte ve reyhan yere düşmeden günahlarının mağfiret olacağı söylenmektedir.⁸⁸ Şîî kaynaklarda gülün öpülmesi ve başın üstüne konulması müstehab olarak değerlendirilmektedir. Buna göre gül öpülür, baş üstüne konulur ve bu esnada salavât getirilir.

Bu iki rivayet birbirine benzemekte olup Hz. Peygamber'e nisbet edilmemiştir. Buradan hareketle Şîa kaynaklarında reyhan veya gül hakkındaki sözkonusu olan rivayetten Sünnî kaynaklara sadece gülle ilgili olanın geçtiğini söylemek mümkündür. Diğer taraftan Şîî kaynaklarda Resûlullah'ın koku sürünürken yaptığı bazı dualardan da bahsedilmekte⁸⁹ fakat bu rivayetlerde salavât getirilmeden söz edilmemektedir.

4. Gül hakkındaki genel rivayetler

a. Gülün fazileti hakkındaki rivayetler

Görebildiğimiz kadarıyla Sünnî kaynaklarda gül hakkında Hz. Peygamber'in terinden yaratılması ve gül koklandığında salavât getirilmesi dışında erken dönem kaynaklarda sadece birkaç rivayet bulunmakta ise de bunlar sahih olarak değerlendirilmemiştir. Bu rivayetlere yeri geldiğinde kısaca işaret edilecektir. Ancak sonraki dönemlere ait eserlerde gül hakkında bazı bilgiler mevcuttur. Şîî kaynaklarda ise gül ve gülsuyu hakkında başka rivayetler de vardır.

Resûlullah zamanında gülün bilindiği kuvvetli bir ihtimal olarak gözükmektedir. Kur'an'da kıyamet tasvir edilirken “*Gök yarılp da, yanıp kızaran yağ gibi kırmızı gül haline geldiği zaman (haliniz nice olur?)*” (Rahman, 55/37) şeklinde gülün zikredildiği görülmektedir. Yine bazı sahâbîler Ebû'l-Verd künyesiyle tanınmaktadır.⁹⁰ Sahih kabul edilmeyen bir rivayete göre ise Resûlullah bunlardan

⁸⁷ Küleynî, *el-Kâfî*, c. VI, s. 330, No: 5. Ayrıca bkz. Hur el-Âmilî, eş-Şeyh Muhammed b. Hasan, *Tafsîlü Vesâilü's-Şîa ilâ tahsîli mesâilü's-şerîa* (I-IX), tahk.: Müessesetü âli'l-beyt li ihyâit-türâs, 2. Baskı, Kum 1414/1994, c. II, s. 170, No: 1847 (Hadisi Hur el-Âmilî “Gül, reyhan ve turfanda meyveyi öpmenin ve iki göz (baş) üstüne koymanın, Peygamber'e ve imamlara salavât getirmenin ve me'sûr duaları okumanın müstahab olması” bâbında zikretmiştir); Kummî, *Sefînetü'l-bihâr*, c. IV, s. 640; Ali en-Nemâzî, *Müstedrakü Sefîneti'l-bihâr*, c. X, s. 280.

⁸⁸ Hur el-Âmilî, *Vesâilü's-Şîa*, c. II, s. 171, No: 1849; Kummî, *Sefînetü'l-bihâr*, c. IV, s. 640; Ali en-Nemâzî, *Müstedrakü Sefîneti'l-bihâr*, c. X, ss. 279-280.

⁸⁹ Küleynî, *el-Kâfî*, c. VI, s. 327, No: 6; Hur el-Âmilî, *Vesâilü's-Şîa*, c. II, s. 158, No: 1803.

⁹⁰ Bkz. İbn Hacer, *el-İsâbe*, c. VII, ss. 373-374, No: 10708-10710.

birinin yüzünü kırmızı olarak gördüğü için ona şaka yaparak “*sen Ebû'l-verd (kırmızı adam)'sin*” demiştir.⁹¹

Gül hakkındaki uydurma hadislerle birlikte muahhar Sünnî kaynaklarda da gülle alakalı İslâm'ın yeni coğrafyalara yayılmasıyla birlikte bazı değerlendirmelerin ve efsânevî, mitolojik tasvir ve tanımlamaların yaygınlaştığını söylemek mümkündür. Bunlar aynı zamanda gülün yaratılışıyla ilgili rivayetlerin toplumda yayılmasına dolaylı olarak destek olmuştur. Meselâ Zehebî'nin Ebû Vâil Küleyb'in tercemesinde naklettiğine göre Ebû Vâil Hindistan'da üzerinde beyaz bir hatla “*Muhammedün Rasûlullah*” yazılı olan bir gül görmüştür.⁹² Aynı bilgiyi nakleden İbn Hacer ise onun “*mechûl*” olduğunu ve sahâbî olduğunun da söylendiğini belirtmiştir.⁹³ Bu tür rivayetlerde de farklı bir açıdan güllerle Resûlullah arasında farklı bir bağ kurulmuştur.

Şîî kaynaklarda da buna benzer bir rivayet yer almaktadır. Muhammed b. Sinân şöyle demiştir: “Ca'fer es-Sâdık'ın yanına geldim. Bana ‘*kapıdaki kimdir?*’ dedi. Ben de ‘*Çin'den bir adam*’ dedim. Onu içeri aldı. Adam içeri girince Ca'fer es-Sâdık ‘*Çin'de bizi tanyor musunuz?*’ dedi. O da ‘*evet efendim!*’ dedi. Ca'fer es-Sâdık ‘*bizi nasıl tanyorsunuz?*’ dedi. Adam: ‘*ey Resûlullah'ın oğlu! Bizim yanımızda her sene gül veren ve her gün iki defa renklenen bir ağaç vardır. Sabah olduğunda o gülün üzerinde “Lâ ilâhe illallah Muhammedün Rasûlullah” yazılı olduğunu, akşam olduğunda ise “Lâ ilâhe illallah Aliyyün Halîfetü Rasûlillah” yazılı olduğunu görürüz.*’⁹⁴

db | 279

Süyûtî'nin Ali b. Abdullah el-Hâşimî er-Rakkî'den naklettiğine göre ise o Hindistan'a gitmiş ve orada üzerinde beyaz bir yazıyla “*Lâ ilâhe illallah Muhammedün Rasûlullah, Ebû Bekr es-Siddîk, Omeru'l-Fârûk*” yazılı güzel kokulu büyük siyah bir gül görmüştür. Bunu insanların yaptığını düşünerek bir diğerine bakmış, onda da aynı yazıyı görmüştür. Şehirde böyle çok sayıda gül görmüştür. O buranın halkının Allah'ı tanımayıp taşa taptıklarını da bildirmekte-

⁹¹ Bkz. İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed et-Temîmî el-Büstî, *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ ve'l-metrûkîn* (I-III), tahk.: Mahmûd İbrâhîm Zâyd, Dârü'l-va'y, 1. Baskı, Halep 1396/1976, c. I, s. 221, No: 196; İbn Adî, *el-Kâmil*, c. II, ss. 181-182.

⁹² Zehebî, *el-Muğnî*, c. II, s. 533, No: 5108; a.mlf., *Mîzân*, c. III, s. 414, No: 6977. Ayrıca bkz. Süyûtî, *Husnü'l-muhadara*, c. II, 403.

⁹³ İbn Hacer, *Lisân*, c. VI, s. 425, No: 6237.

⁹⁴ Kummî, *Sefînetü'l-bihâr*, c. IV, s. 640; Ali en-Nemâzî, *Müstedrakü Sefînetü'l-bihâr*, c. X, s. 280; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, c. XXXII, s. 18.

dir.⁹⁵ Bu haber âdetâ Şîî kaynaklardan aktardığımız Çinliyle Ca'fer es-Sâdik arasında cereyan eden konuşmaya cevap olarak oluşturulmuştur.

Süyûtî ayrıca “*Husnü'l-muhâdara*” adlı eserinde “*Mısır'da yetişen reyhanlar ve çiçekler, bunlar hakkında Resûlullah'tan nakledilenler, edebî şiiirler ve tasavvufî işaretler*” başlığı altında diğer bazı çiçeklerle birlikte gül hakkında bâblar ayırmış, bazı çiçeklerle ilgili rivayetlere yer vermiş ve gül hakkındaki rivayetler için “*Bu konuda hepisi mevzû olan hadisler rivayet edilmiştir*” diyerek yukarıda gülün yaratılışı hakkında naklettiğimiz rivayetleri aktarmıştır.⁹⁶ Süyûtî “*Mebâhicü'l-fikr*” müellifi Vatvât'ın (ö. 718/1318) şöyle dediğini de nakleder: “*(Hîre Hükümdarı) Nûmân b. Münzir'in (ö. milâdî 602'den sonra) Şakîk güllerini himaye edip sadece kendine mahsus kıldığı gibi, Halîfe Mütevekkil de gülü himaye ederdi ve insanları gülden uzak tutardı. 'Gül herkese lâyük değildir' derdi ve sadece onun meclisinde gül görülürdü. Yine 'ben sultanların sultanıyım, gül de çiçeklerin sultanıdır. Sultanların sultanıyla güllerin sultanı birbirine yakışır' derdi.*”⁹⁷ Süyûtî devamla İbnü'l-Baytar'ın (ö. 646/1248) “*Müfredât*”ında kırmızı, beyaz, sarı, siyah ve mavi güllerden bahsettiğini aktarmıştır.⁹⁸ “*Neşvâru'l-Muhâdara*” müellifi Tenûhî'den (ö. 384/994) ise onun keskin kokulu simsiyah gül ile Basra'da yarısı kıpkırmızı ve diğer yarısı da bembeyaz olan gül gördüğünden bah-

⁹⁵ Süyûtî, *Husnü'l-muhâdara*, c. II, s. 403. Süyûtî devamla “*Yine ‘Gül Cevr'den, nergiz Cürcan'dan, Nilüfer Şirvan'dan, Mensûr (Şebboy) Bağdat'tan, Za'feran Kum'dan, Şâhesberem/Reyhan ise Semerkand'dan denilir*” demektedir. Ayrıca bkz. İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, c. XII, s. 9; Süyûtî, Celâlüddîn Ebü'l-Fazl Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-Hasâisu'l-kübrâ* (I-II), Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Baskı, Beyrut tsz, s. 14; Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye* (I-III), el-Mektebetü't-tevfikiyye, Kahire tsz, c. I, s. 454; Şâmî, Muhammed b. Yusuf es-Sâlihî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-raşâd fî sîreti hayri'l-ibâd* (I-XII), tahk.: Adil Ahmed, Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Baskı, Beyrut 1414/1993, c. I, s. 87.

⁹⁶ Süyûtî, *Husnü'l-muhâdara*, c. II, s. 401.

⁹⁷ Süyûtî, *Husnü'l-muhâdara*, c. II, s. 402.

⁹⁸ Süyûtî, *Husnü'l-muhâdara*, c. II, s. 402. İbnü'l-Baytar ise eserinde “*mâü'l-verd*” maddesinde ise gülsuyunun hangi hastalık ve rahatsızlıklara karşı iyi geldiğini açıklamaktadır. Bkz. İbnü'l-Baytar, *el-Câmi li-müfredâti'l-edviyye ve'l-eğziyye* (I-IV), Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Baskı, Beyrut 1412/1992, c. IV, ss. 418-419). İbnü'l-Baytar “*Verd*” maddesinde de daha çok gül çeşitleri ve gülün ilaç yapımında ve tedavide kullanılışı hakkında geniş bilgi vermesine rağmen güle ilgili rivayetlerin hiç birine yer vermemiştir. Bkz. A.e., c. IV, ss. 490-493.

setmiştir.⁹⁹ Süyûtî ayrıca Vatvât'ın İskenderiyye'nin kenar mahallesinde bin yapraklı sarı gülden, Halep'te ise iki yüzünden biri kırmızı diğeri sarı olan gül yaprağından ve Nil'in suyuyla yetiştirilen mavi güllerden söz ettiğini nakletmiştir.¹⁰⁰

Şîî kaynaklarda ise gül hakkında Hz. Peygamber'e ve imamlara nispet edilen daha çok sayıda rivayet mevcuttur. Meselâ bunlardan birine göre Hz. Ali şöyle demiştir: “*Resûlullah beni iki elinde gülle selamladı/bana iki elinde gül hediye etti. Güllü burnuma yaklaştırdığımda, 'dikkat et! O mersin otundan (âs) sonra cennet çiçeklerinin efendisidir' buyurdu.*”¹⁰¹ Bu rivayet Şîî kaynaklarda Hz. Ali ve Hz. Hasan'dan nakledilirken muahhar Sünnî kaynaklarda da Hz. Hasan'dan aynen nakledilmiştir.¹⁰²

Küleynî'nin rivayetine göre Ebû Hâşim el-Ca'ferî şöyle demiştir: “*Ebü'l-Hasan el-Askerî'nin (Muhammed b. Ali en-Nakî el-Hâdî) (ö. 254/868) yanındayken çocuklarından biri geldi ve ona bir gül verdi. O da güllü öptü ve iki gözünün (başının) üzerine koydu. Sonra da güllü bana verdi ve şöyle dedi: Ey Ebû Hâşim! Kim eline bir gül veya reyhan alır ve onu öper, iki gözü üzerine koyar ve sonra da Muhammed'e (s.a.v.) ve âl-i Muhammed'e ve imamlarına salavât getirirse Allah ona sahradaki kum taneleri kadar sevap yazar ve onun sahradaki kum taneleri kadar günahlarını da siler.*”¹⁰³

Şîî kaynaklarda yer alan diğer bir rivayete göre Resûlullah ayva kokusunu Peygamberlerin, mersin otu kokusunu hûrîlerin, gül ko-

⁹⁹ Süyûtî, *Husnü'l-muhâdara*, c. II, s. 402; Tenûhî, Ebû Ali Muhassin b. Ali el-Basrî, *Neşvârü'l-muhâdara ve ahbârü'l-müzâkere* (I-VIII), y. y. 1391, c. V, s. 39.

¹⁰⁰ Süyûtî, *Husnü'l-muhâdara*, c. II, s. 402.

¹⁰¹ İbn Bâbeveyh, *Uyûnu'l-ahbâr*, c. II, s. 44, No: 128; Tabersî, *Mekârimü'l-ahlâk*, s. 54; Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, c. LXXIII, s. 146; Hur el-Âmilî, *Vesâilü'ş-Şîa*, c. II, s. 172, No: 1851 (Hz. Hasan'dan); Kummî, *Sefînetü'l-bihâr*, c. IV, ss. 639-640; Ali en-Nemâzî, *Müstedrakü Sefînetü'l-bihâr*, c. X, s. 279 (Kummî ve en-Nemâzî “*bâbü'l-verd*” başlığı altında rivayetlere yer verir). Bazı kaynaklarda ise “*iki elinde bana gül hediye etti*” şeklinde tahkik edilmiştir. Rivayetler arasında küçük lafız farklılıkları mevcuttur.

¹⁰² Bkz. İbn Başkuvâl, Ebû'l-Kâsım Halef b. Abdülmelik el-Hazrecî el-Endelûsî, *el-Âsârü'l-mervîyye fi'l-et'îmeti's-serîyye*, tahk.: Ebû Ammâr Muhammed Yâsir eş-Şe'îrî, Advâü's-selef, 1. Baskı, Riyad 2004, s. 309, No: 128 (*bâbü'l-verd ve'l-âs*); Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, c. VII, ss. 340-341.

¹⁰³ Küleynî, *el-Kâfî*, c. VI, s. 330, No: 5; Hur el-Âmilî, *Vesâilü'ş-Şîa*, c. II, s. 170, No: 1847. Ayrıca bkz. Kummî, *Sefînetü'l-bihâr*, c. IV, s. 640. Reyhanın gözün üzerine konulması ise saygı ve göz için faydalı olduğu şeklinde anlaşılmıştır.

kusunu meleklerin kokusu; ayva, mersin otu ve gül kokusunun hepsini birlikte ise Hz. Fâtıma'nın kokusu olarak nitelendirmiştir.¹⁰⁴

b. Gülsuyunun fazileti hakkındaki rivayetler

Sünnî kaynaklarda bulunmadığı halde erken dönemlere ait Şîî kaynaklarda gülsuyu hakkında Hz. Peygamber'e nispet edilen bir kısım rivayetler mevcuttur. Tabersî (ö. 548/1153) "*Mekârimü'l-ahlâk*" adlı eserinin "*Gül ve Gülsuyu*" bölümünde "*Gülsuyu yüzdeki suyu artırır ve fakirliği önler*" rivayetine yer vermiştir.¹⁰⁵ Tabersî'nin Resûlullah'tan naklettiği diğer bir rivayette ise gülsuyu kullanan kimsenin gün boyunca kötülük ve fakirlikten korunacağı belirtilmekte, Allah'a hamdetmesi ve Resûlullah'a salavât getirmesi istenmektedir.¹⁰⁶ Gül koklayınca salavât getirme şartı sözkonusu olduğu gibi bu rivayette gülsuyu sürününce de Allah'a hamdetmek ve Resûlullah'a salavât getirmek gerektiği belirtilmektedir. Bu hususta nakledilen diğer bir rivayet ise şöyledir: "*Saçını taradığında yüzüne gül suyu sür. Çünkü ben Ca'fer es-Sâdık'tan onun şöyle dediğini rivayet ediyorum: Kim bir ihtiyacının giderilmesini isterse ve yüzünü gül suyu ile meshederse, zorluk çekip yorulmaz, ihtiyacı giderilir, ona zillet ve fakirlik/darlık isabet etmez.*"¹⁰⁷ Hadis için bir isnad zikredilmemektedir. Hur el-Âmilî ise yüze gülsuyu sürmenin müstehab olduğunu söylemekte ve mâsumlardan nakledilen bir hadiste "*Kim yüzüne gülsuyu sürerse o gün boyunca ona kötülük ve fakirlik isabet etmez*" buyurulduğunu nakletmektedir.¹⁰⁸

Gülsuyu hakkında diğer bir rivayette ise Ca'fer es-Sâdık'ın "*Kim yüzüne avucuyla gül suyundan sürerse, o gün boyunca zillet ve fakirlikten emin olur. Kim de başına gül suyu koyarsa, o sene boyunca zâtülcenb hastalığından emin olur*" dediği rivayet edilmektedir.¹⁰⁹

¹⁰⁴ Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, c. LXIII, s. 177, No: 39 (İbn Bâbeveyh'in *Kitabü'l-imâme ve't-tebsura*'sından naklen); Muhaddis en-Nûrî, *Müstedrakü'l-Vesâil*, c. I, s. 434, No: 1093; c. XVI, s. 400, No: 20320.

¹⁰⁵ Tabersî, *Mekârimü'l-ahlâk*, s. 54.

¹⁰⁶ Tabersî, *Mekârimü'l-ahlâk*, s. 54. Ayrıca bkz. Kummî, *Sefinetü'l-bihâr*, c. IV, s. 641; Ali en-Nemâzî, *Müstedrakü Sefineti'l-bihâr*, c. X, s. 281 (Nemâzî de bu rivayetleri "*gülsuyu bâbı-bâbü mâi'l-verd*" başlığı altında zikretmiştir).

¹⁰⁷ Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, c. LXXIII, s. 144, No: 1. Benzer bir rivayet için ayrıca bkz. Hur el-Âmilî, *Vesâilü'l-Şîa*, c. XII, s. 120, No: 15821.

¹⁰⁸ Hur el-Âmilî, *Tafsîlü Vesâilü'l-Şîa ilâ tahsîli mesâilü'l-Şîa*, c. II, s. 156, No: 1794.

¹⁰⁹ Ali en-Nemâzî, *Müstedrakü Sefineti'l-bihâr*, c. X, s. 281.

Yine “*Ali er-Rızâ ûdu hindî ile kokulanırdı ve ondan sonra da gülsuyu ve misk kullanırdı*”¹¹⁰ denilmektedir.

Görüldüğü gibi Sünnî kaynaklarda uydurma olarak da gülsuyu hakkında bir rivayet bulunmazken Şîa kaynaklarında, gül ve diğer çiçekler hakkındaki rivayetler yanında bu konu önemli bir yer tutmaktadır. Mevlid merâsimlerinde gülsuyu kullanılmasının Şîa'dan etkilenme olup olmadığı ise daha geniş bir araştırmayı gerektirmektedir. Gül üretiminin M.Ö. 3000 yıllarında Sümerlerde başlayıp, Asurluların gül suyu ve gül yağı ürettikleri, ya da gül yağı üretiminin ilk defa İran veya Hindistan'da gerçekleştirildiği¹¹¹ de dikkate alınması gereken bir husustur.

5. Hz. Peygamber'in teri ve kokusu hakkındaki sahih rivayetler

Hız. Peygamber'in teri ve kokusu hakkındaki sahih hadisleri, gülün Hz. Peygamber'in terinden yaratıldığını iddia eden uydurma rivayetlerin anlaşılmasında faydalı olacağı düşüncesiyle ele almak istiyoruz: Hz. Peygamber'in teri ve terinin güzel kokusu hakkında hem hadis ve hem de şiyer kaynaklarında bol miktarda sahih rivayet mevcuttur. Yine bir kısım rivayetlere göre bazıları Hz. Peygamber'in saç-sakalı ve diğer eşyalarını teberrüken alıp yanlarında taşıdıkları gibi Resûl-i Ekrem'in terini de hem güzel kokularına karıştırmak ve hem de teberrüken yanlarında bulundurmak ve vefat ettiklerinde onunla kokulanmak gibi maksatlarla muhtelif kaplarda toplamışlardır. Bu rivayetlerin bir kısmında Allah Resûlü'nün ahirete irtihalinden yıllar sonra ona olan iştihak ve hasretin, hatıraların özlemle yâd edilmesinin ve bazı sahâbenin Peygamber sevgisinin mübalağalı bir şekilde tezahürünün izlerini görmek de mümkündür. Bu rivayetlerde sevginin sevgiliyi güzel görmesinin ve onun her şeyine hasret duygusunun yansımaları da mevcuttur. Her bir sahâbînin peygamber sevgisinin tezahürünün farklılığı da bir hakikattir. Biz aşağıda sadece Resûlullah'ın teri ve kokusu ile ilgili rivayetleri ele alacağız.¹¹²

¹¹⁰ Kummî, *Sefînetü'l-bihâr*, c. IV, s. 641.

¹¹¹ Yavuz Bayram, “Burdur'un ve Divanların Gülü”, *I. Burdur Sempozyumu*, 16-19 Kasım 2005, Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları, Burdur 2007, ss. 368-386, s. 369.

¹¹² Bu hususta geniş bilgi için ayrıca bkz. Tuzcu, “Hz. Peygamber'in Teri ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi”, ss. 161-194. Tuzcu bu konudaki rivayetleri sened ve metin açısından genişçe ele almıştır.

Bazı rivayetlerde sahâbe Resûlullah'ın terinin veya vücudunun kokusunun emsalsiz özellikte olduğunu belirtmektedir. Veda haccı esnasında Resûlullah'ın abdest suyunun artığını veya onun vücudundan damlayan abdest suyunu üzerlerine sürdüklerini nakleden Ebû Cühayfe Vehb b. Abdullah es-Süvâî (ö. 74/693), Buhârî'nin bir rivayetinde şöyle demektedir: “İnsanlar kalktılar ve Resûlullah'ın iki elini tutmaya ve yüzlerine sürmeye başladılar. Ben de Hz. Peygamber'in elini elimle tutarak yüzüme sürdüm. Bir de ne göreyim, Hz. Peygamber'in eli kardan daha soğuk ve miskten daha güzel kokulu idi.”¹¹³

Sahâbeden bazıları ise Resûlullah'ın kendilerine dokunmasının sonucu üzerlerindeki kokunun hayatları boyunca kaybolmadığından söz etmişlerdir. Utbe b. Ferkad'ın hanımı Ümmü Âsım, kendilerinin en güzel kokuları kullanmalarına rağmen eşinin sürekli daha güzel kokmasının sebebinin sormuş, Utbe ise Resûlullah'ın bir hastalık sonrası eliyle sırtını ve karnını sıvazladığını, sözkonusu güzel kokunun kendisine o zaman bulaştığını söylemiştir.¹¹⁴

284 | db

Enes b. Mâlik'in bildirdiğine göre Resûl-i Ekrem sokağa çıktığında, onun misk gibi kokusu çevredeki insanlar tarafından hemen farkedilirdi. Halk, o yoldan Hz. Peygamber'in geçtiğini söylerdi. Resûlullah'ın gelişini, kokusunun güzelliğinden anlıyorlardı.¹¹⁵

Resûlullah'ın vücudunun ve terinin güzel kokusu hakkında bazı hadis kaynaklarında müstakil bâblar yer almaktadır. Mesela, Müslim'in *Sahih*'inde “Peygamber'in Kokusunun Güzel Olması, Cildinin Yumuşak Oluşu ve Kendisine Dokunmakla Teberrük Edilmesi”

¹¹³ Buhârî, *Menâkıb*, 23. Hadisin baş tarafında Resûlullah'ın namazı sıcak bir vakitte kıldırıldığı vurgulanmakta ve sıcak bir ortamda da onun elinin serinliğine dikkat çekilmektedir.

¹¹⁴ Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu'cemü'l-kebir* (I-XXV), tahk.: Hamdî Abdülmecîd es-Silefî, Dâru ihyâ'it-türâsî'l-Arabî, 2. Baskı, y.y. 1404/1983, c. XVII, ss. 133-134, No: 329-331; Heysemî, Nüreddin Ali b. Ebî Bekr, *Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid* (I-X), Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1408/1988, c. VIII, s. 282 (Heysemî *el-Mu'cemü'l-evsar*'taki rivayetin ricâlinin sahih olduğunu, Ümmü Âsım'ı ise tanımadığını söylemektedir. Hadisi *el-Mu'cemü'l-evsar*'ta göremedik). Ali Yardım, *Peygamberimiz'in Şemâli*, Damla Yayınevi, 3. Baskı, İstanbul 1998, s. 280.

