



ilahiyat akademi

Yıl: 2018 Sayı: 7-8

altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

SÜNNET

- Hadis Yorumunun Sınırları- Bünyamin ERUL
- Sünnet'in Temellendirilmesi Problemi- İsmail Hakkı ÜNAL
- Kur'an'la Yetinme Söyleminin Çıkmazları- Enbiya YILDIRIM
- İlk Hicri Asırlarda Hadis Karşıtlığının Nedenleri- Kamil ÇAKIN
- At Gözlüklerini Çıkararak Nebevi Sünnet'e Bakmak: Nano Gelenekten Makro Geleneğe-Bir Kitap Üzerine Notlar- M. Hayri KIRBAŞOĞLU
- Sahabe, Kur'an ve Tefsir- Mustafa ÖZTÜRK
- Sünnet ve Toplumsal Dinamikler- Mustafa TEKİN
- Sünnete Hikmet Nazarıyla Bakmak- Mehmet ÖNAL
- Suyûfî'nin Hadis Tenkitçiliği- Recep ASLAN
- İmâmetin Kureyş'e Ait Olduğuna Dair Hz. Peygamber'e İsnâd Edilen Rivâyetlerin Bütünsel Yaklaşım Yöntemiyle Tespiti- Mehmet APAYDIN
- Oryantalist Bir Fikrin Kendi Paradigması İçinden Tenkid Edilme Serencamına Örnek: Norman Calder'ın Muvatta'ı Tarihlendirmesine Yöneltilen Eleştiriler- Rahile KIZILKAYA YILMAZ
- III-XI. (IX-XVII) Asırlar Arasında İmâmiyye Şîa'sının Rivayetleri Değerlendirmede Metin Tenkidi Kullanımı- Peyman ÜNÜGÜR
- Peygamber'e İtaatin Dayanağı Olarak İsmet Meselesi- Mahmut ÇINAR
- Sünnetin Doğru Anlaşılması ve Günümüze Taşınması -'Allah Güzeldir, Güzelliği Sever' Rivâyeti Üzerine Bir Değerlendirme- Nurullah AGİTOĞLU
- Geçmiş Bilgisi: Gazalî'ye Göre Tevâtür Teorisi- Bernard WEISS
- Şîa'da Hadis Eserleri Üzerine Yazılan Şerh ve Haşiyeler- Mecîd MAÂRİF
- Söyleşi- Mehmed Said HATİBOĞLU
- Söyleşi- Ali Osman KOÇKUZU
- Söyleşi- Haydar HUBBULLAH

ISSN: 2149-3979



ilahiyat akademi

yl: 2018 sayı: 7-8

altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

SÜNNET



The Journal of Theological Academia

year: 2018 issue: 7-8 a bi-annual international journal of academic research

ISSN: 2149-3979



ilahiyat akademi

yıl: 2018 sayı: 7-8 altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

Gaziantep Ü. İlahiyat Fakültesi Resmi Dergisi | The Official Journal of the Faculty of Divinity
Gaziantep University

Genel Yayın Yönetmeni | Editor in Chief

Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Dekan | Dean)

Editör | Editor

Doç. Dr. Mustafa ÜNVERDİ

Dr. Öğr. Üyesi Muhyettin İÇDE

Sayı Editörü | Editor of This Issue

Doç. Dr. Recep ASLAN

Editör Yardımcısı | Editorial Assistants

Arş. Gör. Tuba ERKUT

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Başkan | President)

Prof. Dr. Dorayd Abdulkader N. Noor el-SHEİK

Prof. Dr. Eyüp BEKİR YAZICI

Prof. Dr. Mahfuz SÖYLEMEZ

Prof. Dr. Mehmet AKBAŞ

Prof. Dr. Mehmet DAĞ

Doç. Dr. Halil ALDEMİR

Doç. Dr. Mahmut ÇINAR

Doç. Dr. Recep ASLAN

Doç. Dr. Recep TUZCU

Dr. Öğr. Üyesi Adnan ALGÜL

Dr. Öğr. Üyesi A. Muhammed el-HALEF

Dr. Öğr. Üyesi Abdimuhamet MAMYTOV

Dr. Öğr. Üyesi Ayhan ERDOĞAN

Dr. Öğr. Üyesi Ayşe EROĞLU

Dr. Öğr. Üyesi Dilara TINAS

Dr. Öğr. Üyesi Erol ERKAN

Dr. Öğr. Üyesi Fehmi SOĞUKOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi Habip DEMİR

Dr. Öğr. Üyesi Halil HACİMÜFTÜOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim SALKİNİ

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ULUKÜTÜK

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed EL-NECCAR
 Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Raşit AKPINAR
 Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KESKİN
 Dr. Öğr. Üyesi Okan BAĞCI
 Dr. Öğr. Üyesi Samir Omar K. H. SAYED
 Dr. Öğr. Üyesi Zamira AHMEDOVA

Yayın Danışma Kurulu (Alfabetik Sıraya Göre) | Publishing Advisory Board (Inalphabeticalorder)

- Prof. Dr. Abdulaziz HATİP (Şırnak Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Ü. İlahiyat F.)
 Doç. Dr. Ahmed Muhammed Ahmed EL-ASİRÎ (Melik Halid Ü.)
 Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM (Yıldırım Beyazıt Ü. İslami ilimler F.)
 Prof. Dr. Ali Abdulkhak Muhammed EL-EĞBERÎ (Ta'z Ü. Edebiyat F.)
 Prof. Dr. Ali AKPINAR (Necmettin Erbakan Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ (Çukurova Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Asım YAPICI (Çukurova Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Bünyamin ERUL (Ankara Ü. İlahiyat F.);
 Doç. Dr. Hasan YILMAZ (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. İhsan Süreyya SIRMA (Siirt Ü. İslami İlimler F.)
 Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (29 Mayıs Ü. Uluslararası İslam ve Din Bilimleri F.)
 Dr. Keis Reşid ALİ (Musul Ü. Eğitim F.)
 Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ (Erciyes Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN (Kilis 7 Aralık Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. M. Halil ÇİÇEK (Yıldırım Beyazıt Ü. İslami İlimler F.)
 Dr. İbrahim el-Hakk EL-HASEN (Uluslararası Afrika Ü. Eğitim F.)
 Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA (İstanbul Şehir Ü. İslami İlimler F.)
 Prof. Dr. Mehmet EVKURAN (Hitit Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Dr. Muhammed Şeyh Ahmed MUHAMMED (Benadır Ü. Faculty of Shariah & Law)
 Prof. Dr. Musa BİLGİZ (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Metin YURDAGÜR (Marmara Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU (Bayburt Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Osman TÜRER (Kilis 7 Aralık Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Sadık KILIÇ (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Ankara Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Veysel GÜLLÜCE (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Harran Ü. İlahiyat F.)
Sayı Hakemleri | Rewiwers of the Issue
 Prof. Dr. Abdulkadir EVGİN (Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Abdullah KARAHAN (Uludağ Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Abdülcelil BİLGİN (Muş Alparslan Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Bekir KUZUDİŞLİ (İstanbul Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Emin ÇELEBİ (İnönü Ü. Fen Edebiyat F.)
 Prof. Dr. Eyüp BEKİR YAZICI (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Halis AYDEMİR (Dumlupınar Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. İbrahim Kutluay (İzmir Kâtip Çelebi Ü. İslami İlimler F.)
 Prof. Dr. Mehmet DAĞ (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Mehmet EVKURAN (Hitit Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Muhammet YILMAZ (Çukurova Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. H. Musa BAĞCI (Dicle Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Mustafa MACİT (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Nuri TUĞLU (Süleyman Demirel Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Orhan BAŞARAN (Bingöl Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER (Akdeniz Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Resul ÖZTÜRK (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Saffet SANCAKLI (İnönü Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Gaziantep Ü. İlahiyat F.)
 Doç. Dr. Hüseyin AKGÜN (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat F.)
 Doç. Dr. Mehmet BİLEN (Dicle Ü. İlahiyat F.)
 Doç. Dr. Muammer BAYRAKTUTAR (Gaziosmanpaşa Ü. İlahiyat F.)
 Doç. Dr. Murat KAYACAN (Muş Alparslan Ü. İlahiyat F.)
 Doç. Dr. Mustafa IŞIK (Nevşehir Ü. İlahiyat F.)
 Doç. Dr. Nimetullah AKIN (Çanakkale Onsekiz Mart Ü. İlahiyat F.)
 Doç. Dr. Ömer ÖZPINAR (Necmettin Erbakan Ü. İlahiyat F.)
 Doç. Dr. Özcan GÜNGÖR (Yıldırım Beyazıt Ü. İslami İlimler F.)
 Doç. Dr. Veysel ÖZDEMİR (İnönü Ü. İlahiyat F.)
 Doç. Dr. Veysi ÜNVERDİ (Mardin Artuklu Ü. İlahiyat F.)
 Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sait UZUNDAĞ (Şırnak Ü. İlahiyat F.)
 Dr. Öğr. Üyesi Okan BAĞCI (Gaziantep Ü. İlahiyat F.)
 Dr. Öğr. Üyesi Selahattin YILDIRIM (İnönü Ü. İlahiyat F.)
 Dr. Öğr. Üyesi Zamira AHMEDOVA (Gaziantep Ü. İlahiyat F.)

Düzeltili | Redaction

Arş. Gör. Edip YILMAZ

Arş. Gör. Esra DELEN

Arş. Gör. Hacer GENERAL

Arş. Gör. İslim GÜMÜŞTEKİN

Arş. Gör. Kevser ÖZTÜRK

Makale Düzenleme | Editing Articles

Arş. Gör. Tuba ERKUT

Grafik-Tasarım | Graphics Design

Halime SARIKAYA

Dağıtım | Distribution

Arş. Gör. M. Kasım ERDEN

Yönetim Yeri | Head Office

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şehitkâmil/Gaziantep-TÜRKİYE

Baskı | Printing by

Gaziantep Üniversitesi Matbaası

Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date

Gaziantep; 2018

İlahiyat Akademi Dergisi

Araştırmaz, SOBIAD, ASOS İNDEX ve ISAM

Veri tabanlarında taranmaktadır.

Yazışma Adresi | Contact Adress

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), Şehitkâmil/Gaziantep-TÜRKİYE

Tel: +90 342 360 69 65; Faks: +90 342 360 21 36

E-mail: ilahiyatakademi@gantep.edu.tr; Web: <http://ilahiyat.gantep.edu.tr/dergi>

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Akademi Dergisi hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup Fakültemizin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. Yazılar, yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz.

The Journal of *Theological Academia* of Gaziantep University is a peer-reviewed academic journal which is published twice per year. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and does not express the official view of the faculty.

Copyright ©: Without getting permission of the journal, papers published here cannot be published partially or totally on other media.

İçindekiler

Editörden	
Recep ASLAN	IX

Makaleler

Hadis Yorumunun Sınırları- Bünyamin ERUL	1
Sünnet'in Temellendirilmesi Problemi	
İsmail Hakkı ÜNAL	25
Kur'ân'la Yetinme Söyleminin Çıkmazları- Enbiya YILDIRIM	39
İlk Hicri Asırlarda Hadis Karşıtlığının Nedenleri- Kamil ÇAKIN	55
At Gözlüklerini Çıkararak Nebevi Sünnet'e Bakmak : NanoGelenekten Makro Geleneğe-Bir Kitap Üzerine Notlar- M. Hayri KIRBAŞOĞLU	83
Sahabe, Kur'an ve Tefsir- Mustafa ÖZTÜRK	133
Sünnet ve Toplumsal Dinamikler- Mustafa TEKİN	163
Sünnete Hikmet Nazarıyla Bakmak- Mehmet ÖNAL	175
Suyûtî'nin Hadis Tenkitçiliği- Recep ASLAN	187
İmâmetin Kureys'e Ait Olduğuna Dair Hz. Peygamber'e İsnâd Edilen Rivâyetlerin Bütünsel Yaklaşım Yöntemiyle Tespiti- Mehmet APAYDIN	219

Oryantalist Bir Fikrin Kendi Paradigması İçinden Tenkid Edilme Serencamına Örnek: Norman Calder'ın Muvatta'ı Tarihlendirmesine Yöneltilen Eleştiriler Rahile KIZILKAYA YILMAZ	269
III-XI. (IX-XVII) Asırlar Arasında İmâmiyye Şîa'sının Rivayetleri Değerlendirmede Metin Tenkidi Kullanımı- Peyman ÜNÜGÜR	283
Peygamber'e İtaatin Dayanağı Olarak İsmet Meselesi- Mahmut ÇINAR	327
Sünnetin Doğru Anlaşılması ve Günümüze Taşınması -'Allah Güzeldir, Güzelliği Sever' Rivâyeti Üzerine Bir Değerlendirme- Nurullah AGİTOĞLU	345
Geçmiş Bilgisi: Gazali'ye Göre Tevâtür Teorisi- Bernard WEISS	357
Şîa'da Hadis Eserleri Üzerine Yazılan Şerh ve Haşiyeler- Mecid MAÂRİF	375
Söyleşi- Mehmed Said HATİBOĞLU	383
Söyleşi- Ali Osman KOÇKUZU	403
Söyleşi- Haydar HUBBULLAH	407
Yayın İlkeleri	421

Editörden/Editorial

Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla...

Allah'a hamd, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) salât ve selâm olsun.

İlahiyat Akademi Dergisi olarak siz değerli okuyucularla yeniden kavuşmanın mutluluğunu, heyecanını yaşıyoruz.

Bütün insanlığa rahmet olarak gönderilmiş olan Hz. Peygamber, Kur'an-ı Kerîm'de aynı zamanda insanlığa örnek ve model olarak takdim edilmiştir. O'nun Allah katından getirdiği din; inanç, ibadet, ahlak ve sosyal hayatın her alanını kuşatan bir mahiyet içermektedir. Bu vasfından dolayı "en son ve en kâmil din" olma özelliğini barındırmaktadır. Başka bir deyişle İslâm, her yönüyle mükemmel olup, eksikliği olmayan bir dindir. Bu durum Kur'an-ı Kerîm'de Allah tarafından bize şu şekilde bildirilmektedir: *"Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, üzerinize nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'ı seçtim."* (Maide, 5/3)

İslâm dininin mükemmel olması, dine yapılan eklemeleri kabul etmeyişi özelliğini gündeme getirmektedir. Bu özelliğinden dolayı, Hz. Peygamber, dinin özüne ters olan ve dinde yer alması mümkün olmayan söz ve uygulamalara, hayatının her aşamasında mani olmuş ve dinin safiyetinin korunması hususunda ashâbını ikaz etmiştir. Hz. Peygamber'in ashâbı da onun ikazlarına uymuş, sünneti anlama ve muhafaza konusunda da aynı titizliği göstermişlerdir. Sahâbe neslinin talebeleri olan "tâbiîn" ve ondan sonra gelen "tebe-i tâbiîn" kuşakları da sünneti anlama ve koruma konusunda titiz davranan örnek kuşaklar olmuşlardır. Bu üç kuşak arasında yer alan muhaddis ve fukahâ gibi âlimler de sünneti anlama ve muhafaza konusunda azami gayret göstermişlerdir. Bu kuşaklar arasında sünneti anlama ve yorumlama konusunda farklı anlayışlar ortaya çıkmıştır. Kimi âlimler sünnete lafzî/literal bir anlam vererek anlamaya çalışmış; kimisi de sünnetin maksadını, illetini ortaya koyarak anlamaya gayret etmiştir. Bu çerçevede birtakım ekoller ve mezhepler ortaya çıkmıştır.

Sünnetin çağa taşınması ve günümüz problemlerine çözüm olması noktasında sünnetin ve onun yazıya geçirilmiş şekliyle hadislerin iyi anlaşılması gerekir. Bu bağlamda ülkemizde ve İslam dünyasında hadis-sünnet ekseninde ciddi tartışmalar yaşanmaktadır. Kimi çevreler sadece akli esas olarak hadis ve sünneti ötelemeye, ikinci plana itmeye çalışırken; kimi çevrelerde sahih, zayıf ve mevzu durumuna bakmaksızın tüm rivayetleri kurtarma gayreti içine girmişlerdir. Geçmişte hadis uleması sünnet ve hadisin anlaşılması noktasında birçok eser vermiş ve günümüzde de bu alanda birçok çalışma yapılmaktadır. Bizimde

“Sünnet” özel sayısında maksadımız, hadis ve sünnetin doğru anlaşılması konusunda işin ehli olan, yıllarını sünnet ve hadis ilimlerine hizmetle geçiren hocalarımızın kaleminden bu noktaya dikkat çekmek, sünnetin koyduğu ilkeleri esas alan yeni bir İslam toplumu ve medeniyeti modeli oluşturma noktasında katkı sunmaya çalışmak ve Hz. Peygamber’in sireti ve sünnetinin insana, hayata ve yaşadığımız gezegene verdiği mesajı anlamaya çalışmak çabasıdır.

Hadis ve sünnetin doğru anlaşılması ve sünneti çağa taşımak hususunda neler yapılabileceği ile ilgili fikirlerini almak üzere hadis ilminin öncü isimlerinden Prof. Dr. Mehmed Said Hatiboğlu, Prof. Dr. Ali Osman Koçkuzu ve Lübnanlı Şîî akademisyen Haydar Hubullah ile söyleşiler yaptık. Bununla beraber farklı sosyal disiplinlere mensup alanında yetkin değerli hocalarımız, kalemleriyle dergimize renk kattılar.

Bu sayının yayınlanmasında bizlere maddî ve manevî katkı sağlayan başta üniversitemiz ve fakülte yönetimi olmak üzere; makale yazarlarına, hakemlerine, yayın ve danışma kuruluna, yayın basım ve dağıtım ekibine şükranlarımızı sunuyor ve bu sayımızın hayırlara vesile olmasını Yüce Allah’tan niyaz ediyoruz.

Ülkemizde ve İslâm dünyasında din alanında ortaya çıkan problemlerin tespit ve teşhisini, İslâm’ın sahih kaynaklardan hareketle doğru anlaşılmasını amaçlayan *İlahiyat Akademi* Dergisi, bundan sonraki sayıda “Kur’an” dosyasıyla okuyucusuyla buluşacaktır.

Selam ve saygılar...

Doç. Dr. Recep ASLAN
Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İlahiyat Akademi Dergisi Sayı Editörü

Hadis Yorumunun Sınırları

Bünyamin ERUL*

Özet

Sahabeden itibaren başlayan hadis ve sünnetin anlaşılmasına dönük ilmî çabalar, erken asırlardan itibaren temel hadis kaynakları üzerine telif edilen birçok önemli şerhin yazılmasıyla devam etmiştir. Farklı zaman ve zeminlerde kaleme alınan bu şerhlerin, hadislerin yorumuna çok yönlü katkısı olduğu herkesin malumudur.

Sınırlı hacme sahip olan bu çalışmada, meşhur hadis şerhlerinden faydalanılarak eleştirel bir gözle hadis yorumunun sınırları üzerinde durulmuştur. Dikkat çekici birkaç örnek üzerinden, hadisleri yorumlama faaliyetinde şarihlerin takındıkları tavır ve temayülün izi sürülmeye çalışılmıştır. Şarihlerin hadis metin ve muhtevalarında görülen müşkilatı serinkanlılıkla tartışarak makul bir şekilde çözmek yerine, zaman zaman yorum sınırlarını çok zorlayarak hayli uzak ihtimalleri sıraladıkları, önceki şarihlerin açıklamalarını tekrarladıkları, rivayeti savunma gayretiyle çeşitli teviller getirdikleri yahut müşkili izah yerine o hususta dolaylı malumat vererek sessiz kaldıkları görülebilmektedir. Makale ile şerh geleneğindeki yoruma dair çeşitli sorunlara dikkat çekilmekte ve bazı teklifler sunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, şerh, yorum, metin

Limits of the Hadith Interpretation

Abstract

Scholarly works, which aim to understand hadith, starts from early ages and continue with commentaries of the fundamental hadith sources. It is obvious that such studies written on different times and places contribute to multi-dimensional hadith interpretations. In this limited study, limits of hadith interpretations are the topic by critically reviewing studies of famous hadith commentaries. It is aimed to trace commentators' style and methodology by various important cases. It can be seen that commentators, time to time, force the limits of interpretation by pointing fewer probable cases, repeating former commentators or not commenting on the real issue; instead of, preferring detailed investigation on problematic

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, berul@ankara.edu.tr.

cases. In this article, the problems of commenting tradition are held and some solutions to them are presented.

Keywords: Hadith, Commentary, Interpretation, Text

Giriş

Müslüman birey ve toplum için Kur'an ile birlikte belirleyici en önemli rehber olan Allah Rasülü'nün hadis ve sünnetlerinin anlaşılması ve yorumlanması, ilk muhataplar olan sahabeyle birlikte başlamıştır. Sahabe-i Kiram, dinleme-izleme, anlama-anlatma ve nakletme esnasında, hadis ve sünnetlere bir şekilde yorum getirmiştir. Daha sonra rivayetlerin nakli, tedvini ve tasnifi yapılırken gerek atılan bab başlıkları, gerekse metnin içinde ya da sonunda karşımıza çıkan kısa açıklamalar, hadis şerhlerinin ilk örneklerini oluşturur. Ardından garîbu'l-hadis, muhtelifu'l-hadis, müşkilu'l-hadis ve fıkhu'l-hadis gibi farklı dallar şeklinde gelişmeye başlayan hadis yorumu, Hattâbî ve sonrasındaki şarihlerin ortaya koydukları müstakil eserlerle ayrı bir ilim dalı haline gelmiş ve gelişmiştir.

Bu yazıda, klasik dönemdeki meşhur şerhlerden hareketle hadis yorumunun sınırları üzerinde durulacaktır. Şarihler, ele aldığı metni yorumlarken nelere dikkat etmektedirler? Rivayet metnini izah ve şerh sadedinde onların temel yaklaşımları nelerdir? Metin karşısında sâbiteleri, yorum esnasında esas aldıkları kriterleri ya da temel ilkeleri neler olmuştur? Yorum yapılırken başta Kur'an ayetleri olmak üzere, Arapça dil kuralları, Arap selîkası, dil ve üslubu, Arapçadaki edebî sanatlar ve kullanımlar, akl-ı selimin, mantık ve muhakemenin verileri ne kadar belirleyici olmaktadır? Bu konuda şerhi yapılan hadis eserinin karizması, musannifin otoritesi, isnad veya rivayetin sıhhati, şarihin mezhebi vb. hususların belirleyiciliği söz konusu mudur? Rivayet metinlerinde karşılaşılan müşkilatı izah esnasında, çelişkileri uzlaştırma adına şarihin ortaya koyduğu açıklamalarda, zikrettiği ihtimallerde tutarlılık ilkesi ne denli işletilmektedir? Metinde herhangi bir ipucu olmadığı halde, sırf metni, muhtevayı kurtarma ya da kısmen de olsa onu makul ve makbul hale getirebilmek için, şarihin bu noktadaki yetkileri ve sınırları neler olmalıdır? Diğer bir ifade ile şarih, hayal gücünü zorlayarak, aklına veya hatırına gelen her ihtimali şerhçilik diye sıralayabilir mi? Kur'an'ın sarîh ayetlerini, ittifakla kabul gören Arapça dil kurallarını, akıl, mantık ve muhakemeyi göz ardı edebilir mi? Metinlerde görülen çelişkileri telif, tevil ve cem etmek üzere, peş peşe birçok ihtimalleri sıralaması şerhçilik midir?

Yine rivayet metinlerini izah ederken lafız ile mana arasında şarihin yeri, tavrı ve konumu nedir? Lafız ile mana ikileminde şarih hangisini önceleyecektir? Lafzı ve zahiri kurtarma adına manayı ihmal eden bir tavır mı? Yoksa manayı esas alan, muhtevayı önceleyen bir tutum mu?

Bir başka husus, rivayetlerdeki çeşitli problemler karşısında şarihin tavrı ne olmalıdır? Şerhlerimizde bu konuda iki farklı yaklaşım göze çarpmaktadır: Bazen

oldukça bariz bir problem görmezlikten gelinerek geçiştirilmektedir. Bazen de problemi izale edebilme saikiyle serdedilen birçok malumat ve rivayet, yeni problemlere, soru ve sorunlara yol açabilmektedir. Bu noktada şarihın görevi susmak mıdır? Veya o probleme ilişkin ileri sürülmüş itirazları ve eleştirileri cevaplama arzusuyla savunmak mıdır? Yoksa, gerçekten ortada belli bir problem varsa, bu işkâli yeterince izah ve tahlil ederek belli bir çözüme kavuşturmak mıdır?

İşte bu makalede birkaç hadis metninden hareketle hadis yorumunun sınırları, lafza bağlılık, çelişkilere yaklaşım, teslimiyetçi tavır, savunma güdüsünün yol açtığı çıkmazlar ve problemleri görmezlikten gelme gibi şerhçiliğin bazı problemleri ele alınacaktır.

Burada peşinen belirtelim ki, şarihlerimizin metinlerdeki kelimeler üzerine yaptıkları dil ve gramer tahlilleri, garib kelimelerin izahı, nüsha farklarına ve o konudaki farklı rivayetlere işaret etme, günümüze kadar gelemeyen çeşitli kaynaklardan yararlanma, kendi dönemleri ve öncekilerin anlayışlarını yansıtmaya, geçmişteki tartışmaları aktarma, hadislerden fevâid, kavâid ve hükümler çıkarma, ricâl bilgisi, rivayetin o kitabın farklı bölümlerindeki versiyonlarına atıfta bulunma, rivayetle ilgili sebep-i vürûd, bağlam vb. çeşitli bilgileri aktarma gibi birçok önemli hizmeti yerine getirdikleri herkesin malumudur. Yorumladıkları rivayet hakkında elde ettikleri malumatı, sıhhati ne olursa olsun ilişkili gördükleri birçok rivayeti nakleden hadis şerhleri, adeta bir arşiv veya bilgi bankası gibidirler. Bu durum, adeta modern çalışmalarda elde edilen bilgi fişlerinin, yeterli yorum, analiz ve değerlendirme yapmaksızın belli başlıklar altında sıralanmasına benzemektedir. Konu ile ilgili malumata ulaştırması bakımından bu verilerin de faydası inkar edilemez ise de, bu tutumun, gerçek anlamda "hadis yorumu" olup olmadığını yahut hadis yorumunu ne denli karşıladığını da sorgulamamız gerekmektedir.

Bu makalede ele alınan örnekler, hadis şerhçiliğinin bazı problemlerine dikkat çekmek üzere konuyu işlemede daha çarpıcı oldukları için tercih edilmiştir.

Örnek I.

Hazrec Kabilesi'nin reisi ve münafıkların başı olan Abdullah b. Ubeyy b. Selûl hicretin 9. yılında ölmüş, Hz. Peygamber onun cenaze namazını kılmak isteyince Hz. Ömer'in sert itirazlarıyla karşılaşmıştı. Bu konudaki rivayetlerde farklı anlatımlar bulunmaktadır:

1. Ömer b. el-Hattâb (r) şöyle demiştir: Abdullah b. Ubeyy b. Selûl öldüğü zaman, onun cenaze namazını kıldırması için Rasûlullah (s) çağırıldı. Rasûlullah namaza kalkışınca ben derhal yanına vardım ve: "Yâ Rasûlallah! Abdullah b. Ubeyy'in cenaze namazını mı kılacaksın? Hâlbuki o, şu şu günlerde şöyle şöyle demişti!" diyerek, Rasûlullah hakkındaki çirkin sözlerini teker teker sayıyordum ki Rasûlullah gülümsedi ve: "Geri çekil ey Ömer!" buyurdu. Ben sözü uzatınca:

إني خيرت فاخترت لو أعلم أني إن زدت على السبعين يغفر له لزدت عليها

"Ben muhayyer bırakıldım ve istiğfar etmeyi tercih ettim. Eğer ben yetmişten fazla istiğfar ettiğim takdirde ona mağfiret edileceğini bilseydim, muhakkak fazlasını dilerdim" buyurdu.

Ömer dedi ki: "Akabinde Rasûlullah, Abdullah b. Ubeyy'in cenaze namazını kıldı, sonra döndü. Ancak çok geçmeden Berâe Sûresi'nden şu iki âyet indi: *"Onlardan ölen kimsenin namazını sakın kılma, mezarı başında da durma! Çünkü onlar Allah'ı ve peygamberini inkar ettiler, fasık olarak öldüler."*¹

Ömer: "Ben daha sonra Rasûlullah'a karşı olan o günkü cür'etimden dolayı hayret ettim, halbuki Allah ve Rasûlü en bilendir", demiştir.²

2. İbn Ömer (r) şöyle demiştir: "Abdullah b. Ubeyy b. Selûl vefat edince, oğlu Abdullah, Rasûlullah'a (s) geldi. Rasûlullah da ona kendi gömleğini verdi ve bununla kefenlemesini emretti. Sonra da onun cenaze namazını kıldırılmaya kalktı. Bu esnada Ömer b. el-Hattâb, Rasûlullah'ın elbisesinden tuttu ve "Bu bir münafık iken ve Allah seni onlar için mağfiret dilemekten nehyetmiş olduğu hâlde, sen bu adamın cenaze namazını mı kıldıracaksın?!" dedi. Rasûlullah (s):

إنما خيرني الله فقال استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة وسأزيده على السبعين

"Allah beni muhayyer kıldı: *"Onlar için ister istiğfar dile ister istiğfar dileme. Onlar için yetmiş kere istiğfar dilesen de Allah onlara asla mağfiret etmeyecektir"* buyurdu. Ben de yetmişten fazla dileyeceğim" diye cevap verdi. Ömer: "(Ama) o münafıktır!" dedi.

Râvî dedi ki: "Rasûlullah onun cenaze namazını kıldırdı. Az sonra Allah: *"Onlardan ölen kimsenin namazını sakın kılma, mezarı başında da durma! Çünkü onlar Allah'ı ve peygamberini inkar ettiler, fasık olarak öldüler."* ayetini³ indirdi."⁴

Buhârî'nin naklettiği diğer versiyondaki ifade ise:

إنما خيرني الله - أو أخبرني - فقال استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فقال سأزيده على سبعين

"Allah beni muhayyer bıraktı" veya "Bana haber verdi ki" şeklinde geçmektedir.

İbn Hacer (ö. 852/1449), diğer rivayetlerde bu şekkin olmadığını ve "hayyeranî" şeklinde geldiğini belirtirse de⁵ ravilerin bu tereddüdü bizim için önem arz etmektedir.

¹ Tevbe, 9/84.

² Buhârî, Cenâiz, 84; Tefsîr 9/12; Nesâî, Cenâiz 69; Ahmed, Musned, I. 16.

³ Tevbe, 9/84.

⁴ Buhârî, Tefsîr, 9/13; Muslim, Fedâilu's-Sahâbe, 25, Munâfikîn, 3.

⁵ İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, VIII. 338.

3. Abdullah b. Ubey öldüğü zaman oğlu Abdullah, Peygamber'e geldi ve "Yâ Rasûlallah! Gömleğini bana ver de babamı onunla kefenleyeyim; namazını da sen kıldır ve onun için mağfiret isteyiver," dedi. Peygamber (s), Abdullah'a kendi gömleğini verdi ve: "Cenaze hazırlanınca bana haber ver de namazını kılayım" buyurdu. Müteakiben Abdullah cenazenin hazırlandığını Peygamber'e bildirdi. Peygamber onun cenaze namazını kıldırmaya davrandığında Ömer (r) Peygamber'in elbisesinden çekerek: "(Yâ Rasûlallah!) Allah seni münafıkların cenaze namazını kılmaktan nehyetmedi mi?!" dedi. Peygamber (s):

أنا بين خيرتين قال استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم

"Ben iki tercih arasında serbestim (yani onun için istiğfar dileyip dilememekte muhayyerim). Allah: "Onlar için ister istiğfar dile ister dileme! Eğer onlar için yetmiş defa istiğfar dahi dilesen, Allah onları asla bağışlamayacaktır"⁶ buyurdu" diye cevap verdi. Ve Rasûlullah, Abdullah ibn Ubeyy'in cenaze namazını kıldı. Bunun üzerine: "Onlardan ölen kimsenin namazını sakın kılma, mezarı başında da durma! Çünkü onlar Allah'ı ve peygamberini inkar ettiler, fasık olarak öldüler."⁷ ayeti indi.⁸

Buhârî'nin Sadaka adlı şeyhinden naklettiği diğer rivayetinde ise "Ben iki tercih arasında serbestim" ifadesi bulunmamaktadır:

Abdullah b. Ömer (r) şöyle demiştir: Abdullah b. Ubeyy vefat ettiği zaman oğlu Abdullah, Rasûlullah'a geldi ve:

"Yâ Rasûlallah! Gömleğini bana versen de babamı onun içine kefenlesem, namazını da kılsanız ve onun için Allah'tan mağfiret isteyerseniz?!" dedi. Rasûlullah, Abdullah'a gömleğini verdi ve ona:

"Cenaze hazırlandığı zaman bize bildirin" buyurdu. Abdullah babasının cenazesini hazırlayınca bunu Rasûlullah'a bildirdi. Rasûlullah da onun cenaze namazını kıldırmak için gitti. Namazını kıldıracağı sırada Ömer, Rasûlullah'ın elbisesini çekerek:

"Allah seni münafıkların cenaze namazını kılmaktan nehyetmedi mi?!" dedi. O da:

Yüce Allah "Onlar için ister istiğfar et ister etme! Eğer onlar için yetmiş defa istiğfar dahi etsen yine Allah kendilerini asla mağfiret etmeyecektir..."⁹ buyurdu, dedi. Bunun üzerine: "Onlardan ölen kimsenin namazını sakın kılma, mezarı başında da durma! Çünkü onlar Allah'ı ve peygamberini inkar ettiler, fasık olarak öldüler."¹⁰ âyeti

⁶ Tevbe, 9/80.

⁷ Tevbe, 9/84.

⁸ Buhârî, Cenâiz, 22; Tirmizî, Tefsir, 9/13; Cenâiz 40; İbn Mâce, Cenâiz 31; Ahmed, Musned, II. 18.

⁹ Tevbe, 9/80.

¹⁰ Tevbe, 9/84.

indi. Bu âyetten sonra artık Rasûlullah, ölen münafıkların cenaze namazını kaldırmayı terk etti.¹¹

Bu rivayetlerin şarihlerce nasıl anlaşıldığına geçmezden evvel, konuyla ilgili iki grup ayeti hatırlamamız gerekmektedir:

سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ
هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنْفِقُوا عَلَى مَنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّىٰ يَفْضُلُوا بِنَفْسِهِمْ خَزَائِنُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا
يَعْلَمُونَ
يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا
يَعْلَمُونَ

“Onlar için, başışlanma dilesen de dilemesen de birdir; Allah onları başışlamayacaktır. Doğrusu Allah, yoldan çıkmış milleti doğru yola erdirtmez. Bunlar: “Allah’ın Peygamberinin yanında bulunanlara bir şey vermeyin de dağılıp gitsinler!” diyen kimselerdir. Oysa göklerin ve yerin hazineleri Allah’ındır, ama ikiyüzlüler bu gerçeği anlamazlar. “Eğer bu savaştan Medine’ye dönersek, şerefli kimseler alçakları and olsun ki, oradan çıkaracaktır” diyorlardı. Oysa, şeref Allah’ın, Peygamberinin ve inananlarındır, ama ikiyüzlüler bu gerçeği bilmezler.”¹²

اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاللَّهُ لَا
يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ
وَلَا تَصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ

“Onların ister başışlanmasını dile, ister dileme! Onlara yetmiş defa başışlanma dilesen Allah onları başışlamayacaktır. Bu, Allah’ı ve Peygamberini inkar etmelerinden ötürüdür. Allah fasık topluluğu doğru yola erdirtmez.”

“Onlardan ölen kimsenin namazını sakın kılma, mezarı başında da durma! Çünkü onlar Allah’ı ve peygamberini inkar ettiler, fasık olarak öldüler.”¹³

Yukarıdaki ayetlerden ve rivayetlerden sonra şu soruları sormamız yerinde olacaktır:

1. Ayetlerdeki “sevâun” ile “ev” ifadelerinden sonra buradan muhayyerlik anlaşılabilir mi?
2. “Yetmiş kere dilesen” ifadesinden “yetmişten fazlası” anlaşılabilir mi?

¹¹ Buhârî, Libâs, 8.

¹² Münâfikûn, 63/6-8.

¹³ Tevbe, 9/80, 84.

3. “*Fe len yağfirallâhu lehum*” ifadesinden sonra hala onların bağışlanma imkan ve ihtimali kalır mı?

4. Hz. Ömer, ayetleri Rasûlullah’tan daha iyi anlayabilir mi?

5. Rivayetlere göre Hz. Peygamber’in bu ifadeleri dile getirdiği kesin midir? Bu ifadeler, ravilerin yorumu ya da tasarrufu olamaz mı?

6. Rivayetlere göre Hz. Peygamber’in bu cenaze namazını kıldığı kesin midir?

7. Geçmişte bu rivayetlerin sıhhat ve sübutuna ilişkin itirazlar var mıdır?

1. *Ayetlerdeki “sevâun” ile “ev” ifadelerinden muhayyerlik anlaşılabilir mi?*

Tevbe Suresi’ndeki ayetlerin tefsirinde Kurtubî (ö. 671/1273), alimlerin bu ayetlerin tevilde ihtilaf ettiklerine dikkat çeker. Onlardan bir kısmına göre bu ayetlerdeki “*len yağfirallâhu lehum*” ile “*seb’ine merraten*” ifadeleri ümitsizlik (ye’s) ifade eder. Öte yandan Urve (ö. 94/713), el-Hasen el-Basrî (ö. 110/728) ve Katâde (ö. 117/735) gibi bir grup alim ise Hz. Peygamber’in “Ben muhayyer bırakıldım ve tercih ettim” ifadesinden hareketle bunun tahyir ifade ettiği görüşündedirler.¹⁴

Zemahşerî (ö. 538/1144) ise “*sevâun aleyhim*” tabiri ile istiğfarın varlığı ve yokluğu, onların istiğfara yaklaşmalarından dolayı eşittir” demektedir. Veya Peygamber istiğfar dilese bile, “Allah onları affetmez” demektir.”¹⁵

Hadis şerhlerimize gelince, araştırabildiğimiz kadarıyla onlar isnadların sahih olması ve muteber kaynaklarda yer alması sebebiyle “Hz. Peygamber nasıl olur da bu ayetlerden muhayyerlik çıkarabilir?” şeklinde bir problem görmemişlerdir.