¹¹⁵ Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhâlık, *el-Müsned* (I-XVIII), tahk.: Mahfûzurrahmân Zeynullah, Âdil b. Sa'd, Sabrî Abdülhâlık eş-Şâfî, Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1. Baskı, Medine 1988/2009, c. XIII, s. 406, No: 7118; İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-âliye bi zevâidi'l-mesâni'di's-semâniyye* (I-V), Muhammed Habiburrahman el-A'zamî, Dârü'l-ma'rife, Beyrut tsz, c. IV, s. 25, No: 3861; Yardım, *Peygamberimiz'in Şemâli*, s. 280. Şîî kaynaklarda benzer bir rivayet için bkz. Küleynî, *el-Kâfî*, c. VI, s. 324, No: 3; Tabersî, *Mekârimü'l-ahlâk*, s. 52.

bâbında Câbir b. Semüre'den (ö. 74/693) "...Resûlullah benim yanağıma dokundu. Onun elinde öyle bir serinlik ve koku hissettim ki, sanki elini koku kabından çıkarmıştı" dediğini nakletmektedir.¹¹⁶ Câbir burada Resûlullah'ın terinden söz etmeksizin onun doğal kokusunun güzelliğinden söz etmiştir. Müslim'in bu bâbtaki diğer bir rivayeti ise Enes b. Mâlik'tendir (ö. 93/712) ve o "*Ben Resûlullah'ın kokusundan daha güzel ne bir anber, ne misk ve ne de başka bir şey kokladım. Resûlullah'ın teninden daha yumuşak hiç bir ibrişim, ipek veya başka bir şeye de dokunmadım*" demektedir.¹¹⁷

Müslim'in *Sahîh*'inde ayrıca "Resûlullah'ın Terinin Güzel Kokusu ve Onunla Teberrük Etme" adıyla bir bâb daha bulunmakta ve burada o bazılarının Resûlullah'ın terini güzel koku maksadıyla veya teberrüken sakladıklarına dair rivayetleri nakletmiştir: Bu rivayetlerden birine göre Enes şöyle demiştir: "*Hız. Peygamber bize geldi ve kaylûle uykusuna daldı. Bu esnada terledi. Annem koku kabı olan bir şişe getirdi ve Resûlullah'ın terini onun içine silmeye başladı. Tam bu sırada Hız. Peygamber uyandı ve 'Ey Ümmü Süleym! Bu yaptığın nedir?' dedi. Ümmü Süleym: 'Bu senin terindir yâ Resûlullah! Biz onu kokumuza katıyoruz, zira o kokuların en güzelidir' dedi.*"¹¹⁸ Enes'ten nakledilen ve Müslim'in de yer verdiği diğer bir rivayete göre Resûlullah çok terleyen biriydi¹¹⁹ ve bu rivayete göre Hız. Peygamber Ümmü Süleym'e onun terini uyurken toplayıp bir şişede topladığını görünce bunu niçin yaptığını sormuş, Ümmü Süleym ise

¹¹⁶ Müslim, *Fezâil*, 80. Ayrıca bkz. İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Kûfî, *Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdîs ve'l-âsâr* (I-VII), tahk.: Kemal Yûsuf el-Hût, Mektebetü'r-rüşd, 1. Baskı, Riyad 1409/1989, c. VI, s. 323, No: 31765. Bilindiği gibi Müslim'in bâbları Nevevî (ö. 676/1277) tarafından düzenlenmiştir.

¹¹⁷ Müslim, *Fezâil*, 81. Ayrıca bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, c. VI, s. 315, No: 31718; Ebû Ya'la, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ el-Mevsilî et-Temîmî, *el-Müsned* (I-XIII), tahk.: Hüseyin Selîm Esed, Dârü'l-Me'mûn li't-türâs, 1. Baskı, Şam 1404/1984, c. V, s. 169, No: 2784; c. VI, s. 405, 463, No: 3761, 3866; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Mûsâ, *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rîfetü ahvâli sahîbi'ş-şeria* (I-VII), tahk.: Abdülmü'tî Kal'acî, Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1405/1985, c. I, s. 254-255. Enes benzer bir rivayette ayrıca Resûlullah'ın terini inciye benzetmektedir. Bkz. Müslim, *Fezâil*, 82; Buhârî, *Menâkıb*, 23.

¹¹⁸ Müslim, *Fezâil*, 83; Ahmed b. Hanbel, c. III, s. 136. Diğer bir rivayete göre ise Ümmü Süleym "*Yâ Resûlallah! Bunun çocuklarımız için bereketli olacağını ümit ediyoruz*" demiştir. Müslim, *Fezâil*, 84; Ahmed b. Hanbel, c. III, s. 221, 231. Nevevî, Ümmü Süleym ve onun kız kardeşi olan ve Hala Sultan olarak bilinen Ümmü Harâm'ın Hız. Peygamber'in soy veya süt bakımından teyzeleri olduğunu belirtmektedir. Bkz. Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi sahîh-i Müslim b. el-Haccâc* (I-XVIII), Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2. Baskı, Beyrut 1392/1972, c. XVI, s. 10.

¹¹⁹ Müslim, *Fezâil*, 85; Ahmed b. Hanbel, c. VI, s. 277.

“ben senin terini kokuma karıştırıyorum” demiştir.¹²⁰ Nesâî'nin rivayetine göre ise Ümmü Süleym, “Terinizi koku şişeme dolduruyorum” demiş, Hz. Peygamber onun yaptığına gülerek karşılık vermiştir.¹²¹

Ümmü Süleym kullandığı kokuya karıştırmak için veya teberrüken Resûlullah'ın terini özel bir şişede topladığı gibi, oğlu Enes b. Mâlik de annesinden Resûlullah'ın terinin karıştığı bu kokudan vefatında kendisine sürülmesini istemiştir. Buhârî'nin Enes'ten rivayetine göre Enes b. Mâlik'e ölüm yaklaştığı zaman, ölünce cesedinde ve kefeninde kullanılacak kokunun içine Hz. Peygamber'in teri ve saçlarının bulunduğu bu kokudan da katılmasını vasiyet etmiştir.¹²² Sahâbeden sonra Resûl-i Ekrem'in terine tâbiînin önde gelen imamlarından İbn Sîrîn (ö. 110/728)¹²³ ve Eyyûb (ö. 131/749)¹²⁴ gibi başka şahıslar da sahip olmak istemişlerdir.

Bu rivayetlerde mezkûr şahısların bunu güzel kokudan ziyade teberrüken yapmış olmaları muhtemeldir. Bununla birlikte Ümmü Süleym'in Resûlullah'ın terinden güzel koku elde etmek için bunu yaptığı anlaşılmaktadır. Aynı hususun ondan sonrakiler için de geçerli olduğunu düşünmek de mümkündür. Sahâbeden Ümmü Süleym ve Enes dışında birinin Hz. Peygamber'in terini güzel kokusu için veya teberrüken sakladıklarına dair bir rivayete ise rastlanmamıştır.

Hz. Peygamber'in teriyle ilgili bir hayli sahih hadisin bulunmasına rağmen bu konuda çok az mevzû rivayet olduğu söylenebilir. Buna örnek olarak şu rivayeti zikretmek mümkündür. “Bir adam Resûlullah'a geldi ve ‘Ey Allah'ın Resûlü! Ben kızımı evlendirdim ve senin de bana bir şeyle yardım etmeni istiyorum’ dedi. Resûlullah ise ‘Şu an yanımda bir şey yok, yarın ağzı geniş bir şişe ve bir ağaç dalı ile birlikte bana gel’ dedi. Adam dedi ki: Şişe doluncaya kadar Hz.

¹²⁰ Müslim, *Fezâil*, 85; İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Menî' el-Basrî, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kübrâ* (I-VIII), tahk.: Muhammed Abdülkadir Ata, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1. Baskı, Beyrut 1410/1990, c. VIII, s. 315; Ahmed b. Hanbel, c. VI, ss. 375-376, c. III, s. 287.

¹²¹ Nesâî, *Zînet*, 118. Nuri Topaloğlu konu hakkındaki rivayet farklılıklarından hareketle bu hâdisenin tekrarlanmış olabileceğine işaret etmektedir. Bkz. Nuri Topaloğlu, “Hazreti Peygamber'in Zâtı ve Eşyası ile Teberrük Meselesi” *Hadis Tedkikleri Dergisi*, c. 1, sayı: 1, yıl: 2003, ss. 71-95, ss. 80-81.

¹²² Buhârî, *İstîzân*, 41. Ayrıca bkz. Ahmed b. Hanbel, c. III, s. 103, 226, 231, 287; Nesâî, *Zînet*, 118; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, c. I, s. 249, No: 715.

¹²³ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, c. XXV, s. 119, No: 290; İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-âliye*, c. III, s. 176, No: 3182.

¹²⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. VIII, s. 314.

Peygamber'in dirseklerinden ter akmaya başladı. Sonra Hz. Peygamber şöyle dedi: '*Bunu al ve kızına (koku sürünmek istediğinde) ağaç dalını bu şişeye daldırmasını ve onunla koku sürünmesini emret.*' Râvi der ki: '*O kız bu kokudan sürdüğü zaman Medine halkı bu güzel kokuyu kokladı ve o ev, 'beytü'l-mutayyibîn-güzel kokulananların evi' diye isimlendirildi.*'¹²⁵

Sahâbe-i kirâm, Resûl-i Ekrem'in sadece terini değil, onun saçını-sakalını, elinin değdiği eşyalarını vb. de aynı iştiaqla saklamışlar ve Hz. Peygamber'e ait bir nesnenin yanlarında bulunmasıyla iftihar etmişlerdir. Nitekim Enes b. Mâlik'in rivayetine göre annesi Ümmü Süleym Resûlullah'ın ağzının değdiği bir su kırbasının ağız kısmını da keserek yanında saklamıştır.¹²⁶ İnsanlar kaplarında bulunan suya Resûlullah'ın elinin değmesini de bir bereket vesilesi kabul ediyorlardı.¹²⁷ Hz. Âişe de Resûlullah'ın yıkamak maksadıyla verdiği misvakla önce kendisi misvaklanıp sonra da yıkayıp kendisine geri verdiğini söylemiştir.¹²⁸ Ümmü Süleym başta olmak üzere, sahâbeden pek çoğu, Hz. Peygamber'in mübarek saçlarının ve sakal-ı şeriflerinin kıllarını, teberrüken saklamışlardır.¹²⁹ Hadis kitaplarında Hz. Peygamber'den geriye kalan eşyaları ve başta sahâbe ve sonrakilerin bu eşyalara gösterdikleri ihtimam hakkında birçok rivayet yer almıştır.¹³⁰

¹²⁵ İbn Adî, *el-Kâmil*, c. II, s. 457 (rivayetin münker olduğunu söyler); İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, c. IV, s. 48; İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, c. I, s. 292; Süyûtî, *el-Leâli'ü'l-masnûa*, c. I, ss. 251-252; İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-âliye*, c. IV, ss. 24-25, No: 3860.

¹²⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. VIII, s. 315; Ahmed b. Hanbel, c. VI, s. 376, 434. Benzer bir hâdise Kebşetü'l-Ensâriyye'den de nakledilmektedir. Bkz. Tirmizî, *Eşribe*, 18; İbn Mâce, *Eşribe*, 21.

¹²⁷ Bkz. Müslim, *Fezâil*, 74; Ahmed b. Hanbel, c. III, s. 137.

¹²⁸ Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 28.

¹²⁹ Bazı örnekler için bkz. Buhârî, *Megâzi*, 56; *Edeb*, 39; *Eşribe*, 30; Müslim, *Fezâil*, 75; *Hac*, 324-325; *Eşribe*, 88, 171; *Fezâilü's-sahâbe*, 164; Ebû Dâvûd, *Menâsik*, 5; İbn Mâce, *Libâs*, 1; Ahmed b. Hanbel, c. III, s. 208; Topaloğlu, *a.g.m.*, ss. 74-77.

¹³⁰ Buhârî bu hususta "Hz. Peygamber'in zırhı, asâsı, kılıcı, bardağı ve mührü gibi taksiminden söz edilmeyen ve kendisinden sonraki halifelerin kullandıkları eşyası ile vefatından sonra sahâbe ve diğerlerinin teberrük ettikleri saçları, ayakkabıları, kabkacağı" bâbı (Buhârî, *Humus*, 5) altında bir kısım rivayetlere yer vermiştir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Nebî Bozkurt, "Mukaddes Emânetler Tarihi ve Osmanlı Devletine İntikâli", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 1995-1997, sayı: 13-14-15, ss. 7-26. Nevevî de Sehl b. Sa'd'ın Resûlullah'a ve ashâbına su verdiği bir kadehle daha sonra yanına gelenlere su vermesiyle ilgili bir rivayet münasebetiyle bu hususta geniş bir açıklamada bulunmuştur. Bkz. Nevevî, *Minhâc*, c. XIII, ss. 178-179.

6. Sahâbe tarafından Hz. Peygamber'in kokusunun benzetildiği maddeler

Gülün mutlak veya mukayyed olarak Hz. Peygamber'in terinden yaratıldığını bildiren rivayetlerin anlaşılmasında Resûlullah'ın terinin veya vücudunun kokusunun benzetildiği maddeler de önem arz etmektedir. Sahâbe tarafından Resûl-i Ekrem'in vücudunun veya terinin güzel koktuğu birçok rivayette belirtilmiş, onun kokusu daha çok misk, anber veya ıtrla kıyaslanmış, görebildiğimiz kadarıyla hiçbir şekilde gül veya diğer bir çiçeğin kokusuna benzetilmemiştir.

Hz. Peygamber güzel kokuya vurgu yaparken bilhassa reyhan ve misk kokusuna dikkat çekmiştir. O bir hadisinde Kur'an okuyan münafığı "*kokusu güzel, tadı acı olan reyhana* benzetmiştir.¹³¹ Bir başka hadiste ise güzel kokuyu vurgulamak için miskten söz etmiş ve iyi arkadaşla kötü arkadaş kıyaslanırken iyi arkadaş misk taşıyıcısına benzetilmiştir.¹³² Resûlullah'ın yine bazı hadislerinde en güzel kokuyu ifade etmek için de "*misk*"i örnek olarak zikrettiği görülmektedir. Meselâ oruçlunun ağız kokusunun kıyamet gününde Allah nezdinde misk kokusundan daha güzel olacağını haber vermiştir.¹³³ Yine Hz. Peygamber Allah yolunda yaralanan kişinin ahiret gününde kanının kokusunun misk kokusu gibi olacağını belirtmiştir.¹³⁴ Resûlullah havzının suyunu tanımlarken de renginin süten veya gümüşten daha beyaz, kokusunun ise miskten daha güzel olduğunu söylemiştir.¹³⁵ Bir başka hadiste ise en güzel kokunun misk olduğu ifade edilmiştir.¹³⁶ Enes b. Mâlik'in bahçesinde Hz. Peygamber'in duası sonucu misk kokulu bir reyhandan bahsedilmiş¹³⁷, burada da reyhanın kokusu gülle değil, miskle tanımlanmıştır.

¹³¹ Buhârî, *Fezâilü'l-Kur'an*, 17, 36; *Et'ime*, 30; *Tevhîd*, 57; Müslim, *Salâtü'l-müsâfirîn*, 243; Ebû Dâvûd, *Edeb*, 16; Tirmizî, *Emsâl*, 79; Nesâî, *İmân*, 32.

¹³² Buhârî, *Zebâih*, 31; Müslim, *Birr ve's-sıla*, 146.

¹³³ Buhârî, *Savm*, 2, 9; *Libâs*, 78; Müslim, *Sıyâm*, 160-165; Tirmizî, *Savm*, 54; Nesâî, *Sıyâm*, 4, 41-43; İbn Mâce, *Sıyâm*, 1; Muvatta, *Sıyâm*, 58.

¹³⁴ Buhârî, *Zebâih*, 32; *Cihâd*, 10; Müslim, *İmâre*, 103; Ebû Dâvûd, *Cihâd*, 40; Tirmizî, *Fezâilü'l-cihâd*, 21; Nesâî, *Cenâiz*, 82; *Cihâd*, 27; Muvatta, *Cihâd*, 29.

¹³⁵ Buhârî, *Rikâk*, 53; Müslim, *Fezâil*, 27; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, c. VI, s. 310, No: 31688; Ahmed b. Hanbel, c. V, s. 394, 406.

¹³⁶ Müslim, *Elfâz mine'l-edeb*, 18, 19; Ebû Dâvûd, *Cenâiz*, 33, 37; Tirmizî, *Cenâiz*, 16; Nesâî, *Cenâiz*, 42; *Zînet*, 74; Ahmed b. Hanbel, c. III, s. 31, 36, 40, 47.

¹³⁷ Bkz. Tirmizî, *Menâkıb*, 45.

Yukarıda ele aldığımız üzere sahâbeden bazıları Hz. Peygamber'in vücudunun veya terinin güzel kokusunu genelde birbirine benzer ifadelerle dile getirmişlerdir. Meselâ; Yezîd b. el-Esved el-Âmirî Resûlullah'ın elinin miskten daha güzel koktuğunu nakleder.¹³⁸ Ebû Cuhayfe Vehb b. Abdullah (ö. 74/693) da aynı ifadelerle nakilde bulunmaktadır.¹³⁹ Enes b. Mâlik ise Hz. Peygamber'in kokusunu misk, anber ve diğer bütün kokularla kıyaslamakta ve bunlardan daha güzel olduğunu söylemektedir.¹⁴⁰ Anlaşıldığı kadarıyla o Resûlullah'ın doğal kokusunu kasetmektedir. Hz. Ali de kendisine Resûlullah'ı tarif etmesini isteyen birine Resûlullah'ın yüzündeki terin inci tanesi gibi ve kokusunun da miskten daha güzel olduğunu belirtmektedir.¹⁴¹ Hz. Ömer de Hz. Peygamber'in terinin kokusunu miskle kıyaslamakta ve onun gibisini görmediğini vurgulamaktadır.¹⁴² Vâil b. Hucr (ö. 51/671) ise Resûlullah'ın terinden bahsetmeksizin onun cildinin misk kokusundan daha güzel olduğunu söylemektedir.¹⁴³ Benî Harîş'ten birisi de Resûlullah'ın terini misk kokusuna benzetmektedir.¹⁴⁴

Bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'in güzel kokusu hiçbir şeyle kıyaslama yapılmaksızın dile getirilmiştir. Mesela Câbir b. Abdullah'tan nakledilen bir rivayete göre Resûlullah'a mahsus bir özellik olarak onun geçtiği yoldan geçen birisinin "Resûlullah'ın terinin güzel kokusunu" tanıdığından söz edilmiştir.¹⁴⁵ Aynı husus benzer

¹³⁸ Dârimî, *Salât*, 97; Ahmed b. Hanbel, c. IV, ss. 160-161; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, c. XXII, ss. 235-236, No: 618.

¹³⁹ Buhârî, *Menâkıb*, 23; Ahmed b. Hanbel, c. IV, s. 309.

¹⁴⁰ Müslim, *Fezâil*, 81, 82; Buhârî, *Menâkıb*, 23; Tirmizî, *Birr ve's-sıla*, 69; Ahmed b. Hanbel, c. III, s. 222, 227, 265, 267; Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, c. I, ss. 254-255.

¹⁴¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. I, s. 314; Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, c. I, s. 299; Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye*, c. II, s. 89; Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, c. II, s. 85.

¹⁴² İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, c. III, s. 264; Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, c. II, s. 85.

¹⁴³ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, c. IV, s. 47; Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye*, c. II, s. 64; Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, c. II, s. 86.

¹⁴⁴ Dârimî, *Mukaddime*, 10; Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, c. II, s. 87. Recep Tuzcu Resûlullah'ın terinin misk gibi koktuğuna dair sahâbilerden Hz. Âişe, Hz. Ali, Câbir, Enes, İbn Abbas ve Semüre b. Cündeb'ten nakledilen rivayetleri genişçe ele almıştır. Bkz. Tuzcu, *a.g.m.*, ss. 171-177. Tuzcu'nun kanaatine göre bu koku onun terinin değil, kullandığı misk ve amberden kaynaklanmaktadır. Bkz. *a.mlf.*, *a.g.m.*, s. 179.

¹⁴⁵ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *et-Târîhu'l-kebîr* (I-VIII), Neşr.: Muhammed Abdülmuîd Hân, Dâiretü'l-meârifil-osmâniyye, Haydarabâd tsz, c. I, s. 399, No: 1273; Dârimî, *Mukaddime*, 10; Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, c. VI, s. 69; Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, c. II, s. 87.

bir şekilde Enes'ten de nakledilmiştir.¹⁴⁶ Câbir b. Semüre ise Resûlullah'ın eliyle yanağına dokunduğunda onun elinin kokusunu sanki koku kabından (cü'ne) çıkarmışa benzeterek Hz. Peygamber'in elinin çok güzel koktuğunu belirtmiş ve kokunun şiddetini vurgulamıştır.¹⁴⁷

Hız. Peygamber'in vücudunun veya terinin güzel kokusu onun kendine mahsus tabii kokusu mudur, yoksa sürekli kullandığı güzel kokulardan mıdır? Eğer onun vücudunun veya terinin kokusu misk ve anberden, hatta bütün kokulardan daha güzel idiyse niçin güzel koku kullanmıştır? Bu hususlarda farklı görüşler mevcuttur. İshâk b. Râhûye (ö. 238/853) bu güzel kokunun, sürüdüğü kokulardan değil, Resûlullah'ın kendine mahsus kokusu olduğunu söyler. Nevevî de bunun Resûlullah'a Allah'ın ikramlarından biri olduğunu ileri sürer. Bununla birlikte Resûlullah meleklerle görüştüğü, vahiy aldığı ve Müslümanlarla oturduğu için güzel kokusunu artırmak için koku kullanırdı.¹⁴⁸ Kadı İyaz (ö. 544/1149) ve Aynî (ö. 855/1451) gibi bazı âlimler de aynı düşünceye sahiptir.¹⁴⁹

290 | db

İslâmî kaynaklarda, Hız. Peygamber'in kendi tabii kokuları hakkında oldukça fazla bilgi bulunduğunu ve Kâdî İyâz'ın, bunları büyük ölçüde bir yerde topladığını belirten¹⁵⁰ Ali Yardım, Resûlullah'ın hiçbir koku kullanmadıkları halde de güzel koktuğunu söylemekte ve onun koku sürünmesini insanlara benzeme ve tevazuu çerçevesinde değerlendirmektedir.¹⁵¹ Topaloğlu ise Resûlullah'ın güzel kokmasının onun bedenine mahsus bir özellik olmayıp sürekli güzel kokular sürmesinden dolayı vücuduna ait zannedildiği kanaatini belirterek şöyle der: “Hız. Peygamber'in tenine temas eden veya

¹⁴⁶ Ebû Ya'lâ, *Müsned*, c. V, s. 433, No: 3125; Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*, c. VIII, s. 282. (Heysemî, Bezzâr ve Taberânî'nin *Evsaf*'ta rivayet ettiğini ve Ebû Ya'lâ'nın ricâlini sika kabul ettiklerini söylüyor); Şâmî, *Sübülül-hüdâ*, c. II, s. 87.

¹⁴⁷ Müslim, *Fezâil*, 80; Şâmî, *Sübülül-hüdâ*, c. II, s. 86.

¹⁴⁸ Şâmî, *Sübülül-hüdâ*, c. II, s. 88. O bu bilgilerin bir kısmını Nevevî'den aktarmıştır. Bkz. Nevevî, *Minhâc*, c. XV, s. 85. el-Hadramî de konuyla ilgili rivayetleri “*Resûlullah'ın teri ve tabii kokusu*” başlığı altında ele almıştır. Bkz. Abâdî el-Hadramî, *Münteha's-sûl*, c. I, ss. 344-354. Resûlullah'ın zâtından kaynaklanan bu güzel kokunun mi'rac gecesinde mevcut olduğunu düşünenler de vardır. Bkz. Süyûtî, *el-Hasâisu'l-kübrâ*, c. I, s. 259; Şâmî, *Sübülül-hüdâ*, c. II, s. 88; c. II, s. 94.

¹⁴⁹ Kadı İyâz, Ebû'l-Fazl b. Mûsâ, *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ* (I-II), Hâşiye: Ahmed b. Muhammed eş-Şümnî, *Dârü'l-fikr*, y.y. 1409/1988, c. I, s. 63; Aynî, Bedrüddin Mahmud b. Ahmed, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (I- XXV), *Dârü ihyâ't-türâsi'l-Arabî*, Beyrut tsz., c. XVI, s. 109; Topaloğlu, *a.g.m.*, s. 79.

¹⁵⁰ Yardım, *Peygamberimiz'in Şemâilî*, s. 279. Bkz. Kadı İyâz, *eş-Şifâ*, c. I, ss. 152-154.

¹⁵¹ Yardım, *Peygamberimiz'in Şemâilî*, s. 277.

yakınında bulunan sahâbîler, onun vücut temizliğine son derece önem vermesi yanında bolca koku sürünmesinden dolayı belki de bizzat vücudunun fevkalâde güzel koktuğunu sanmışlardır.¹⁵² Hz. Peygamber'in teri hakkındaki rivayetleri genişçe ele alan Tuzcu da Resûlullah'ın terinin veya vücudunun güzel koktuğuna dair rivayetlerin ona mahsus olmayıp sürüldüğü güzel kokuya ait olduğunu, bu konudaki rivayetlerin ise beşerüstü peygamber anlayışının yansımaları olduğunu, Hz. Peygamber'in bir beşer olup güzel koku kullandığından dolayı güzel koktuğunu düşünmektedir.¹⁵³ Ancak yukarıda zikredilen bazı rivayetler dikkate alındığında Resûlullah'ın dokunduğu çocukların üzerindeki kokuların uzun süre gitmediğini söylemeleri bu noktada önemlidir. Bu hususta nakledilen rivayetler dikkate alındığında Hz. Peygamber'in kullandığı kokular hakkındaki rivayetlerle kendine mahsus güzel kokunun anlatıldığı rivayetlerin farklı olduğunu belirtmeliyiz. Hz. Peygamber'in güzel kokusunu vurgulayan bazı rivayetlerde kastedilenin Resûlullah'a mahsus onun doğal kokusunun olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Meselâ Enes b. Mâlik'in "Ben Resûlullah'ın kokusundan daha güzel ne bir anber, ne misk ve ne de başka bir şey kokladım"¹⁵⁴ ifadesinden onun açıkça Hz. Peygamber'in tabîi kokusundan söz ettiği anlaşılmaktadır. Bilhassa Hz. Peygamber'in terinin kokusundan söz eden rivayetlerde bu durum daha da açıktır. Rivayetler birlikte dikkate alındığında kullandığı kokuların etkisiyle birlikte Resûlullah'ın kendine mahsus bir kokusu olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç ve Değerlendirme

Sünnî kaynaklarda Hz. Peygamber'in teri ve kokusu ile ilgili sahih rivayetler bulunmakla birlikte, gülün Hz. Peygamber'in terinden veya Allah'ın cemâlinden yaratılışı, Resûlullah'ın terini koklamak isteyenlerin gül veya kırmızı gül koklaması, gül koklayanın salavât getirmesi, gülün ve diğer bazı çiçeklerin faziletleri hakkındaki bü-

¹⁵² Topaloğlu, "Hazreti Peygamber'in Zatı ve Eşyası ile Teberrük Meselesi", s. 79.

¹⁵³ Bkz. Tuzcu, a.g.m., s. 177, 179, 182, 183. Hz. Peygamber'in vücudunun veya terinin kokusu Siyer ve Delâil kitaplarında ise onun mucizesi olarak değerlendirilmiştir. Bkz. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Delâilü'n-nübüvve* (I-II), tahk.: Muhammed Ravvas Kal'acı, Dârü'n-Nefâis, 2. Baskı, Beyrut 1406/1986, c. I, ss. 606, 442-443; Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, c. I, ss. 254-258; c. VI, ss. 69-70; Makrîzî, Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir Ebü'l-Abbas Takıyyüddin, *İmtâu'l-esmâ' bimâ li'n-nebiyyi mine'l-ahvâl ve'l-emvâl ve'l-hafede ve'l-metâ'* (I-XV), tahk.: Muhammed Abdülhamid en-Nümeysi, Dârü'l-kütübî'l-ilmıyye, 1. Baskı, Beyrut 1420/1999, c. II, ss. 169-172; Kadı İyâz, *eş-Şifâ*, c. I, ss. 61-66.

¹⁵⁴ Müslim, *Fezâil*, 81, 82; Buhârî, *Menâkıb*, 23; Tirmizî, *Birr ve's-sıla*, 69; Ahmed b. Hanbel, c. III, s. 222, 227, 265; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, c. VI, s. 315, No: 31718.

tün rivayetler uydurma kabul edilmiştir. Gül hakkında hiç bir sahih hadis bulunmazken, reyhan vb. bazı çiçekler hakkında ise hem sahih ve hem de uydurma rivayetler bulunmaktadır.

Diğer taraftan Şîi ve Sünnî kaynaklarda gülün Hz. Peygamber'in terinden yaratıldığına dair rivayetlerin bir kısmı bulunmakta, bulunanlar arasında ise farklılıklar göze çarpmaktadır. Sünnî kaynaklarda Şîi kaynakların aksine gülün yaratılışı hakkında daha ayrıntılı uydurma rivayetler bulunmaktadır. Erken dönem Sünnî kaynaklarda gül hakkında neredeyse yaratılış dışında bir rivayet bulunmazken Şîi kaynaklarda ise yaratılışla birlikte gül ve gülsuyu hakkında daha çok rivayet vardır. Sünnî kaynaklarda ise erken veya sonraki dönemde gülsuyuyla ilgili rivayet mevcut değildir.

Sahihi hadislerde reyhan ve misk kokusundan sıklıkla söz edildiği halde, bunların yaratılışı ile Resûlullah arasında bir ilişki kurulmamıştır. Sahih hadislerde gül kokusundan hiç söz edilmemiş olmasına rağmen daha sonra nasıl oldu da gül ve kokusu ile Hz. Peygamber veya teri arasında bir ilişki kuruldu? Gülün sözkonusu edildiği rivayetlerin uydurulmasında etkili olan sebep nedir? Gülün İran, Irak veya Şam bölgesinde ya da Maveraünnehir'de sembolize ettiği bir anlam var mıdır? Hz. Peygamber ile gül arasında kurulan ilişkinin arka planında gül kokusu mu yoksa gülün sembolize ettiği sevgi mi etkili olmuştur? Zamanın akışıyla birlikte tasavvuf, sanat ve edebiyatta gülün Hz. Peygamber'i veya Hz. Peygamber'in gülü sembolize etmesi bu uydurma rivayetlerin bir sonucu mudur? Yoksa gülün sevgiyi temsil etmesi mi bu rivayetlerin uydurulmasında etkili olmuştur? Bu sorulara mâkul cevap vermek için edebî eserlerde ve tasavvuf kaynaklarında gül-Hz. Peygamber ilişkisinin ele alınması gerekmekte olup bu husus ayrıca ele alınacaktır.

Gül ve diğer bazı çiçekler hakkındaki rivayetler Hz. Peygamber'e ait olmadığına göre bunların kimin sözü olduğunun tespiti önem taşımaktadır. Sünnî ve Şîi kaynaklar birlikte değerlendirildiğinde gül, gülsuyu ve diğer çiçekler hakkındaki rivayetlerin, yukarıda da belirtildiği gibi birkaçı dışındakilerin Şîi râvilerden veya kaynaklardan aktarıldığı ihtimali ağır basmaktadır. Yukarıda belli başlıklar altında ele aldığımız rivayetlerde de görüldüğü üzere, birbiriyle benzerlik gösteren bu rivayetleri uyduran veya nakledenler, farklı kişilerdir. Rivayetler dikkate alındığında bunların tamamının Şîi râviler tarafından uydurulduğunu söylemek mümkün değildir.

Bunlardan birkaçı ise Şîa'dan bağımsız olarak uydurulmuştur. Ancak coğrafya olarak bu rivayetlerin gülün çokça yetiştirildiği bölgelerle irtibatlı olduğu anlaşılmaktadır.

Gül hakkında uydurulan rivayetlerin birkaçı hariç, genelde sadece tek isnadı mevcuttur. Buna göre konu olarak birbiriyle irtibatlı bu hadislerin her birini farklı kişilerin uydurduğu belirtilmiş olmaktadır. Ele aldığımız uydurma hadisler çerçevesinde Sünnî kaynaklarla Şîî kaynakların isnadlarında birkaçı hariç, ortak ravi görülmemektedir. Bu rivayetlerin Şîî ravilerden veya kaynaklardan Sünnî literatüre geçtiği düşünüldüğünde isnadların aynen aktarılmayıp tamamının uydurma olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle Sünnî kaynaklardaki hadisleri uydurmakla itham edilen râvilerin, rivayetleri uyduran değil, nakleden kimseler olduğu kanaatimiz ağır basmaktadır. İsnadlarla birlikte bazı metinlerin de değişikliğe uğradığı görülmektedir.

Gülün yaratılışı hakkındaki bu sözlerden her biri diğerlerinden bağımsız olarak hadisleşmiş veya uydurulmuş olamaz. Benzer muhtevadaki bu rivayetleri farklı kişilerin uydurmaları mümkün olmadığına göre bu sözlerin rivayete dönüşmeden önce halk arasında yaygın olarak bilindiği, daha sonra bu şahısların halk arasında anonim olarak dolaşan bu sözleri bir isnad uydurarak hadisleştirdiği ihtimalini göz ardı etmemeliyiz. Sünnî kaynaklar esas alındığında bu sözlerin kime ait olduğunun artık tespit edilmesinin imkânsız olduğu söylenebilir. Bunları uyduran ya da hadisleştirenlerin birbirleriyle irtibatının olup olmadığı hususu ise diğer bir problemdir.

Sünnî muhaddisler Şîa'dan alındığını düşündüğümüz uydurma rivayetleri eserlerinde zikredip bunların mevzû olduğunu belirtirken hadisi kimlerin uydurduğunu söylemişler, fakat bu rivayetlerin Şîa kaynaklı olduğunu ifade etmemişlerdir. Ele aldığımız rivayetler dikkate alındığında Sünnî kaynaklarda uydurma rivayetlerin isnadlarında tenkid edilen râvilerden hiç birinin Şîa yanlısı olduğuna dair bir cerhe rastlanmamıştır. Hatta Ehl-i beyt isnadları kullanılarak nakledilen rivayetlerde de bu anlamda bir tenkide şahid olunmamıştır.

Mevzûât literatürü ve diğer erken dönem kaynaklarda gülün Hz. Peygamber'in terinden yaratıldığına dair rivayetler münasebetiyle Resûlullah'ın terleme sebebi veya Hz. Peygamber'den önce de

yeryüzünde gülün bulunup bulunmadığı gibi hususlarda herhangi bir yorum yapılmamıştır.

Kaynakça

- Abâdî el-Hadramî, Abdullah b. Said b. Muhammed el-Abâdî (ö. 1410/1989), *Münthe's-sûl alâ vesâilî'l-vusûl ilâ Şemâilî'r-rasûl* (I-IV), Dârü'l-minhâc 3. Baskı, Cidde 1426/2005.
- Aclûnî, İsmâîl b. Muhammed (ö. 1162/1748), *Keşfü'l-hafâ ve müzîlül-ilbâs amma'stehere mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs* (I-II), Dâru ihyâi't-türâsî'l-Arabî, 2. Baskı, Beyrut 1351/1932.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî (ö. 241/855), *Fezâilü's-sahâbe*, tahk.: Vasiyyullah Muhammed Abbas, Müessesetü'r-risâle, 1. Baskı, Beyrut 1403/1983.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasan Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî (ö. 1014/1605), *Esrâru'l-merfûa fî'l-ahbârî'l-mevzûa*, tahk.: Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Baskı, Beyrut 1405/1985.
- Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-muhît Tercümesi* (I-VI), Editör: Mustafa Koç, Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı, İstanbul 2013.
- Âşık, Nevzat, "Hicrî VI. Asırda Sahâbî Olduğunu İddia Eden Ebu'r-Ridâ Reten el-Hindî ve Uydurduğu Hadisler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 1992, cilt: VII, ss. 47-65.
- Âşık, Nevzat, "Reten b. Nasr", *DİA*, XXXV, 21-22, İstanbul 2008.
- Aşikkutlu, Emin, "Hadis Vaz'ının Hz. Peygamber Devrinde Başladığına Dair Rivayetler ve Delil Değerleri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005-2, sayı: 29, ss. 5-26.
- Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstihlâk Sözlüğü*, Hadisevi, 1. Baskı, İstanbul 2006.
- Aynî, Bedrüddin Mahmud b. Ahmed (ö. 855/1451), *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (I- XXV), Dârü ihyâi't-türâsî'l-Arabî, Beyrut tsz.
- Bayram, Yavuz, "Burdur'un ve Divanların Gülü", *I. Burdur Sempozyumu, 16-19 Kasım 2005*, Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları, Burdur 2007, ss. 368-386.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Mûsâ (ö. 458/1065), *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rîfetü ahvâli'sâhibi's-şerîa* (I-VII), tahk.: Abdülmu'tî Kal'acî, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Baskı, Beyrut 1405/1985.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhâlık (ö. 292/905), *el-Müsned* (I-XVIII), tahk.: Mahfûzurrahmân Zeynullah, Âdil b. Sa'd, Sabrî Abdülhâlık eş-Şâfiî, Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1. Baskı, Medine 1988-2009/1408-1430.
- Bozkurt, Nebî, "Mukaddes Emânetler Tarihi ve Osmanlı Devletine İntikâli", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 1995-1997, sayı: 13-14-15, ss. 7-26.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl (ö. 256/869), *et-Târîhu'l-kebîr* (I-VIII), neşr.: Muhammed Abdülmuîd Hân, Dâiretü'l-meârifî'l-osmâniyye, Haydarabâd tsz.
- Çap, Sabri, "Gül ve Diğer Çiçekler Hakkındaki Uydurma Rivayetler-II: Gül Dışındaki Çiçeklerle İlgili Uydurma Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi", Yayınlanmamış makale.
- Çap, Sabri, "Türk-İslâm Edebiyatında Gül ve Gül Hakkındaki Uydurma Rivayetlerle İlişkisi", Yayınlanmamış makale.
- Deylemî, Ebû Şüca' Şireveyh b. Şehrdâr el-Hemedânî (ö. 509/1115), *el-Firdevs bi me'sûri'l-hitâb* (I-V), tahk.: Said b. Besyûnî Zağlûl, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Baskı, Beyrut 1406/1986.

- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ el-Mevsilî et-Temîmî (ö. 307/919), *el-Müsned* (I-XIII), tahk.: Hüseyin Selîm Esed, Dârü'l-Me'mûn li't-türâs, 1. Baskı, Şam 1404/1984.
- Erul, Bünyamin, "Sahabe Döneminde "Tekzib" Olgusu ve Tekzibin Mahiyeti: Rivayetlerdeki Tekzib İfadelerinin Anlamı Üzerine Bir İnceleme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 1999, cilt: XXXIX, ss. 455-489.
- Fettenî, Cemâlüddîn Muhammed Tâhir b. Ali el-Hindî (ö. 986/1578), *Tezkirâtü'l-Mevzûât, İdâretü't-tibâati'l-münîriyye*, 1. Baskı, y.y. 1343/1925.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit (ö. 463/1071), *Târîhu Bağdâd* (I-XVI), tahk.: Beşâr Avvâd Ma'rûf, Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1. Baskı, Beyrut 1422/2002.
- Heysemî, Nüreddin Ali b. Ebî Bekr (ö. 807/1404), *Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid* (I-X), Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 1408/1988.
- Hur el-Âmilî, eş-Şeyh Muhammed b. Hasan (ö. 1104/1693), *Tafsîlü vesâilî'ş-Şîa ilâ tahsîli mesâilî'ş-şerîa* (I-IX?), tahk.: Müessesetü âli'l-beyt li ihyâi't-türâs, 2. Baskı, Kum 1414/1994.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Abdullah el-Cürcânî (ö. 365/975), *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl* (I-VIII), tahk.: Süheyl Zekkâr, Yahya Muhtar Ğazzâvî, Dârü'l-fikr, 3. Baskı, Beyrut 1409/1988.
- İbn Arrâk, Nüreddin Ali b. Muhammed el-Kenânî, (ö. 963/1556), *Tenzîhü'ş-şerîati'l-merfûa ani'l-ahbâri'ş-şenâti'l-mevzûa* (I-II), tahk.: Abdülvehhâb Abdüllatif, Abdullah Muhammed Sıddık el-Ğumârî, Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1399/1979.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullah (ö. 571/1176), *Târîhu Dimaşk* (I-LXXX), tahk.: Amr b. Garâme el-Amravî, Dârü'l-fikr, Beyrut 1415/1995.
- İbn Başkuvâl, Ebû'l-Kâsım Halef b. Abdülmelik el-Hazrecî el-Endelûsî (ö. 578/1182), *el-Âsâru'l-mervîyye fî'l-et'îmeti's-serîyye*, tahk.: Ebû Ammâr Muhammed Yâsir eş-Şe'îrî, Advâü's-selef, 1. Baskı, Riyad 1425/2004.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Küfî (ö. 235/849), *Kitâbü'l-musannef fî'l-ehâdîs ve'l-âsâr* (I-VII), tahk.: Kemal Yûsuf el-Hût, Mektebetü'r-rüşd, 1. Baskı, Riyad 1409/1989.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şehâbeddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî (ö. 852/1449), *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe* (I-VIII), tahk.: Adil Ahmed Abdülmecrud, Ali Muhammed Muavvid, Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1415/1994.
- İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân* (I-X), tahk.: Abdülfettah Ebû Gudde, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1. Baskı, y.y. 1423/2002.
- İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-âliyye bi zevâidi'l-mesânidi's-semâniyye* (I-V), Muhammed Habiburrahman el-A'zamî, Dârü'l-ma'rife, Beyrut tsz.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Ahmed et-Temîmî el-Büstî (ö. 354/965), *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ ve'l-metrûkîn* (I-III), tahk.: Mahmûd İbrâhîm Zâyd, Dârü'l-va'y, 1. Baskı, Haleb 1396/1976.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Menî' el-Basrî (ö. 230/844), *Kitâbü't-Tabakâti'l-kübrâ* (I-VIII), tahk.: Muhammed Abdülkadir Ata, Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1410/1990.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed et-Temîmî el-Kureşî (ö. 597/1200), *Kitâbü'l-Mevzûât* (I-III), tahk.: Abdurrahmân Muhammed Osmân, el-Mektebetü's-selefiyye, 1. Baskı, Medine 1386-1388/1966-1968.
- Kadı İyâz, Ebû'l-Fazl b. Mûsâ (ö. 544/1149), *eş Şifâ bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ* (I-II), Hâşiye: Ahmed b. Muhammed eş-Şümnî (ö. 873/1468), Dârü'l-fikr, y.y. 1409/1988.
- Kastallânî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed (ö. 923/1517), *el-Mevâhibü'l-ledünniyye* (I-III), el-Mektebetü't-tevfikiyye, Kahire tsz.
- Kök, Bahattin, "Samerra'nın Kuruluşu", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yıl: 2003, sayı: 19, ss. 7-48.

- Kummî Abbas (ö. 1359/1941), *Sefînetü'l-bihâr ve medînetü'l-hikem ve'l-âsâr* (I-IV), tahk.: Mecmeu'l-buhûsî'l-islâmîyye, Takdim ve işrâf: Ali Ekber âl-i Horasânî, 3. Baskı, Meşhed 1430/2009.
- Kutluay, İbrahim, *Şîa'da Hadîs Usûlü Ehl-i Sünnetle Mukayeseli Çalışma*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2017.
- Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb er-Râzî (ö. 329/941), *el-Kâfî*, Menşûrâtü'l-fecr, Beyrut 1428/2007.
- Kütüb-i Tis'a* (Concordance'a uyumlu baskılar esas alınmıştır).
- Makrîzî, Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir Ebü'l-Abbas Takıyyüddin (ö. 845/1442), *İmtâu'l-esmâ' bimâ l'n-nebüyyi mine'l-ahvâl ve'l-emvâl ve'l-hafede ve'l-metâ'* (I-XV), tahk.: Muhammed Abdülhamid en-Nümeysî, Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1420/1999.
- Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed (ö. 1110/1699), *Bihâru'l-envâr el-Câmia li-düreri ahbâri'l-eimmeti'l-athâr* (I-CX), Müessesetü'l-Vefâ, 4. Baskı, Beyrut 1404/1984.
- Muhaddis en-Nürî, el-Hâc el-Mirzâ Hüseyin (ö. 1320/1902), *Müstedrakü'l-vesâil ve müstenbetü'l-mesâil* (I-XVIII), Müessesetü' âli'l-beyt li ihyâi't-türâs, 1. Baskı, Kum 1408/1988.
- Müstağfirî, Ebü'l-Abbas Ca'fer b. Muhammed (ö. 432/1041), *Tibbün-nebî*, el-Mektebetü'l-haydariyye, Necef 1385/1966.
- Nehrevânî, Ebü'l-Ferec el-Muâfâ b. Zekerıyyâ b. Yahyâ el-Cerîrî (ö. 390/1000), *el-Celâsü's-sâlihu'l-kâfî ve'l-enîsü'n-nâsihu's-şâfî*, tahk.: Abdülkerim Sâmî el-Cündî, Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1426/2005.
- Nemâzî, Hasan b. Ali (ö. 1405/1985), *Müstedrakü Sefîneti'l-bihâr* (I-X), Thk. ve Tash.: Hasan b. Ali en-Nemâzî, Müessesetü'n-neşr el-islâmî, Kum 1419/1998.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref (ö. 676/1277), *Fetâvâ el-İmâm en-Nevevî* (el-Mesâilü'l-mensûra), tahk.: Muhammed el-Haccâr, Dârü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, VI. Baskı, Beyrut 1417/1996.
- Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi sahih-i Müslim b. el-Haccâc* (I-XVIII), Dâru ihyâi't-türâsî'l-Arabî, 2. Baskı, Beyrut 1392/1972.
- Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahmân (ö. 902/1496), *el-Mekâsüdü'l-hasene fî beyâni kesîrin mine'l-ehâdisi'l-müştehirâ*, tahk.: Muhammed Osman el-Haşî, Dârü'l-kütübî'l-Arabî, 1. Baskı, Beyrut 1405/1985.
- Süyûtî, Celâlüddîn Ebü'l-Fazl Abdurrahmân b. Ebî Bekr (ö. 911/1505), *el-Hasâisu'l-kübrâ* (I-II), Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1. Baskı, Beyrut tsz.
- Süyûtî, *Husnü'l-muhâdara fî târîhi Mısra ve'l-Kâhira* (I-II), tahk.: Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Dâru ihyâi'l-kütübî'l-Arabıyye, 1. Baskı, Mısır 1387/1967.
- Süyûtî, *el-Le'âli'ü'l-masnûa fî'l-ehâdisi'l-mevzûa* (I-II), tahk.: Salah b. Muhammed b. Uvayda, Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1417/1996.
- Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fî şerh-i takrîbi'n-Nevevî*, tahk.: İrfân el-Aşşâ Hassûne, Dârü'l-fikr, Beyrut 1414/1993.
- Süyûtî, *Ziyâdat ale'l-Mevzûât (zeylü'l-leâli'ü'l-masnûa)* (I-II), tahk.: Râmiz Hâlid Hâc Hasan, Mektebetü'l-me'ârif, 1. Baskı, Riyad 1431/2010.
- Şâmî, Muhammed b. Yusuf es-Sâlihî (ö. 942/1536), *Sübülü'l-hüdâ ve'r-raşâd fî sîreti hayri'l-ibâd* (I-XII), tahk.: Adil Ahmed, Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz, Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1414/1993.
- Şeyh Sadûk Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Bâbeveyh el-Kummî (ö. 381/991), *İlelü's-şerâ'i* (I-II), el-Mektebetü'l-Haydariyye, Necef 1386/1966.
- Şeyh Sadûk, *Uyûnu ahbâri'r-Rızâ (Uyûnu'l-ahbâr)* (I-II), İntişârâtü's-şerîf er-Rızâ, 1. Baskı, Kum 1378/1958.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb (ö. 360/971), *el-Mu'cemü'l-kebîr* (I-XXV), tahk.: Hamdî Abdülmecîd es-Silefî, Dâru ihyâi't-türâsî'l-Arabî, 2. Baskı, y.y. 1404/1983.

- Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat* (I-X), tahk.: Tânk b. İvazullah-Abdülmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseynî, Dârü'l-harameyn, Kahire 1415/1995.
- Tabersî, Raziyyüddin Ebû Nasr el-Hasan b. el-Fazl (ö. 548/1154), *Mekârimü'l-ahlâk*, Mektebetü'l-elfeyn, Kuveyt 1407/1987.
- Topaloğlu, Nuri, "Hazreti Peygamber'in Zatı ve Eşyası ile Teberrük Meselesi" *Hadis Tedkikleri Dergisi*, c. 1, sayı: 1, yıl: 2003, ss. 71-95.
- Topuz, Hatice Kübra, "Abbâsî Başşehri Samerra ve Abbâsî Tarihinde Samerra Dönemi", İSTEM, İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi, yıl: 2011, cilt: IX, sayı: 18, ss. 83-112.
- Tuzcu, Recep, "Hz. Peygamber'in Teri ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 2010, cilt: X, sayı: 1, ss. 161-194.
- Yardım, Ali, *Peygamberimiz'in Şemâli*, Damla Yayınevi, 3. Baskı, İstanbul 1998.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. 748/1347), *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl* (I-IV), tahk.: Ali Muhammed el-Becâvî, Dârü'l-ma'rife, 1. Baskı, Beyrut 1382/1963.
- Zehebî, *Telhîsu kitâbi'l-Mevzûât*, tahk.: Yâsir b. İbrahim b. Muhammed, Mektebetü'r-rüşd, 1. Baskı, Riyad 1419/1998.
- Zehebî, *el-Muğnî fi'd-duafâ*, tahk.: Nureddin İtr, y.y. tsz.
- Zerkeşî, Bedreddîn Muhammed b. Abdullah (ö. 794/1392), *et-Tezkira fi'l-ehâdisi'l-müştehirâ*, tahk.: Mustafa Abdülkadir Ata, Dârül-kütübî'l-ilmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1406/1986.



BİR RÂVİ/RİVAYET TENKİDİ İLKESİNİN SERÜVENİ: SADECE MÜFESSER CERH KABUL EDİLİR

Halil İbrahim TURHAN*

Öz

İsnâd analizleri büyük ölçüde râvî eleştirileri üzerinden yapılmış ve bu durum ise Cerh-ta'dîl İlminin ehemmiyetini artırdığı gibi ricâl tenkitlerinin belirlenen ilkelere göre değerlendirilmesini de gerektirmiştir. Bazı fıkıh ve hadis usûlü âlimleri tarafından konulan prensipler arasında “kabul edilebilmesi için cerhin nedeninin açıklanması zorunludur” kaidesi yer almaktadır. Bu çalışma hicri dördüncü asırda fıkıh usûlü eserlerinde tartışılmaya başlanan bu ilkenin hadis usûlü eserlerine geçiş serüvenini, arka planını, böyle bir kâidenin ricâl tenkit alanında oluşturabilecek sorunlara karşı geliştirilen yaklaşımı neden sonuç ilişkisi içerisinde değerlendirmeyi hedeflemektedir. Buna göre hadis usûlü eserlerine Hatîb el-Bağdâdî'yle (ö. 463/1071) birlikte giren bu ilkenin esasında şâhitlerin tezkiyesi konusuyla oldukça irtibatlı olduğu, hicri ilk üç asırdaki bazı muhaddislerin bu görüşte olduğu iddiasının gerçeği yansıtmadığı tespit edilmiştir. Ricâl tenkit eserlerindeki yaygın uygulamayla sorun oluşturacak bir şekilde bu ilkenin hadis usûlünde kabulünün ise İbnü's-Salâh'la (ö. 643/1245) birlikte gerçekleştiği görülmüştür. Fıkıh ve fıkıh usûlü alanında beşinci asırda kabul edilen bu yaklaşım cerh-ta'dîl eserlerindeki mübhem cerhleri tamamen kullanışsız hâle getirmemesi için tevakkuf fikri yine bu dönemde gündeme gelse de herkes tarafından kabul edilmemiştir. Tevakkuf fikrinin muhtemelen şâhitlikle ilgili yaklaşımdan esinlenerek kabulü ise yine İbnü's-Salâh tarafından gerçekleşmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis Usûlü, Cerh-Ta'dîl İlmi, Cerh, Müfesser Cerh, Mümel/Mübhem Cerh.



Adventure of a Rule on Criticism of Narrator/Narration: Only Invalidiation Whose Cause is Explained is Accepted

Abstract

Analysis of chain of transmission is largely made on the basis of relativistic criticism, which in turn has increased the importance of the Science of Invalidiation

* Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, haliliturhan@gmail.com.

and Rectification ('Ilm al-Jarh wa al-ta'dil), and has required the evaluation of rational criticisms according to established principles. Among the principles put forward by some scholars of fiqh and hadith scholars, there is a saying that "it is necessary to explain the cause of the invalidation in order to be accepted". The aim of this study is to evaluate the process of this principle, which has been started to be discussed in the Qur'anic works of the fourth century in the Hijri 4th century, and the background of the transmission to the hadith method, in the result relation of the approach developed against the problems that such a criterion may have in the field of criticism. According to this, it has been determined that the allegations that some of the relaters in the first three centuries of the hijri were in this opinion were not related to the truth. It has been determined that the acceptance of this principle comes with Ibn al-Salah, and that the idea of pausing (al-tawaqquf), developed to solve this problem, is probably inspired by the approach to witnessing again.