2. *“Yetmiş kere dilesen” ifadesinden “yetmişten fazlası” anlaşılabilir mi?*

(Naslardaki) sayıların belli bir rakam olarak anlaşılmasını savunanlar, bu kıssaya sarılmışlardır. Hz. Peygamber yetmişten fazla istiğfar dilemeyi, yetmişten farklı anlamış ve “Ben de yetmişten fazla dileyeceğim” buyurmuştur. Sayıların böyle anlaşılmasına karşı çıkanlar ise, kıssanın devamı ile cevap vermişler ve bunun delili çürütemeyeceğini söylemişlerdir. Çünkü şayet “*seb’in*” ile kastedilenin mübalağa (çokluk ifadesi) olduğu yolunda bir delil bulunmasaydı, sayı olarak anlayıp istidlal devam ederdi.¹⁶

İbn Hacer “Ben de yetmişten fazla istiğfar dileyeceğim” ifadesinin -fazlasının hükmünün de aynı olmasına rağmen- problem oluşturduğunu belirtir. Müteahhirûndan bazıları “Ben de yetmişten fazla istiğfar dileyeceğim” ifadesinin onun aşiretinin kalplerini kazanmaya yönelik olduğunu, yoksa fazla istiğfar

¹⁴ Kurtubî, el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kurân, X. 321.

¹⁵ Zemahşerî, Keşşâf, II. 221.

¹⁶ İbn Hacer, Fethu’l-Bârî, VIII. 336.

dilediğinde başlanacağına dair olmadığını, nitekim diğer rivayette “Şayet yetmişden fazla istiğfar dilediğimde başlanacağını bilseydim artırırdım” dediğini ifade ederler. Fakat “Ben de yetmişden fazla istiğfar dileyeyeceğim” ifadesi sabittir ve O’nun vaadi de doğrudur. Özellikle de “*le ezîdenne*” sözü te’kid için mübalağa siygasıyla söylenmiştir. Bazıları ise şöyle cevap vermiştir: O, bunu, durumu dikkate alarak böyle yapmıştır. Çünkü ayet gelmezden evvel fazla istiğfar ile başlanmanın cevazı sabitti... İbn Hacer, bu cevabı güzel görmektedir.¹⁷

3. Hz. Peygamber’in bu cenaze namazını kıldığı kesin midir?

İbn Hacer, Hz. Peygamber’in o münafığın cenaze namazını kılmasını, zahirle hükmetmesi, onun oğluna olan ikramı, kavmine yakınlık göstermesi ve onların mefsetetini defetme arzusu gibi hususlarla açıklar. Nitekim İslam’ın ilk günlerinde müşriklerin eziyetlerine sabretmekle emrolunan Allah Rasulü, onlarla savaşmakla emrolunduktan sonra da İslam’a yakınlaştırma arzusuyla zahiren Müslüman olduklarını söyleyenlere karşı affetme tutumuna devam etmiş ve bunu halkın “Muhammed ahabını öldürüyor!” dememesi için yapmıştı... Hz. Peygamber’in onun cenaze namazını kılması da münafıklara namaz kılmaktan nehyedilmesinden önceydi.¹⁸

Hattâbî, (ö. 388/998) bu cenaze namazını, Hz. Peygamber’in bir şekilde dinle ilgisi olanlara olan şefkatine, salih bir kimse olan oğlunun kalbini hoş etme, Hazrec’in başkanı olması sebebiyle o kavmin gönlünü kazanma arzusuna bağlar ve şöyle der: “Eğer Hz. Peygamber, onun oğlunun talebini yerine getirmeseydi ve açıkça yasak gelmezden evvel cenaze namazını terk etseydi, bu, o oğula yönelik sövgü, kavmi için de utanç vesilesi olacaktı ve Allah Rasulü burada yasaklanıncaya kadar iki durumdan siyaseten en iyi olanıyla amel etti.”¹⁹

İbn Hacer ve Aynî (ö. 855/1451), İbn Ömer hadislerindeki “Gömleğini ver de kefen yapayım” ifadesi ile, Muslim’deki Câbir b. Abdullah hadisinde yer alan “Onu kabrinden çıkararak dizleri üzerine koydu. Ona okuyup üfürdü ve gömleğini de giydirdi”²⁰ ifadesi arasındaki çelişki üzerinde durur ve bunu şöyle cem eder:

فأعطاه أي أنعم له بذلك فأطلق على العدة اسم العطية مجازاً لتحقق وقوعها

“Buradaki “*a’tâhu*” ifadesi, “ona bununla iyilik etti” demektir ve verdiği söz gerçekleşeceği için onu mecazen “atiye = verme” kelimesiyle ifade etmiştir. İbnu’l-

¹⁷ A.g.e., VIII. 338.

¹⁸ İbn Hacer, Fethu’l-Bârî, VIII. 336.

¹⁹ A.g.e., a. y.

²⁰ Peygamber (s) Abdullah h. Übeyy’in kabrine geldi ve onu kabrinden çıkararak dizleri üzerine koydu. Ona okuyup üfürdü ve gömleğini de giydirdi. Ama Allah bilir. Muslim, Munâfikîn 2; Abdurrazzak, Musannef, VI. 40.

Cevzî (ö. 597/1201) ise, bu müşkili, ona iki gömlek vermiş olabileceği ile gidermeye çalışmıştır.²¹

İlginçtir, İbn Hacer bu noktada gömleğin giydirilmesine yoğunlaşırken, onun kabrinden çıkartıldığını ifade eden, dolayısıyla Hz. Peygamber'in onun cenaze namazını kıldığına dair hiçbir işaret olmayan, gömüldüğüne göre kılmadığını ortaya koyan Câbir hadisi ile cenaze namazını kıldığını ifade eden rivayetler arasındaki asıl çelişkiden hiç söz etmez. Oysa İmam Tahâvî (ö. 321/933), Câbir rivayetini O'nun namaz kılmadığına dair bir delil olarak zikreder.²²

Rivayetlerin sahih oluşundan hareketle, Hz. Peygamber'in İbn Ubeyy'in cenaze namazını kıldığını kabul edenler ise, ilgili ayetin muhayyerlik şeklinde anlaşılabilirliğini savunurken, namaz kılış sebebini de, Hz. Peygamber'in onun zahiren İslam'ı izharına itibar ettiğini, iyi bir Müslüman olan oğlu Abdullah'ın gönlünü almak istediğini, reislerini yitiren Hazrec'e karşı bir yakınlık kurmayı arzulayıp, ayrıca onlardan gelebilecek mefsedetleri defetme siyasetini güttüğünü ileri sürmüşlerdir.²³

Kanaatimizce Hz. Peygamber, Hz. Ömer'in itirazlarına rağmen çeşitli mülahaza ve maslahat gereği, siyaseten İbn Ubeyy'in cenaze namazını kılmak istemiş, ancak Yüce Allah'ın münafıklarla ilgili olarak indirdiği ve yeni bir dönemi başlatan ve yeni bir politika belirleyen Tevbe Suresi, 73-84 ayetleri uyarınca onun cenaze namazını kılmamıştır.²⁴ Nitekim bazı rivayetlerde de namazını kıldırıldığı tasrih edilmemiştir.²⁵

Ehl-i Hadis'ten bazıları ise, Hz. Peygamber'in cenaze namazını kıldırması sebebiyle Abdullah b. Ubeyy'in Müslümanlığının sahih olduğuna meyletmişler ve buna ters düşen, açıkça onun hakkında varid olan ayet ve hadisleri göz ardı etmişlerdir.

4. Hz. Ömer, ayetleri Rasulullah'tan daha iyi anlayabilir mi?

İbn Hacer'e göre sanki Hz. Ömer, bu ayetten Arap lisanında egemen olan anlayışa göre "ev" harfinin tahyir değil, tesviye ifade ettiğini, yani istiğfar dileme ile dilememenin eşit olduğunu anlamıştır. Yine Hz. Ömer "seb'ine merraten" ifadesini de mübalağa olarak almış, buradan belirli bir sayı olarak 70 değil, aksine ne kadar çok istiğfar dilenirse dilensin onların bağışlanmayacağını anlamıştır. O, dinî

²¹ Aynî, Umdetu'l-Kârî, VIII. 54; Fethu'l-Bârî, III. 139.

²² Tahâvî, Şerhu Muşkili'l-Âsâr, I. 75.

²³ Bkz: İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, VIII. 186-190.

²⁴ Benzer bir mutalaa için bkz: Mevdûdî, *Tefhîm*, II. 258.

²⁵ Buhârî, Cenâiz 78, II. 95; Muslim, Munâfikîn 2, III. 2140; Nesâî, Cenâiz 92, IV. 84; Ahmed, III. 371. Bu hususta Hz. Peygamberin, ganimetten aşırın, intihar eden ve borçlu ölen Müslümanların da namazını kılmadığını belirterek, münafıkların reisinin namazını kılmış olamayacağını söyleyen Tahâvî'nin zikrettiği rivayetler ve değerlendirmeleri için bkz: Şerhu Muşkili'l-Âsâr, I. 74-81.

salâbeti ve kafirlere ve münafıklara karşı olan sertliği sebebiyle, (ayetteki) sözün zahirine de hamledilebileceğine iltifat etmemiştir.²⁶

Hiz. Ömer'in Peygamberimize münafıkların cenaze namazını kılmasının yasaklandığını söylemesini kimi, bazı ravilerin vehmi olarak görürken, kimi de Hiz. Ömer'in özel bir yasağa muttali olmasıyla izah etmiştir. Kurtubî, bunun ilham kabilinden Ömer'in hatırına gelmiş olabileceği veya muhtemelen onun bunu, "Peygamber'e ve inananlara müşrikler için istiğfar dilemeleri yakışmaz!"²⁷ ayetinden anladığı görüşündedir. İbn Hacer de Kurtubî'nin bu görüşünü daha uygun görmektedir.²⁸

Nitekim Zemahşerî şu soruyu sorar ve kendisi cevaplandırır: "(Ayetteki bu) sayıdan "istiğfar çoğaltılsa da verilmeyeceği" kastedildiği nasıl oldu da insanların en fasîhi ve söz üsluplarından ve temsillerinden en fazla haberdar olan (Hz. Peygamber'e) gizli kaldı?" dersin ben şöyle derim: "Bu ona gizli kalmadı ama bu yaptıkları ve söyledikleri O'nun gönderildiği kimselere karşı ne denli merhametli ve şefkatli olduğunu göstermek içindi." İbn Hacer, bu cevaptan hoşnut değildir.²⁹

İbnu'l-Muneyyir (ö. 683/1284) ve başkaları ise onun bu görüşünü şöyle eleştirirler: "Onun dediğinin Rasulullah'a nispeti caiz değildir. Çünkü Allah kafirleri bağışlamayacağını haber vermiştir. Onlar bağışlanmayacağına göre, onlar için mağfiret talep etmek de imkansızdır. İmkansız olan bir şeyi talep de Hiz. Peygamber'den vaki olmaz."

Kimisi de şöyle demiştir: "Müşrik olarak ölenlere istiğfar yasağı, Müslümanlığı izhar edenlere de istiğfarın yasak olmasını gerektirmez. Çünkü itikadının sahih olması ihtimali vardır." İbn Hacer bu cevabı da iyi bulmaktadır.³⁰

5. Geçmişte bu rivayetlerin sıhhat ve sübutuna ilişkin itirazlar var mıdır?

Bu rivayetler, Buhârî ve Muslim gibi sahih kaynaklarımızda da mevcut olmasına rağmen, özellikle Hiz. Peygamber'in Tevbe Sûresi, 80. ayetten bu şekilde muhayyerlik anlamı çıkarmış olamayacağı, dolayısıyla bu ayete dayanarak İbn Ubey'in cenaze namazını kılmış olamayacağı noktalarından hareketle birçok alim tarafından eleştirilmiştir. Ebû Ca'fer Ahmed b. Saîd ed-Davûdî (ö. 402/1012), Bakıllânî (ö. 403/1013), İmamü'l-Haremeyn el-Cuveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî (ö. 505/1111), ve Kuşeyrî (465/1072) gibi alimler bu rivayetleri sahih görmezken,³¹

²⁶ İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, VIII. 335.

²⁷ Tevbe, 9/113.

²⁸ İbn Hacer, a.g.e., VIII. 334.

²⁹ İbn Hacer, a.g.e., VIII. 339; Mubârekfûrî bunu, Tuhfetu'l-Ahvezi' de aynen nakletmektedir. Bkz: VIII. 395

³⁰ İbn Hacer, a.g.e., VIII. 339.

³¹ Bkz: İbn Hacer, a.g.e., VIII. 189; Kurtubî, Ahkâmu'l-Kur'an, VIII. 219; Zemahşerî, Keşşâf, II. 164; Merâğî, Ahmed Mustafa, Tefsîru'l-Merâğî, Beyrut-t.y., Dâru İhyâi't-Turâs el-Arabî, (I-XXX), X. 176

Tahâvî (ö. 321/933) de İbn Abbas rivayetinin lafızları itibarıyla daha uygun olduğu, ancak Hz. Peygamber'in cenaze namazını kılmadığı kanaatini dile getirmektedir.³²

İbn Hacer ayetten tahyir anlaşılmasının bir problem oluşturduğunu, tariklerinin çok olmasına, Şeyhayn'in ittifak etmesine ve başka hadisçilerin de sahih görüp rivayet etmelerine rağmen, bir grup büyük alimin bu hadisin sıhhati konusunda eleştiriler yönelttiğini belirtir. Ve bunun hadisin tariklerine az muttali olmaları, hadis bilgileri olmaması sebebiyle hadisin sıhhatini inkara davetiye çıkardığını ifade eder ve İbnü'l-Muneyyir'in şu sözünü nakleder: "Bu ayetin anlaşılmasında (epey) ayaklar kaymıştır. Hatta Bakillânî bu hadisin sıhhatini inkar etmiş ve "Bunun kabul edilmesi caiz değildir ve Rasulullah'ın bunu demiş olması sahih olamaz" demiştir. İbn Hacer, Bakillânî'nin ifadesini "Bu hadis, sübutu bilinmeyen âhâd haberlerdendir" şeklinde aktarır. İmamü'l-Haremeyn ise *Muhtasar*'ında "Bu hadis, *Sahih*'te tahrir edilmiş değildir" derken, *Burhân*'da "Ehl-i Hadis onu sahih görmemektedir" der. Gazzâlî de *Mustasfâ*'da "Anlaşılan o ki, hadis sahih değildir" demektedir. Ebû Ca'fer Ahmed b. Saîd ed-Davûdî ise "Ben iki tercih arasında muhayyerim" ifadesi mahfuz değildir. Çünkü o, mahfuz olan Enes rivayetine³³ aykırıdır. Enes rivayetinde "Hz. Ömer "Allah sana münafıkların cenaze namazını kılmanı yasaklamadı mı?" demiş ve bunun üzerine "Onlardan ölen birisinin asla namazını kılma..."³⁴ ayeti inmiştir." demektedir.³⁵ Yine İbnü'l-Muneyyir, "Beyan ehli nezdinde böyle bir siyakta, sayı ile (o rakamın) kastedilmemiş oluşunda tereddüt yoktur" der.³⁶

Ayrıca İbn Hacer, mezkur hadisi reddedenleri buna sevkeden şeyin, "Çünkü onlar Allah'ı ve Rasulünü inkar etmişlerdir" ayetinin "Onlar için ister mağfiret dile, istersen dileme!" ayeti³⁷ ile beraber indiğini zannetmeleridir. Oysa bu kısım daha sonra inmiştir. Böylece de problem ortadan kalkmaktadır. Durum böyle olunca, bu kıssadan, sayının (sayı olarak) anlaşılması gerektiğini savunanların delili sahihtir. Bundan yasaklayan bir delil ortaya çıkıncaya kadar çeşitli hükümlerde meşru bir şekilde zahire sarılarak Hz. Peygamberden sadır olmasında da bir problem yoktur. İbn Hacer devamla "(Bu yorumu) bana ilham eden ve öğreten Allah'a hamdolsun" dedikten sonra *Hilye* sahibi Ebû Nuaym'ın (ö. 430/1083) bu konuda bir cüz yazdığını, orada hadisleri topladığını ve manaları üzerine de konuştuğunu, kendisinin de ondan özetlediğini itiraf eder.³⁸

³² Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, Şerhu Muşkilî'l-Âsâr, tah. Şuayb el-Arnâvut, Beyrut-1987, Muessesetu'r-Risâle, (I-XV), I. 70-81.

³³ Enes rivayetini kaynaklarımızda bulamadık.

³⁴ Tevbe, 9/84.

³⁵ Bkz: Aynî, Umdetu'l-Kârî, VIII. 55.

³⁶ İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, VIII. 338.

³⁷ Tevbe, 9/80, 84.

³⁸ İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, VIII. 339.

Örnek II.