Keywords: Science of Hadith Terminology, Science of Invalidation and Rectification, Invalidation, Explained Invalidation, Unexplained Invalidation.

Giriş

Hadislerin Hz. Peygamber'e (s.a.s.) aidiyetini belirleme amacıyla yapılan araştırmaların merkezinde yer alan isnâd incelemesi, öncelikle ricâl tenkidi temelinde gerçekleştirilmiştir. Râvilerin eleştirisi ise adâlet ve zabt nitelikleri üzerinden yapılmıştır. Râvilerin bu iki vasıfta nitelikli bir eksiklik taşımamaları durumunda ta'dîl; taşımaları halinde ise cerh edilmişlerdir. Münekkitler tarafından yapılan bu cerh ve ta'dîllerin kabul edilebilmesi için râvilerin rivayet aktarımındaki ehliyetlerini ve hadis ilmindeki itibarlarını ortaya koyma gibi önemli bir fonksiyona sahip olması sebebiyle bazı kriterler getirilmiştir. Böylece ricâl değerlendirmelerindeki sübjektifliğin mümkün olduğunca azaltılması hedeflenmiştir. Bu amaçla bazı âlimlerce râvinin rivayet ehliyeti açısından kusurlu olduğuna dair verilen kararın gerekçeli olması durumunda bir değer taşıdığını belirtmek üzere "cerh müfesser olmalı" ilkesi konulmuştur. Bu araştırmada bu kâidenin ilkeleşme serüveni incelenecektir. İlk aşamada konuya giriş olarak gerekçeli ricâl değerlendirmeleri için kullanılan lafızlar ve müfesser cerhin tanımına temas edilecektir.

Kaynaklarda gerekçesi açıklananlar için müfesser¹, mübeyyenü's-sebeb²; gerekçesinin açıklanmasına ise tefsîr³, keşfü's-sebeb,

¹ Muhammed b. el-Hüseyn Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde fî usûli'l-fikh*, nşr. Ahmed b. Ali Seyr Mübârekî, Riyad: y.y., 1993, c. III, s. 931; Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ma'rifeti usûli ilmi'r-rivâye*, nşr. Ebû İshak İbrâhîm b. Mustafa Âl-i Bahbâh ed-Dimyâtî, Semennûd: Mektebetü İbn Abbâs, 2002, c. I, s. 338; Ebû Amr Takyyüddîn Osmân b. Salâhuddîn İbnü's-Salâh, *Mukadimetü İbnü's-Salâh*, nşr. Aişe

keşf⁴, istikşâf⁵, mükâşefe⁶, ibdâü'l-esbâb⁷, tasrîh⁸, mufassal⁹; gerekçesi açıklanmayan cerh-tadîler için mübhem¹⁰, mücmel¹¹, mutlak¹², gayru mukayyed¹³, mücerred¹⁴; gerekçesinin açıklanmamasına terkü'l-mükâşefe¹⁵, gayru tefsîr¹⁶, ibhâm¹⁷, itlâk¹⁸, dımn¹⁹ gibi lafızların kullanıldığı görülmektedir. Hadis usûlü müellifleri arasında bu konuyu ilk olarak ele alan Hatîb el-Bağdâdî'nin, gerekçeli veya gerek-

Abdurrahman, Kahire: Dârü'l-Maârif, 1989, ss. 286, 290; Ebü'l-Berekât Mecdüddîn Abdüsselâm b. Abdullah İbn Teymiyye v.dğr., *el-Müsevvede fî usûli'l-fikh*, Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1983, s. 243.

² İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, s. 290; İbn Teymiyye v.dğr., *el-Müsevvede*, s. 234.

³ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *Kitâbü't-Telhîs fî usûli'l-fikh*, nşr. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî - Şübbeyr Ahmed el-Ömerî, Beyrut: Dârü'l-Beşâirü'l-İslâmiyye, 1996, c. II, s. 365.

⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, c.I, s. 337.

⁵ Cüveynî, *Kitâbü't-Telhîs*, c. II, s. 367.

⁶ Ebü Abdullah Muhammed et-Temîmî el-Mâzerî, *İzâhü'l-mahsûl min Burhâni'l-usûl*, nşr. Ammâr et-Tâlibî, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2001, s. 476, 478.

⁷ Ebü'l-Abbâs Şihâbuddîn el-Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl fî ihtisâri'l-Mahsûl fî'l-usûl*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2004, s. 285.

⁸ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, nşr. Salâh b. Muhammed b. 'Uveyda, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997, c. I, s. 237.

⁹ Ali el-Mehâmîd Şüveys Hizâ', *Adâletü's-şâhid fî'l-kazâ'i'l-İslâmî*, Beyrut: Dârü'l-Cil, 1995, s. 407.

¹⁰ Ebü Bekr Şemsüleimme Muhammed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993, c. II, s. 9; Alâüddîn Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997, c. III, s. 106; Ebü'l-Berekât Hafızüddîn en-Neseffî, *Keşfü'l-esrâr fî Şerhi Menâri'l-envâr*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986, c. II, s. 81.

¹¹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, c. I, s. 313; Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî el-Pezdevî, *Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997, c. III, 106; Ubeydullah b. Mes'ud Sadruşşerîa, *et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh*, nşr. Zeke-riyyâ Umeyrât, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y., c. II, s. 30.

¹² Cüveynî, *Kitâbü't-Telhîs*, c. II, s. 366, 367; Mâzerî, *İzâh*, s. 470; Ebü's-Saadât Mecdüddîn İbnü'l-Esrî, *Câmi'ü'l-usûl li-ehâdisi'r-Resûl*, nşr. Abdülkadir Arnaût, Dimaşk: Dârü'l-Hulvânî, 1969, c. I, s. 127; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. III, s. 107.

¹³ Ebü Abdullah Alâüddîn Moğultay b. Kılıç, *İslâhu İbnü's-Salâh*, nşr. Nâsir Abdülazîz Ferec Ahmed, Riyad: Dâru Edvâi's-Selef, 2007, c. II, s. 320.

¹⁴ Ebü Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, c. III, s. 931; Ebü'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Sultân Ali el-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker*, nşr. Heysem Nizar Temim, Muhammed Nizar Temim, Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, t.y., s. 433.

¹⁵ Mâzerî, *İzâh*, s. 477.

¹⁶ Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed el-Kelvezânî, *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*, nşr. Müfid Muhammed Ebü Amşe - Muhammed b. Ali b. İbrâhim, Cidde: Dârü'l-Medenî, 1985, c. III, s. 128.

¹⁷ Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fî usûli'l-fikh*, Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1932, s. 325.

¹⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 237.

¹⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 237.

çesiz cerh-ta'dîller için terimleştirmeye gitmediği görülmektedir. Nitekim ta'dîlin gerekçesinin açıklanıp açıklanmayacağıyla ilgili tartışmaları aktardığı yerde “el-ihbâr bihi (sebebu'l-'adâle/ta'dîlin gerekçesini belirtme)” lafzını tercih ederken²⁰ cerhle ilgili yerde ise keşf kelimesini²¹ kullanır. Meseleyi tartışırken geçen ifadeler dışın-da kullanımlara da rastlamak mümkündür.²² Muhtemelen Bâkullânî'nin (ö. 403 / 1013) etkisiyle²³ Hatîb el-Bağdâdî'nin “keşf” lafzını daha fazla tercih ettiği görülse de²⁴ onun bu veya diğer lafız-ları terimleştirme yoluna gitmediği anlaşılmaktadır.

Bazı kaynaklardaki müfesser cerh-ta'dîlin tanımlamasıyla ilgili bazı ayrıntılar dikkat çekmektedir. İlk bakışta “Fılanca fâsık oldu-ğundan zayıftır” değerlendirmesinde geçen fâsık olmanın cerh se-bebi olduğu düşünülebilir. Ancak konuyla ilgili tartışmaların kay-dedildiği yerlerde müfesser cerhle kastedilen münekkidin kararında etkili olan nedeni açık ifadelerle beyan etmesidir. “Açık ifadeler”den murat, herhangi bir tartışmaya yol açmayacak nitelikte olmasıdır. Bu bilgiye göre yukarıda örnek olarak kaydettiğimiz değerlendirme müfesser cerhler kategorisinde yer almamaktadır.²⁵ Zira mezhepler arasında bir kişinin hangi durumlarda fâsık olarak tavsif edileceği konusunda bazı ihtilaflar bulunmaktadır. Mesela İmâm Mâlik (ö. 179/795) gibi bazı âlimler nebîz içmesi sebebiyle bir kişinin fâsık olacağı görüşünderken birçok âlim ise fâsık olmayacağı kanaatin-dedir.²⁶ Dolayısıyla münekkidin, râvîyi cerh ederken “Fâsıktır; çün-kü şarap içti veya içiyor” gibi bizzat fiilin kendisini de açıklaması gerekmektedir. Yukarıda belirtildiği gibi münekkit, değerlendirme-sini herhangi bir tartışmaya kapı aralamayacak netlikte ifade etme-lidir. Hatta Zerkeşî'ye (ö. 794/1392) göre bir râvî hakkında “kez-

²⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, c. I, s. 311.

²¹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, c. I, s. 337.

²² Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, c. I, s. 311, 312, 313, 339.

²³ Hatîb el-Bağdâdî, cerhin gerekçesinin açıklanmasının gerekli olup olmadığıyla ilgili konuyu işlerken Bâkullânî'ye ait ifadeleri isnadlı bir şekilde aktarır. Aktarılan bu me-tinde Bâkullânî keşf kelimesini kullanmaktadır (Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 337).

²⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, c. I, s. 312, 313, 337.

²⁵ Cemâlüddîn İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, nşr. Abdül-mecîd Türki, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988, c. II, s. 642; Ebû Abdullâh Bed-rüddîn Muhammed b. Bahâdîr ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr fî usûli'l-fıkh*, nşr. Ömer Süleyman Eşkar, Abdülkadir Abdullah Ani, Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve Ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1988, c. IV, s. 296.

²⁶ Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Abdülazîz Ali el-Futuhî İbnü'n-Neccâr, *Şerhü'l-Kevkebi'l-münîr bi muhtasarî't-Tahrîr ev el-Muhteberü'l-münteker şerhi'l-muhtasar fî usuli'l-fıkh*, Riyad: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1987, c. II, s. 420.

zâb” lafzıyla yapılan cerhin müfesser olduğu da söylenemez. Çünkü yalan söyleme manasındaki “kezebe” fiili, aynı zamanda hata etme anlamına da gelmektedir.²⁷ Bazı usûl kitaplarında yer alan bu bilgiler, ricâl tenkit eserlerinde yapılan ve müfesser cerh olarak kabul edilebilecek bir takım eleştirileri de gerekçesi açıklanmayan cerhler kategorisinde değerlendirmeye sevk edeceği vurgulanmalı²⁸ ve esasında bu ifadelerin konuyu içinden çıkılmaz bir hâle getirebileceği belirtilmelidir. Hatta meseleye bu açıdan bakıldığında münekkitler tarafından kullanılan zabtla ilgili değerlendirme lafızlarının önemli bir bölümünün bile gayr-i müfesser olma ihtimali gündeme gelecektir. Zira münekkitlerin zabtla ilgili değerlendirme metotları farklı olup kimi birkaç hatasından dolayı râvîyi cerh ederken kimi de bu oranı daha yüksek tutmakta, dolayısıyla zabt tenkit kriterlerinde bazı ihtilaflar söz konusu olabilmektedir. Bunun yerine konuyu Cerh-ta’dîl İlminin uygulama sahası nazar-ı itibara alınarak ele

²⁷ Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muht*, c. IV, s. 296. Yahyâ b. Maîn’in söz konusu lafzı yalan söyleme manası dışında kullandığına dair açıklamalar için bk. Abdurrahman b. el-Mu’allimî el-Yemânî, *et-Tenkîl bimâ fi te’nîbi’l-Kevserî mine’l-ebâtîl*, nşr. Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî, Zühayr eş-Şâviş, Abdürrezzâk Hamza, Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1986, s. 495; Ebû’l-Hasen Mustafâ b. İsmâîl, *Şifâü’l-’alîl bi elfâzi ve kavâ’idi’l-cerh ve’t-ta’dîl*, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1991, s. 344. Emîr es-San’ânî, “kezzâb” lafzının muhaddislerin örfünde yalancı anlamında kullanıldığını; bu lafza bunun dışındaki manaların verilebilmesi için karine olması gerektiğini belirtir (Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed Emîr es-San’ânî, *Tavzihu’l-efkâr li-me’ânî Tenkîhi’l-enzâr*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Medine: el-Mektebetü’s-Selefiyye, y.y., c. I, s. 348. Muallimî de bazı münekkitler tarafından “kezzâb” lafzının müfesser olmayan cerh lafızları arasında değerlendirildiğini, bu gibi durumlarda mezkûr lafızla cerh edilen râvîyle ilgili diğer münekkitlerin tenkitlerine bakılması gerektiğini belirtir (el-Yemânî, *et-Tenkîl*, s. 495). Mustafâ b. İsmâîl, “kezzâb” lafzına müfesser cerh lafızları arasında yer verir (Mustafâ b. İsmâîl, *Şifâü’l-’alîl*, s. 528).

²⁸ Cerhin sebebinin açıklanması denilince genellikle râvîlere yöneltilen eleştirilerin gerekçesinin beyan edilmesi akla gelmektedir. Ancak bazı kaynaklarda bir hadise verilen zayıflık gibi hükümlerin nedeninin açıklanması da bu kategoride değerlendirildiği görülmektedir (Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, c. III, s. 931-933). İbn Teymiyye ise “râvîlerin cerhi ve tezkiyesiyle” “hadislerin tazîf ve tashîhi” konularının yine münekkidin ta’dîliyle sıradan bir kişinin tezkiyesinin ayrı ayrı mütalaa edilmesi gerektiğini düşünmektedir (İbn Teymiyye v.dğr., *el-Müsevvede*, s. 244). Zira münekkit, elde ettiği ve diğer münekkidin bilmediği ziyade bilgidan dolayı bir râvîyi cerh edebilir. Hadisin tazîfi ise bazen münekkidin muttali olduğu bir illetten dolayı olabileceği gibi hadisin diğer tarikini veya râvînin durumunu bilmemesinden kaynaklanabilir. İbn Teymiyye’nin bir râvîlerin cerhiyle hadislerle sahihlik ve zayıflık hükmünü verme konusunun birbirinden tefrikinin yerinde olduğunun belirtilmesi gerekir. İbn Teymiyye’nin bu tefriki, Merdâvî (Ebû’l-Hasan Alaüddîn Ali el-Merdâvî, *Tahrîrû’l-menkûl ve tehzibu ilmi’l-usûl*, nşr. Abdullah Hâşim - Hişâm el- ‘Arabî, Katar: Vizâretü’l-Evkâf ve’s-Şuûni’l-İslâmiyye, 2013, s. 172). ve İbnü’n-Neccâr gibi Hanbelî usûl âlimlerini etkilediği anlaşılmaktadır.

alınmasının ve buna göre müfesser-mücmel cerh tasnifinin yapılmasının daha isabetli olduğunu düşünmekteyiz. Bu bağlamda bir münekkide ait belli bir cerh lafzının ifade ettiği mana, bütün kullanımları ve âlimin cerh-ta'dil metodu dikkate alınarak tespit edilmelidir. Ortaya çıkan sonuca göre de söz konusu lafzın veya cerhin müfesser olup olmadığına karar verilmelidir. Zerkeşî'nin mücmel cerh olarak değerlendirdiği²⁹ ve Zâhid el-Kevserî'nin (ö. 1952) de mücmel olması sebebiyle makbul olarak addetmediği³⁰ “kezzâb veya kezebe” ifadesini örnek verebiliriz. Söz konusu lafzın münekkit tarafından yalancı manası dışında kullanılıp kullanılmadığı, lafzın kullanıldığı bağlam, bu âlimin kaçınıcı asırda yaşadığı, mezhebi, diğer âlimlerin bu lafızla eleştirilen râvîyi hangi ifadeyle değerlendirdiği bütüncül olarak incelenmelidir. Araştırmalar sonucunda söz konusu lafzın hangi manada kullanıldığı hakkında hâlâ tereddütler söz konusu ise bu cerhin mücmel olarak değerlendirilmesinin daha doğru bir yaklaşım olduğu söylenebilir.³¹

304 | db

Zerkeşî'nin cerh-ta'dillerin kabulü için gerekçelerinin açıklanmasının şart olup olmadığıyla ilgili tartışmaların temel nedeni hakkında önemli bir tespitte bulunmaktadır. Ona göre “Değerlendirmede bulunan kişi bir haber veren (muhibir) statüsünde mi yoksa hâkim-müftî konumunda mıdır?” sorusuna verilen cevap bu konudaki kanaatinizi belirleyecektir. Tezkiye veya cerh eden “haber veren” statüsünde kabul edildiğinde -güvenilir olması şartıyla- tasdik edilmesi gerekir. Öte yandan “hâkim-müftî” konumunda değerlendirildiğinde ise onun taklîd edilmemesi; hükmünün gerekçesinin uygunluk açısından incelenip ona göre nihâî kararın verilmesi gerekir.³²

²⁹ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtâ*, c. IV, s. 296. Esasında Zerkeşî'nin usûl eserinde yaptığı bu değerlendirmenin hilâfına davranarak “kezzâb” ve “kizb”i müfesser cerh olarak kabul ettiğini gösteren ifadeleri için bk. Ebû Abdullâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *en-Nüket 'alâ Mukaddîmeti İbni's-Şalâh*, nşr. Zeynülabîdîn b. Muhammed, Riyad: Edvâü's-Selef, 1998, c. III, s. 339.

³⁰ Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Te'nîbü'l-Ḥaṭîb 'alâ mâ sâkahû fî tercemeti Ebî Ḥanîfe mine'l-ekâzîb*, y.y.: y.y., 1990, s. 317.

³¹ Mustafâ b. İsmâîl, cerhin adâletteki mi yoksa zabttaki bir kusurdan dolayı mı yapıldığının bilinmesini, müfesser olması için yeterli bulunur (Mustafâ b. İsmâîl, *Şifâü'l-'alîl*, s. 523, 526).

³² Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtâ*, c. IV, s. 293.

1. “Sadece Müfesser Cerhler Kabul Edilir” Yaklaşımını Benimsyenler

İbnü’s-Salâh’ın (ö. 643/1245) fıkıh ve usûl-i fıkıhta yerleşik görüş olarak takdim ettiği³³ bu görüşü Hatîb el-Bagdâdî (ö. 463/1071) hadis hâfız ve münekkitlerine³⁴; Mâzerî³⁵ (ö. 536/1141) ve Abdülaziz el-Buhârî (ö. 730/1330) ise fakîh ve muhaddislerin çoğuna atfetmektedir. Bu yaklaşımın kimler tarafından savunulduğu konusu, hicrî ilk üç asır ve sonrası şeklindeki bir sınıflandırmayla ele alınmalıdır. Çünkü ilk üç asırda bir kural olarak bu görüşü dile getiren bir kişiye, tespitlerimize göre, rastlanmamaktadır. Bu görüşün ilk asırlarda kimler tarafından temsil edildiği, 5/11. asır ve sonrası ulemâ tarafından şahitlerin tezkiye ve cerhiyle ilgili koydukları kurallara kıyaslama yapılarak veya ricâl tenkitleri üzerinden yapılan çıkarımlarla belirlenmiştir.

1. 1. Hicrî ilk üç asırda bu yaklaşımı benimsediği iddia edilen münekkitler

1.1.1 Şâfiî

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, bu görüşün kimler tarafından savunulduğunu ilk belirleyenler arasında yer alan Ebü’l-Hüseyin el-Basrî³⁶ (ö. 436/1044), Hatîb el-Bagdâdî³⁷ (ö. 463/1071), Bâcî³⁸ (ö. 474/1081) ve Cüveynî³⁹ (ö. 478/1085), bu görüşün Şâfiî’ye ait olduğu konusunda ittifak içeresindedirler.⁴⁰ Şâfiî’nin bu görüşte

³³ İbnü’s-Salâh, *Mukaddime*, c. I, s. 290-291.

³⁴ Hatîb el-Bagdâdî, *el-Kifâye*, c. I, s. 338.

³⁵ Mâzerî, *İzâh*, s. 476.

³⁶ Muhammed b. Ali Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu’temed fi usûli’l-fıkıh*, nşr. Halil Meys, Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2005, c. II, s. 144.

³⁷ Hatîb el-Bagdâdî, *el-Kifâye*, c. I, s. 337.

³⁸ Ebü’l-Velîd Süleymân b. Halef el-Bâcî, *İhkâmü’l-fusûl fi ahkâmî’l-usûl*, nşr. Abdülmecid Türkî, Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1995, c. I, s. 382.

³⁹ Cüveynî, *Kitâbü’r-Telhis*, c. I, s. 620.

⁴⁰ Şâfiî’ye bu görüşün nispetiyle ilgili ayrıca bk. Ebü’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem’ânî, *Kavâri’u’l-edille fi’l-usûl*, nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasen İsmail eş-Şâfiî, Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1999, c. I, s. 377; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Sahîhu Müslim bi Şerhi’n-Nevevî*, nşr. Ebû Süheyb Muhammed b. Sâmih, Kahire: Dâru İbnü’l-Cevzî, 2011, c. I, s. 111; Ebû Abdullah Fahrüddîn Muhammed b. Ömer Fahrüddîn er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usuli’l-fıkıh*, nşr. Tâha Câbir Feyyâz Alvânî, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1992, c. IV, s. 409; Ebü’l-Hasen (Ebü’l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli’l-ahkâm*, nşr. Abdürrezzâk Afifî, Riyâd: Dâru’s-Semî’î, 2003, c. II, s. 106; Ebü’r-Rebi’ Necmüddîn Süleymân b. Abdülkavî et-Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1987, c. II, s. 164; Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdülkâfî es-Sübki, *Ref’ü’l-hâcib ‘an Muhtasari İbni’l-Hâcib*, nşr. Ali Muhammed Muavvez, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1999, c. II,

olduğuna, onun bir kişi hakkında yapılan cerh ile ilgili araştırmasını konu alan nakille ulaşılmıştır. Şâfiî, bir kişiyi cerh eden kişiye neden böyle bir eleştiride bulunduğunu sorar ve “ayakta bevlettiği” yanıtını alır. Bu kişiye ayakta bevletmesi bir kişinin eleştirilmesi için yeterli gerekçe olmadığı söylendiğinde ise o kişi, “Üzerine ve elbisesine bevlini sıçratır ve bu necaseti temizlemeden namaz kılar” cevabını verir. Cerh eden kişiye “Sen onu üzerini temizlemeden böyle namaz kıldığını gördün mü?” diye sorulduğunda ise “Hayır.” der.⁴¹ Hatîb el-Bağdâdî’nin aktardığı bu nakil, Şâfiî tarafından *el-Ümm* adlı eserde “Kâdı ile İlgili Meseleler ve Tanıklıkta Nasıl Davranılması Gerekir?” adlı başlıkta zikredilmektedir.⁴² Ayrıca Şâfiî’nin şahitlikle ilgili cerhlerin gerekçelerinin açıklanması gerektiğine dair görüşünü adı geçen eserinde açıkça zikrettiği de belirtilmelidir.⁴³ Bu bilgiler, râvîlere yöneltilen cerh ve ta’dîllerin gerekçesinin açıklanmasının şart olup olmadığıyla ilgili Şâfiî’nin görüşünün, şahitlerin tezkiye ve cerh edilmesine dair açıklamalarından tespit edildiğini göstermektedir.⁴⁴ Bu tespitin ise “cerh sebeplerinin açıklanması meselesinde Şâfiî’nin şahitlik ve haberi aynı kategoride değerlendirdiği” ön kabulüne dayandığı vurgulanmalıdır. “Sen hadisini kabul etmediğin kimsenin şahitliğini kabul ediyorsun değil mi?” sorusuna Şâfiî’nin “Müslümanların nazarında hadisin önem ve yerinin büyük olmasından ve belli sebepten dolayı (evet şahitliği kabul

s. 390; Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, c. IV, s. 294. *er-Risâle* adlı eserinde bu konuya dair herhangi bir bilgi tespit edilememiştir.

⁴¹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, c. I, s. 337; Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, c. IV, s. 294.

⁴² Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, nşr. Muhammed Zehra en-Neccâr, Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, t.y., c. VI, s. 205.

⁴³ Şâfiî, *el-Ümm*, c. VI, s. 255; c. VII, s. 124.