İkinci örneğimiz müttefekun aleyh olan şu rivayet üzerine yapılan şerhler olacaktır:

لولا بنو إسرائيل لم يخبث الطعام ، ولم يخنز اللحم ، ولولا حواء لم تكن أنتى زوجها الدهر

“İsrail Oğulları olmasaydı, yemek bozulmaz, et kokmazdı. Havva olmasaydı hayatı boyunca hanım, kocasını aldatmazdı.”³⁹

İsrail, Hz. Yakub’un ikinci adı veya lakabı olup, Tevrat ve Kur’an’da Hz. Yakub’un çocuklarına ve onların soylarından gelenlere İsrail Oğulları adı verilmektedir.⁴⁰ Bilindiği gibi Yüce Allah İsrail Oğulları’na gökten bıldırcın eti ve kudret helvası indirmişti.⁴¹ Şerhlerimizde bu hadisin, indirilen etlerin biriktirilmesi nedeniyle bozulmasına işaret ettiği üzerinde durulmaktadır. Kendilerine verilen bıldırcın etini (selvâ) biriktirmeleri yasaklandığı halde İsrail Oğulları’nın buna aldırış etmeden biriktirmeye kalkıştıkları, neticede Allah tarafından cezalandırıldıkları anlatılmaktadır. O zamana kadar bozulmayan et, verilen bu ceza sonucu bozulmaya başlamıştır. Başka bir izaha göre de, ‘onlar böyle bir adet ortaya koymasalardı, et bozulmayacaktı’ denilmekte ve böyle kötü bir çığır açtıkları için buna onların sebep oldukları anlatılmaktadır. Nevevî (ö. 676/1277), etin kokmasıyla ilgili olarak alimlerin, İsrail Oğulları’nın bıldırcın etlerini biriktirmelerinin yasaklandığını, ancak onların bu etleri biriktirdiklerini, neticede etin bozulduğunu, koktuğunu ve bundan sonra da böyle devam ettiğini söylediklerini nakletmektedir.⁴²

Diğer bir görüşe göre ise onlar, kendilerine indirilen sofradaki yiyecekleri biriktirdikleri için yiyecekler bozulmaya başlamıştır. Nitekim Tirmizî’nin rivayetine göre, gökten ekme ve etten oluşan bu sofraya indirildiğinde, onlar ertesi gün için yiyecek biriktirmemek ve ihanet etmemekle emrolunmuşlardı. Fakat hainlik yapmışlar, ertesi gün için yiyecek ayırmışlar ve bu yüzden de maymunlara ve domuzlara dönüştürülmüşlerdir.⁴³

Dikkat edilirse hadiste, genel bir ifade kullanılmakta, yemeğin bozulması ve etin kokması durumunun, İsrail Oğulları yüzünden ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Şayet, burada konu sadece İsrail Oğulları’nın bıldırcın etini veya gökten inen sofradaki yiyecekleri biriktirmeleri söz konusu olsaydı, bunu şöyle anlayabilirdik: Eğer onlar o yiyecekleri biriktirmeselerdi, gelen bu ilahi ikram kesintiye uğramadan her gün gelmeye devam edecek, günlük geldiği için taze olacaktı ve asla bozulmayacaktı. Fakat onların aç gözlülüğü, yasağı ihlal etmeleri sebebiyle, verilen

³⁹ Buhârî, Enbiya, 1, 25; Müslim, Radâ’, 63; Ahmed, Musned, II, 315.

⁴⁰ Harman, Ömer Faruk, “İsrail (Benî İsrail)” maddesi, DİA, XXIII, 193-5.

⁴¹ Bkz: Bakara, 2/57; Kitab-ı Mukaddes, Çıkış 13, 21; 16, 13-15.

⁴² Nevevî, el-Minhâc, X/ 59.

⁴³ Bkz: Tirmizî, Tefsir 6, no: 3061, V. 260.

nimetler kesildiği gibi, biriktirilenler de bozuldu. Fakat kanaatimizce hadisin metnini esas aldığımızda, bu izah da mümkün ve yeterli değildir.

Oysa Vehb b. Münebbih'ten (ö. 114/732) nakledilen bir rivayet, bazı kutsal kitaplarda Yüce Allah'ın *لولا أني كتبت الفساد على الطعام لخرنه الأغنياء عن الفقراء* "Şayet ben yiyeceklerin bozulmasını takdir etmeseydim, zenginler onu biriktirir ve fakirlerden esirgerlerdi" buyurduğunu nakletmektedir.

Aslında bu ifade, Yüce Allah'ın eşyaya, dünyaya koymuş olduğu kevnî kanunları yansıtmaktadır. Yeryüzündeki sıcaklık, rutubet, hava, bakteriler vb. sebepler yüzünden bitki, insan ve hayvan olsun, her canlının belli bir yaşama süresi vardır. Hz. Adem'in yeryüzüne indirilişinden kıyamete kadar geçerli olan bu tabiat kanunları sebebiyle, -alınan bazı koruyucu tedbirler dışında- meyveler, sebzeler, yiyecek ve içecekler belli bir süre sonra bozulacaktır. Hz. Adem ile başlayan bu kevnî kanunlar, insanlık tarihi boyunca mevcut olduğu gibi kıyamete kadar da devam edecektir. Dolayısıyla etin kokması ile yemeğin bozulması, tarihin belli bir döneminde yaşamış olan Hz. Yakup sonrası İsrail Oğulları'nın yaptıkları bir yanlış tavır yüzünden ortaya çıkmıştır diyemeyiz. Sanki Hz. Yakup öncesinde et ve yemek hiç bozulmuyormuş da, İsrail Oğulları ilk defa buna sebep olmuştur denilemez.

Hadisçilerin yapmış olduğu tashifler hakkında müstakil bir eser yazan Ebû Hilal el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra) hadisteki *ولم يخزن اللحم* ifadesinin, bazı rivayetlerde *ولم يخزن اللحم* yani "et depolanmazdı" şeklinde geçtiğini kaydetmektedir.⁴⁴ Ancak biz, Şâmîle I ve II'de yapmış olduğumuz taramada hadisin herhangi bir kaynakta bu ifade ile rivayet edildiğini tespit edemedik. Dolayısıyla, Askerî'nin naklettiği bu tashifin, rivayeti kurtarma adına yapılmış bilinçli bir tevil ve tashih olması muhtemeldir.

Rivayetin Havva ile ilgili kısmını da bu haliyle anlamak ve kabullenmek mümkün değildir. Zira, Havva'nın, kocası Hz. Adem'e karşı hiçbir ihanetinden söz edilemez. Tevrat'taki bilgilerin aksine, Kur'an-ı Kerim'de Hz. Adem'in ilk günahı kadının teşvikiyle işlediğine dair hiçbir ifade yoktur. Nitekim Tevrat'ta yılanın Havva'yı, Havva'nın da Adem'i kandırdığı belirtilirken,⁴⁵ Kur'an'da şeytanın ikisinin içine vesvese soktuğu,⁴⁶ ikisine de hata işlettiği⁴⁷ bildirilmektedir. Hatta bazı ayetlerde sadece Hz. Adem'den söz edilerek şeytanın Adem'e vesvese verdiği, bunun üzerine ikisinin de yasak ağaçtan yedikleri anlatıldıktan sonra daha açık bir ifade ile "*Adem Rabbine âsî oldu ve yolunu şaşırdı*" denilmektedir.⁴⁸ Dolayısıyla

⁴⁴ Askerî, Tashifâtü'l-Muhaddisîn, I. 223-4.

⁴⁵ Bkz: Tekvin, 3.

⁴⁶ Araf 7/20.

⁴⁷ Bakara 2/36.

⁴⁸ Taha 20/115-121.

Kur'an, Havva'nın adını hiç zikretmezken, onun bu yasağı çiğnemesi şeklindeki herhangi bir ihanetine dair bir imada bulunmamaktadır.

Yahudi-Hıristiyan geleneğinde Havva ayartıcı ve baştan çıkarıcı olarak takdim edilirken,⁴⁹ Kur'an'a göre insanlığın ilk çiftinin her birinin cennetten kovulmasıyla sonuçlanan olaydan erkek ve kadın eşit bir şekilde sorumlu tutulmuştur.⁵⁰

Hadisin klasik şerhlerdeki izahlarında ise, Kur'an merkezli bir yorum yerine, maalesef Yahudi-Hıristiyan geleneğindeki yaklaşımların açık etkisi görülür. Mesela İbn Hacer şöyle der: "Havva, şeytanın kendisine süslü gösterdiği yasak ağaçtan yemeyi kabul ettiği gibi, bunu Adem'e de süslü göstermiştir. İşte buradaki hiyanetin anlamı budur. Haşa, fuhuş vb. bir ihanet söz konusu değildir. O, bütün kızların da annesi olunca, ondaki bu tavır, genetik olarak her kadına intikal etmiştir. Dolayısıyla hiçbir kadın sözlü veya fiili olarak kocasına ihanetten kurtulamaz..."⁵¹

Netice itibarıyla, Kur'an'dan hareketle en fazla söyleyebileceğimiz şudur: Şeytanın vesvesesine uyarak yasak ağaçtan tatma şeklindeki ilk yanlışta, Havva annemiz, Hz. Adem ile aynı hatayı birlikte yapmışlardır ve ikisi birlikte tövbe etmişlerdir. Bu hususta Kur'an'da sadece Havva'yı suçlayan herhangi bir ifade ya da işaret bulunmamaktadır. Bu nedenle, isnadı ve kaynakları bakımından hadis sahih olsa da, böyle bir metin ve muhtevanın Allah Rasulü'ne aidiyeti tartışılır olmaktan kurtulamayacaktır.

Örnek III.

Üçüncü örneğimiz de yine müttefakun aleyh olan diğer bir rivayet üzerine yapılan şerhler olacaktır:

جاء ملك الموت إلى موسى فقال له : أجب ربك ، قال : فلطم موسى عين ملك الموت ففأها ، قال : فرجع الملك إلى الله عز وجل فقال : إنك أرسلتني إلى عبد لك لا يريد الموت وقد فأ عيني ، قال : فرد الله عينه ، قال : ارجع إلى عبدي فقل له : الحياة تريد ؟ فإن كنت تريد الحياة فضع يدك على متن ثور فما وارت يدك من شعرة ، فإنك تعيش بها سنة ، قال : ثم مه ؟ قال : ثم تموت : قال : فالآن من قريب ، قال : رب أدنني من الأرض المقدسة رمية بحجر . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لو أني عنده لأريتكم قبره إلى جانب الطريق عند الكثيب الأحمر

"Ölüm meleği (Azrail) Hz. Musa'ya gelerek:

⁴⁹ Geniş bilgi için Harman, Ömer Faruk, "Havva" maddesi, DİA, XVI. 543-5.

⁵⁰ Araf 7/19-23.

⁵¹ İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, VI. 376.

- “Rabbinin davetine uy!” dedi. Bunun üzerine Musa, bir tokat vurarak ölüm meleğinin gözünü çıkardı. Melek hemen Allah Teâlâ'ya döndü ve:

- “Gerçekten sen beni ölmek istemeyen bir kuluna göndermişsin, o benim gözümü çıkardı!” dedi. Allah da gözünü ona iade etti ve:

- “Kuluma dön de ona: ‘Hayatı mı istiyorsun?’ diye sor. ‘Eğer hayatı istersen, elini bir öküzün sırtına koy ve elin ne kadar kılın üzerini kaplarsa o kadar sene yaşayacaksın!’ de. Musa:

- “Sonra ne olacak?” diye sordu. O:

- “Sonra yine öleceksin!” dedi.

- “O halde şimdi yakınken öleyim. Ey Rabbim! Beni Arz-ı Mukaddese'ye bir taş atımı mesafeye yaklaştır!” dedi.

Sonra Rasûlüllah (sav):

“Vallahi onun (kabrinin) yanında olsaydım, yolun kenarında kırmızı kum tepesinin yanındaki kabrini size gösterirdim” buyurdular.”⁵²

İsnadı itibarıyla sahih olan bu hadis, asırlar boyu özellikle hadis ve kelim alimleri arasında, manası itibarıyla kulun Allah'a mutlak manada teslimiyeti açısından İslam'ın ruhuna zıt olduğu gerekçesiyle çeşitli tartışmalara sebep olmuş, bu konuda muhtelif şüpheler izhar edilmiş ve bunlara bazı alimler tarafından cevaplar verilmiştir. Bu hususta şu soruları sorabiliriz:

1. Bir peygamber olarak Hz. Musa'nın ölüme ve ölüm meleğine karşı bu tavrı nasıl izah edilecektir?

2. Hz. Musa, Rabbinden gelen bu daveti derhal kabul edeceğine, ölüm meleğine neden vurmuştur?

3. Ölüm meleğinin gerçekten gözü çıkmış mıdır?

4. Bu olay, gerçekten yaşanmış bir olay mıdır? Yoksa temsilî bir anlatımdan mı ibarettir?

Şarihlerimiz bu hadiste anlatılanları birer hakikat olarak almışlar ve çeşitli dönemlerde hadise yöneltlen eleştirileri de cevaplamaya çalışmışlardır. Yapılan bazı yorumlara göre, Allah, meleği ilk önce kesin bir emirle değil, onu imtihan için veya onu haberdar etmek için göndermiştir. Ölüm Meleği, Musa'nın tanımadığı bir surette gelmiş ve kışkırtıcı olan Hz. Musa evinde tanımadığı bu adamı görünce ona bir tokat atıp gözünü çıkarmıştır. Eve izinsiz birinin girmesi durumunda onun

⁵² Abdurrazzâk, XI. 274-5; Buhârî, Enbiya, 31, Cenâiz 69; Müslim, Fadâil, 158; Ahmed, Musned, II. 315.

gözünün çıkarılmasında da fıkhen bir sakınca yoktur. Nitekim Ebû Hureyre, Hz. Peygamber'in bu hususta şöyle buyurduğunu söylemektedir: "Her kim, izinleri olmaksızın birilerinin evine bakarsa, onun gözünü çıkarmaları helal olur."⁵³ Dolayısıyla Hz. Musa'nın da bunu yapması mübahdır.

Bazıları ise, meleğin Musa'nın canına kastettiğini ve onun kendini savunma adına bunu yaptığını söylemektedir. Kimisi ise, bir peygamber olarak ona muhayyerlik teklifi yapmadan doğrudan canını almaya kalkıştığı için onun gözüne vurduğu görüşündedir.

"*Kafee aynehû*" ifadesinin, aslında "onun delilini boşa çıkardı" anlamına geldiği de söylenmişse de, bu görüş, hadiste ifade edilen "gözün tekrar iade edilmesi" ifadesiyle derhal reddedilmiştir.

Gerek "Ölüm Meleği" temasının Yahudi kutsal kitaplarında bir figür olarak bulunuşu, gerekse Ölüm Meleği ruhunu almak üzere Hz. Musa'ya geldiğinde Musa'nın onu reddettiğinin ve Musa'nın ruhunun Tanrı tarafından alındığı hadisesinin Yahudi geleneğinde yer alması göz önüne alınacak olursa, Hz. Musa ile Ölüm Meleği arasındaki, hadislerde daha ayrıntılı bir şekilde anlatılan hadisenin, Yahudi kutsal kitap ve kültüründeki olay ile paralelliği kurulabilir. İbn Kuteybe, hadis hakkında "hasen" değerlendirmesi yaptıktan sonra "geçmişe ait haberlerde (el-ahbâru'l-kadîme) onun aslının bulunduğunu sanıyorum" diyerek, hadisi geçmiş kültürlerle irtibatlandırmıştır.⁵⁴

Hz. Peygamber'e aidiyeti kabul edilmesi halinde, bu hadisin temsilî bir anlatımla izah edilmesi daha isabetli olacaktır. Birçok kıssa ve darb-ı meselde olduğu gibi, Allah Rasulü'nün bu hadisinde de Hz. Musa ve Ölüm Meleği figürünü kullanmak suretiyle ölüm gerçeği karşısında insanın tepkisini dile getirmiş olması kuvvetle muhtemeldir. İlk etapta Hz. Musa'nın bile ölümü istemediğinin altı çizildikten sonra, er veya geç ölümün geleceği ve bundan kimsenin kurtulamayacağı gerçeğinden sonra Allah'ın emrine teslim olunması gerektiği şeklinde mesajlar verilmektedir. En doğrusunu bilen Allah'tır.

Örnek IV.

Ebû Hureyre'nin rivayet ettiği bir rivayete göre Rasulullah (s) "Uğursuzluk şu üç şeydedir; evde, kadında ve atta" buyurmuştur. Ancak Hz. Aişe buna şu şekilde itiraz etmiştir:

⁵³ Muslim, Âdâb 43, II. 1699; Ahmed, Musned, II. 266.

⁵⁴ Hıdır, Özcan, Yahudi Kültürü ve Hadisler, s. 582-3; Kılavuz Ahmet Saim, "Azrail" maddesi, DİA, IV. 350-1.

a. “Ebû Hureyre iyi ezberlememiş, zira o girdiğinde, Hz. Peygamber “Allah Yahudileri kahretsin! Onlar, “Uğursuzluk, üç şeydedir” derler” buyurmuş, fakat Ebû Hureyre hadisin başını işitememiş, sadece sonunu duymuştur.”⁵⁵

b. “Kur’an’ı Ebû'l-Kâsım’a indiren (Allah’a) yemin ederim ki, O (s) böyle söylemiyordu. Fakat Allah’ın Peygamber’i şöyle buyurmuştu: “Câhiliyye insanları şöyle derlerdi: “Uğursuzluk, kadında, evde ve attadır.”⁵⁶

Hz. Aişe’nin bu itirazları yeterince dikkate alınmamış olmalı ki, çok erken dönemlerde bu rivayetin anlaşılmasına ilişkin ilginç yorumlar yapılmıştır. Mesela Ma’mer b. Râşid (ö. 153/770) rivayetin anlaşılması adına şu bilgiyi vermektedir:

قال معمر: وسمعت من يفسر هذا الحديث يقول: شؤم المرأة إذا كانت غير ولود، وشؤم الفرس إذا لم يغز عليه في سبيل الله، وشؤم الدار جار السوء.

“Ben bu hadisi tefsir eden/leri şöyle derken işittim: Kadının uğursuzluğu, doğurgan olmamasıdır, atın uğursuzluğu Allah yolunda binilmemesidir, evin uğursuzluğu ise kötü komşudur.”⁵⁷

Daha sonraki alimlerimiz, kısırlığın kadının uğursuzluğu olduğu yolundaki kim tarafından yapıldığı bilinmeyen işbu “tefsiri” tartışacakları veya itiraz edecekleri yerde sanki müsellemler bir hakikatmişçesine maalesef nakletmeyi tercih etmişlerdir. “*Ve kad kîle*” diyerek de olsa Hattâbî bu tefsiri tekrarlayan ilk şarihimizdir.⁵⁸ Beyhakî (ö. 458/1066), Sunen’inde Ma’mer’in bu rivayetini aynen nakletmiştir.⁵⁹ Kadının uğursuzluğunu şerh edenlerden Nevevî, doğurgan olmamasının yanına, dilinin uzunluğu ile şüpheye hedef olması gibi maddeleri de eklemiştir.⁶⁰ İbn Hacer ve Azimâbadî (1857-1911) Ma’mer’in naklettiği rivayeti aynen nakletmişler, herhangi bir değerlendirme yapmamışlardır.⁶¹

Aynı gerekçeyi tekrar eden Münâvî (ö. 1031/1622), kısırlığın yanına “musallat olma” durumunu da ilave etmiştir.⁶² Mubârekfûrî ise Nevevî’nin yukarıdaki izahını aynen alıntılamıştır.⁶³

Oysa şarihlerimiz, yapılan bu garip tefsire en azından birkaç açıdan itiraz edebilir ve bu yorumun yanlışlığını ortaya koyabilirlerdi:

1. Kur’an-ı Kerim, kısırlığı asla uğursuz saymadığı gibi, aksine açık bir şekilde kısırlığın da Allah’ın bir yazgısı olduğunu ifade etmiştir:

⁵⁵ Ebû Dâvud et-Tayâlisî, Musned, s. 215, no: 1537, Haydarâbâd-1321.

⁵⁶ Ahmed, Musned, VI. 246, 150, 240.

⁵⁷ Abdurrazzâk, Musannef (Ma’mer’in Câmii) X. 411.

⁵⁸ Hattâbî, Meâlimu’s-Sunen, IV. 218.

⁵⁹ Beyhakî, Sunen, VIII. 140.

⁶⁰ Nevevî, el-Minhâc, VII. 382. (وَشُؤْمُ الْمَرْأَةِ عَدَمٌ وَلَا تَنْتَهَا، وَسَلْطَةُ لِسَانِهَا، وَتَعَرُّضُهَا لِلرَّيْبِ).

⁶¹ Fethu’l-Bârî, VIII. 484; Avnu’l-Ma’bûd, VIII. 448.

⁶² Münâvî, Feydu’l-Kadîr, II. 710.

⁶³ Mubarekfûrî, Tuhfetu’l-Ahfezî, VII. 140.

“Göklerin ve yerin hükümranlığı Allah’ındır. Dilediğini yaratır, dilediğine kız çocuk, dilediğine de erkek çocuk verir. Yahut hem kız hem erkek çocuk verir, dilediğini de kısır kılar. O, bilendir, her şeye kadirdir.”⁶⁴

2. Tecrübeye dayanarak, kısırlık illetinin sadece kadına özgü olmadığı, erkeklerin de kısır olabildiği gerçeğinden hareketle böyle bir yorum derhal reddedilebilirdi.

3. Önceki din ve inançların aksine, İslam ve onun elçisi Hz. Peygamber genel olarak uğursuzluk inancına karşı çıkmış, batıl inançlara ve hurafelere karşı hayatı boyunca mücadele vermiştir. Kısacası İslam’da “uğursuzluk” diye bir şeyin olmadığı gerçeğinden hareketle de söz konusu tefsire itiraz edilmeliydi.

4. Kadını aşağılayıp suçlayan diğer dinlerin aksine İslam ve onun peygamberi, kadına hak ettiği saygınlığı vermiş, bunu bizzat yaşayarak göstermiştir. Dolayısıyla ne Hz. Peygamber kadını “uğursuz” sayabilirdi, ne de kadının uğursuzluğu “kısırlık” şeklinde yorumlanabilirdi.

5. Hiç olmazsa rivayetteki eksik nakli düzelten Hz. Aişe annemizin de çocuğunun olmadığı dikkate alınarak yine bu yanlış yorum reddedilebilirdi.

Aslında şerhçilik adına yukarıdaki tefsiri nakletmeyi ihmal etmeyen şarihlerimiz, saydığımız bu hususları bilmiyor değillerdi. Fakat “geçmiş tekrar” ve Hz. Peygamber döneminden kısa süre sonra yeniden ortaya çıkan “kadına yönelik olumsuz bakış”, adı geçen şarihlerimizi tevarüs ettikleri malumatı sorgulamadan nakletme kolaylığına sevk etmiştir. Oysa böyle bir bilgi, şayet şerhlerimizde yer alacaksa, ancak itiraz etmek için, doğru olmadığını açıklamak için nakledilebilirdi. Ma’mer b. Râşid’den başlayarak, bu tefsiri nakleden hiçbir alim, böyle bir bilgiyi nakletmek mecburiyetinde değildi. İslam’ın ikinci asrının başında dahi böyle bir tefsirin bulunduğunu bizlere ulaştırması bakımından bu rivayet elbette önem arz etmektedir. Ancak ayet değil, hadis değil, sahabe kavli değil, kim tarafından söylendiği belli olmayan böyle bir söz, en azından İslam’ın sâbiteleri, temel ilkeleri açısından değerlendirilmeliydi. Oysa şerhçilik adına ortaya konulan mezkur izahlar, maalesef eksik bir rivayetin yanlış bir yorumunu tekrarlamaktan öteye geçmemiştir.

Örnek V.

Kaynaklarımızda, Hz. Peygamber’e vefat öncesi ve vefat ettiği gün ne kadar çok vahiy indiğini bildiren Enes b. Malik’ten nakledilen bazı rivayetler bulunmaktadır. Buhârî’nin rivayetini verdikten sonra şarihlerimizin açıklamalarına geçeceğiz.

عَنْ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى تَابِعَ عَبْدَ رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبْلَ وَفَاتِهِ حَتَّى تَوَفَّاهُ أَكْثَرَ مَا كَانَ الْوَحْيُ، ثُمَّ تَوَفَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْدُ

⁶⁴ Şûra, 42/49-50.

“İbn Şihâb'dan: Bana Enes b. Mâlik (r) şöyle haber verdi: “Yüce Allah, Rasûlü'ne vefatı öncesinden vefatına kadar peşpeşe öyle vahiyler indirdi ki, vahyin en çoğu o zamanlardaydı. Bundan sonra Rasûlullah (sav) vefat etti.”⁶⁵

Buhârî şarihlerinden İbn Battâl (ö. 449/1057), bu rivayete hiçbir açıklama getirmemiştir.⁶⁶ Kirmânî (ö. 786/1384), sadece “tâbea” kelimesinin anlamı üzerinde durmuş ve “Yani Yüce Allah vahyi peş peşe ardı ardına öncesinden daha çok indirmiştir ve bu da Hz. Peygamberin vefatına yakın zamanda olmuştur” demektedir.⁶⁷

Aynî, bu rivayetle ilgili olarak, onun bab başlığıyla münasebetinin açık olduğunu belirttikten sonra, sadece “tâbea” kelimesinin anlamı ile “ba'du” kelimesinin okunuşunu açıklamakla yetinmiştir.⁶⁸

İbn Hacer ise, bu rivayet ile ilgili açıklamasında şöyle demektedir:

Yani, en çok vahiy indirmesi, O'nun vefatına yakın olmuştur. Bundaki sır ise, Mekke'nin fethinden sonra gelen heyetler çoğalmış, onların hükümler hakkındaki soruları da artmış ve bu sebeple de vahyin inişi de çoğalmıştır. Ayrıca ben Enes'in bunu rivayet etme sebebini de ed-Derâverdî rivayetinden elde ettim. Buna göre Zuhrî, Enes b. Malik'e “Hz. Peygamber vefat etmeden önce vahy kesildi mi?” diye sordum, o da “(Aksine) çok daha fazlası (indi)” diye cevap verdi. Bunu İbn Yunus, Târihu Mısır'da zikretmiştir. Bu, önceki durumun aksine, son zamanlardaki durumdur. Zira vahiy, bi'setin başında bir süre kesilmiş, sonra artmıştır. Mekke'de vahiylerin inişi esnasında uzun sürelerden çok az inmiştir. Hicretten sonra ise, çoğu hükümleri içeren uzun süreler inmiştir. Şu kadar var ki, Hz. Peygamber'in hayatının son zamanları, daha önce zikredilen sebeple en çok vahyin indiği zamanlar olmuştur. Bu hadisin vahyin nüzul keyfiyetine işaret etmesi sebebiyle bab başlığıyla olan münasebeti böylece ortaya çıkmaktadır.⁶⁹

Muslim'in rivayeti ise şu lafızlardır:

عَنْ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ تَابَعَ الْوَحْيَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبْلَ وَقَاتِهِ حَتَّى تُؤْفَى وَأَكْتَرُ مَا كَانَ الْوَحْيُ يَوْمَ تُؤْفَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

“İbn Şihâb'dan: Bana Enes b. Mâlik şunu haber verdi: “Yüce Allah vahyi Rasûlullah'ın (sav) vefatından önce birbiri ardına indirmiştir. Hatta en fazla vahiy, Resûlullah'ın (sav) vefat ettiği gün inmiştir.”⁷⁰

Muslim rivayetinin şerhlerine bakıldığında da durum aynıdır. Zira gerek Kâdî İyâz, gerekse Nevevî, bu rivayet üzerine bir tek kelime sarf etmeden, hiçbir

⁶⁵ Buhârî, Fedâilu'l-Kur'an, 1.

⁶⁶ İbn Battâl, Şerhu Sahîhi'l-Buhârî, X. 215.

⁶⁷ Kirmânî, el-Kevâkibu'd-Derârî, XIX. 4.

⁶⁸ Aynî, Umdetu'l-Kârî, XX. 13-14.

⁶⁹ İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, IX. 8.

⁷⁰ Müslim, Tefsir, 2; Nesâî, es-Sünenü'l-Kübrâ, V. 4; Ahmed, Musned, III. 236.

açıklama yapmadan geçmişlerdir.⁷¹ Ahmed Davudoğlu da muhtemelen İbn Hacer'den istifade ederek benzer hususları yazmıştır.⁷²

Muslim'in Sahîh'inde yer alan ve sadece 40 hadisten oluşan Kitâbu't-Tefsîr'deki bu ikinci rivayete göre Allah Rasulü'nün son günlerinde inen vahiyler oldukça yoğunlaşmış ve nihayet en çok vahyin iniş de vefat ettiği gün gerçekleşmiştir. Oysa biz diğer rivayetlerden öğreniyoruz ki, en son indiğı söylenen bazı ayetler Veda Haccı esnasında inmiştir. Yine biliyoruz ki Allah Rasulü, Veda Haccı'ndan sonra yaklaşık 2-3 ay kadar daha yaşamış ve bu süre içerisinde –ihtilaflı olmakla birlikte- bir-iki ayetten fazla ayet inmemiştir. Bu durumda acaba bu rivayet mi yoksa diğer rivayetler mi doğrudur? Şayet bu rivayet doğru ise, O'nun son günlerinde ve bilhassa vefat ettiği gün inen ayetler veya sureler nelerdir? Ve bu vahiyler nerededir?

Bu ve buna benzer sorular, özellikle de bazı Râfızî grupların Ehl-i Beyt ve Hz. Ali hakkında inen bazı surelerin gizlendiğı, Mushaf'a alınmadığı şeklindeki iddialarının bulunduğu kültür tarihimizde acaba şerhlerimizde yeterince cevaplanmış mıdır? Maalesef ulaşabildiğimiz şerhlerin hiçbirisi bu problemleri ve soruları sormamışlardır. Kısmen açıklama yapan şarihler de ibareyi "Medine döneminin son yılları" şeklinde izah ederek geçiştirmişlerdir. Oysa ibare açıkça Hz. Peygamber'in vefat öncesinden ve vefat ettiği gün inen birçok vahiyden söz etmektedir. Bu durumda şarihe düşen görev, ya bu konuda varid olan ve bu hadisle çelişen "son inen ayet ve surelerle ilgili" diğer rivayetleri değerlendirmek, ya da bu ibarenin ne şekilde anlaşılması gerektiğine dair izahlar yapmaktır.

Sonuç

Hadis ve rivayetlerin açılması, açıklanması bakımından azımsanmayacak önemde bir işlev gören onlarca hacimli eserleri bizlere kazandıran şarihlerimizin, bu vazifeyi yerine getirirken çeşitli faktörlerden bağımsız oldukları elbette düşünülemezdi. Onlardan her birinin, içinde bulunduğu zaman-mekan, sosyo-kültürel ve psikolojik faktörlerin yanı sıra, nass telakkisi ve nassın gücü, hadis imamlarının otoriteleri ve eserlerinin karizmaları, tevatür, telakki bi'l-kabûl, muttefakun aleyh ve sahih görmeleri, fikhî olsun, kelamî olsun müntesibi olduğu mezhebin usûl ve ictihadına göre değerlendirmeleri gibi birçok husus, şerhleri etkileyen başlıca faktörlerden sadece birkaçıdır.

Daha önce sunmuş olduğum bir bildiri de zikrettiğim bu ve buna benzer etkenlerden dolayı muteber kaynaklara girmiş makbul bir rivayetin yorumunda hadis şarihlerimizde genel olarak tenkid yerine tevil, tahkik yerine taklid, tahlil yerine tahmil (ihtimale hamletme), tesebbüt yerine tekerrür, taakkul yerine taassub, illet yerine hikmet tespiti, mana yerine lafzı esas alma, tartışma yerine uzlaşma,

⁷¹ Nevevî, el-Minhâc, XVIII. 152; Kâdî İyâz, İkmâlu'l-Mu'lim, VIII. 578.

⁷² Davudoğlu, Ahmed, Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi, XI. 500.

sorgulama yerine savunma, mazi yerine müstakbeli görme, aykırı yorum yerine aşırı yorum yapma gibi eğilimler sıkça görülmektedir.⁷³

Oldukça zengin olan hadis kültürünün anlaşılmasında gayet önemli katkıları olan şerh edebiyatında, teslimiyetçi bakışın yol açtığı aşırı yorum ve savunmacılık hemen her asırda ve her coğrafyada görülen bir durumdur. Kendi dönemleri itibariyle fark edilen ve “müşkil” olarak görülen hususlar, müstakil birçok eserin vücuda gelmesine sebep olmuşsa da, bu değerli çalışmalarda dahi eleştirel bakış yerine, aşırı yorum ve tevil ağır basmaktadır. İbnu'l-Cevzî'nin Sahihayn'daki müşkil konular üzerine kaleme aldığı fevkalade yararlı bir eser olan Keşfu'l-Muşkil bunun en tipik örneğini oluşturur. Zira İbnu'l-Cevzî, kendi döneminde birçok problemi görmüş, tespit etmiş ve bunlarla ilgili cevaplar vermeye çalışmıştır. Maalesef, İbnu'l-Cevzî'nin cevaplarına bakıldığında, problemleri tespitteki kadar başarılı olduğunu söylemek mümkün değildir.⁷⁴

Elbette biz tarihin farklı dönemlerinde yaşayan şarihlerimizden, asrımızın bakışını sergilemelerini, günümüzün problemlerini ele almalarını bekleyerek anakronizme düşecek değiliz. Ancak ilk iki asra daha yakın olmaları hasebiyle onlar, o dönemlerin meselelerini daha farklı ele alabilirler, yaşadıkları zaman-mekan itibariyle de problem teşkil eden konuları daha cesur bir şekilde açabilirler, açıklayabilirlerdi.

Şu halde bir şarihin, şerh eylemindeki sınırları neler olmalıdır?

1. Öncelikle rivayetin sübut problemini dikkate alınmalıdır. Rivayetin sadece isnadı değil, metin ve muhteva açısından da sabit olup olmadığını tartışmalıdır.

2. Metnin delaletine girişmeden evvel, o konudaki diğer versiyonları ve rivayetleri de göz önünde bulundurarak ibareyi anlamaya ve açıklamaya girişmelidir. Rivayetlere bütüncül yaklaşmalı, aralarında tenakuz olduğu sanılan rivayetler mutlaka birlikte değerlendirilmelidir.

3. Metin ile Kur'an'ın sarih ayetleri arasında çelişki olup olmadığına bakmalı, şerh ederken sarih ayetlere ters düşmemelidir.

4. Arapça dil kurallarını ve Arabin kullanımlarını esas almalı ve sırf tevil adına bunun dışına çıkmamalıdır.

5. Problemleri rivayetleri meşru, makul ve makbul hale getirebilmek için ibarede hiçbir karine olmadığı, herhangi bir ipucu bulunmadığı halde akla gelen her ihtimali serdetmemelidir. İhtimalin de belli bir ölçüsü ve sınırı olmalıdır.

⁷³ Erul, Bünyamin, *Yorum-Rivayet İlişkisi: Yorumun Rivayete Katkısı Ve Rivayetin Yoruma Etkisi*, Günümüzde Sünnetin Anlaşılması [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri], 29-30 Mayıs 2004/Bursa, 2005, s. 97-114.

⁷⁴ Erul, Bünyamin, *Keşful-muşkil min Hadîsi's-Sahihayn*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 45 Sayı: 1, Yayın Tarihi: 2004, s. 314-319.

6. Rivayetle çok uzak ilgiler kurarak sıhhat ve sübûtundan emin olmadığı çok zayıf hatta uydurma rivayetleri, tutarsız ve isabetsiz kavilleri, tefsir ve şerhleri tekrarlama cihetine gitmemelidir.

7. Gerek geçmişte, gerek zamanında ve gerekse muhtemelen kendisinden sonra yanlış anlaşılacak, yanlış yorumlanacak işkâlleri iyi tespit edip, olabildiğince o problemleri çözmeye, çelişkileri gidermeye çalışmalıdır. Problemleri bildiği halde görmemezlikten gelmemeli, zayıf yahut basit izahlarla geçiştirmemelidir.

8. Problemi gördükten sonra, yeterli şerh ve izah ortaya koyamasa dahi, en azından birkaç soru sorarak probleme dikkat çekebilmelidir. Hatta bazen müşkili çözümede yetersiz kaldığını itiraf da edebilmelidir. Zira şayet gerekli sorular sorulur ve sorunlar ortaya konulursa, muhtemelen daha sonra gelen ilim adamları o soru(n)lara yeterli cevaplar bulabileceklerdir.

9. Şarihler, hadisleri genellikle Arapça ve İslamî ilimlerdeki kişisel birikimlerini kullanarak şerh etmişlerdir. Oysa hadisin konusuna göre tıp, tarih, ziraat, coğrafya vb. özel alan bilgisi gerektiren konularda, o sahanın mütehasıslarından mutlaka yararlanmalıdırlar.

10. Şarihler, genellikle önceki şerhleri aynen tekrarlamaktadırlar. Özellikle son asırda yazılan şerhlere bakıldığında şerh olarak yazılan bilgilerin genellikle Hattâbî'den, İbn Hacer'den ve Aynî'den iktibas edildiği açıkça görülmektedir. İbn Hacer ve Aynî'nin de çoğunlukla, İbn Battâl, İbnü'l-Muneyyir, Kirmânî vb. çeşitli şerhlere dayandığı anlaşılmaktadır. Bu noktada şerhlerimizin ne kadar orijinal, ne kadar tekrar niteliği taşıdığı da göz önünde bulundurulmalıdır.

Bütün artıları ve eksileriyle hadis şerhlerinin hadis sahasıyla ilgilenenler için zengin birer arşiv niteliğinde olduğunda şüphe yoktur. Oldukça hacimli olan şerhlerimizdeki mevcut malumattan bigane kalamayacağımız gibi, oradaki her malumatı da "kesin bir bilgi" gibi görmemiz de mümkün değildir. Mevcut şerhlerden müstağni kalamayacağımız gibi, oralarda şerhçilik adına verilen birçok malumattan da mutmain olamayacağız. Şu halde geleneksel şerhleri de belli bir tenkid süzgecinden geçirecek, onları ilmî kriterler çerçevesinde değerlendirecek özgün şerhlere ve yorumlara eskisinden daha fazla ihtiyaç olduğu aşikardır ve bu konuda ilim adamlarımıza hayli sorumluluk düşmektedir. Günümüzde telif edilecek şerhler, bir taraftan modern sorunlara cevap verebilecek, diğer taraftan da asrın idrakini dikkate alacak nitelikte olmalıdır. Ağırlıklı olarak metin ve muhteva merkezli yorumların çok yazarlı komisyonlar tarafından kaleme alınması, mutlaka akademik, metodik, sistematik, problematik ve analetik olması elzemdir.⁷⁵

⁷⁵ Birkaç yıl önce ülkemiz hadis hocalarının çoğunun değerli katkılarıyla hazırlanan ve Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 7 cilt olarak neşredilen "Hadislerle İslam" adlı çalışma, bu niteliğe en yakın örnek olarak burada anılabilir.