⁴⁴ Örneğin Cüveynî, İmâm Şâfiî’nin görüşünün cerhin kabul edilebilmesi için gerekçeli olması gerektiği yönünde olduğunu söyledikten sonra “Bu onun, şahitlerin ta’dîl ve cerhindeki yaklaşımıdır” diyerek esasında râvîlerin cerhiyle ilgili görüşünün şahitlerin cerhiyle ilgili görüşten çıkarıldığına işaret eder (Cüveynî, *el-Burhân fî usûli’l-fıkḥ*, c. I, s. 237). Ayrıca Ebû Hanîfe’ye “mücmel cerhler makbuldür” şeklinde atfedilen görüşün de muhtemelen şahitlerin tezkiyesiyle ilgili görüşünden hareketle söylendiği ifade edilmektedir (Ebû Abdillâh Şemsüddîn el-Makdisî er-Râmîni İbn Müfliḥ, *Usûlü’l-fıkḥ*, nşr. Fehd b. Muhammed Sedhan, Riyad: Mektebetü’l-Ubeykan, 1999, c. II, s. 550. “Mücmel cerh makbuldür şeklinde” Hanefilere atfedilen görüş için bk. Muhammed b. Ali Ebû’l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu’temed fî usûli’l-fıkḥ*, nşr. Halil Meys, Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2005, c. II, s. 144; Ebû’l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdülhamîd el-Üsmendî, *Bezlü’n-nazar fî’l-usûl*, nşr. Muhammed Zeki Abdülber, Kahire: Mektebetü Dârü’t-türâs, 1992, s. 450. Serahsî ve Pezdevî bu konudaki kanaatlerinin “sadece müfesser cerh kabul edilir” olduğunu beyan ederken Ebû’l-Hüseyn el-Basrî’nin kaydettiği görüşe atıfta bulunmazlar (es-Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, c. II, 9.; el-Pezdevî, *Usûl*, c. III, s. 106.

ediyorum)” cevabını vermesi⁴⁵ bu ön kabulün doğru olduğunu da düşündürmektedir. Zira bu ifade, Şâfiî’ye göre bir hadisin makbul olma ilkelerinin şahitliğin makbul olma prensiplerinden daha ağır olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla şahidin mecrûh addedilebilmesi için cerhin gerekçesinin açıklanmasını zorunlu gören bir kişinin, haber alanında da bu şartı ileri sürebileceği söylenebilir. Öte yandan Şâfiî, *er-Risâle* adlı eserinde haber-i vâhid konusunu daha iyi anlayabilmek için bilinen bir mevzuya kıyas yaparak anlatmasını isteyen bir kişiye “Hadis, kendi başına bir asıldır ve başkasına kıyas yapılmaz; kıyas asıldan zayıftır” yanıtını verir.⁴⁶ Yine eserinin başka bir yerinde “Bir şahidin tek başına yaptığı tanıklığı kabul etmezken haber-i vâhidi kabul etmendeki delilin nedir? Haber-i vâhidi daha çok şahitliğe kıyasla ortaya koymandaki ve bazı yerlerde de şahitlikten ayrı bir şekilde mütalaa etmendeki dayanağın nedir?” sorusunu o, “Ben onu şahitliğe kıyas etmedim. Siz bu mevzuyu daha iyi bildiğiniz bir konuyla örnek vererek anlatmamı istediniz. Bu sebeple ben de şahitliği örnek vererek anlattım. Yoksa haber-i vâhidi şahitliğe kıyas ederek delil getirmedim.”⁴⁷ diyerek cevaplandırır. Bu açıklamalar, haberle ilgili bir ilkenin şahitliğe kıyas yapılarak belirlenemeyeceğini göstermesi açısından önemlidir. Dolayısıyla Şâfiî tarafından açıkça dile getirilmeyen bir ilkenin, şahitlikle ilgili benzer konudaki yaklaşımına kıyas yapılarak belirlenmesinde ihtiyatlı davranmak gerekmektedir. Şâfiî mezhebine müntesip olan Süyûtî (ö. 911/1505) en doğru görüşe göre cerh ve ta’dîlin müfesser olması şart değilken şahitlikte bunların şart olduğunu belirterek haber ve şahitliğin bu konuda birbirinden ayrıştığını ifade eder.⁴⁸ Bu bilgi, Şâfiîler arasında şahitlik ve cerh-ta’dîlin müfesser olma cihetinden aynı kategoride değerlendirilmesinde en azından bir ittifakın olmadığını göstermektedir. Bu veriler ışığında, şahitlikteki benzer bir

⁴⁵ Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire: Dârü’t-Türâs, 1979, s. 380.

⁴⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 372.

⁴⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 383–84.

⁴⁸ Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir kavâ’id ve furû’u fikhîyeyi-Şâfiîyye*, Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1983, s. 530. Süyûtî, bir âlime ait mübhem cerhlerin, hakkında ta’dil bulunmayan râvîlerin mecrûh addedilmesi için yeterli olduğunu savunur (Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tedribü’r-râvî fi şerhi Takrîbi’n-Nevevî*, nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed, Beyrut: Mektebetü’l-Kevser, 1415, c. I, s. 362). Bu bilgi bağlamında yukarıdaki ifade-sini “âlime ait olan ve ta’dille teâruz etmeyen mübhemler cerh kabul edilir” şeklinde anlaşılmasının daha isâbetli olduğu anlaşılmaktadır.

konuya kıyas ederek cerh ve ta'dîldeki bir ilkenin belirlenmesinin bazı problemler taşıyacağını ifade edebiliriz.

Bu eleştirilere ilaveten bir konun daha üzerinde durulmalıdır. Şâfiî'nin görüşü tespit edilirken temel alınan metnin zâhiri, bu çıkarımı net bir şekilde desteklememektedir. Metinde bir kişiyi cerh eden ve cerhinin sebebi açıklanması istenen kişi, bir âlimden ziyâde cerh ahkâmlarını bilmeyen sıradan birisi olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁹ Bu durumda Şâfiî'ye nispet edilecek görüşün, ricâl tenkidi ilkelerini bilen bir kişinin cerhinin kabul edilebilmesi için sebebini açıklamaya gerek olmadığı şeklinde tespit edilmesi gerekmektedir.

Yukarıda kaydedilen bilgiler, Şâfiî'nin görüşünün, râvîlere dair yaptığı cerhler dikkate alınarak belirlenmediğini göstermesi açısından da önemlidir. Ayrıca cerhin müfesser olması konusunda Şâfiî'nin görüşünü tespit ederken birincil düzeyde veri olması açısından onun cerhlerine bakılmaması, eleştirilmesi gereken bir husustur. Cerhlerinden hareketle bu konudaki görüşünü tespit etmek amacıyla Şâfiî'nin eleştirileri incelendiğinde onun Celd b. Eyyûb⁵⁰, Ebû Câbir Muhammed b. Abdurrahman⁵¹, Ebû'l-Âliye er-Riyâhî⁵², Ebû'z-Zübeyr Muhammed b. Müslim⁵³, Harâm b. Osman⁵⁴, İbn Ebî Ferve⁵⁵, İbrahim b. İsmail b. Uleyye⁵⁶, Mücâlid b. Saîd⁵⁷ ve Yûsuf b. Hâlid'i⁵⁸ neden cerh ettiğini açıklamadığı tespit edilmiştir.⁵⁹ İlke ve pratik arasında bir paradoks oluşturmamak adına "Cerh müfesser

⁴⁹ Mâzerî, *İzâh*, s. 478.

⁵⁰ Ebû Ahmed Abdullah b. Adî İbn Adî, *el-Kâmil fî du'âfi'r-ricâl*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Mu'avviz, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997, c. II, s. 435-436.

⁵¹ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebî Hatîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1952, c. VII, s. 325; İbn Adî, *el-Kâmil*, c. VII, s. 388.

⁵² İbn Adî, *el-Kâmil*, c. III, s. 162.

⁵³ İbn Ebî Hatîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, c. VIII, s. 76.

⁵⁴ İbn Ebî Hatîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, c. III, s. 282; Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr el-Ukaylî, *Kitâbü'd-Du'âfâ'i'l-kebir*, nşr. Abdülmü'ti Emîn Kal'acı, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984, c. I, s. 321; İbn Adî, *el-Kâmil*, c. III, s. 379, 380.

⁵⁵ Halîl b. Abdillâh b. Ahmed Ebû Ya'lâ el-Halîlî, *Kitâbü'l-İrşâd fî ma'rifeti 'ulemâ'i'l-hadis*, nşr. Muhammed Saîd b. Ömer İdris, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989, c. I, s. 194.

⁵⁶ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalanî, *Lisânü'l-Mîzân*, Beyrut: Mektebü'l-Matbuatî'l-İslâmiyye, 2002, c. I, s. 243.

⁵⁷ Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'âfâ' ve'l-metrûkîn*, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1992, c. III, s. 10.

⁵⁸ İbn Adî, *el-Kâmil*, c. VIII, s. 490.

⁵⁹ Şâfiî'nin cerh-ta'dîlleri için bk. Halil İbrahim Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi (Hicri İlk İki Asır)*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2015, s. 679-685.

olmalıdır” görüşünün Şâfiî’ye aidiyeti sorgulanmalı ve Şâfiî’nin bu konudaki yaklaşımı birincil veri üzerinden tespit edilmelidir. Kanaatimizce Şâfiî’ye göre cerhin müfesser olması şart değil demek doğruya daha yakın bir görüştür.

1.1.2. Ahmed b. Hanbel

Hicrî üçüncü asırda söz konusu görüşün nispet edildiği bir diğer âlim Ahmed b. Hanbel’dir (ö. 241/855). “Ashâb-ı hadisin ‘filân zayıftır’, ‘filânın hiçbir değeri yoktur’ şeklindeki sözleri, râvînin cerhini ve haberinin reddini gerektiren ifadeler arasında yer almamaktadır” gibi ifadelerle konuya müsamahasız giriş yapan Ebû Ya’lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066), iki değerlendirmeden hareketle Ahmed b. Hanbel’in de bu fikirde olduğunu kaydeder.⁶⁰ Birincisi, Ahmed b. Hanbel’in Yahyâ b. Maîn’in “(Oruçlu kişinin kan aldırması sebebiyle) hiç bir şey yapmasına gerek yoktur. Bu konuda bir haber sâbit olmamıştır” değerlendirmesini kabul etmediğine dair nakildir.⁶¹ Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, gerekçesi belirtilmediğinden Yahyâ b. Maîn’in tespiti Ahmed b. Hanbel’in reddettiğini düşünmektedir.⁶² Ebû Ya’lâ el-Ferrâ’nın çıkarımında bulunduğu diğer veri ise Hz. Hatice’nin babasının, Hz. Peygamber’le kızının evlenmesini istemediğiyle ilgili rivayettir. Ahmed b. Hanbel’in bu rivayeti “Bu hadis, birçok kişiden duyduğum ma’rûf bir rivayettir” şeklindeki değerlendirmesi üzerine “İnsanlar bu rivayeti reddetmekte” denilir. Bunun üzerine Ahmed b. Hanbel, “Bu rivayet münker değildir” diyerek bu eleştiriyi kabul etmez.⁶³ Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, Ahmed b. Hanbel’in söz konusu kişilerin sebebini beyan etmemelerinden dolayı bu tenkitleri reddettiğine kanidir. Muhaddislerin sebebini beyan etmedikleri cerhlerin reddilmesi gerektiğini benimseyen Ebû Ya’lâ el-Ferrâ’nın Ahmed b. Hanbel’in bu konudaki kanaatini net bir şekilde belirleyemediği de anlaşılmaktadır. Nitekim onun Ahmed b. Hanbel’in Hz. Aişe’den aktarılan telbiye duasıyla ilgili “ve’l-mülkü lâ şerike lek” kısmını “İnsanlar bize bu konuda muhalefet etti” diyerek terk eder. Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, bu tenkidi gerekçesiz olarak kabul ettiğinden hareketle Ahmed b. Hanbel’in müfesser olmayan cerhleri de kabul ettiği sonucuna da ulaşmaktadır. Bu noktada ilginç olan bu tespiti yaptıktan sonra Ebû Ya’lâ el-Ferrâ’nın “Ashâb-ı hadisin ‘filân zayıftır’,

⁶⁰ Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, c. III, s. 931.

⁶¹ Ebû’l-Meatî Nuri v.dğr., *Mevsû’atü akvâli’l-İmâm Ahmed b. Hanbel fi ricâli’l-hadis*, Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1997, c. IV, s. 378.

⁶² Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, c. III, s. 931.

⁶³ Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, c. III, s. 932.

‘filânın hiçbir değeri yoktur’ şeklindeki sözleri, râvînin cerhini ve haberinin reddini gerektiren ifadeler arasında yer almamaktadır” şeklindeki söyleminde her hangi bir revizyona gitmemesidir. Onun, Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere münekkitlerce yapılan ve müfesser olmayan cerhlerin kabul edilmemesinin nasıl bir sonuç ortaya çıkaracağına dair her hangi bir değerlendirme yapmaması da dikkat çekicidir.

Ebû Ya’lâ el-Ferrâ’nın bu çıkarımları o kadar etkili olmuştur ki daha sonraki bazı usûl kaynaklarında Ahmed b. Hanbel’in bu konuda iki görüşü olduğuyla ilgili bilgilere sıkça rastlanır hale gelmiştir.⁶⁴

Kanaatimizce Ebû Ya’lâ el-Ferrâ’nın yukarıdaki çıkarımlara, verdiği örnekler üzerinden bazı nedenlerden dolayı ulaşmak mümkün değildir. Öncelikle zikredilen malzemenin râvîlerin cerhiyle ilgili olmaktan ziyade hadise zayıf hükmünün verilmesi hakkında olduğu belirtilmelidir. Cerhin müfesser olması konusunu sadece râvîlerin cerhiyle sınırlı tutmayarak içerisine hadislerin tazîfini de dâhil ettiği anlaşılan Ebû Ya’lâ el-Ferrâ’nın ilk önce temel konu olan⁶⁵ râvîlerin cerhiyle ilgili nakiller üzerinden konuyu mütalaa etmesi beklenirdi. Onun tespitlerinde hatalı duruma düştüğü bir diğer husus ise çok yönlü tetkikleri gerektiren hadislerin değerlendirilmesiyle ilgili verileri kullanırken meseleye sınırlı bir açıdan yaklaşmasıdır. Aktarılan ilk nakilde, Yahyâ b. Maîn’in “...Bu konuda bir haber sâbit olmamıştır” değerlendirmesini Ahmed b. Hanbel’in gerekçesi zikredilmediği için reddettiği söyleminde Ahmed b. Hanbel’in bizzat kendi araştırmaları dikkate alınmamıştır. Râvîlerin incelemesine göre daha çok unsurun neticeyi etkilediği hadis değerlendirmesinde Ahmed b. Hanbel’i, Yahyâ b. Maîn’i eleştirmeye sevk eden onun konuyla ilgili araştırmalarında farklı bir sonuca ulaşmasıdır. Örneğin tartışılan konuda farklı bir isnad/lar/a muttali olması, hadisin sâbit olduğunu tespit etmesi⁶⁶ durumunda Ahmed b. Hanbel’in konuyla ilgili farklı bir değerlendirme yapmasına sebep

⁶⁴ Örneğin bk. Kelvezânî, *et-Temhîd*, c. III, s. 128; Ebû Abdillâh Şemsüddîn el-Makdisî er-Râmînî İbn Müflih, *Uşûlü’l-fikh*, nşr. Fehd b. Muhammed Sedhan (Riyad: Mektebetü’l-Ubeykan, 1999), c. II, s. 549-550; İbnü’n-Neccâr, *Şerhü’l-Kevkeb*, c. II, s. 420, 423.

⁶⁵ Zira onun, konuya girişte kullandığı “Ashâb-ı hadisin ‘filân zayıftır’, ‘filânın hiçbir değeri yoktur’ şeklindeki sözleri, râvînin cerhini ve haberinin reddini gerektiren ifadeler arasında yer almamaktadır” diyerek râvîlerin cerhini konunun merkezine yerleş-tirdiği anlaşılmaktadır.

⁶⁶ Benzer bir değerlendirme için bk. İbn Teymiyye v.dğr., *el-Müsevvede*, s. 244.

olabilir. Nitekim bu husus ikinci örnekten net bir şekilde anlaşıl-
maktadır. Ahmed b. Hanbel'in itirazlara "Bu hadis, birçok kişiden
duyduğum ma'rûf bir rivayettir" diyerek hadisin isnadına sahip
olmanın ve bunları da sahih bulmanın verdiği güvenle karşı koy-
maktadır. Netice itibarıyla Ahmed b. Hanbel'in hadis değerlendirmelerinde belirleyici faktör incelemeleridir.⁶⁷ Kanaatimizce mesele-
ye böyle bakıldığında Ahmed b. Hanbel'e ait ricâl değerlendirmelerinden çelişkili çıkarımlarda bulunmanın önüne de geçilebilir.

Salt b. Dînâr⁶⁸, İsmâil b. Râfi⁶⁹, Bişr b. Râfi⁷⁰ ve Beşîr b. Meymûn⁷¹ başta olmak üzere birçok râvîyi gerekçesini zikretmeksi-
zin cerh etmesi Ahmed b. Hanbel'in cerhin kabul görmesi için mü-
fesser olmasını şart koşmadığını gösteren en önemli delildir. Zira
bir âlimin bir taraftan diğer münekkitlerin cerhlerini dikkate almak
için müfesser olmalarını şart koşarken diğer taraftan müfesser ol-
mayan cerhlerle münekkitleri baş başa bırakması doğru bir yakla-
şım değildir.

1.1.3. Buhârî

Hicrî ilk dört asırda bu görüşün atfedildiği âlimler arasında
Buhârî (ö. 256/870) de yer almaktadır. Hatîb el-Bagdâdî, cerh edi-
len İkrime el-Berberî (ö. 105/723), Âsım b. Ali (ö. 221/836), Amr
b. Merzûk (ö. 224/839) ve İsmâil b. Ebû Üveys (ö. 226/841) gibi
kişilerin hadislerini delil olarak kullanmasından hareketle

⁶⁷ Ahmed b. Hanbel'e ait birçok ricâl değerlendirmesi bu tespiti desteklemektedir. Örneğin o, Ebân b. Ebû Ayyâş'ı "Metrûk hadistir; insanlar (ulema) onun hadislerini uzun zamandan beri terk ettiler" diye değerlendirir (Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*, nşr. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs, Riyad: Dâru'l-Hânî, 1988, c. I, s. 412). Bu ifadelerden, diğer âlimlere eleştirilerin Ahmed b. Hanbel'in değerlendirmesinde belirleyici olduğu düşünülebilir. Ancak bir diğer nakilde öğrencisinin "Ebân, bid'at ehlinde olduğu için mi (ondan hadis yazmayayım)?" sorusunu "Hayır! O münkerü'l-hadis olduğu için (yazma)." diye cevaplandırır (Ebû'l-Haccâc Cemâluddin Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983, c. II, s. 21. Bu ise Ahmed b. Hanbel'in incelemeleri sonucunda râvînin rivâyetlerinin münker bulunduğunu göstermektedir. Ahmed b. Hanbel'in ulaştığı sonucu diğer münekkitleri ön plana çıkararak cevaplandırması da diğer âlimlerin kendisiyle hem fikir olduğunu göstererek öğrencilerine veya karşı tarafa râvîyle ilgili güçlü bir mesaj verme gayesine matuf olabilir. Bu tespiti destekleyen diğer nakiller için bk. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-İlel*, c. II, 471; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, c. IV, s. 710.

⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-İlel*, c. II, s. 310.

⁶⁹ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-İlel*, c. I, s. 187; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, c. III, s. 442.

⁷⁰ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-İlel*, c. I, s. 546.

⁷¹ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-İlel*, c. III, s. 298.

Buhârî'nin makbul olabilmesi için cerhin müfesser olması fikrinde olduğu sonucuna ulaşır.

Hatîb el-Bagdâdî'nin bazı örnekler üzerinden yaptığı tespitin, örneklerin çıkarımında bulunulan konuya uygunluğu açısından tetkik edilmesi gerekir. İkrime'nin Haricilerin bazı görüşlerini benimsemesi nedeniyle eleştirildiği, hatta bu sebeple bazı âlimlerin onun için yalancı dediği kaynaklarda geçmektedir.⁷² İkrime'nin Haricî görüşleri benimsediğine dair eleştirilerin Buhârî'nin hocası Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848) başta olmak üzere Buhârî öncesi ulema tarafından yapılmıştır. Rical münekkittleri arasında meşhur olan bu bilgiye Buhârî'nin ulaşmaması zayıf bir ihtimaldir. Buhârî bu eleştirilere ulaşmış ve “Ashâbımızdan herkes onunla ihticâc etti diyerek”⁷³ ricâl tenkidinde itibar ettiği kaynakları ve takip ettiği metodolojiyi dikkate alarak onun sika olduğunu benimsemiştir. Dolayısıyla Buhârî'nin İkrime'nin rivayetleriyle ihticâc etmesini, yapılan cerhlerin müfesser olmamasına bağlamak doğru görünmemektedir.

256/870 öncesi Âsım b. Ali'yi eleştiren kişi, tespit edebildiğimiz kadarıyla yalnızca Yahyâ b. Maîn'dir. “Zayıf”, “leyse bi şey” (bir değeri yoktur), “leyse bi sika” (güvenilir değildir) gibi kavramlarla eleştirmesine ilaveten “kezzâb b. kezzâb” (yalancı oğlu yalancı) gibi ifadeyle eleştirmesinden hareketle Yahyâ b. Maîn'in onda adâlet açısından bazı kusurlar bulduğu, başka bir ifadeyle bu cerhinin müfesser olduğu söylenebilir.⁷⁴ Ancak “kezzâb” ifadesinin hadis uyduran kişiyi cerh etmek için kullanılabilirdiği gibi kişinin itikadî

⁷² İkrime hakkında yapılan değerlendirmeler için bk. İbn Ebî Hatîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, c. VII, s. 7-9; İbn Adî, *el-Kâmil*, c. VI, s. 469-477; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Şu'ayb el-Arnaût - Hüseyin el-Esed, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985, c. 5, s. 12-36; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalanî, *Hedyü's-sârî mukaddimetü Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dimaşk: Darü'l-Feyhâ', 2000, s. 602-607; Tayyar Altıkulaç, “İkrime el-Berberî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2000, c. 22, s. 40-42. Yahya b. Saîd el-Ensârî ve Muhammed b. Sîrîn'in onun için “yalancı” dediği nakledilmiştir. Ebû Hâtım er-Râzî'ye göre bu iki zatın İkrime'ye karşı oluşunun sebebi güvensizlik değil onun bazı görüşlerini benimsemesidir (İbn Ebî Hatîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, c. VII, s. 8-9).

⁷³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Kitâbü't-Târîhü'l-kebîr*, Haydarâbâd: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1362, c. VII, s. 49. Buhârî'nin “ashâbımızdan” kasdı muhtemelen İkrime'yi ta'dîl eden ve Buhârî'nin hocaları arasında yer alan Yahyâ b. Maîn ile İshak b. Râhûye'dir.

⁷⁴ İbn Ebî Hatîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, c. VI, s. 348; Zehebî, *Siyer*, c. IX, s. 262-265; M. Yaşar Kandemir, “Asım b. Ali”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1991, c. III, s. 475.

görüşlerinin sorunlu olduğunu belirtmek üzere de kullanıldığı dikkate alındığında Yahyâ b. Maîn'in eleştirisi yine kapalı kalmaktadır. Ancak Hatîb el-Bagdâdî'nin de *Târîhu medîneti's-selâm*⁷⁵ adlı eserinde kaydettiği gibi, söz konusu râvînin Yahyâ b. Maîn tarafından aynı zamanda "Âsim insanların/müslümanların efendisidir" ifadeleleriyle ta'dîl edildiğinin de belirtilmesi gerekir.⁷⁶ Kanaatimizce bu çelişkili değerlendirmelerden dolayı bu örneğin verilmesi de doğru değildir.

Amr b. Merzûk ise Yahyâ el-Kattân (ö. 198/813) ile Buhârî'nin hocaları arasında yer alan Ali b. Medînî (ö. 234/848-49) ve Affân b. Müslim (ö. 220/835) tarafından gerekçesi belirtilmeksizin eleştirilmiştir.⁷⁷ Yine Buhârî'nin akranları arasında yer alan Muhammed b. Abdillâh el-Mevsilî (ö. 242/857) ve İclî (ö. 261/875) tarafından sebebi açıklanmaksızın cerh edilmiştir.⁷⁸ Amr'ın zabtında kusur bulunduğu şeklindeki müfesser cerhe ilk olarak⁷⁹, tespit edildiği kadarıyla İbn Hibbân'da (ö. 354/965) rastlanmaktadır.⁸⁰ Dârekutnî⁸¹ (ö. 385/995), Hâkim en-Nîsâbü'ri⁸² (ö. 405/1014) ve İbn Ha-

⁷⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bagdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm ve ahbâru muhad-disîhâ ve zikru kuttâniha'l-ulemâ min gayri ehlihâ ve vâridîhâ*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2002, c. XIV, s. 170.

⁷⁶ Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, c. XIII, s. 513; Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Cihad Mahmud Halil, Mahmud Muhammed Halil, *Mevsû'atü akvâli Yahya b. Maîn fi ricâli'l-hadîs ve 'ilelih*, Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2009, c. III, s. 11-12; Kandemir, "Asım b. Ali", DİA, c. III, s. 475.

⁷⁷ İbn Ebî Hatîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, c. VI, s. 263-264; el-Ukaylî, *Kitâbü'd-Du'afâ*, c. III, s. 292; Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, c. 22, s. 224-229; Zehebî, *Siyer*, c. X, s. 417-420; M. Yaşar Kandemir, "Amr b. Merzûk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1991, c. III, s. 88-89.

⁷⁸ Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh el-İclî, *Ma'rifetü's-sikât min ricâli ehli'l-hadîs ve mine'd-du'afâi ve zikri mezâhibihim ve ahbârihim*, nşr. Abdülâlim Abdülâzîm el-Bestevî, Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1985, c. II, s. 185; Zehebî, *Siyer*, c. X, s. 417-420.

⁷⁹ Zerkeşî, Ebü'l-Velîd et-Tayâlisî'nin (ö. 227/842) Amr'ı yalana nispet ettiğini belirtir (Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır Zerkeşî, *en-Nüket ala Mukaddîmeti İbni's-Salâh*, nşr. Zeynülabidîn b. Muhammed, Riyad: Edvâü's-Selef, 1998, c. II, s. 339). Ricâl tenkit eserlerinde Ebü'l-Velîd'in Amr'ı eleştirdiğine (كان أبو داود ينكلم فيه) dair bilgiler bulunsa da bu cerhin nedenine dair detay bulunmamaktadır. Zerkeşî'nin bu bilgisini kabul edersek Amr'a yönelik gerekçesi açıklanan ilk cerh, Ebü'l-Velîd'e ait olacaktır. Ancak 8/14. asırdan önceki kaynaklarda böyle bir bilgiyi tespit edemediğimiz için bu cerhte ihtiyatlı davrandık.

⁸⁰ Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân İbn Hibbân, *Kitâbü's-Sikât*, Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1973, c. VIII, s. 484.