KAYNAKÇA

- Abdurrazzâk ibn Hemmâm, es-San'ânî, *el-Musannef*, tah. Habîburrahmân el-A'zamî, Beyrut ty., el-Meclisu'l-İlmî, I-XI.
- Ahmed ibn Hanbel, *el-Musned*, İstanbul 1982, I-VI.
- Askerî, Ebû Ahmed el-Hasan İbn Abdillâh İbn Said, Tashifâtü'l-Muhaddisîn, tah. Mahmud Ahmed Meyra, Kahire 1982, 1. baskı, el-Matbaatu'l-Arabiyyetu'l-Hadise, I-IV.
- Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd ibn Ahmed, *Umdetu'l-Kârî Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî*, Kahire 1972, Halebi baskısı, I-XX.
- Azimâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsu'l-Hak, *Avnu'l-Ma'bûd, Şerhu Sunen-i Ebî Dâvûd*, Beyrut 1979, Dâru'l-Fikr, I-XIV.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed ibn İsmâ'îl, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1981.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh ibn Abdurrahmân, *es-Sunen*, İstanbul 1981.
- Davudoğlu, Ahmed, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1980.
- Ebû Dâvûd, Suleymân ibn Eş'as es-Sicistânî, *es-Sunen*, İstanbul 1981.
- Erul, Bünyamin, *Keşful-muşkil min Hadîsi's-Sahîhayn*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 45 Sayı: 1, Yayın Tarihi: 2004, s. 314-319.
- _____, *Yorum-Rivayet İlişkisi: Yorumun Rivayete Katkısı Ve Rivayetin YorumaEtkisi, Günümüzde Sünnetin Anlaşılması [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri]*, 29-30 Mayıs 2004/Bursa, 2005, s. 97-114.
- Hıdır, Özcan, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, İnsan Yayınları, İstanbul 2006.
- Harman, Ömer Faruk, "İsrail (Benî İsrail)" maddesi, *DİA*, XXIII. 193-5.
- _____, "Havva" maddesi, *DİA*, XVI. 543-5.
- Hattâbî, Ebû Suleymân, *Meâlimu's-Sunen*, Ebû Dâvûd'un *Sunen'i* ile birlikte, İstanbul 1981, Çağrı Yay.
- İbn Battâl, Ebû el-Hasan Ali ibn Halef İbn Abdilmelik, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, tah. Ebû Temîm Yasir ibn İbrahim, Riyad 2003, 2. baskı, Mektebetu'r-Ruşd, I-X.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh ibn Muhammed, *el-Kitâbu'l-Musannef*, tah. Kemal Yûsuf el-Hût, Beyrut 1989, I-VII.
- İbn Hacer, Ahmed ibn Alî ibn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi-Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî*, tah. Muhibbuddîn el-Hatîb, el-Mektebetu's-Selefiyye, Kahire 1407, 3.

baskı, I-XIII.

- İbn Mâce, Muhammed ibn Yezîd el-Kazvinî, *es-Sunen*, tah. M. Fuâd Abdulbâkî, İstanbul 1981.
- Kâdî İyâz, Ebû'l-Fadl İyâd ibn Mûsâ el-Yahsubî, *İkmâlu'l-Mu'lim*, tah. Yahya İsmail, Mansûra 1998,1. baskı, Dâru'l-Vefa, I-IX.
- Kılavuz, Ahmet Saim, "Azrail" maddesi, *DİA*, IV. 350-1.
- Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ibn Yusuf İbn Ali, *el-Kevâkibu'd-Derârî*, Beyrut 1981, Dâru İhyâi't-Turâs el-Arabî, I-XXV.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed İbn Ahmed İbn Ebî Bekr ibn Ferh, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kurân*, tah. Abdullah İbn Abdulmuhsin et-Turkî, Beyrut 2006, 1. baskı, er-Risâle, I-XXIV.
- Mâlik ibn Enes, *el-Muvatta'*, tah. M. Fuâd Abdulbâkî, İstanbul 1981.
- Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî*, Beyrut-t.y., Dâru İhyâi't-Turâs el-Arabî, (I-XXX)
- Mevdûdî, Ebu'l-Âlâ *Tefhîmu'l-Kur'an*, İstanbul 2005, İnsan Yayınları, I- VII.
- Mubârekfûrî, Muhammed Abdurrahman İbn Abdurrahim, *Tuhfetu'l-Ahvezî*, Beyrut 1990, 1. baskı, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-X.
- Muslim, Ebû'l-Huseyn Muslim ibn Haccâc, *es-Sahîh*, tah. M. Fuâd Abdulbâkî, İstanbul 1981.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed ibn Şu'ayb, *es-Sunen*, İstanbul 1981.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed ibn Şu'ayb, *es-Sunenü'l-Kübrâ*, tah. Hasan Abdulmunim Şelebî, Beyrut 2001, 1. baskı, Müessesetü'r-Risâle, I-XII.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ İbn Şeref İbn Mürî, *el-Minhâc*, Kahire 1929, el-Matbaatu'l-Mısriyye bil-Ezheri, I-XVIII.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed ibn Muhammed, *Şerhu Muşkili'l-Âsâr*, tah. Şu'ayb el-Arnâvût, Beyrut 1987, Muessesetu'r-Risâle, (I-XV).
- Tayâlisî, Ebû Dâvud, *Musned*, Haydarâbâd-1321.
- Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed ibn Îsâ, *es-Sunen*, İstanbul 1981, I-V.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd İbn Ömer İbn Muhammed el-Hârizmî, *Keşşâf*, Beyrut 2006, 1. baskı, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, I-IV.

Sünnet'in Temellendirilmesi Problemi

İsmail Hakkı ÜNAL*

Özet

İslam Dini'nin hüküm kaynakları arasında Kur'an'dan sonra gelen Sünnet'in şer'î delil olma keyfiyeti ve dinî bağlayıcılığı asırlardan beri tartışılan bir husustur. Konuyla ilgili deliller sıralanırken önce Kur'an ayetleri, sonra hadis rivayetleri, gerekirse aklî değerlendirmelere yer vermek bilinen bir uygulamadır. Sünnet'in esas ve doğal meşrûiyet kaynağı Kur'an olmasına rağmen, ilgili ayetler bağlamlarına ve delaletlerine dikkat edilmeden sıralandığı zaman isabetli bir delillendirme yapılamamaktadır. Sünnet'in otoritesine delil olarak sunulan hadisler üzerinde yapılan müstakil ilmî çalışmalar da bu rivayetlerin, Hz. Peygamber dönemi sonrası zuhur eden konuyla ilgili tartışmaların ürünü olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu rivayetlere dayanarak Sünnet'in otoritesini tespit etmek ve savunusunu yapmak sağlıklı ve doğru bir yaklaşım değildir.

Anahtar kelimeler: Kur'an, sünnet, sünnetin hücciyeti, şer'î delil, hadis, rivayet

The Problem of Legitimization of Sunnah

Abstract

It is a long-lasting debate for centuries that Sunnah's shariatic evidence position and its religious binding status. It is a known application that religious sources are respectively Qur'an verses, hadith, and if necessary rational assessments of the individuals. Although Qur'an is the principal and natural legitimization source of the Sunnah, it is not possible to understand this if the related verses are not considered in order. Specific studies show that hadiths, presented as evidence for authority of sunnah, are from the debates emerged after the death of the prophet Mohammad. For that reason, such narratives cannot be a proper source for determining and defending authority of the Sunnah.

Keywords: Qur'an, sunnah, testification of sunnah, shariatic evidence, hadith, narrative

A- Sünnet'in Kur'an'la Temellendirilmesi

İslam Dininin öğretisinde Kur'an'dan sonra en önemli kaynak olan ve kısaca, söz, davranış ve tutumlarıyla Hz. Muhammed (s.a.s.)'in dînî ve ahlâkî örnekliğini ifade eden Sünnet'in dinde delil ve hüküm kaynağı olması (hücciyeti) konusunda şimdiye kadar pek çok eserin yazılmış olduğu bilinen bir husustur. Bu eserlerin ilk

bölümlerinde, sünnetin delil ve hüküm kaynağı olma değerinin dayanağı olarak ilgili Kur'an ayetlerini sıralamak adettendir. Aslında bu doğal ve doğru olmandır. Zira ilk olarak, kendisinin tâbii ve mü'mini olduğu bir dinin sahibi tarafından, o dini tebliğ etmek, açıklamak, uygulamak ve öğretmek görevleriyle yükümlü kılınan bir peygamberin otoritesinin kaynağını öncelikle ve belki de sadece Kur'ân'da aramak en makul olmandır. Ancak bu ayetleri belirlerken sadece lafza değil, lafzın bağlamına, maksadına, muhatabına ve nüzul sebebine bakmak son derece önemlidir. Bu konuda kapsamlı bir çalışması bulunan Prof. Dr. M. Hayri Kırbaşoğlu, Hz. Peygamber'in Kur'an'daki konumunu belirleyen ayetleri dört temel gruba ayırarak otoritesinin kaynağını bunlara dayandırmış, farklı bağlamdaki ayetleri bu gruba dâhil etmek isteyenlerle, bu gruba giren ayetleri bağlamlarından koparıp yanlış yorumlayarak bunların Sünnet'in otoritesine dayanak olamayacağını iddia edenleri eleştirmiştir.¹ Ayrıca, Sünnet'i temellendirmede bazı ayetlerin yanlış kullanıldığını da örnekleriyle göstermiştir.² Burada Kırbaşoğlu'nun yaptığı gruplandırmayı, verdiği örneklerden bazılarını zikrederek aktarmak istiyoruz:

1. Hz. Peygambere İtaat Etmeyi, Ona Karşı Çıkmamayı, Onun Hükümlerine Boyun Eğmeyi Emreden Ayetler:

“De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız, bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Zira Allah bağışlayandır, esirgeyendir. De ki: Allah'a ve Peygambere itaat edin. Eğer dönerlerse, bilsinler ki Allah kafirleri asla sevmez. (3/ Âl-i İmran, 31-32)

“De ki: Allah'a itaat edin, Peygambere itaat edin. Eğer ona itaat ederseniz doğru yolu bulursunuz. Peygambere düşen sadece açıkça tebliğde bulunmaktır. (24/ Nur, 54)

“Kim Rasûl'e itaat ederse, Allah'a itaat etmiş olur” (4, Nisa,80)

“Kim Allah'a ve Rasûlü'ne itaat eder, Allah'tan korkar ve O'nun azabından sakınırsa, işte sonunda kazanacak olanlar onlardır.” (24/Nur,52)

“Biz hiçbir peygamberi, Allah'ın izniyle kendisine itaat edilmesinden başka bir maksatla göndermedik.” (4/Nisa,64)

“Aralarında hükmetmesi için Allah'a ve Rasûlü'ne çağrıldıklarında müminlerin cevabı 'işittik ve itaat ettik' sözünden başka bir şey olamaz.” (24/Nur, 51)

¹ M. Hayri Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara Okulu Yayınları (4. Baskı), Ankara 1999, s. 148-187.

² *A.g.e.*, s. 188-205.

“Allah ve Rasûlü bir konuda hüküm verdiği zaman, artık mümin bir erkeğin veya kadının seçme yapmaya hakkı yoktur. Zira kim Allah’a ve Rasûlü’ne karşı gelirse apaçık bir sapıklığa düşmüş olur.” (33/Ahzab, 36)

“Asla! Rabbinin hakkı için onlar aralarındaki ihtilafli konularda seni hakem yapıp, sonra da içlerinden hiçbir hoşnutsuzluk duymadan senin verdiği hükme boyun eğip tam anlamıyla teslim olmadıkça iman etmiş olmazlar.” (4/Nisa, 65)

“Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, Rasûl’e ve sizden olan emir (yetki) sahiplerine itaat edin. Eğer herhangi bir şeyde anlaşmazlığa düşerseniz, Allah’a ve ahirete gerçekten inanıyorsanız, meseleyi Allah’a ve Rasûlü’ne götürün. Böyle yapmak en iyisi ve sonuç bakımından da en güzeldir.” (4/Nisa, 59)

Kırbaşoğlu bu gruptaki ayetleri,

1. Müminler Allah’a, O’nun Rasûlü’ne ve yetki sahiplerine itaate davet edilmektedir.
2. Müminler Hz. Peygamber’e karşı gelmekten sakındırılmaktadır.
3. Müminler Hz. Peygamber’e tabi olmaya çağrılmaktadır.
4. Müminler Hz. Peygamber’in hükümlerine, ihtilafli konularda verdiği kararlara boyun eğmek zorundadırlar,

şeklinde özetledikten sonra, “bu ayetlerdeki Allah’a itaatten kastedilen bizzat Allah’ın kendisine itaat olmayıp O’nun gönderdiği Kitaba, yani Kur’an’a, Kur’an’ın emir ve yasaklarına itaattir. Rasûlü’ne itaat ise, sağlığında bizzat kendisine, onun emir, yasak ve talimatlarına, vefatından sonra da Sünnetine itaat anlamındadır” demektedir.³

2. Hz. Peygamber’in Kur’an’ı Açıklamakla Yükümlü Olduğuna Dair Ayetler:

“Biz her peygamberi mutlaka kendi kavminin diliyle gönderdik ki, onlara (kendilerine indirileni) açıklasın.” (14/İbrahim, 4)

“Sana da Zikri (Kur’ân’ı) indirdik ki kendilerine indirileni insanlara açıklayasın, ta ki düşünüp öğüt alsınlar.” (16/Nahl, 44)

Bu ayetler ışığında Hz. Peygamber’in beyan görevini geniş olarak açıklayan Kırbaşoğlu⁴, şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Bir yandan Hz. Peygamber’in Kur’an’ı açıklama görevinin bulunduğunu kabul edip de diğer yandan bu konuyla ilgili açıklamaları bize aktaran hadisleri uydurma-sahih ayırt etmeksizin reddetmek

³ A.g.e., s. 152.

⁴ A.g.e., s. 165-171.

anlaşılır bir tavır değildir. Bu sebeple, Hz. Peygamber'in Kur'an'ı açıklama görevinin bulunduğu kabul etmek aslında Sünnetin İslam'da yeri olduğunu kabul etmek demektir. Bu da Hz. Peygamber'in böyle bir görevi olduğuna delalet eden ayetlere dayanarak Sünnetin bir delil ve kaynak olduğunu ispata çalışan görüşün doğruluğunu tasdik etmek anlamına gelir."⁵

3. Hz. Peygamber'in Helal Ve Haram Kılma Yetkisine Sahip Olduğuna Dair Ayetler:

"Kendilerine kitap verilenlerden, Allah'a ve ahiret gününe iman etmeyen, Allah'ın ve Rasûlü'nün haram kıldığını haram saymayan ve hak dini din edinmeyenlerle, hor ve hakir bir şekilde kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın." (9/Tevbe, 29)

"Onlar ki, ellerindeki Tevrat ve İncil'de yazılı bulunan o elçiye, o ümmi peygambere uyarlar. O (peygamber)ki kendilerine iyiliği emreder, onları kötülükten men eder; onlara temiz ve hoş/iyi şeyleri helal, pis ve çirkin şeyleri haram kılar, üzerlerindeki ağır yükleri ve kendilerini bağlayan bağları kaldırır. O peygambere iman edip ona saygı gösterenler, ona yardım edenler ve ona indirilen nura tabi olanlar, işte kurtuluşa erenler onlardır." (7/A'raf, 157)

Bu ayetleri verdikten sonra konuyla ilgili farklı görüşleri tartışan Kırbasoğlu kendi görüşünü şöyle ifade etmektedir: "Bütün bunlar da göstermektedir ki, Hz. Peygamber'in "helal ve haram" kılması, sadece Kur'an'da zikredilen "helal ve haramlar"ın tebliğinden ibaret değildir. Onun, Kur'an'da kendisine verilen genel ilke-kriter ışığında, Kur'an'da temas edilmeyen hususların "helal-haram" olup olmadığını belirleme yetkisi vardır ve bu yetki Kur'an'a dayanan bir yetkidir."⁶ Kırbasoğlu'nun genel ilke-kriter dediği şey ise, A'raf suresinin 157. ayetinde zikredilen, "iyiliği emredip, kötülükten men etmek" ile, "temiz ve hoş/iyi şeyleri helal kılıp, pis ve çirkin şeyleri haram kılma" ilkeleridir.

4. Hz. Peygamber'in, Müslümanların Uyması Gereken Güzel Örnek (Usvetun Hasene) Olduğuna Dair Ayet:

"Andolsun ki, Allah'ın peygamberinde sizin için, Allah'ı ve ahireti arzu eden ve Allah'ı çok anan kimseler için güzel bir örnek vardır." (33/Ahzâb, 21)

Kırbasoğlu, bu ayetle ilgili farklı yorumları zikrettikten sonra şöyle demektedir: "Sonuç olarak, (33/Ahzâb, 21) ayetine dayanarak sünneti

⁵ A.g.e., s. 168.

⁶ A.g.e., s. 176.

temellendirmek genel kabul gören bir yaklaşım olarak nitelendirilebilir. Bu konuda günümüze gelinceye kadar İslam âlimleri ve düşünürleri arasında herhangi bir ihtilafın bulunmadığı da görülmektedir. Bu durumda söz konusu ayete dayanarak Sünnet'i temellendirmenin de sağlıklı bir yaklaşım olduğu sonucuna varılabilir.⁷

Kırbaçoğlu, sünneti temellendirmede doğru ve isabetli tesbitler olarak kabul ettiği yukarıdaki ayetlerin yanı sıra, Sünnet'e delaleti oldukça tartışmalı hatta isabetsiz bazı ayetleri de ele almaktadır ki, biz bunlara sadece atıfta bulunup, konuyla ilgili geniş yorum ve değerlendirmeler için ilgili kaynağı önereceğiz.⁸ Konuya savunmacı bir zihniyetle yaklaşarak, ne pahasına olursa olsun Sünnet'i savunma gayretinin, bazı ayetlerin yorumunda bir takım zorlamalara yol açtığını belirten Kırbaçoğlu'nun, Sünnet'i temellendirmede tartışmalı ya da isabetsiz bulunduğu ayetler şunlardır: 53/Necm, 3-4; 4/Nisa, 61, 136; 64/Tegâbun, 8; 48/Feth, 8,9,158; 49/Hucurât, 15; 24/Nur, 62; 2/Bakara, 151, 231; 4/Nisa, 113; 3/Âl-i İmran, 164; 62/Cum'a, 2; 33/Ahzab, 34; 59/Haşr, 7; 48/Feth, 10; 24/Nur, 63; 47/Muhammed, 32.

B- Sünnet'in Hadisle Temellendirilmesi

Sünnet'in hadis rivayetleriyle temellendirilmesi, başka bir ifadeyle, kaynaklık değerinin hadislerle ispata çalışılması, Sünnet'in hücciyeti konusunda en problemleri alanı oluşturmaktadır. Hz. Peygamber'in ve O'nun sünnetinin otoritesini Kur'an'dan tespit etmek ne kadar doğal ve isabetli ise, bunu hadislerden ispat etmeye çalışmak da o kadar sunî ve isabetsizdir. Her şeyden önce, konuyla ilgili yapılan çalışmalar, "sünnet" ve "hadis" in Kur'an'dan sonra ikinci hüküm kaynağı olarak ıstılâhî bir anlam kazanmasının Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında, genç sahabeler döneminde olduğunu ortaya koymaktadır.⁹

Sünnet ve Hadis'in müstakil olarak veya Kur'an'la birlikte bir hüküm kaynağı olduğunu ifade eden hadisler üzerinde yapılan ilmî çalışmalar bu rivayetlerin hemen hepsinin problemleri olduğunu ortaya koymuş bulunmaktadır. Örneğin "erike hadisi" olarak bilinen ve Sünnet'in Kur'an'dan müstakil bir hüküm kaynağı olduğu konusunda ilk sırada zikredilen rivayetle, "Muaz hadisi" olarak tanınan ve şerî delillerin sıralanmasında mutlaka yer verilen rivayetin problemleri, zaafı ve bu halleriyle Hz. Peygamber'e dayandırılmasının uygun olmadığı hususu M. Emin Özafşar'ın bir çalışmasıyla ortaya konulmuştur.¹⁰ Yine, "Sekaleyn hadisi" olarak bilinen ve Hz. Peygamber'in Veda Haccı'nda insanlara emanet

⁷ A.g.e., s. 187.

⁸ Bkz. A.g.e., s. 188-205.

⁹ Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1999, s. 14-78; M. Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998, s. 13-32; Enbiya Yıldırım, *Hadis Meseleleri*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2008, s. 16-19; İsmail Hakkı Ünal, *Hadis*, MEB Yayını, İstanbul 2005, s. 16-23.

¹⁰ M. Emin Özafşar, "Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti", *İslamiyat*, c. 1, sayı: 3, Ankara 1998, s. 19-48.

olarak bıraktığı belirtilen, bazı tariklarda biri "Kur'an" diğeri "Peygamberi'nin Sünneti"; bazılarında ise biri "Kur'an" diğeri "Ehl-i Beytim" şeklindeki rivayette yer alan "Peygamberi'nin Sünneti" ve Ehl-i Beytim" ifadelerinin sonradan hadise idrac edildiği (katıldığı) de net bir şekilde tespit edilmiştir.¹¹

Hız. Peygamber'in söz ve uygulamalarının bir kısmı yazılı olsa bile büyük çoğunluğunun sözlü aktarımla nakledildiği ve sosyal, siyasal, kültürel pek çok ihtilafın yaşandığı hicri ilk bir buçuk asırlık dönemdeki hadis ve sünnetle ilgili tartışmaların izlerini taşıyan bu kabil rivayetlere dayanarak Hız. Peygamber'in ve Sünneti'nin otoritesini delillendirmeye çalışmak çürük bir zemine temel atmaya benzer. Kur'an gibi mevsuk bir kaynaktan onlarca delil getirebileceğimiz bir konuda, yapılabilecek salt makul ve mantıklı açıklamalar bile, içeriği yönünden Hız. Peygamber'e nisbeti tartışmalı böyle ilave delillerden çok daha tatminkardır. İşte burada, yukarıda işaret ettiğimiz çalışmalara ilaveten daha önce yayınlanan bir makalemizde incelediğimiz¹², sadece Hız. Peygamber'in sünnetini değil dört halifenin sünnetini de şer'î delil kabul eden, buna karşılık sonraki gelişmeleri bid'at kavramı altında dalalet (sapkınlık) olarak niteleyen bir rivayetin tahlil ve tenkidine yer vereceğiz.

Irbad b. Sâriye (ö. 75)'den nakledilen bir rivayette o şöyle demiştir: "Rasulullah (sas.) bir gün bize namaz kıldırdı. Sonra bize döndü ve beliğ bir va'z irad etti. Gözler yaşardı, kalbler titredi. (Dinleyenlerden) birisi şöyle dedi: Ey Allah'ın Rasulü! Sanki veda va'zı gibi oldu. Bize ne tavsiye edersin? (Allah'ın Rasulü) şöyle buyurdu: Allah'tan korkmanızı (muttaki olmanızı), başınızda Habeşli bir köle de olsa dinleyip itaat etmenizi tavsiye ederim. Benden sonra yaşayanlar pek çok ihtilafa şahit olacaklar. Benim ve benden sonra raşid, mehdî halifelerin sünnetine tabi olmanız gerekir. Bunlara sımsıkı sarılın. Sonradan ortaya çıkan şeylerden (muhdesât) sakının. Şüphesiz sonradan ortaya çıkan herşey bid'attir. Her bid'at dalâlettir."¹³

Hadisin, ilk ravisinden sonra farklılaşan incelediğim 14 tarikının 5'i Ahmed b. Hanbel'in *Musned*'inde, 4'ü Tirmizî'nin, 3'ü İbn Mâce'nin, 1'i Ebû Dâvûd'un 1'i de Dârimî'nin *Sunen*'lerinde yer almaktadır. Ortak raviler birleştirilirse tarikları 6'ya indirmek mümkündür. Hepsinde ortak Sahabi ravi Irbad b. Sâriye'dir (ö. 75). Yani hadis usûlüne göre bu rivayet ferd-i mutlak (veya garîb-i mutlak) bir hadistir. İkinci tabakada en fazla yer alan ravi Abdurrahman b. Amr es-Sülemî (ö. 110)'dir. 14 tarikın 8'inde hadisi Irbad'dan nakleden odur. Irbad'dan aldıkları bildirilen

¹¹ Bkz. Bünyamin Erul, *Sünnet Kavramı ve Sekaleyn Rivayetleri*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2007.

¹² İsmail Hakkı Ünal, "Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hız. Hız. Peygamber'i Anlamak", *İslâmî Araştırmalar*, c. 10, sayı: 1-3, Ankara 1997, s. 47-51.

¹³ Ahmed b. Hanbel, *Musned*, 4/126-127 (1-6, Çağrı Yayınları, İstanbul 1982); Ebû Dâvûd, *Sünne*, 6 (1-5, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981); Tirmizî, *İlm*, 16, (1-5, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981); İbn Mâce, *Mukaddime*, 6 (1-2, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981); Dârimî, *Mukaddime*, 16 (Çağrı Yayınları, İstanbul 1981); İbn Hıbban, *Sahih*, 1/104 (1-16, Beyrut 1988); Hâkim, *Mustedrek* 1/95 (1-4, Beyrut, t.y.); İbn Abdilberr, *Camii Beyânı'l-İlm*, 2/181-183 (1-2, Beyrut, t.y.)

diğer raviler şunlardır: Damre b. Habib, Hucr b. Hucr, Hâlid b. Ma'dan (ö. 104), Abdullah b. Ebî Bilâl, Yahya b. Ebi'l-Muta'. İsnadın üçüncü tabakasından en çok ismi geçen ravi Hâlid b. Ma'dan (7 tarikte), 4. tabakasından en çok adı geçen ravi ise Sevr b. Yezid (ö. 153) (6 tarikte)'dir.

Rical kitaplarının verdikleri bilgilere göre senedin ittisalinde ve ravilerin güvenilirliklerinde bir problem yoktur. Kütüb-i Sitte öncesi hadis mecmualarından olan *Muvatta* ve *Musannaflarda*, ayrıca Buhârî ve Muslim'de yer almamasına rağmen rivayet, klasik hadis değerlendirmesi yönünden sahih sayılan bir hadistir. O yüzden Tirmizî, "bu hadis hasen-sahihtir" derken¹⁴, Hâkim Neysâbûrî, "hadis sahihtir, illeti yoktur" demektedir.¹⁵

Hadis metninde de bazı farklılıklar vardır. Bazı tariklerde bu va'z'ın herhangi bir namazdan sonra olduğu belirtilirken (Ebû Dâvûd), diğer bazılarında sabah namazından sonra olduğu bildirilmiştir (Tirmizî, Dârimî). İbn Mâce'de yer alan rivayette namazdan bahsedilmeksizin Hz. Peygamber'in doğrudan kalkıp va'z ettiği zikredilir.

Tirmizî'de, "muhtesâtan sakının" ibaresinden sonra "her muhtes bid'attir" cümlesine yer verilmeden "bunlar (muhtesât) sapkınlıktır" denilmiş, arkasından da "kim o zamana ulaşırsa benim ve râşid halifelerin sünnetine..." şeklinde devam etmiştir, İbn Mâce'deki rivayette "bize ne tavsiye edersiniz?" cümlesinden sonra, "sizi gecesı gündüzü gibi olan açık bir din ve hüccet üzerine bıraktım. Benden sonra ondan sapan mutlaka helak olur. Size sünnetinden ve râşid, mehdi halifelerin sünnetinden bildiklerinize tabi olmak düşer" ilavesi vardır. Sonunda da Ahmed b. Hanbel'in *Musned*'indeki bir tarikte da bulunan, "mü'min burnuna yular takılmış bir deve gibidir. Nereye sürülürse oraya gider" ibaresi yer almaktadır.¹⁶

Tahâvî'nin (ö. 327) *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*'ında yer alan aynı rivayetin üç ayrı tariki birbirini tamamlar mahiyette olmakla beraber her üçünde de "benden sonra yaşayanlar çok ihtilaf görecekler" cümlesiyle, "muhtesâtan sakının, şüphesiz her muhtes bid'attir, her bi'dat dalâlettir" kısmı mevcut değildir. Daha önceki bazı kaynaklarda yer alan bu ibarelerin Tahâvî'nin eserinde bulunmaması dikkat çekicidir.¹⁷

Bu teknik bilgileri verdikten sonra ve metin tahliline geçmeden önce şu hususu belirtmemiz gerekir. Böyle bir hadis her ne kadar hadisçiler nezdinde sahih sayılsa da, özellikle Hanefi fakihlerin geliştirdikleri bir prensibe göre umûmi

¹⁴ Tirmizî, *İlm*, 16.

¹⁵ Hâkim, *Mustedrek*, 1/95. Hadisin sahih olduğu yönünde değerlendirmeler için ayrıca bkz. İbn Abdilber, *Câmiu Beyan'l-İlm*, 2/182. Bu hadisi metin yönünden makul gerekçelerle eleştiren görebildiğim tek örnek, şii alim Seyyid Murtaza el-Askerî'dir. Bkz. *Mealimu'l-Medreseteyn* 2/243-244 (1-3, Tahran 1993). Ne var ki bu zat aynı hassasiyeti kendi rivayetleri için göstermemektedir.

¹⁶ Bu son cümlelerin müdrec olduğu belirtilmiştir. (İbn Receb el-Hanbeli, *Camii'l-Ulûm ve'l-Hikem* 2/110, 1-2, Beyrut 1991).

¹⁷ Bkz. Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, 3/221-224, (1-17, Beyrut 1994).

belvâda varid olan haber-i vâhid grubuna girer ki bu şekilde gelen haber reddedilir. Yani herkesin veya birçok kimsenin bilmesi gereken bir sünnet veya hadisin sadece tek bir raviden nakli o rivayetin reddi için yeterli bir sebeptir.¹⁸ Her ne kadar Hanefiler bu prensiplerine her zaman riayet etmemişlerse de ortaya koydukları gerekçe makuldür. Hz. Peygamber bir namaz sonrasında cemaate veya namaz haricinde bir topluluğa hitaben konuşma yapacak, dinleyenler ağlayacak kadar etkilenecekler ve o konuşmayı sadece Irbad b. Sarîye nakledecek! Bu kural sadece Hanefilerde değil Şafiilerde de geçerlidir. Mesela Hatib Bağdadî, haber-i vâhid'i red gerekçeleri içinde, "birçok kimsenin bilmesi gereken bir konuda tek kişinin rivayetini" de saymaktadır. Ona göre bir kimsenin büyük bir topluluk arasında o konudaki bilgisiyle tek kalması ve bu bilgiye kaynaklık eden bir rivayetin aslının olması caiz değildir.¹⁹

İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751) de uydurma hadis belirtilerini zikrederken, Hz. Peygamber'in, ashabı huzurunda söylediği bir sözün veya yaptığı bir işin ashab tarafından ittifakla gizlenmiş olduğu iddiasını doğuracak bir rivayetin aslı olamayacağını belirtir.²⁰ Her ne kadar bizim rivayetimiz bir kişinin nakliyle gizli olmaktan çıkmışsa da, İbn Kayyim'in bu konuda zikrettiği ve aslı olmadığını söylediği "Gadîr-i Hûm" rivayeti de muhtevası biraz farklı da olsa bizim kaynaklarımızda sadece bir değil, birkaç ravi vasıtasıyla nakledilen bir haberdir.²¹

Rivayetin üzerinde durmak istediğimiz kısmı, "benden sonra yaşayanlar çok ihtilaf görecekler" şeklinde başlayıp sonuna kadar devam eden bölümdür. Ancak bundan önce yer alan "başınızda habeşî bir köle de olsa dinleyip itaat etmenizi tavsiye ederim." ifadesini makul bir şekilde anlayıp, takvadan başka üstünlük tanımayan İslam'ın ve onun Peygamber'inin iman, amel-i sâlih ve ehliyet ölçüsünü dikkate alarak "insanların hiç önem vermedikleri zenci bir köle dahi bu şartlar dahilinde başınıza geçse ona da itaat edin" demek istediğini zannederken ilk hadis şarihlerinden Hattâbî (ö. 388) bunun böyle olmadığını şöyle açıklıyor: "Bundan maksat, yönetici (imam) sizin işlerinize bir habeşî köle dahi görevlendirse ona itaat edin demektir. Zira, Hz. Peygamber'in, "imamlar Kureyştendir"²² hadisi sabit olmuştur. Bazen neredeyse hiç gerçekleşmeyecek şeyler için darb-ı mesel söylenir. Mesela, "kim Allah için kuş yuvası kadar bir mescid yaptırırsa Allah ona cennette bir ev bina eder" sözü böyledir. Halbuki kuş yuvası kadar mescid olmaz."²³

Yani, "imamlar Kureyş'ten olacağına" göre bir habeşînin yönetici olma şansı,

¹⁸ Serahsi, *Usûl*, 1/368, (İstanbul 1984).

¹⁹ Hatib Bağdadî, *el-Fakîhve'l-Mütefakkîh*, 1/133, (1-2, Beyrut 1980). Ayrıca bkz. *el-Kifâye*, 17 (Medine t.y.); Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*. 1/276.

²⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menâru'l-Münîffî's-Sahîhive'd-Daîf*, 57, (Halep 1982).

²¹ Bkz. Muslim, *Fedâilu's-Sahâbe*, H. No. 36 (Zeyd b. Erkam'dan); Ahmed b. Hanbel, *Musned*, 1/ 84,118, 119, 152, 4/ 370 (Hz. Ali'den).

²² Ahmed b. Hanbel, *Musned*, 3/129, 183, 4/ 421.

²³ Hattâbî, *Mealimu's-Sunen* 4/278, (1-4, Beyrut 1991) Ayrıca bkz. İbn Receb el-Hanbelî, *Câmiu'l-Ulûm ve'l-Hikem*, 2/119.

kuş yuvasının meşid olma şansı kadardır. Böylece incelediğimiz bir rivayetin problemsiz gördüğümüz kısmını bile, diğer rivayetler ışığında doğru anlamaktan mahrum bulunuyoruz.

Hız. Peygamber'in herhangi bir vesileyle ashabına va'zu nasihatta bulunması gayet tabiidir. Burada, kendinden sonra yaşayanların ihtilaflarla karşılaşacaklarını bildirmesi tahminden çok bir kesinlik arz etmektedir. Bu da Hız. Peygamber'in verdiği gaybî haberlerin kaynağının vahiy olduğunu kabul edenlerce ona Allah tarafından bildirilmiş olmalıdır. Bu anlayışa göre, Hız. Peygamber bildirmiş ve uyarılmış olmasına rağmen o insanların daha sonra ihtilafa düşüp birbirlerinin boyunlarını vurmaları sanki, Peygamberlerinin gelecekle ilgi verdiği haberleri tasdik gayretlerinin bir sonucu gibi görünmektedir.

Sünnet terimi daha sonraki ıstılahî anlamını henüz kazanmamış olsa da Hız. Peygamber'in bazı konularda kendi uygulamasına atıfta bulunmak için "sünnetim" tabirini kullandığı görülmektedir.²⁴ Kur'an-ı Kerim'de örnek olarak gösterilen bir Peygamber'in kendi tatbikatını model göstermesi ve muhataplarına bunu tavsiye etmesi gayet tabiidir. Ancak râşid ve mehdî halifelerin sünnetinden bahsetmesi o kadar tabii değildir. Bilindiği üzere Hız. Peygamber kendisinden sonra devlet yönetimine kimin geçeceği konusunda ne sarıh ne zımnen hiçbir açıklama ve işarette bulunmamıştır. Zımnen işaret ettiğini gösteren rivayetlerin de düzmece olduğu anlaşılmaktadır.²⁵ Hız. Peygamber vefat eder etmez, daha defnedilmeden yönetime kimin geçeceği tartışmalarının başlaması ve bu arada bir hayli farklı görüşün ortaya çıkması konuyla ilgili herhangi bir Peygamber talimatının olmadığını göstermektedir.²⁶

Hız. Peygamber'in kendisinden sonra gelecek halifelerin râşid olup olmayacaklarını bilmesi meselesini bir tarafa bırakırsak bu râşid halifelerin kimler olduğu üzerinde durmamız gerekir. Bunların tesbiti yukarıda temas ettiğimiz halifelik sırasına sarıh veya zımnen işaret eden haberlere göre kolaydır.²⁷ Nitekim bunu dikkate alanlar bu halifelerin sırasıyla Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali olduğunu ifade etmişlerdir.²⁸ Bir rivayete göre ise Hız. Peygamber'in "benden sonra Ebû Bekir ve Ömer'e uyun" buyurduğu belirtilmektedir.²⁹ Ahmed b. Hanbel bu râşid halifelere Ömer b. Abdilaziz (ö. 101)'i de ilave etmiştir.³⁰

²⁴ Örnek için bkz. Buhârî, Nikah, 1; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, 3/241, 259, 4/ 268.

²⁵ Bu tür rivayetler ve değerlendirmesi için bkz. M. S. Hatiboğlu, *Siyasi-İctimâî Hadiselerle Hadis Müinasebetleri*, Otto Yayınları, Ankara-2015, s.57 vd.

²⁶ Konuyla ilgili tartışmaların geniş tafsilatı için bkz. Taberî, *Târîhu'l-Ümemve'l-Mülük*, 3/218-223, (1-10, Beyrut t.y.)

²⁷ İlgili rivayetlerin bir kısmı için bkz. İbn Hacer el-Askalâni, *el-Metâlibu'l-Âliye*, 4/17-19, (1-4, Kuveyt 1973).

²⁸ İbn Abdilberr, *Câmiu Beyâni'l-İlmi ve Fadlih*, 2/183-184; İbn Receb, *Camii'l-Ullüm*, 2/ 122; Leknevî, *Tuhfetu'l-Ahyâr*, 51, (Beyrut 1992).