⁸¹ Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, Muhammed Mehdî, Eşref Mansûr Abdurrahmân, İsmâ Abdülhâdî Mahmûd, Ahmed Abdürrezzâk, Eymen İbrahim, Mahmud Muhammed Halîl, *Mevsû'atü akvâli Ebî'l-Hasen ed-Dârekutnî fi ricâli'l-hadîs ve 'ilelihi*, Beyrut: Alemü'l-Kütüb li'n-Neşr ve't-Tevzî', y.y., c. II, s. 497.

cer⁸³ (ö. 852/1449) Amr'ın zabtında kusur bulunduğunu belirtmektedirler. Bu bilgiler, mezkûr örneğin Buhârî'nin müfesser cerhe itibar edip etmediğini tespit etmede uygun olduğunu göstermektedir. Ancak müfesser olmaması cihetiyle örnek uygun olmakla birlikte Hatîb el-Bagdâdî'nin aksini ispat edecek niteliktedir. Şöyle ki: Buhârî, Amr b. Merzûk'tan *el-Câmi'u's-Şaḥîḥ*'inde "Diyât" 2 ve "Fezâilü ashâbi'n-nebî" 30'da nakletmekte ve buralarda onun hadislerini mütâbaat olarak kaydetmektedir. Bu bilgi ise Hatîb el-Bagdâdî tarafından Buhârî'nin bu râvînin naklini delil olarak kullandığı şeklinde verdiği bilginin hatalı olduğunu göstermektedir. İbn Hacer, Amr b. Merzûk hakkında yapılan cerhleri zikrettikten sonra böyle bir râvînin rivayetlerinin *el-Câmi'u's-Şaḥîḥ*'in muteberliğine halel getirmeyeceğini belirtmek üzere Buhârî'nin onun rivayetlerini delil olarak kullanmadığına vurgu yapma gereği hissetmiştir.⁸⁴ Yaşar Kandemir'in de belirttiği gibi Amr b. Merzûk'un rivayetlerini mütâbaat olarak kaydetmesi Buhârî'nin, onun hakkındaki tenkitleri dikkate alarak, belirtilen iki yerde de, hadisleri kendilerinden aldığı güvenilir bir başka hocasının daha adını verme ihtiyacını duyduğunu göstermektedir. Bu bilgiler, Hatîb el-Bagdâdî'nin iddiasının aksine, Buhârî'nin Amr b. Merzûk hakkında yapılan ve müfesser olmayan cerhleri dikkate aldığını göstermektedir.

314 | db

Hatîb el-Bagdâdî'nin verdiği bir diğer örnek olan İsmâîl b. Ebî Üveys'in Yahyâ b. Maîn tarafından hadis hırsızlığı, ihtilat, yalan söyleme, zayıf akıllı olma gibi nedenlerden;⁸⁵ Ebû Hâtim tarafından ise muğaffel (dikkatsiz olma sebebiyle eleştirildiği)⁸⁶ dikkate alınırsa onun hakkında yapılan cerhlerin müfesser olmadığını söylemek güçtür. Dolayısıyla Hatîb el-Bagdâdî'nin verdiği bu örnek de konuya uygun değildir.

Netice itibariyle Hatîb el-Bagdâdî'nin zikretmiş olduğu örnekler çerçevesinde Buhârî'nin itibara alınabilmesi için cerhin müfesser

⁸² Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalanî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Haydarâbâd: Matbaatü'l-Meclis Dâiratü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1325, c. VIII, s. 101.

⁸³ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalanî, *Takrîbü't-Tehzîb*, nşr. Muhammed Avvâme, Haleb: Dârü'r-Reşid, 1991, s. 426.

⁸⁴ İbn Hacer el-Askalanî, *Hedyü's-sârî*, s. 610.

⁸⁵ Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Cihad Mahmud Halil, Mahmud Muhammed Halil, *Mevsû'atü akvâli Yahya*, c. I, s. 247.

⁸⁶ İbn Ebî Hatîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, c. II, s. 180-181; Zehebî, *Siyer*, c. X, s. 391-96; İsmail Hakkı Ünal, "İsmâîl b. Ebû Üveys", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2001, c. XXIII, s. 95.

olmasını bir şart olarak telakki ettiğini çıkarmanın mümkün olmadığı⁸⁷; Buhârî'nin mezkûr râvîlerden bazılarını başka ricâl tenkit otoritelerinin görüşlerini dikkate alarak ve özellikle de kendi ricâl tenkit metodolojisine göre değerlendirip onları güvenilir bulduğu veya müfesser olmayan bu cerhleri dikkate aldığı anlaşılmaktadır. Özellikle Amr b. Merzûk örneği üzerinden Buhârî'nin müfesser olmayan cerhleri dikkate aldığı çıkarılabilir.

Bu tespiti destekleyen bir diğer argüman Buhârî'nin ricâl tenkit eserlerinde izlediği yöntemdir. O Abdullah b. Mübârek⁸⁸ (ö. 181/797), Abdurrahman b. Mehdî⁸⁹ (ö. 198/813-14), Yahyâ b. Maîn⁹⁰ (ö. 233/848), Ali b. Medîni⁹¹ (ö. 234/848-49), Süleyman b. Harb⁹² (ö. 224/839), Ahmed b. Hanbel⁹³ ve Ali b. Hucr'a⁹⁴ (ö. 244/858-59) ait gerekçesiz cerhleri râvî değerlendirmelerinde birer kaynak olarak kullanmıştır. Yine bizzat kendisi râvîleri çoğunlukla gerekçesini açıklamaksızın cerh etmektedir.⁹⁵

⁸⁷ Zerkeşî'nin bu örneklerin uygun olmadığına dair değerlendirmesi için bk. Zerkeşî, *en-Nüket*, c. III, s. 338.

⁸⁸ Abdullah b. Mübârek'in Hakem b. Abdullah'ı zayıf olarak değerlendirdiğiyle ilgili bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Kitâbü'd-Du'afâ's-sağîr*, nşr. Mahmûd İbrâhîm Zayed, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1986, s. 35; Buhârî, *et-Târîhü'l-kebîr*, c. II, s. 345; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil Buhârî, *et-Târîhü's-sağîr*, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1986, c. II, s. 99.

⁸⁹ Zem'a b. Sâlih hakkındaki cerhi için bk. Buhârî, *et-Târîhü'l-kebîr*, c. III, s. 451.

⁹⁰ Talha b. Amr hakkındaki cerhi için bk. Buhârî, *et-Târîhü'l-kebîr*, c. IV, s. 351; Buhârî, *et-Târîhü's-sağîr*, c. II, s. 95. Abdullah b. Hâlid hakkındaki cerhi için bk. Buhârî, *Kitâbü'd-Du'afâ*, s. 67.

⁹¹ Buhârî, *Kitâbü'd-Du'afâ*, s. 43; Buhârî, *et-Târîhü's-sağîr*, c. II, s. 290.

⁹² Sâlih b. Muhammed'e yönelttiği cerhle ilgili bk. Buhârî, *Kitâbü'd-Du'afâ*, s. 62; Buhârî, *et-Târîhü'l-kebîr*, c. IV, 291; Buhârî, *et-Târîhü's-sağîr*, c. II, s. 96.

⁹³ Ahmed b. Hanbel'in Hakem b. Abdullah'tan hadis alınmasını yasaklamasıyla ilgili bk. Buhârî, *et-Târîhü'l-kebîr*, c. II, 345; *et-Târîhü's-sağîr*, c. II, s. 99. Husayn b. Ömer'i zayıf bulduğuyla ilgili değerlendirilmesi için bk. Buhârî, *Târîhü'l-kebîr*, c. III, s. 10. Hâlid b. Kâsım hakkındaki cerhi için bk. Buhârî, *et-Târîhü'l-kebîr*, c. III, 10; Buhârî, *et-Târîhü's-sağîr*, c. II, s. 290. Dâvûd b. Atâ hakkındaki cerhi için bk. Buhârî, *Târîhü'l-kebîr*, c. III, 244; Buhârî, *et-Târîhü's-sağîr*, c. II, s. 265. Abdurrahman b. İshâk hakkındaki cerhi için bk. Buhârî, *Kitâbü'd-Du'afâ*, s. 72. Abdülazîz b. Ebân hakkındaki cerhi için bk. Buhârî, *Kitâbü'd-Du'afâ*, s. 45.

⁹⁴ Hammâd b. Amr'ı zayıf olarak değerlendirmesiyle ilgili bk. Buhârî, *Kitâbü'd-Du'afâ*, s. 38; Buhârî, *et-Târîhü's-sağîr*, c. II, s. 265.

⁹⁵ Muhammed Ali Kâsım el-Umerî, Hatîb el-Bağdâdî'nin verdiği örnekler dikkate alındığında Buhârî'nin müfesser cerhi kabul ettiğini sonucuna alılabileceğini belirtir. Öte yandan "Buhârî'nin ricâl musannefatına bakan birisi Ahmed (b. Hanbel), (Yahyâ) b. Maîn, (Yahyâ b. Saîd) el-Kattan gibi münekkitlere ait mübhem cerh ve ta'dîli kabul ettiği görür" diyerek önemli bir noktaya dikkat çeker. Ona göre bu durum bizi Buhârî'nin âlim olması durumunda mübhem cerhleri makbûldür şeklindeki görüşü

1.1.4. Müslim

Bazı münekkitlerce eleştirilen Süveyd b. Saîd'e ait rivayetlerle Müslim'in (ö. 261/875) ihticâc ettiğiinden hareketle Hatîb, onun mübhem cerhleri kabul etmediğini sonucuna ulaşır. Onun bu kanatine katılmak mümkün görünmemektedir. Zira Süveyd'i Yahyâ b. Maîn ve Buhârî telkîni kabul etmesi; Ebû Hâtim ise çok tedlîs yapması sebebiyle cerh etmişlerdir.⁹⁶ Bu bilgiler, Süveyd'in neden zayıf olduğunu, yani hakkındaki cerhlerin müfesser olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu örnekten Müslim'in yalnızca müfesser cerhleri kabul ettiği çıkarımında bulunmanın isabetli olmadığı anlaşılmaktadır.

Hatîb el-Bagdâdî'nin Buhârî ve Müslim'in konuyla ilgili görüşlerini tespitinde çıkış noktasının hatalı olması yanlış örnekler vermesine sebep olmuştur. O, örnekleri "cerh edilip de Buhârî ve Müslim'in, rivayetlerini delil olarak kullandığı râvîler" üzerinden meseleyi neticelendirmeye çalışmıştır. Oysaki ricâl tenkit sahasında otorite olan Buhârî ve Müslim'in her zaman diğer münekkitler tarafından yöneltilen eleştirilere katılması beklenemez.

1.1.5. Ebû Dâvûd

Hatîb el-Bagdâdî'nin bu görüşü atfettiği bir diğer muhaddis Ebû Dâvûd'dur (ö. 275/889). Hatîb el-Bagdâdî, bu değerlendirmeye kendisini sevk eden verileri zikretmediği için bu tespitini analiz etme imkânımız bulunmamaktadır. Bununla birlikte Musa b. Mu-

kabul ettiğine götürür. Ancak o, "Âlime ait mübhem cerhler kabul edilir" görüşünü âlim olmayan bir kişiye ait cerhin zaten kabul edilmeyeceğini dolayısıyla bu görüşün müstakil bir fikir olmadığını belirtir. Dolayısıyla o, Buhârî'nin müfesser cerhler kabul olduğu görüşünde olduğuna meyleder. Buhârî'nin münekkitlere ait mübhem cerhleri kabul etmesini ise "onun cerhlerin sebeplerine muttali olduğunu ancak ihtisâr amacıyla eserine kaydetmediğine veya bu cerhlerin gerekçelerinin herkes tarafından bilinmesi sebebiyle bunları zikretmediğine" yorumlar (Muhammed Ali Kâsım el-Umerî, *Dirâsât fî menheci'n-nakd inde'l-muhaddisîn*, Amman: Dârü'n-Nefâis, 2000, s. 104.). Ancak bu görüşe nasıl ulaştığına dair delilleri zikretmez. Buhârî'nin râvîleri bizzat kendi incelemelerine göre değerlendirdiği ve ulaştığı bu sonucu ricâl tenkidindeki otoritelerinin dilinden açıklamayı uygun gördüğüne dair ihtimali zikretmez (Bu görüş için bk. Halil İbrahim Turhan, "Referential Value of Ḥadîth Transmitter Criticism in 2nd / 8th Century: The Case of Shu'bah ibn al-Ḥajjāj", *İlahiyat Studies* 8, no 1 (2017): 105–6).

⁹⁶ Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî el-Alâî, *Kitâbü'l-Muhtelitîn*, nşr. Rifat Fevzî Abdülmuttalib, Ali Abdülbâsıt Mezid, Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1996, s. 51; Zehebî, *Siyer*, c. XI, s. 411-420.

hammed el-Kureşî⁹⁷ (ö. 151), Hakem b. Zuheyr⁹⁸ (ö. 180 ?), Rebî' b. Bedr⁹⁹ (ö. 178), Abdülhakîm b. Mansûr¹⁰⁰ (ö. 191-200), Abdurrahman b. Abdullah b. Ömer¹⁰¹ (ö. 186/) dâhil olmak üzere Ebû Dâvûd'un birçok cerhinin gerekçesini beyan etmemesi, Hatib el-Bagdâdî'nin tespitine katılmayı zorlaştırmaktadır.

Hicrî beşinci asır sonrası âlimleri arasında yer alan Ahmed b. Ömer el-Kurtubî (ö. 656/1258) gibi bazı âlimler, bu görüşü yukarıdaki isimlere ilaveten İmâm Mâlik'e atfetmişlerdir.¹⁰² Ancak bu konuyu detaylıca işlediğini belirttiği¹⁰³ usûl eseri günümüze gelmediğinden bu kanaate nasıl ulaştığını bilememekteyiz. Dolayısıyla Kurtubî'nin argümanlarını değerlendirme imkânına sahip değiliz. Ancak İmâm Mâlik'in¹⁰⁴ -eksiksiz aktarıldıkları varsayıldığında- gerekçesiz olarak yaptığı cerhlerden dolayı Kurtubî'nin çıkarımına karşı ihtiyatlı yaklaşılmalıdır.

Yapılan bu araştırma neticesinde hicrî ilk üç asırda cerhin müfesser olmasını şart koştuğu ileri sürülen muhaddislerin bu kanaatte olmadıkları tespit edilmiştir. Bunların hicrî dördüncü asırdan itibaren belirgin bir şekilde tartışılmaya başlayan bu konunun bazı ricâl değerlendirmelerinden hareketle geriye atfedilmesinden ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca ricâl tenkit edebiyatında bu söylemin kabul edilmesi durumunda yaygın olarak mübhem cerhlerle karşılaşılması mümkün olmayacak; bu kural gereği münekkitler cerhlerini müfesser olarak yapacaklardı. Cerh-ta'dîl literatüründe yaygın olarak mübhem cerhlerin bulunmasını Alâüddîn el-Üsmendî'nin (ö. 552/1157 [?]), Şâfiî'nin mezkur görüşünü zayıflatmak amacıyla bir

⁹⁷ Ebû'l-Fidâ İmamüddin İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *et-Tekmil fi'l-cerh ve't-ta'dil ve ma'rifetü's-sikât ve'd-du'afâ ve'l-mecâhil*, nşr. Şadi b. Muhammed b. Salim el-Numan, Semennud: Mektebetu İbn Abbâs, 2011, c. I, s. 269.

⁹⁸ Ebû Abdillâh Alâüddin Moğultay b. Kılıç, *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, nşr. Ebû Abdurrahman Adil b. Muhammed, Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2001, c. IV, s. 92.

⁹⁹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, c. IX, s. 65.

¹⁰⁰ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, c. XVI, s. 405.

¹⁰¹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, c. XVII, s. 236.

¹⁰² Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr*, c. IV, s. 294; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, nşr. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2011, s. 255.

¹⁰³ Ebû'l-Abbas Ziyauddîn Ahmed b. Ömer el-Kurtubî, *Keşfü'l-kunâ' 'an hükmî'l-vecd ve's-semâ'*, Tanta: Dârü's-Sahabe li't-Türâs, 1992, s. 36.

¹⁰⁴ Abdullah b. Ca'fer el-Mahramî, Abdurrahman b. Muaviye, Attâf b. Hâlid, İbrahim b. Muhammed ve Şu'be b. Dinâr başta olmak üzere birçok cerhi müfesser değildir (Mâlik'in ricâl değerlendirmeleri için bk. Turhan, *Rical Tenkidinin Doğuşu*, 549–558.

argüman olarak kullanmasının isabetli olduğunun belirtilmesi gerekir.¹⁰⁵

1.2. Hicrî üçüncü asır sonrasında bu söylemi benimseyenler

Cerhin müfesser olmasını, kabulü için şart koşan âlimler arasında 3/9. asır âlimlerinden herhangi bir isim tespit edilememiştir. 4/10. asır âlimleri arasında bu görüşü savunan isim ise tespit edilemediği kadarıyla, Hâkim en-Nîsâbûrî'dir (ö. 405/1014).¹⁰⁶ Diğer münekkitlerin görüşünü taklit ederek bir râvîyi cerh etmenin helal olmadığını söyleyen ve bizzat kendi içtihadıyla ricâl değerlendirmesinde bulunduğunu belirten Hâkim, cerhin geçerli olması için müfesser olmasını gerekli görmektedir.¹⁰⁷ Hâkim bu görüşünü *el-Medhal* adlı eserin bir bölümü olan zayıf râvîler kısmının giriş ve sonuç cümlelerinde dile getirmiştir.¹⁰⁸ Bir meseleyi sistematik bir şekilde ortaya koyma amacında olmayan Hâkim'in bu ifadelerdeki vurgusu, bir müçtehit olarak kaydettiği râvîlerin zayıf olduğuna başka bir münekkidin değerlendirmesini taklit ederek değil de bizzat kendi içtihadıyla ulaşmasıdır. Hâkim'in bu konuyu hadis usûlü eserinde ele almadığının da belirtilmesi gerekir.

Cerhin geçerli olması için gerekçesinin açıklanmasının şart olduğunu savunan yaklaşımın bir usûl ilkesi olarak kaynaklarda yer alması ve sistemli bir şekilde anlatımı takriben 5/11. asra rastlamaktadır. Bu görüşü kabul eden âlimler arasında Ebü'l-Hüseyin el-Basrî¹⁰⁹ (ö. 436/1044), Ebü't-Tayyib et-Taberî¹¹⁰ (ö. 450/1058),

¹⁰⁵ el-Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 450. Mübhem ta'dillerin kabul edilebileceği görüşünü benimseyen ve bu görüşünün delilleri arasında da Ehl-i hadisin gerekçelerini açıklamaksızın râvîleri ta'dil ettiklerini söyleyen Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî'nin (ö. 489/1096) "sadece müfesser cerhler makbuldür" görüşünü savunurken benzer uygulamanın aynı zamanda cerhler için de geçerli olduğunu gündeme getirmemesinden ve bunu dikkate almamasından dolayı eleştirilmesi gerekir (es-Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, c. I, s. 377).

¹⁰⁶ 321/933'de doğan Hâkim'in 84 yıllık ömrünün yalnızca dört yılı beşinci asırda geçtiği için dördüncü asır muhaddisleri arasında değerlendirdik.

¹⁰⁷ Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Medhal ile's-sahîh*, nşr. Rebî' b. Hâdî, Kahire: Dâru'l-İmâm Ahmed, 2009, c. I, s. 114. Krş. İbn Hacer el-Askalanî, *Lisânü'l-Mîzân*, c. VII, s. 257.

¹⁰⁸ Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Medhal ilâ ma'rifeti's-sahîhi mine's-sakîm ve tebyînü mâ üşkile min esmâ'i'r-ricâl fi's-Sahîhayn*, nşr. İbrahim b. Ali b. Muhammed Â-i Küleyb, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 2002, c. I, s. 118, 241.

¹⁰⁹ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, c. II, 144.

¹¹⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, c. I, 338; Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim bi fevâidi Müslim*, nşr. Yahyâ İsmâil, Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1998, c. I, s. 131, 1. dipnot.

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ¹¹¹ (ö. 458/1066), Bâcî¹¹² (ö. 474/1081), Cüveynî¹¹³, Pezdevî¹¹⁴ (ö. 482/1089), Serahsî¹¹⁵ (ö. 483/1090 [?]), Kelvezânî¹¹⁶ (ö. 510/1116), İbn Kudâme¹¹⁷, İbnü's-Salâh¹¹⁸, Nevevî, Bedruddîn İbn Cemâ'a¹¹⁹ (ö. 733/1333) ve Alâüddîn el-Merdâvî¹²⁰ (ö. 885/1480) yer almaktadır. Bu durum söz konusu görüşün 5/11. yüzyıl ve sonrasında Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhebinden oluşan geniş bir ulema grubu tarafından savunulduğunu göstermektedir.

Mezkûr konuyu bir mesele olarak telakki edip tartışan ilk hadis usûl âlimi olması ve kullandığı argümanlarının daha sonraki hadis usûl müellifleri tarafından da kabul edilmesi sebebiyle Hatîb el-Bağdâdî üzerinde detaylı durmak gerekmektedir. Öncelikle Hatîb el-Bağdâdî'nin mevzuyla ilgili iki farklı yaklaşımı da doğru kabul etmesinin, konuyu ele alma üslubunun ve meseleyi ortaya koyarken zihinlerde oluşan önemli sorulara cevap vermemesinin görüşünü tespit etmede bazı karışıklıklara neden olduğu belirtilmelidir. Geçerli olması için ta'dîlin gerekçesi açıklanmalı mıdır sorusunu yanıtlarken cerh-ta'dîl uzmanına ait sebebi açıklanmamış cerhlerin kabul edileceğini belirtir.¹²¹ Bu konuyu özel olarak ele aldığı yerde ise mezkûr görüşünü ve temellendirmesini Bâkullânî'den yaptığı alıntılarla ortaya koyar.¹²² Buraya kadar verdiği bilgilerden ve açıklama-

¹¹¹ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, c. III, s. 931.

¹¹² Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 382.

¹¹³ Cüveynî, *Kitâbü't-Telhîs*, c. I, s. 620.

¹¹⁴ Pezdevî, *Usûl*, c. III, s. 106.

¹¹⁵ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, c. II, s. 9.

¹¹⁶ Kelvezânî, *et-Temhîd*, c. III, s. 128; Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed el-Kelvezânî, *el-İntisâr fî'l-mesâilî'l-kibâr 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, nşr. Süleyman b. Abdullah el-Umeyr, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1993, c. I, s. 492.

¹¹⁷ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed Kudâme, *el-Mugnî*, Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968, c. X, s. 57.

¹¹⁸ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, s. 290.

¹¹⁹ Ebu Abdullah Bedruddîn Muhammed b. İbrahim İbn Cemâ'a, *el-Menhelî'r-revî fî muhtasar Ulûmi'l-hadisi'n-nebevî*, nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan, Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1986, s. 64.

¹²⁰ Merdâvî, *Tahrîrü'l-menkûl*, s. 171.

¹²¹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, c. I, s. 313.

¹²² Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, c. I, s. 337. Bakullânî'ye yukarıda zikredilen görüş dışında "kabul edilebilmesi için ta'dîlin gerekçesinin açıklanması gerekirken cerhin gerekçesinin açıklanması şart değildir" şeklinde bir görüş de atfedilmekte ancak bu atfın bir hata olduğu ve ondan maruf olan kanaatin yukarıda zikredilen yaklaşım olduğu belirtilmektedir (Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn el-İrâkî, *Şerhu'r-Tebşıra ve't-tezkire*, nşr. Abdüllatif Hemim, Mahir Yasin Fahl (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), c. I, s. 338).

lardan Hatîb'in cerh-ta'dîl sahasında uzman olan birisine ait gerekçesi açıklanmamış cerhlerin kabul edilmesi yönünde bir kanaate sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Hatîb'in, bu bilgilerin akabinde İmâm Şâfiî ve Ebu't-Tayyib et-Taberî'nin gerekçesi beyan edilmeyen cerhlerin kabul edilmeyeceğine dair görüşünü¹²³ ve delillerini zikretmesi, "Kanaatimizce doğru olan bu görüştür" diyerek¹²⁴ bu yaklaşımdan yana tavır koyması ve bu görüşün Buhârî, Müslim ve Ebû Dâvûd gibi önemli âlimler tarafından kabul edildiğini uygulamalarından yola çıkarak ispatlaması¹²⁵ ve en önemlisi ise Şu'be gibi cerh-ta'dîl alanında uzman olan bazı münekkitlerin makul olmayan nedenlerden dolayı râvîleri tenkit ettiklerine dair örnekler vermesi¹²⁶ Hatîb'in görüşünün ne olduğu konusunda tereddütlerin oluşmasına neden olmaktadır.¹²⁷ M. Muhyiddîn Abdülhamîd'e göre, Hatîb'in görüşünün her ne kadar ilk bakışta cerhin kabul edilebilmesi için sebebinin beyan edilmesi gerektiği yönünde olduğu düşünülse de bütüncül olarak değerlendirildiğinde ricâl tenkit sahasında uzman olan kişilere ait gerekçesi açıklanmamış cerhlerin kabul edilebileceği şeklindedir.¹²⁸ Bu değerlendirmede bazı sorunların olduğunu veya bazı noktaların kapalı kaldığını ifade etmemiz gerekmektedir. Ricâl tenkidine ait mübhem cerhlerin makbul olduğu fikrinde olan bir usûl âliminin bu görüşü zayıflatan ve diğer yaklaşımı önemli ölçüde güçlendiren ifadeler kullanması nasıl yorumlanmalıdır? Örneğin ricâl münekkitlerine ait mübhem cerhlerin kabul edilmesini benimseyen bir âlimin ricâl tenkidinde otorite olan Şu'be'ye ait makul olmayan gerekçelerle yapılan ve bu nedenle diğer münekkitlerin itibar etmedikleri ricâl tenkitlerini kaydetmesi-

¹²³ Daha önce de belirttiği gibi Şâfiî'nin bu görüşü şahitlerle ilgilidir.

¹²⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, c. I, s. 337-338.

¹²⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, c. I, s. 339-340.

¹²⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, c. I, s. 343-350.

¹²⁷ Bu sebeple Hatîb el-Bağdâdî'nin hangi görüşte olduğu konusunda farklı değerlendirmeler bulunmaktadır. Örneğin Leknevî, onun cerh-tadîl uzmanı tarafından yapılan mübhem cerhlerin kabul edilebileceği görüşüne nispet ederken Mevze el-Kevr ise onun cerhin kabul edilebilmesi için müfesser olması gerektiği kanaatinde olduğunu belirtir (Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, Haleb: Mektebü'l-Matbuati'l-İslamiyye, 1987, s. 95; Mevze Ahmed Muhammed el-Kevr, "Mesâil tete'allaku bi'l-cerh ve't-ta'dîl ve ihtilâfü'l-muhaddisîn fi'hâ", *Mecelletü Merkezi'l-buhûsi's-sünneti ve's-sîre*, sy. 9 (1997), s. 382). İbnü's-Salâh, mübhem cerh kabul edilemez görüşünü desteklemek amacıyla Hatîb'in verdiği bu bilgileri harfiyen kullanması da kayda değerdir (İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 291).

¹²⁸ Emir es-San'ânî, *Tavzîhu'l-efkâr*, c. II, s. 134, 1. dipnot.

nin¹²⁹ gerekçesi nedir ve bu nasıl anlaşılmalıdır? Yine kabul edilebilir olması için cerhin müfesser olması gerektiğine dair kanaati Buhârî ve Müslim gibi önemli hadis otoritelerine izafe ederek bu görüşün güçlü bir tarihi olduğunu ima etmesindeki amaç nedir? Zira bu önemli bilgiler otorite olan münekkitlerin bile cerhlerinin müfesser olması gerektiğini kanıtlamakta ve diğer görüşü neredeyse savunulamaz hale getirmektedir. Bu nedenle cerhin müfesser olması gerektiğine dair görüş, kanaatimizce Hatîb'in temel görüşüdür.¹³⁰ İleriki sayfalarda ele alınacağı gibi bu görüş, ricâl tenkit eserlerindeki genel uygulamayla örtüşmemekte ve bu cerhleri atıl hale getirmektedir. Muhtemelen Hatîb böyle bir sorun oluşturmaması için Bâkîllânî'nin görüşünü de doğru bulmaktadır. Ancak bir konuda iki farklı yaklaşımın savunulması kanaatimizce doğru değildir. Çünkü "kabul edilebilmesi için cerhin müfesser olması gerekir" görüşünün ortaya çıkaracağı sorunu Bâkîllânî'nin görüşüyle çözmek, öte yandan Bâkîllânî'nin yaklaşımının ortaya çıkaracağı sorun karşısında da diğer görüşü devreye sokmak teorik anlamda bir sorun yaşadığını göstermektedir. Muhtemelen bu sebeple İbn Hacer, hem ricâl tenkit eserlerindeki mübhem cerhleri fonksiyonel halde tutmak hem de ricâl münekkitlerine ait sübjektif değerlendirmeleri belli ölçüde etkisiz hale getirmek amacıyla haklarında ta'dîl bulunmayan râvîlere yöneltilen mübhem cerhler kabul edilir görüşünü savunmuştur.¹³¹ Böyle bir râvî, hakkında yapılan mücmel cerh kabul edilmediğinde meçhul konumunda değerlendirilecektir. Bir münekkit tarafından ta'dîl edilen râvî başka biri tarafından mücmel olarak cerh edilirse, başka bir ifadeyle cerhle ta'dîl teâruz ederse bu cerh kabul edilmez.

¹²⁹ Hatîb, bu konuyu "Cerhlerinin gerekçeleri sorulduğunda adâleti düşürmeyen sebepler zikreden kişilere dair bazı alıntılar" başlığı altında ele alır (Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, c. I, s. 343-350).

¹³⁰ Hatîb'in diğer görüşe de yakın durmasının sebebi bir sonraki başlıkta ele alınacaktır.

¹³¹ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalanî, *Şerhu'n-Nuhbe Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*, nşr. Nûruddîn 'İtr, Dımaşk: Matba'atü's-Sabâh, 2000, s. 139. İbn Abdilber, âlimler arasındaki kıskançlığın sebep olduğu cerhler bağlamında bu görüşü savunmakla birlikte hadis usûlü eserlerine girişi geç döneme rastlamaktadır (Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihî ve mâ yebağî fî rivâyetihî ve hamlih*, nşr. Ebü'l-Eşbal ez-Züheyrî, Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1994, c. II, s. 1093).

2. “Sadece Müfesser Cerhler Kabul Edilir” Söyleminin Temellendirilmesi

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, râvîlerin cerhinin neden müfesser olması gerektiğiyle ilgili en erken izah, Irak bölgesinde Şâfiî mezhebinin otoritesi olarak kabul edilen ve Hatîb el-Bağdâdî'nin fıkıh tahsilinde bulunduğu hocası¹³² Ebü't-Tayyib et-Taberî¹³³ ve Ebû Ya'lâ el-Ferrâ¹³⁴ tarafından yapılmıştır. Her iki âlimin de neredeyse aynı kelimelerle meseleyi izâh etmeleri, aralarında bir etkileşimin olduğunu veya her ikisinin de bu fikri bir başka âlimden aldığını akla getirmektedir.

Ebü't-Tayyib et-Taberî¹³⁵ ve Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'ya¹³⁶ göre hangi fiillerin işlenmesi halinde fâsık olunduğu konusunun ihtilafı olması, cerhin gerekçesinin açıklanmasını gerektirir. Zira bu sayede yapılan eleştirinin geçerli olup olmadığı kontrol edilebilir. Onlar bu görüşünü furû-u fıkihtaki bir örnekle destekler. İki kişinin “Bu su necistir” diye yaptıkları tanıklık neden necis olduğunu açıklamadıkça kabul edilemez. Çünkü suyun nelerle necis olduğu konusu ulema arasında ihtilafıdır. Onlara göre bu hükme kıyasla cerhin de kabul edilebilmesi için müfesser olması gerekmektedir.

Esasında İmâm Şâfiî'nin şâhitlerin neden cerh edildiğinin beyan edilmesine dair sunduğu gerekçe, Ebü't-Tayyib et-Taberî ile Ebû Ya'lâ el-Ferrâ tarafından râvîlerin cerhi konusuna tatbik edilmiştir. Bu durum, 5/11. yüzyılda râvîlerin cerhiyle ilgili bu teorinin de aynı bakış açısıyla vaz edildiğini göstermektedir. Hatîb el-Bağdâdî tarafından ise ricâl tenkit örnekleriyle¹³⁷ ve bu görüşün Buhârî, Müslim ve Ebû Dâvûd gibi ricâl otoritelerine de atfedilmesiyle hem güçlendirilmiş hem de somutlaştırılmıştır. Daha sonra gelen bazı fıkıh¹³⁸ ve hadis usûlcüleri¹³⁹ bunları birebir eserlerine kaydetmişlerdir.

¹³² Zehebî, *Siyer*, c. XVIII, s. 274.

¹³³ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, c. I, 338; Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, c. I, s. 131, 1. dipnot.

¹³⁴ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, c. III, s. 933.

¹³⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, c. I, s. 338.

¹³⁶ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, c. III, s. 933.

¹³⁷ Hatîb el-Bağdâdî, “Cerhlerinin gerekçesi sorulduğunda adâleti düşürmeyen (meşrû olmayan) sebepler gösteren kişilerle ilgili nakiller” diye başlık açmıştır (Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, c. I, s. 343-350.).

¹³⁸ Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, 378; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. III, s. 107.

¹³⁹ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, s. 291.

Birçok Hanefî fıkıh usûlcülerinin de bu görüşü savunurken cerh sebeplerinin öznelliğine vurgu yaptıkları görülmektedir. Ebû Hanîfe, Ebû Yusûf ve İmâm Muhammed başta olmak üzere Ehl-i reyden olmaları sebebiyle bazı münekkitlerin eleştirilerine maruz kalmaları, esasında bu gerekçelerinin somut örneklerini teşkil etmektedir.¹⁴⁰ Ayrıca Ehl-i reyin, rivayetleri değerlendirirken Ehl-i hadisten farklı bir sisteme sahip olması¹⁴¹, onları Ehl-i hadisin yaptığı eleştirilerin gerekçesini sorgulamaya sevk etmiştir. Hatta bu gerekçe sadece mübhem cerhleri değil aynı zamanda gerekçesi açıklanmaksızın yapılan hadis tazîflerinin de dikkate alınmamasını icap ettirmektedir.¹⁴² Serahsî'nin mübhem cerhleri bir kenara, müfesser cerhleri çoklu bir kategoriye ayırarak bunlardan da yalnızca cerh sebebi olduğu konusunda ittifak olan ve taassuptan uzak, samimiyetle yapılan cerhlerin makbul olduğunu belirtmesinin temelinde bu nedenler bulunmaktadır.¹⁴³ Hanefî usûl âlimlerinin mübhem cerhlerin dikkate alınmaması gerektiği görüşünü savunurken kullandıkları bir diğer argüman ise bir râvînin ve özellikle de Hz. Peygamber'in (a.s.) övgüsüne mazhar olan ilk üç neslin zâhiri adâletinin yani "âdil olarak bilinmesi ve bunun aksinin sabit olmaması" durumunun mübhem bir cerhle ortadan kalkmayacağıdır.¹⁴⁴ Onlara göre sonucu bakımında daha sınırlı sayıda kişileri ilgilendiren şahitlik meselesinde bile mübhem cerhe itibar edilmezken şerî hükümlerin mesnedi olan ve bu sebeple de sonucu bakımından daha kap-

¹⁴⁰ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, c. II, s. 9; Pezdevî, *Usûl*, c. III, s. 109-110; Leknevî, *er-Ref'*, s. 83 vd.

¹⁴¹ Cessâs, rivayetleri değerlendirmede fukahânın metodunun Ehl-i hadisin sisteminden farklı olduğunu ve fakihler arasında haberlerin kabulü konusunda Ehl-i hadisin değerlendirmelerine başvuran ve bu değerlendirmeleri dikkate alan bir fakih tanımadığını belirtir (Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî fi'l-fıkhi'l-Hanefî* (Beyrut, Medine: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Dârü's-Sirâc, 2010), c. IV, s. 244).

¹⁴² Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. III, s. 106.

¹⁴³ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, c. II, s. 9. O, Müfesser cerhleri "Kabul edilebilir gerekçelere dayanan ve dayanmayan cerhler" şeklinde ikiye ayırır. Kabul edilebilir gerekçelere dayanan cerhleri ise "Cerh sebebi olduğu konusunda ittifak bulunanlar ve bulunmayanlar" şeklinde iki grupta değerlendirir. Cerh sebebi olduğu konusunda ittifak bulunanları da "samimi ve ilmî gayelerle yapılan cerhler" ve "taassuptan kaynaklanan cerhler" diye sınıflandırır.

¹⁴⁴ Zâhiri adâlet ifadesi ve Hanefîlerin bu konudaki görüşleri için bk. Hayreddin Karaman, "Adâlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1988, c. I, s. 344.

samlı olan haberlerde evleviyetle bu kuralın geçerli olması gerekir.¹⁴⁵

Netice itibariyle bu görüşün temel gerekçesi “cerh sebeplerindeki öznellik” unsurudur. Gerekçesi açıklanmaksızın yapılan bir cerh, münekkit/ler/i hatalı bir değerlendirmede bulunmaya sevk ederek onun, kriterlerine göre güvenilir olan bir râvîyi mecrûh kabul etmesine sebep olabilir. Münekkidin eleştirilerinde katı (mütesâddid) veya gevşek (mütesâhil) olması, cerhlerine ilmî bir gayeden öte mezhep taassubunun veya râvîyle arasında geçen bazı şahsî meselelerin hâkim olması gibi konular cerhin müfesser olmasını gerektirmektedir. Hatîb el-Bağdâdî, bu gerekçeyi uygulama sahasından örneklerle de desteklemiştir. Onun kaydettiği örnekler arasında 2/8. asır cerh-ta’dîl otoriteleri arasında yer alan Şu’be’nin (ö. 160/776) evinden tambur sesi gelme, satranç oynama ve çok konuşma gibi nedenlerle yaptığı tenkitler yer almaktadır.¹⁴⁶ Münekkitler bu sebeplerle bir râvînin mecrûh olamayacağını belirterek Şu’be’nin bu eleştirilerini dikkate almamışlardır.¹⁴⁷ Son tahlilde geçersiz sebeplerle tenkit edilen râvîlerin mecrûh addedilmesi rivayetlerin kullanılamaz hale gelmesi birçok rivayetten vazgeçmek demektir.¹⁴⁸

324 | db

Kabul edilebilmesi için cerhlerin müfesser olması gereklidir diyenlerin dayandıkları diğer gerekçe ise “cerh sebeplerinin açıklanabilirliği”dir.¹⁴⁹ Bu söylem ikincil nitelikte bir argüman olup daha ziyade eleştirilere cevap mahiyetindedir. Cerhin müfesser olması gerektiğini belirten bu âlimlere göre ta’dîlin müfesser olmasına gerek bulunmamaktadır. Öte yandan cerhin gerekçesini açıklamayı şart koşarken kullandıkları ilk gerekçe aynı zamanda ta’dîlin gerekçesini beyan etmeyi de gerektirmektedir. Onlara göre bir râvînin neden âdil olduğunun açıklanması pek çok hususu yerine getirmeye bağlıdır ve bir münekkidin bunları tek tek sayması zordur. Oysaki bir râvînin mecrûh olmasında bir neden yeterli olduğu için münekkidin bunu belirtmesi kolaydır. Dolayısıyla ta’dîlin geçerli olması için gerekçesinin güçlükten dolayı açıklanmasına gerek bulunmaz-

¹⁴⁵ Pezdevî, *Usûl*, c. III, s. 107; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, c. II, s. 9; Neseî, *Kezfü’l-esrâr*, c. II, s. 74.

¹⁴⁶ İbn Hibbân, *Kitâbü’l-Mecrûhîn*, c. I, s. 30.

¹⁴⁷ İbn Hibbân, *Kitâbü’l-Mecrûhîn*, c. I, s. 30; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, c. I, s. 345-346.

¹⁴⁸ Pezdevî, *Usûl*, c. III, s. 107.

¹⁴⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, c. I, s. 313.

ken taşıdığı kolaylıktan dolayı cerhin sebebinin beyan edilmesi gerekir.

3. Teoriyle pratik arasında kriz: müfesser olmayan cerhlerin durumu

Ebu't-Tayyîb et-Taberî ve Ebu Ya'îla el-Ferrâ, mübhem cerhten dolayı bir râvînin mecrûh addedilmeyeceğini, dolayısıyla da haberinin merdûd olarak kabul edilmeyeceğini söyleyerek oldukça tavizsiz tutum sergilerler. Ricâl tenkit sahasında otoriteleri olmayan bu âlimlerin dile getirdiği bu görüş, esasında ricâl tenkit eserlerinde yoğun olarak bulunan gerekçesi açıklanmayan cerhleri işlevsiz hale getirmektedir.¹⁵⁰ Bu noktada ricâl tenkit sahasında söz sahibi olan bir hadis usûlcüsünün söylemi önem arz etmektedir. Bu görüşü hadis usulüne ilke olarak vazeden, ilk uyarlayan âlimler arasında yer alan Hatîb el-Bagdâdî¹⁵¹, Ebu't-Tayyîb et-Taberî'nin görüşünü aktardıktan sonra “Kanaatimizce bu görüş doğrudur” demektedir ayrıca ehlince yapılan bazı ricâl değerlendirmelerinin geçerli sebeplere dayanmadığına dair bazı örnekler vermektedir. Bununla birlikte ricâl alanında birçok eser kaleme alan bir âlim olarak Hatîb'in bu görüşün teori ile pratik arasında yol açacağı sorunların farkında olması gerekir. Kanaatimizce bu ise, Hatîb'e Bâkîllânî'nin görüşü olarak aktardığı “şartlarını taşıyan bir münekkîdin gerekçesi açıklanmayan cerhlerinin kabul edilmesi gerektiği” görüşünü de kabul etmesine sebep olmuştur.¹⁵² Böylece Hatîb el-Bagdâdî'nin ricâl tenkit eserlerindeki gerekçesi açıklanmayan cerhlerin durumunu gündeme getirmesine gerek kalmamıştır.

Hadis usûlü eserleri dikkate alındığında “Yalnızca müfesser cerhler kabul edilir” söyleminin pratik alanda sorun oluşturabileceğinin gündeme geldiği eser İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'sidir. Buna sebep ise İbnü's-Salâh'ın cerhlerin kabul edilebilmesi için gerekçesinin açıklanmasını zorunlu görmesidir. Bu görüşün ricâl eserlerinde sıkça karşılaşılan gerekçesiz cerhleri veya hadis değerlendirmelerini

¹⁵⁰ İbnü'l-Hümâm, ricâl tenkit edebiyatındaki bazı istisnalar hariç uygulamanın mübhem cerhlerle râvîlerin tenkit edilmesi şeklinde olduğunu; dolayısıyla mübhem cerhler tenkit konusunda icmâ oluştuğunu belirtir (İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 325).

¹⁵¹ Bu ifadeden kastımız Ebu't-Tayyîb et-Taberî'nin görüşünü aktardıktan sonra Buhârî, Müslim ve Ebû Dâvûd gibi hadis hâfiz ve münekkîdlerinin de bu görüşte olduğunu ricâl değerlendirmelerinden yola çıkarak tespit etmektir (Hatîb el-Bagdâdî, *el-Kifâye*, c. I, s. 338-339).

¹⁵² Hatîb el-Bagdâdî, *el-Kifâye*, c. I, s. 313.

fonksiyonsuz hale getireceğine dair bir itiraza ise İbnü's-Salâh şu ifadelerle cevap verir:

“Gerekçesiz cerhe dayanarak her ne kadar bu cerhin doğru olduğunu ve râvînin mecrûh sayılması gerektiğini söyleyemesek de bunlar (münekkitlerin) cerh ettikleri râvîlerin hadîslerini kabulünü askıya almamıza sebep olmaktadır. Çünkü bu tür cerhler, bizde râvîlerin rivayetlerinin askıya alınmasını gerektirecek ölçüde şüphe uyandırmaktadır. Böyle râvîlerdeki şüpheyi ortadan kaldırıp güvenilir olduklarını ortaya koyan bir araştırmayla onların nakillerini kabul eder, tevakkuftan vazgeçeriz. Nitekim *es-Sahihayn* ve diğer eserlerin musannifleri gerekçesiz cerhle eleştirilmiş râvîlerin rivayetleriyle ihticâc etmişlerdir. Bilesiniz ki bu güzel bir çıkış yoludur.”¹⁵³

Bu açıklamalardan İbnü's-Salâh'ın ricâl tenkit eserlerindeki mübhem cerhleri tamamen işlevsiz kılmak yerine bu tür cerhleri “râvî hakkında şüphe uyandırıcı” nitelikte veriler olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bu nedenle de râvînin güvenilirliğiyle ilgili herhangi bir kanaat belirtmemekle birlikte rivayetlerini askıya almayı teklif etmektedir. Esasında o, bu çözüm yoluyla gerekçesiz cerhe, kısmî ve geçici bir işlevsellik kazandırmaktadır. Gerekçesi açıklanmayan cerhi râvînin mecrûh, rivayetlerinin gayr-i makbul addedilmesi için yeterli gören anlayışın aksine bu görüş râvîyi şüpheli kabul etmekte olup rivayetlerini de askıya almayı önermesi açısından kısmîdir. Râvî ve rivayetlerinin bu konumda değerlendirilmesi bir başka araştırma yapılana kadar olması sebebiyle cerhlerin işlevselliği geçicidir.

İbnü's-Salâh'ın tevakkuf fikrindeki hareket noktası ve bu görüşü savunmasının sebebi neydi? gibi sorular, bu görüşün arka planını ortaya çıkarmaktadır. Tespitlerimize göre gerekçesiz cerhlerin askıya alınıp alınmayacağıyla ilgili tartışmalar, İbnü's-Salâh'tan yaklaşık iki asır önce Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın kullandığı bir delile itiraz etmek isteyen bir muhâlif tarafından gündeme getirilmiştir.¹⁵⁴ Mesele *el-Müsevvede fî usûli'l-fıkh* adlı eserde genel hatlarıyla nakledilirken daha detaylı olarak Kelvezânî tarafından Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'yı zikretmeksizin ele alınmakta ve *el-Müsevvede*'deki içerikle önemli benzerlikleri bulunmaktadır. Nakledildiğine göre Kelvezânî, Bakiyye b.

¹⁵³ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, s. 292.

¹⁵⁴ İbn Müflih, *Usûlü'l-fıkh*, c. II, s. 551.

Velîd'den gelen bir rivayetle ihticâc etmesine, Ebû Müshir Abdüla'lâ (ö. 218/833) ve Dârekutnî'nin (ö. 385/995) Bakiyye'nin zayıf olduğuna dair yaptıkları cerhlerle karşı çıkılır ve şahitlikte olduğu gibi bu rivayetle amel etmekten en azından tevakkuf edilmesi gerektiği belirtilir. Kelvezânî bu itiraza Ashâb-ı hadisle fukâha arasında nelelerin cerh sebebi olacağı konusundaki ihtilâflar sebebiyle söz konusu cerhlerin kabul edilemeyeceğini söyler. Şâhitlik meselesine kıyasla ortaya atılan tevakkuf görüşünü ise şâhitliğin haberden daha kuvvetli ilkelere dayanması gerektiğini belirterek reddeder. Şâhitliğin kabulü için haberden daha sağlam kurallar konulmasına örnek olarak şâhitlikte zâhiri adâlet ve tek kişinin tanıklığıyla yetinilmediğini zikreder. Oysaki haberler konusunda zâhiri adâletle yetinildiği gibi tek kişinin haberi de kabul edilmektedir.¹⁵⁵ Bu bilgiler, iki asır önce tartışılan ve benimsenmeyen mezkûr görüşün İbnü's-Salâh tarafından kabul edildiğini göstermektedir. Her ne kadar İbnü's-Salâh kabul ettiği bu fikrin dayanağını açıklamasa da görüşün, gündeme ilk geldiğinde şâhitlikteki uygulamaya kıyas edilerek tartışılması İbnü's-Salâh'ın mesnedinin de şâhitlikle ilgili değerlendirmeler olduğunu akla getirmektedir. Ayrıca ileriki satırlarda görüleceği gibi Zerkeşî'nin, İbnü's-Salâh'ın bu görüşüne şâhitlik meselesiyle ilgili uygulaması üzerinden itiraz etmesi¹⁵⁶ de bu kanaati desteklemektedir.

Bu bilgilere göre İbnü's-Salâh'ın şâhitlikte uygulanan tevakkuf fikrini, sebebi açıklanmamış ricâl tenkitlerini tamamen kullanılmaz hale getiren anlayışına karşı ricâl tenkidine tatbik ettiği anlaşılmaktadır.¹⁵⁷ Bu yaklaşım, daha sonra Nevevî¹⁵⁸ (ö. 676/1277), Abdülazîz el-Buhârî¹⁵⁹ (ö. 730/1330), Bedrüddîn İbn Cemâa¹⁶⁰ (ö.

¹⁵⁵ Kelvezânî, *el-İntisâr*, c. I, s. 492. Şâhitliğin kabulü için belirlenen ilkelerin haberin kabulü için getirilenlerden daha ağır olduğuyula ilgili detaylı bilgi için bk. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde*, c. III, s. 877.

¹⁵⁶ Zerkeşî, *en-Nüket*, c. II, s. 354.

¹⁵⁷ Zerkeşî'nin nakline göre, Gazzâlî (ö. 505/1111) münekkitle râvî farklı mezheplerden olmaları durumunda râvînin rivayetinden tevakkuf edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür (Zerkeşî, *en-Nüket*, c. II, s. 338). Bu İbnü's-Salâh'tan önce Gazzâlî'nin kısmen de olsa tevakkuf fikrini uygulamaya başladığını göstermektedir. Gazzâlî'nin bu görüşünü Moğultay b. Kılıç (Moğultay b. Kılıç, *Islâh*, c. II, s. 320.) ve Zerkeşî (Zerkeşî, *en-Nüket*, c. II, s. 338.) kabul etmişlerdir.

¹⁵⁸ Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *İrşâdü tullâbi'l-hakâik ilâ ma'rifeti süneni hayri'l-halâik*, Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1991, s. 110-111.

¹⁵⁹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. III, s. 107.

¹⁶⁰ İbn Cemâa, *el-Menhelü'r-revî*, s. 64.

733/1333), Şemsuddîn İbn Müflih¹⁶¹ (ö. 763/1362), Muhammed İbnü'l-Vezîr¹⁶² (840/1436), Alâüddîn el-Merdâvî¹⁶³ (ö. 885/1480), Şevkânî¹⁶⁴ (ö. 1250/1834) gibi âlimlerin de meylettiği bir görüş olmuştur. Bununla birlikte aralarında Moğultay b. Kılıç¹⁶⁵ (ö. 762/1361), İbn Kesîr¹⁶⁶ (ö. 774/1373), Zerkeşî¹⁶⁷ (ö. 794/1392), Bulkînî¹⁶⁸ (ö. 805/1403), Zeynüddîn el-İrâkî¹⁶⁹ (ö. 806/1404) ve İbnü'l-Hümâm¹⁷⁰ (ö. 861/1457) gibi isimlerin yer aldığı bir grup ise bu görüşü kabul etmemişlerdir. Bunlar arasında İbnü's-Salâh'ın tevakkuf fikrinin neden kabul edilemeyeceğini diğerlerine nazaran daha detaylıca ele alan Zerkeşî'dir ve onun bu izahının önemli bir bölümü Bulkînî tarafından neredeyse birebir aktarılmıştır. Zerkeşî'ye göre şüphe tevakkufu gerektirmez. Nitekim kâdının, şahitlerle ilgili şüphesi olsa bile onların tanıklarına göre mesele hakkında karar vermesi câizdir. Ayrıca İbnü's-Salâh'ın Buhârî'nin müfesser olmaması sebebiyle kabul etmediği cerhlere dair verdiği bilgi de tevakkuf fikrini desteklememektedir. Zira Buhârî bu râvîlerin rivayetlerinden tevakkuf etmemiş, bilakis bunları reddetmiştir. Yine Zerkeşî'ye göre insaf sahibi münekkitlerin cerhi, makbul gerekçelere dayanmaktadır. Özellikle zayıf, yalancı veya metrûk olduğu ittifakla kabul edilen râvîler hakkında yapılan cerhleri böyle değerlendirmek gerekir. Nitekim Şâfiî de birçok yerde “Bu hadisi, hadis âlimleri sahih kabul etmezler”¹⁷¹ diyerek muhaddislerin gerekçesiz tazîflerine dayanarak bazı hadisleri reddetmiştir.¹⁷²

¹⁶¹ İbn Müflih, *Usûlü'l-fıkıh*, c. II, s. 551.

¹⁶² Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed İbnü'l-Vezîr, *Tenkîhü'l-enzâr fî ma'rifeti 'ulûmi'l-âsâr*, Beyrut: Daru İbn Hazm, 1999, s. 192-193.

¹⁶³ Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân el-Merdâvî, *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr fî usûli'l-fıkıh*, nşr. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrîn vd., Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2000, s. 1919.

¹⁶⁴ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 256.

¹⁶⁵ Moğultay b. Kılıç, *İslâh*, c. II, s. 320.

¹⁶⁶ Ebü'l-Fidâ İmamüddin İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *İhtisâru 'Ulûmi'l-hadîs*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y., s. 90.

¹⁶⁷ Zerkeşî, *en-Nüket*, c. II, s. 338.

¹⁶⁸ Ebü Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Raslân el-Bulkînî, *Mehâsinü'l-istilâh fî tazmîni Kitâbi İbni's-Salâh*, nşr. Aişe Abdurrahman, Kahire: Dârü'l-Maârif, 1989, s. 292.

¹⁶⁹ Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn el-İrâkî, *et-Takyîd ve'l-izâh limâ utlika ve uglîka min Mukaddimeti İbni's-Salâh*, nşr. Muhammed Râgıb et-Tabbâh el-Halebî, Haleb: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1931, s. 118.

¹⁷⁰ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, s. 324.

¹⁷¹ Zerkeşî, *en-Nüket*, c. II, s. 354.

¹⁷² İbn Kesîr de tevakkuf görüşüne karşı çıkarken bu gerekçeyi kullanır (İbn Kesîr, *İhtisâru 'Ulûmi'l-hadîs*, 79).

Yukarıda İbnü's-Salâh'ın tevakkuf görüşünü kabul etmeyenlerden İbnü'l-Hümâm dışındakiler cerhin müfesser olmasını zorunlu görmemektedirler. Dolayısıyla mezkûr âlimlerin bu konuda benimzedikleri görüşler de uygulama alanında sorun çıkaracak nitelikte değildir. Ancak İbnü'l-Hümâm, hem cerhin müfesser olması gerektiğine dair görüşün daha doğru olduğunu belirtmesiyle¹⁷³ hem de tevakkuf fikrini kabul etmemesiyle¹⁷⁴ diğerlerinden ayrılmakta ve bu durum onun yaklaşımını önemli hâle getirmektedir. Ona göre, tevakkuf düşüncesi mübhem cerhlerin kabulünü gerektirmektedir; dolayısıyla bu yöntem, sorunu çözecek yeterlilikte değildir.¹⁷⁵ Bu nedenle ricâl tenkit eserlerindeki mübhem cerhlerle “yalnızca müfesser cerh kabul edilir” görüşü arasındaki sorunu gidermek için izlenilmesi gereken en uygun yol cerh alanında isabetli görüşleriyle bilinen âlimlere ait bu eserlerdeki mübhem cerhleri farklı bir statüde kabul etmektir. O, hangi gerekçelerden dolayı râvîlerin mecrûh olacağı konusunda uzmanlıklarıyla bilinen ricâl münekkitlerine ait mübhem cerhlerin kabul edilmesi gerekirken cerh alanında isabetli görüşleriyle bilinmeyen kişilerin cerhlerinin ise kabul edilmemesi gerektiğini söyler¹⁷⁶ ki bu esasında İbnü'l-Hümâm'ın, mübhem cerhleri gerekçesi açıklanmış cerhler konumunda değerlendirdiğini göstermektedir.¹⁷⁷ İbnü'l-Hümâm'ın bu önerisi, “yalnızca müfesser cerh kabul edilir” görüşünde sınırlandırmalara gittiğini göstermekte ve

¹⁷³ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, s. 324.

¹⁷⁴ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, s. 325.

¹⁷⁵ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, s. 325.

¹⁷⁶ İbn Emîru Hâc (ö. 879/1474) ve Emîr Pâdişâh (ö. 987/1579) İbnü'l-Hümâm'ın “Cerh ta'dîl eserlerinin müellifleri cerh alanında isabetli görüşleriyle bilinmektedir” ifadelerinden “Dolayısıyla bu âlimlere ait mübhem cerhler, eleştirilen râvînin rivayetinden tevakkufu gerektirir” şeklinde anlamışlardır (Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbn Emîru Hâc, *et-Tahrîr ve't-tahbir*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983, c. II, s. 260; Muhammed Emîn b. Mahmûd Emîr Pâdişâh, *Teysîrü't-Tahrîr şerhu 'alâ Kitâbi't-Tahrîr fî usûli'l-fıkhi'l-câmi' ıstılâhi'l-hanefiyye ve's-şâfiyye*, Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1931, c. III, s. 63.). Kanaatimizce bu yorum isâbetli görünmemektedir. Çünkü İbnü'l-Hümâm'ın “Şayet cerh alanında isâbetli görüşleriyle bilinmiyorsa mübhem cerhleri kabul edilmez, dolayısıyla da tevakkuf edilmez” şeklinde cümlelerini devam ettirmesi, yani işin uzmanı olmayanların cerhleriyle kabul edilmeyeceğine vurgusu bir anlamda uzman olan münekkidin cerhlerinin kabul edilebileceği manasını taşımaktadır. Ayrıca Emîr Pâdişâh'ın “Kısacası isâbetli cerhleriyle maruf kişilerin cerhleri, gerekçesi açıklanan cerhler mesâbesindedir” diyerek konuyu bitirmesi de tarafımızca verilen mananın daha doğru olduğunu göstermektedir (Emîr Pâdişâh, *Teysîrü't-Tahrîr*, c. III, s. 64). Çünkü gerekçesi açıklanan cerhler kabul edilir; dolayısıyla mübeyyen cerhler konumunda değerlendirilen gerekçesi açıklanmayan cerhlerin de kabul edilmesi gerekir.

¹⁷⁷ Emîr Pâdişâh, *Teysîrü't-Tahrîr*, c. III, s. 64.

esasında teoriyle pratik alanlar arasında sorun çıkmaması için “cerh-ta’dîl alanında uzman kişinin mübhem cerhi kabul edilir” görüşüne geçtiğini göstermektedir. Bu yönüyle İbnü’l-Hümâm ile Hatîb el-Bagdâdî arasındaki benzerlik dikkat çekmektedir.

İbnü’l-Hümâm’ın bu görüşü Muhibbullah el-Bihârî (ö. 1119/1707) ve Abdülalî el-Leknevî (ö. 1225/1810) tarafından kabul edilmiş; hatta Abdülalî el-Leknevî bu durumu “(Münekkitlerin) mübhem cerhleri, müfesser cerhleri gibidir” diyerek net bir şekilde ifade etmiştir.¹⁷⁸

Sonuç

Bazı fıkıh ve hadis usûlü âlimleri, rivayetlere zayıf hükmünün verilmesinde belirleyici olan cerhleri, gerekçelerinin açıklanması şartıyla kabul etmiştir. Bu konunun hadis usulü eserlerine girişi Hatîb el-Bagdâdî ile birlikte gerçekleşirken fıkıh usûlü eserlerine girişi daha öncedir. Zira bu konuyu fıkıh usûlünde ilk ele alan usûlcüler arasında Bakillânî ve Ebü’l-Hüseyn el-Basrî yer almaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Hatîb, meseleyi tartışırken bu birikimden de istifade etmiştir. Hatîb, yalnızca müfesser cerhlerin kabul edilmesi gerektiğini benimsemekle birlikte muhtemelen bu görüşün ricâl eserlerindeki mübhem cerhleri işlevsiz hâle getirmesini önlemek amacıyla cerh-ta’dîl uzmanlarına ait mübhem cerhlerin makbul olduğuna dair görüşü de kabul etmiştir. Böyle bir tablo, esasında Hatîb’in bu konuda teori geliştirmede bazı sorunlar yaşadığına da yorumlanabilir. Hatîb’in, “Yalnızca müfesser cerhler kabul edilir” söyleminin hicri ilk üç asırda Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Müslim ve Ebû Dâvûd tarafından savunulduğu iddiasının gerçeği yansıtmadığı tespit edilmiştir. Zira Şâfiî’nin bu konudaki fikrinin şâhitlerle ilgili cerhlerin gerekçelerinin açıklanması gerektiğine dair görüşü üzerinden yapıldığı; dolayısıyla Şâfiî’nin doğrudan bu konuyla ilgili bir görüşünün bulunmadığı tespit edilmiştir. Diğer âlimler tarafından bu kâidenin benimsendiğine dair kullanılan ricâl değerlendirmelerinin bunu ispatlayacak nitelikte olmadığı anlaşılmıştır. Ayrıca ricâl tenkit edebiyatında yaygın olarak karşılaşılan mübhem cerhlerin – ki bu sebeple İbnü’l-Hümâm’ın mübhem cerhler tenkit konusunda icmâ oluştuğunu belirtir- varlığı da ricâl münekkitlerinin çoğu tarafından bu görüşün kabul edilmediğinin so-

¹⁷⁸ Abdülalî Muhammed b. Nizâmuddîn el-Leknevî, *Fevâtihü’r-rahâmût bi şerhi Müselle-mi’s-sübûr*, Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2002, c. II, s. 189.

mut delilidir. Zira bu yaklaşımın kabul edilmesi ricâl tenkit edebiyatında bugünkünden farklı bir tablonun oluşmasına neden olacaktı.

Bu yaklaşımın kesin hatlarla hadis usulüne geçişi İbnü's-Salâh tarafından gerçekleştirilmiştir. İbnü's-Salâh öncesinde birçok âlim tarafından benimsenen bu söylemin ricâl tenkit eserlerindeki mübhem cerhleri etkisiz hâle getirdiği açıktır. İbnü's-Salâh, bu sorunu çözmek amacıyla da tevakkuf fikrini geliştirmiş ve böylece tamamen işlevsiz konuma getirilen (ihmâl) cerhlere kısmî ve geçici de olsa bir fonksiyon kazandırmıştır. İbnü's-Salâh'ın, yaklaşık iki asır önce gündeme gelen bu tevakkuf fikrinde şâhitlik uygulamasından esinlenmesinin de kuvvetle muhtemel olduğu müşahede edilmiştir.

“Yalnızca müfesser cerhler kabul edilir” söylemi tevakkuf fikriyle birlikte katılığını kaybetmiş ve “Müfesser cerhler kabul edilir; mücmel cerhlerde tevakkuf edilir” şekline dönüşmüştür. Çünkü yapılan sonraki araştırmada ulaşılan sonuç, râvî hakkında ayrı bir değerlendirmedir ve râvînin mecrûh olduğunu ortaya koyan bu tespittir. Mübhem cerh ise bu araştırma sonrasında işlevini kaybetmekte ve dikkate alınmamaktadır. Kanaatimizce her mübhem cerhin araştırılması veya araştırılınca kadar rivayetleriyle amel edilmemesi zaman kaybına neden olabilir. Mübhem cerhlerle zayıf oldukları belirtilen ve bir münekkit tarafından ta'dîl edilmeyen râvîlerin neden cerh edildiklerini araştırmaya gerek bulunmamaktadır. Dolayısıyla başlangıçta “yalnızca müfesser cerhler kabul edilir” düşüncesini kabul edip daha sonra tevakkuf fikriyle bir ara formül geliştirerek sorunları gidermek yerine cerhle ta'dîl tearuz ettiği durumlarda cerhin müfesser olmasını kabul şartı olarak dile getirmenin daha uygun olduğunu düşünmekteyiz. Dolayısıyla otorite olan bir âlime ait cerhin müfesser olup olmadığına bakılmaksızın kabul edilmesinin daha isabetli olduğu kanaatindeyiz. Zira hakkında ta'dîl bulunmayan râvîye yöneltilen mücmel cerhin kabul edilmemesi, bu râvînin meçhul ve rivayetlerinin de zayıf olarak değerlendirilmesini gerektirecektir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed. *Kitâbü'l-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*. 3 cilt, nşr. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs, Riyad: Dâru'l-Hânî, 1988.
Alâî, Ebû Said Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî. *Kitâbü'l-Muhtelîtin*. nşr. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib, Ali Abdülbasit Mezid, Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1996.

- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân. *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker*. nşr. Heysem Nizar Temim, Muhammed Nizar Temim, Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, t.y.
- Altıkulaç, Tayyar. "İkrime el-Berberî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2000, c. 22, 40–42.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. 4 cilt, nşr. Abdürrezzâk Afifi, Riyâd: Dâru's-Sam'î, 2003.
- Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef. *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*. 2 cilt, nşr. Abdülmecid Türkî, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1995.
- Bagdâdî, Ebü Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb. *el-Kifâye fî ma'rifeti usûli ilmi'r-rivâye*. 2 cilt, nşr. Ebü İshak İbrâhîm b. Mustafa Al-i Bahbah Dimyâtî, Semennûd: Mektebetü İbn Abbâs, 2002.
- Bagdâdî, Ebü Bekr Ahmed b. Alî el-Hatîb. *Târîhu medîneti's-selâm ve ahbâru muhaddisîhâ ve zikru kuttâniha'l-ulemâ min gayri ehlihâ ve vâridîhâ*. 16 cilt, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- Basrî, Muhammed b. Ali Ebü'l-Hüseyn. *el-Mu'temed fî usuli'l-fikh*. 2 cilt, nşr. Halil Meys, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Cihad Mahmud Halil, Mahmud Muhammed Halil. *Mevsû'atü akvâli Yahya b. Ma'în fî ricâli'l-hadîs ve 'ilelihi*. 5 cilt, Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2009.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz. *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. 4 cilt, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Buhârî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *et-Târîhü's-sagîr*. 2 cilt, Beyrut: Dârü'l-Ma'rîfe, 1986.
- 332 | db Buhârî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Kitâbü'd-Du'afâü's-sagîr*. ed. Mahmûd İbrâhîm Zayed, Beyrut: Dârü'l-Ma'rîfe, 1986.
- . *Kitâbü't-Târîhü'l-kebîr*. 9 cilt, Haydarâbâd: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1362.
- Bulkînî, Ebü Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Raslân. *Mehâsinü'l-istilâh fî tasmîni Kitâbi İbni's-Salâh*. ed. Aîşe Abdurrahman, Kahire: Dârü'l-Maârif, 1989.
- Cessâs, Ebü Bekr Ahmed b. Alî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî fî'l-fikhi'l-Hanefî*. 8 cilt, nşr. İsmetullah İnayetullah Muhammed, Said Bektaş, Beyrut, Medine: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Dârü's-Sirâc, 2010.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. 2 cilt, nşr. Salâh b. Muhammed b. 'Uveyda, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- . *Kitâbü't-Telhîs fî usûli'l-fikh*. 3 cilt, nşr. Abdullah Cevlem en-Nibâlî - Şübbeyr Ahmed el-Ömerî, Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer. Muhammed Mehdî, Eşref Mansûr Abdurrahmân, İsam Abdülhâdî Mahmûd, Ahmed Abdürrezzâk, Eymen İbrahim, Mahmud Muhammed Halil. *Mevsû'atü akvâli Ebî'l-Hasen ed-Dârekutnî fî ricâli'l-hadîs ve'ilelihi*. 2 cilt, Beyrut: Alemü'l-Kütüb li'n-Neşr ve't-Tevzî', y.y.
- Ebü İshâk eş-Şîrâzî, Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *Şerhu'l-Lüma'*. 2 cilt, nşr. Abdülmecid Türkî, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- Ebü Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed b. el-Hüseyn. *el-'Udde fî usûli'l-fikh*. 5 cilt, nşr. Ahmed b. Ali Seyr Mübârekî, Riyad: y.y., 1993.
- Ebü Ya'lâ el-Halîlî, Halîl b. Abdillâh b. Ahmed. *Kitâbü'l-İrşâd fî ma'rifeti 'ulemâi'l-hadîs*. 3 cilt, nşr. Muhammed Saîd b. Ömer İdris, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989.
- Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. 2 cilt, nşr. Halil Meys, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Ebü'l-Meati Nuri v.dğr. *Mevsû'atü akvâli'l-İmâm Ahmed b. Hanbel fî ricâli'l-hadîs*. 4 cilt, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1997.
- Emîr es-San'ânî, Ebü İbrâhîm İzzüddîn Muhammed. *Tavzîhu'l-efkâr li-me'âni Tenkîhi'l-enzâr*. 2 cilt, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, y.y.

- Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn b. Mahmûd. *Teysîrû't-Tahrîr şerhu 'alâ Kitâbi't-Tahrîr fî usûli'l-fikhi'l-câmi' istilâhi'l-hanefiyye ve's-şâfi'iyye*. 4 cilt, Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1931.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh. *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihî ve mâ yenbagî fî rivâyetihî ve hamlihî*. 2 cilt, nşr. Ebü'l-Eşbal ez-Züheyrî, Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1994.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî. *el-Kâmil fî du'afâ'r-ricâl*. 9 cilt, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Mu'avviz, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Cemâa, Ebu Abdullah Bedruddîn Muhammed b. İbrahim. *el-Menhelü'r-revî fî muhtasar Ulumi'l-hadisi'n-nebevî*. ed. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan, Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1986.
- İbn Ebî Hatîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 cilt, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1952.
- İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *et-Takrîr ve't-tahbir*. 3 cilt, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Hacer el-Askalanî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali. *Hedyü's-sârî mukaddimetü Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dimaşk: Dârü'l-Feyhâ, 2000.
- . *Lisânü'l-Mizân*. 10 cilt, Beyrut: Mektebü'l-Matbuati'l-İslâmiyye, 2002.
- . *Şerhu'n-Nuhbe Nüzhetü'n-nazar fî tavzihî Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*. ed. Nüreddîn 'Itr, Dimaşk: Matba'atü's-Sabâh, 2000.
- . *Takrîbü't-Tehzîb*. ed. Muhammed Avvâme, Haleb: Dârü'r-Reşîd, 1991.
- . *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 cilt, Haydarâbâd: Matbaatü'l-Meclis Dâiratü'l-Mearifi'n-Nizâmiyye, 1325.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân. *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*. 3 cilt, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1992.
- . *Kitâbü's-Sikât*. 9 cilt, Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1973.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmamüddin İsmâil b. Ömer. *et-Tekmil fî'l-cerh ve't-ta'dîl ve ma'rifetü's-sikât ve'd-du'afâ' ve'l-mecâhîl*. 4 cilt, nşr. Şadi b. Muhammed b. Salim el-Numan, Semennud: Mektebetü İbn Abbâs, 2011.
- . *İhtisârü 'Ulümü'l-hadîs*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- İbn Müflih, Ebû Abdillâh Şemsüddîn el-Makdisî er-Râmîni. *Usûlü'l-fikh*. 4 cilt, nşr. Fehd b. Muhammed Sedhan, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1999.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Berekât Mecdüddîn Abdüsselam b. Abdullah v.dğr. *el-Müsevvede fî usûli'l-fikh*. 1 cilt, Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1983.
- İbnü'l-Esir, Ebü's-Saadât Mecdüddîn. *Câmi'ü'l-usûl li-ehâdîsi'r-Resûl*. 11 cilt, nşr. Abdülkadir Arnaût, Dimaşk: Dârü'l-Hulvânî, 1969.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *et-Tahrîr fî usûli'l-fikh*. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1932.
- İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed. *Tenkîhü'l-enzâr fî ma'rifeti 'ulûmi'l-âsâr*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1999.
- İbnü'n-Neccâr, Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Abdülazîz Ali el-Futuhi. *Şerhü'l-Kevkebi'l-münîr bi muhtasari't-Tahrîr ev el-Muhteberü'l-münteker şerhi'l-muhtasar fî usûli'l-fikh*. 4 cilt, Riyad: Camiatu Ümmi'l-Kurâ, 1987.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn. *Mukadimetü İbni's-Salâh*. ed. Aîşe Abdurrahman, Kahire: Dârü'l-Maârif, 1989.
- İclî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh. *Ma'rifetü's-sikât min ricâli ehli'l-hadîs ve mine'd-du'afâi ve zikri mezâhibim ve ahbârihim*. 2 cilt, nşr. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî, Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1985.
- İrâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn. *et-Takyîd ve'l-izâh limâ utlika ve uglîka min Mukadimeti İbni's-Salâh*. ed. Muhammed Râgıb et-Tabbâh el-Halebî, Haleb: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1931.

- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ. *İkmâlü'l-Mu'tim bi fevâidi Müslim*. 8 cilt, nşr. Yahyâ İsmâil, Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1998.
- Kandemir, M. Yaşar. "Amr b. Merzûk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1991, c. 3, 88–89.
- . "Asım b. Ali". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1991, c. 3, 475.
- Karâfi, Ebü'l-Abbâs Şihâbuddîn. *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl fi ihtisârî'l-Mahsûl fi'l-usûl*. 1 cilt, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2004.
- Karaman, Hayreddin. "Adâlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1988, c. 1, 343–44.
- Kelvezânî, Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed. *el-İntisâr fi'l-mesâilî'l-kibâr 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. 3 cilt, nşr. Süleyman b. Abdullah el-Umeyr, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1993.
- . *et-Temhîd fi usûli'l-fikh*. 4 cilt, nşr. Müfid Muhammed Ebû Amşe - Muhammed b. Ali b. İbrâhim, Cidde: Dâru'l-Medenî, 1985.
- Kevr, Mevze Ahmed Muhammed. "Mesâil tete'allaku bi'l-cerh ve't-ta'dîl ve ihtilâfî'l-muhaddisîn fi'hâ". *Mecelletü Merkezi'l-buhûsi's-sünneti ve's-sîre*, c. sy. 9 (1997), ss. 353–94.
- Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed. *el-Mugnî*. 10 cilt, Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968.
- Kurtubî, Ebü'l-Abbâs Ziyauddîn Ahmed b. Ömer. *Keşfü'l-kunâ' 'an hükmi'l-vecd ve's-semâ'*. Tanta: Dâru's-Sahabe li't-Türâs, 1992.
- Leknevî, Abdülalî Muhammed b. Nizâmeddîn. *Fevâtihü'r-rahâmût bi şerhi Müsellemi's-sübût*. 2 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *er-Ref' ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl*. Haleb: Mektebü'l-Matbuati'l-İslamiyye, 1987.
- Mâzerî, Ebû Abdullah Muhammed et-Temîmî. *İzâhü'l-mahsûl min Burhâni'l-usûl*. ed. Ammâr et-Tâlibî, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.
- Merdâvî, Ebü'l-Hasan Alâuddîn Ali. *Tahrîrü'l-menkül ve tehzîbu ilmi'l-usûl*. ed. Abdüllah Hâşim - Hişâm el-'Arabî, Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2013.
- Merdâvî, Ebü'l-Hasen Alâuddîn Ali b. Süleymân. *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr fi usûli'l-fikh*. 8 cilt, nşr. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrîn vd., Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2000.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâluddîn Yûsuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâir-ricâl*. 35 cilt, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.
- Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdillâh Alâuddîn. *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl fi esmâir-ricâl*. 12 cilt, nşr. Ebû Abdurrahman Adil b. Muhammed, Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2001.
- Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdillâh Alâuddîn. *Islâhu İbni's-Salâh*. 2 cilt, nşr. Nâsır Abdülaziz Ferec Ahmed, Riyad: Dâru Edvâi's-Selef, 2007.
- Mustafâ b. İsmâil, Ebü'l-Hasen. *Şifâü'l-'alîl bi elfâzi ve kavâ'idî'l-cerh ve't-ta'dîl*. 2 cilt, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1991.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfzuddîn en-Nesefî. *Keşfü'l-esrâr fi Şerhi Menâri'l-envâr*. 2 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *İrşâdü tullâbi'l-hakâik ilâ ma'rifeti süneni hayri'l-halâik*. Beyrut: Dâru'l-Beşâirî'l-İslâmiyye, 1991.
- . *Sahîhu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî*. 9 cilt, nşr. Ebû Süheyb Muhammed b. Sâmih, Kahire: Dâru İbnü'l-Cevzî, 2011.
- Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim. *el-Medhal ilâ ma'rifeti's-sahîhi mine's-sakîm ve tebytnü mâ üşkile min esmâir-ricâl fi's-Sahîhayn*. 2 cilt, nşr. İbrahim b. Ali b. Muhammed Â-i Küleyb, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 2002.
- . *el-Medhal ile's-sahîh*. 4 cilt, nşr. Rebî' b. Hâdî, Kahire: Dâru'l-İmâm Ahmed, 2009.
- Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî. *Usûli Fahrî'l-islâm el-Pezdevî*. 4 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.

- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer Fahrüddîn. *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*. ed. Tâha Câbir Feyyâz Alvânî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ud. *et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh*. ed. Zekeriyâ Umeyrât, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Kavâti'u'l-edille fî'l-usûl*. 2 cilt, nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasen İsmail eş-Şâfiî, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed. *Usûlü's-Serahsî*. 2 cilt, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Sübki, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *Ref'ü'l-hâcib 'an Muhtasari İbni'l-Hâcib*. 4 cilt, nşr. Ali Muhammed Muavvez, Âdil Ahmed Abdülmevcüd, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1999.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Eşbâh ve'n-nezâir kavâ'id ve furuu fikhî's-Şâfi'iyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- . *Tedribü'r-râvi fî şerhi Takribi'n-Nevevi*. 2 cilt, nşr. Ebu Kuteybe Nazar Muhammed, Beyrut: Mektebetü'l-Kevser, 1415.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Ûm*. ed. Muhammed Zehra en-Neccâr, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, t.y.
- . *er-Risâle*. ed. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire: Dârü't-Türâs, 1979.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*. ed. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2011.
- Şüveys Hizâ', Ali el-Mehâmîd. *'Adâletü's-şâhid fî'l-kazâ'î'l-İslâmî*. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1995.
- Tûfi, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleyman b. Abdülkavî. *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*. 3 cilt, nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- Turhan, Halil İbrahim. *Rical Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi (Hicri İlk İki Asır)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2015.
- . "Referential Value of Hadîth Transmitter Criticism in 2nd / 8th Century: The Case of Shu'bah ibn al-Hâjjâj", *İlahiyat Studies* 8, no 1 (2017): 105–6.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr. *Kitâbü'd-Du'afâ'î'l-kebü'r*. 4 cilt, nşr. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984.
- Umerî, Muhammed Ali Kâsım. *Dirâsât fî menheci'n-nakd 'inde'l-muhaddisîn*. Amman: Dârü'n-Nefâis, 2000.
- Ünal, İsmail Hakkı. "İsmâil b. Ebû Üveys". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2001, c. 23, 95.
- Ûsmendî, Ebü'l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd. *Bezlü'n-nazar fî'l-usûl*. ed. Muhammed Zeki Abdülber, Kahire: Mektebetü Dârü't-türâs, 1992.
- Yemânî, Abdurrahman b. el-Mu'allimî. *et-Tenkîl bimâ fî te'nübî'l-Kevserî mine'l-ebâtîl*. 2 cilt, nşr. Muhammed Nâsırüddîn el-Elbânî, Zühayr eş-Şâviş, Abdürrezzâk Hamza, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1986.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 23 cilt, nşr. Şu'ayb el-Arnaût - Hüseyin el-Esed, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fikh*. 6 cilt, nşr. Ömer Süleyman Eşkar, Abdülkadir Abdullah Ani, Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şu'ûnî'l-İslâmiyye, 1988.
- . *en-Nüket ala Mukaddimeti İbni's-Salâh*. 3 cilt, nşr. Zeynülabidîn b. Muhammed, Riyad: Edvâi's-Selef, 1998.