²⁹ İbn Ebi Şeybe, *Musannaf*, 12/11, (1-15, Bombay 1983); İbn Sa'd, *Kitabu't-Tabakâti'l-Kebîr*, 2/ 334, (1-9, Beyrut 1968); Ahmed b. Hanbel, *Musned*, 5/ 385, 402; Tirmizî, *Menakıb*, 16, 37. İbn Mâce, *Mukaddime*, 11.

³⁰ İbn Kayyum, *el-Menâru'l-Müminif*, 150.

Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816) halifelerin sünnetinin ne anlama geldiğini açıklarken, “burada dört halife kastedilmekle beraber bunun, hilafetin başkalarından nefyi anlamına gelmediğini çünkü Hz. Peygamber’in, “ümmetim içinde 12 halife olacak” dediğini nakleder. Ona göre dört halifenin kastedilmesi onları önemsemek, görüşlerini tasvib etmek, yöneticilik hususunda diğerlerine olan üstünlüklerini belirtmektir. Hz. Peygamber’in kendi sünneti yanında onların sünnetini zikretmesi, onların sünnetten elde edecekleri içtihatla hataya düşmeyeceklerini bilmesindedir. Yine Hz. Peygamber bazı sünnetlerinin onların zamanında yayılacağını biliyordu. Bu sünnetleri reddedeceklerin görüşlerini izâle için onların sünnetini kendi sünnetine izafe etti. Yine bu hadiste ihtilaf halinde dört halifeden birinin görüşünün diğer sahabîlerin görüşlerine tercih edileceğine delil vardır.”³¹

Dört halifenin sünnetine uymanın nedb mi, yoksa vucûb mu ifade ettiği de ayrıca tartışılmıştır, İbnu'l-Hümmâm (ö. 861)'a göre bu ittibâ nedb ifade ederken Abdulhavy el-Leknevî (ö. 1304)'ye göre bağlayıcılık (luzûm) ifade eder.³²

Yukarıdaki iktibasta Seyyid Şerif, “Hz. Peygamber’in, halifelerinin sünnetini kendi sünnetine izafe ediyorken onların içtihatlarında hata yapmayacaklarını bildiği için böyle söylediğini” belirtmişti. Halbuki İmam Şafii (ö. 204) belki bu rivayet kendi devrinde fazla şöhret bulmadığı veya bu habere itibar etmediği için aynı düşüncede değildir. Şöyle der: “Derim ki, bize Rasulullah’ın halifelerinin bazısından bir haber gelse ve Rasulullah’tan da buna muhalif bir haber gelse biz Rasulullah’ın haberini alırız”³³ Tabiatıyla Şafii bunu söylerken, halifelerin, Hz. Peygamber’in sünnetinden farklı uygulamalarının bulunduğunu biliyordu.

Kanaatimizce işin püf noktası buradadır. Yani dört halife, gelişen siyasi, toplumsal ve ekonomik ihtiyaçlar karşısında birçok yeni fikir ve uygulamaları hayata geçirirken, bunların bazıları önceki tatbikata, yani Hz. Peygamber’in sünnetine şeklen de olsa muhalif olabiliyordu, özellikle Hz. Ömer’in tatbikatlarından bu konuda birçok örnek bulmak mümkündür. Nitekim, onun kendi hilafeti döneminde ilk defa ihdas ettiği yeniliklerin sayısı 150 civarındadır.³⁴ İşte bunlar halifelerin sünnetidir.

İncelediğimiz rivayet hem sahabenin büyük çoğunluğunun hayatta olduğu bir ortamda, Hz. Peygamber’in yakın arkadaşları olan bu ilk yöneticilerin zorunlu olarak ortaya koydukları yenilikleri yanlış değerlendireceklere bunların da Hz. Peygamber’in sünneti kapsamında olduğunu hatırlatmak, hem de otoriteleri kabul edilmiş dört halifenin dışında bu aracı kullanmak isteyenlere kapıyı kapatarak ondan sonrasını bid’at kavramının olumsuz çağrışımı içinde değerlendirme

³¹ Seyyid Şerif’ten naklen, Leknevî, *Tuhfetü'l-Ahyâr*, 49.

³² *Age.*, 50.

³³ Şafii, *el-Ümm*, 7/262-263, (1-7, Bulak 1326).

³⁴ Bkz. Galib b. Abdilkafi el-Kureşî, *Evveliyâtü'l-Fârûkî'l-İdâretive'l-Kadâ*, (1-2, Beyrut 1990); aynı yazar, *Evveliyâtü'l-Fârûk es-Siyâsiyye*, (Mısır 1990).

gayretlerinin ürünüdür.³⁵ Fakat yeni gelişmeler karşısında ulemânın ve yöneticilerin ortaya koydukları yeni fikir ve tatbikatı sınırlamak ve engellemek mümkün olmadığı için uyulması gerekli sünnetin, hayır ve salah ehli oldukları konusunda Hz. Peygamber'in şahitlik ettiği bildirilen ilk üç neslin³⁶ sünneti olduğu ondan sonra gelenlerin, bunların metodları hilafına ortaya koydukları şeylerin sapkınlığa düşürücü bidat olacağı ifade edilerek kapsam genişletilmiştir. Bu kapsamı daha da genişleterek bütün Müslümanlara bu hakkı tanımak isteyenler, "Müslümanların güzel gördükleri Allah katında da güzel, onların çirkin gördükleri Allah katında da çirkindir" rivayetini delil getirmişlerdir.³⁷

Hadiste, "sonradan ortaya çıkan şeylerden (muhtesât) sakınılması" tavsiye edilmektedir. Zaten ilk halifelerin muhtesâtı için rezerv konmuş, onların da aynen Hz. Peygamber'in sünneti gibi olduğu bildirilmiştir.³⁸ O halde bu sınır dışında kalan her yenilik sakınılması gereken bid'atlardandır.

Bu rivayeti Hz. Peygamber'in sözü kabul edenler muhtemelen, bizzat Peygamber'in kendi hayatında kabul ettiği yenilikleri dikkate alarak bu muhtesâtın, yani bid'atların hepsinin kötü olamayacağını, iyi ve kötü olanlarının bulunduğunu, kötü olan bid'atın bizatihi dinde ihdas edilen yenilikler olduğunu söylemek zorunda kalmışlardır.³⁹ Böyle bir ayrımı yapmanın kaçınılmaz olduğu meydandadır. Çünkü Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra Hicaz Yarımadası'nın dışına taşarak büyük bir hızla gelişen İslam Devleti ve yeni kültür ve medeniyetlerle karşılaşan Müslümanlar kendi ülkelerinde görmedikleri yüzlerce, binlerce muhtesâtle yüz yüze geldiler. Bunların bir kısmını benimsemekte tereddüt ederlerken, bir kısmını kolayca benimsediler. Mesela Arapların bilmedikleri fakat Bizans'la karşılaştıktan sonra tanıdıkları umûmi hamamlar birçok Müslümanın hoşuna gitmiş olmalıydı ki, bazı sahabîler, muhtemel mahzurları konusunda buralara gidenleri uyarılmışlardı. Bu uyarılar bizzat Hz. Peygamber'e bile söylenmişti.⁴⁰

Hadiste her yeniliğin bid'at, her bid'atin dalâlet (sapkınlık) olduğu hiçbir açıklama ve kayıtlama yapılmaksızın zikredildiği için İslam alimleri asırlar boyu

³⁵ Benzer bir mülahaza için bkz. Talbî, "Bid'atlar", çev. Mehmet Şimşek, *AÜİFD*, sayı: 23, (Ankara 1978), s. 460.

³⁶ İlgili rivayetler için bkz. Buhârî, Şehâdât, 9, Fedâilu Ashabi'n-Nebi, 1; Tirmizî, Fiten, 45; İbn Mâce, Ahkam, 27.

³⁷ Ahmed b. Hanbel, *Musned*, 1/379.

³⁸ Şatbî, *el-İ'tisâm*, 1/135, (1-2, Beyrut-1991); Leknevî, *İkâmetu'l-Hucce*, 23.

³⁹ Bkz. Şatbî, *el-İ'tisâm* 1/128 v.d. 135 v.d.; Leknevî, *İkâmetu'l-Hucce*, 19 v.d.

⁴⁰ Bkz. Ebû Dâvûd, Hammam, 1; Tirmizî, Edeb, 43; Nesâî, Gusl; 2. Ayrıca bkz. İbnül-Cevzî, *Kitabu'l-Mevdûât*, 2/80-81, (1-3, Beyrut 1983).

Bu yeniliklerin dışında bazen dinde ortaya konan bidatlar de olabiliyordu. Mesela, Medine Valisi Mervan b. Hakem, cemaatın kaçıp gitmesini önlemek için Bayram namazından sonra okunan hutbeyi öne almış, bu iş hoşuna gitmeyen Ebû Sa'îd el-Hudrî "vallahi değiştirdin" demiştir. Ebû Sa'îd'in "muhtes" veya "bidat" kelimelerine yer vermeden "gayyertum" tabirini kullanması dikkat çekicidir (*Buhârî*, İydeyn, 6; *Muslim*, İydeyn, H. No. 9). Bu değişikliği ilk olarak Hz. Ömer'in yaptığı da nakledilmektedir. Bkz. A. b. Hemmâm, *el-Musannaf*, 3/ 283.

hangi bid'atların gerçekten sapkınlık sayılacağı hangilerinin sayılmayacağı konusunda büyük mesaî sarfetmişler ve ciltlerle eser yazmışlardır.⁴¹ Hz. Peygamber zamanında bilinmeyen fikir cereyanları ve itikâdî tartışmalar da bu bid'at kavramı içinde mütalaa edilmiş, hatta polemik konusu olan fihhi meselelerde bile karşı tarafın mesela Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin reyleri ve içtihatları bu netameli bid'at kavramıyla çürütülmeye çalışılmıştır.⁴² Ehl-i Sünnet dışında kalan itikâdî ve kelimâî fırka mensubları da ehl-i bid'attan sayılmışlardır. Bunlardan hadis rivayet edilip edilmeyeceği konusu da ayrıca tartışılmıştır. Ehl-i bid'at değerlendirmesi genel bir suçlamayı da beraberinde getirdiği için o fırkalardan elde edilebilecek muhtemel bazı isabetli görüşler de göz ardı edilmiştir.

Bu rivayeti Hz. Peygamber'in sözü kabul edemeyişimizin esas nedeni sünnet-bid'at tartışmalarının Hz. Peygamber'in hayatında hiç yer almaması, tam tersine, yukarıda açıkladığımız üzere rivayetin, Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan hızlı gelişmeler muvacehesinde 1. hicri asırda başlayıp daha sonra devam eden konuyla ilgili tartışmaların bir yansıması niteliğinde bulunmasıdır.⁴³ Bid'at, kelime olarak Arap lugatında, hatta Kur'an-ı Kerim'de yer almış olmakla beraber⁴⁴ sonraki istilâhî anlamıyla Hz. Peygamber'e yabancıdır. Çünkü bizzat kendisi birçok faydalı yeniliği kabul etmiş, başkalarının önerilerine sürekli açık olmuştur.

Kanaatimizce "râşid halifeler" kavramı da ilk dört halife döneminde bilinen yerleşmiş bir tabir değildir. İslam tarihiyle ilgili ilk kaynaklarda bu tabire fazla rastlanmadığı gibi⁴⁵ meşhur hadis kaynaklarında da belki de sadece bizim incelediğimiz bu rivayet içinde yer almaktadır.⁴⁶ Kullanımın bu rivayet ortaya çıktıktan çok sonraları yaygınlık kazandığı anlaşılmaktadır.⁴⁷

Burada Hz. Peygamber'in, kendisinden sonra olacaklar hakkında bilgi vermesinin niçin yadırgandığı sorusu akla gelebilir. Bunu yadırgamamızın bazı sebepleri vardır. Bir kere Hz. Peygamber, çok önemli bir konu olan kendisinden sonra yönetime kimin geçeceği hususunda bir açıklamada bulunmamıştır. Aniden vefat etmediğine göre hastalığı esnasında böyle bir açıklama yapması beklenebilirdi. Böylesi önemli bir konuda muhtemelen toplumun kendi yöneticisini

⁴¹ Konuyla ilgili eserler için bkz. Rahmi Yaran, "Bid'at" TDV *İslam Ansiklopedisi*,6/131, (İstanbul-1992). Ayrıca bkz. I. Goldziher, *Muslim Studies* 2/25-37, (1-2, London 1967); M. Talbî, "Bidatlar", s. 445-460.

⁴² Bkz. İbn Abdilberr. *Camii Beyani'l-İlm*, 2/148.

⁴³ Bu konuda önemli bir çalışma için bkz. Muhammed Talbi, "Bidatlar", s. 445-460.

⁴⁴ 46/Ahkâf, 9, 57/Hadîd,27.

⁴⁵ Mesela İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ında, Hz. Ebu Bekir'in, yerine Hz. Ömer'i halife olarak tavsiye ederken yaptığı duada "vec'alhum in hulefâike'r-râşidin" dediği nakledilmektedir (3/200). Burada "hulefâ" kelimesinin Allah'a izafe edildiğine dikkat edilmelidir.

⁴⁶ *Concordance*'da yaptığımız bir taramada "hulefâ-i râşidîn" tabirine bu rivayetin dışında rastlanılmamıştır.

⁴⁷ İlk dört halifeye "râşidîn" sıfatının, zalim Emevi ve Abbasi halifelerinin işbaşına geçmesinden sonra verildiği ve ilk dört halifeyi bu sıfatla tanıtan hadislerin bundan sonra ortaya çıktığı şeklindeki bir görüş için bkz. Seyyid Murtazâ el-Askerî, *Mealimu'l-Medreseteyn*, 2/243.

kendisinin seçmesini uygun görmüşken, bunun kadar önem arz etmeyen pek çok konuda görüş beyan etmesi, kendisinden sonra ortaya çıkan birçok ihtilafa müdahil hatta taraf olması, birçok fitneden haber vermesi, bazen isim belirterek bazen de zımnen birtakım siyasi ve itikâdî fırkaları kınaması, onları yargılaması makul değildir. Dikkat edilirse Hz. Peygamber'den gelecekle ilgili nakledilen siyasi, sosyal, kelâmî nitelikli haberler hemen hemen ilk 3 asırla sınırlıdır. Bu süre içinde gelişen olaylarla bazı hadis metinleri karşılaştırıldığı zaman neredeyse birebir bir tetâbuk söz konusudur.⁴⁸ Bunun sebebi gayet açıktır. Hadis mecmualarının tasnif işlemi büyük ölçüde 3. hicri asrın sonlarına doğru tamamlanmış uydurma hadis faaliyeti de buna paralel olarak durma noktasına gelmiştir. Hadis kitaplarının tedvin ve tasnif işleminin devam ettiği bu asırlarda Hz. Peygamber'e ne söylenmek isteniyorsa söylenmiş, bunlardan kaynaklara girenler girmiş, bir kısmı mevzuât kitaplarında toplanmış, belki de önemli bir kısmı unutulup gitmiştir. Tasnif edilerek son şeklini almış kitaplara yeni bir şey sokmak mümkün olmadığı için gelecekle ilgili hadisler ilk üç asırla sınırlı kalmıştır. Kıyamete kadar olacakları sabahdan akşama kadar verdiği bir hutbeyle bildirdiği nakledilen Hz. Peygamber'in⁴⁹ daha sonraki asırlarda meydana gelen, mesela, bu asırda cereyan eden belki de dünya tarihinin en önemli olaylarından niçin haber vermediği merak konusudur.

İnsanların, söz ve fiillerinin sorumluluğunu üzerlerine almak yerine Hz. Peygamber'i aracı kılarak kendilerini de başkalarını da kandırmaları hadis alanında karşılaştığımız problemlerin esasını teşkil etmektedir. Ayrıca, siyasi, kabilevî, ekonomik v.s. menfaatlerini bu şekilde daha kolay elde edeceklerini tahmin eden insanların bu yolu tercih ettikleri düşünülürse önümüze çıkan bu türden birçok rivayet karşısında niçin tereddüt ettiğimizi anlamak zor olmayacaktır. Bu tahlilimiz ışığında, Hz. Peygamber sonrası ortaya çıkan gelişme ve tartışmaları yansıtan sünnet inkarı-savunusu ve sünnet-bid'at karşıtlığını ele alan bütün rivayetlerin aynı değerlendirmeye tabi tutulması gerektiği kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, *Musned*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1982.
- Askerî, Seyyid Murtaza, *Mealimu'l-Medreseteyn* 2, Tahran 1993.
- Dârimî, Abdullah b. Abdirrahman, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1999.
- _____, *Sünnet Kavramı ve Sekaleyn Rivayetleri*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2007.
- Galib b. Abdilkafi el-Kureşî, *Evveliyâtü'l-Fârûkî'l-İdâretive'l-Kadâ*, Beyrut

⁴⁸ Bkz. Mehmet S. Hatiboğlu, *Siyasi-İctimâî Hadiselerle Hadis Münasebetleri*, Otto Yayınları, Ankara 2015.

⁴⁹ Muslim, *Kitabu'l-Fiten ve Eşratu's-Sâa* H. No. 2891, 2892; *Buhârî*, *Kitabu'l-Kader*, 4.

1990.

- _____, *Evveliyâtu'l-Farûk es-Siyâsiyye*, Mısır 1990.
- Goldziher, Ignaz, *Muslim Studies*, London 1967.
- Hâkim en-Neysâbûrî, *Mustedrek*, Beyrut, t.y.
- Hatib, Bağdadî, *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*, Beyrut 1980.
- _____, *el-Kifâye*, Medine t.y.
- Hatiboğlu, Mehmet S., *Siyasi-İctimâî Hadiselerle Hadis Münasebetleri*, Otto Yayınları, Ankara 2015.
- Hattâbî, Hamd b. Muhammed, *Mealimu's-Sunen*, Beyrut 1991.
- İbn Abdilberr, Yusuf b. Abdilber, *Camiu Beyânî'l-İlm*, Beyrut, t.y.
- İbn Ebi Şeybe, *Musannaf*, Bombay 1983.
- İbn Hacer, el-Askalâni, *el-Metâlibu'l-Âliye*, Kuveyt 1973.
- İbn Hibban, Muhammed b. Hibban, *Sahih*, Beyrut 1988.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menâru'l-Münîffî's-Sahîhi ve'd-Daîf*, Halep 1982.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- İbn Receb el-Hanbeli, *Camiu'l-Ulûm ve'l-Hikem*, Beyrut 1991.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali, *Kitabu'l-Mevdûât*, Beyrut 1983.
- İbn Sa'd, *Kitabu't-Tabakâti'l-Kebîr*, Beyrut 1968.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara Okulu Yayınları (4. Baskı), Ankara 1999.
- Leknevî, *Tuhfetu'l-Ahyâr*, Beyrut 1992.
- Özafşar, M. Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998.
- _____, "Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti", *İslamiyat*, c. 1, sayı: 3, Ankara 1998.
- Serahsi, Muhammed b. Ahmed, *Usûl*, İstanbul 1984.
- Şafii, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Bulak 1326.
- Şatıbî, İbrahim b. Musa, *el-İ'tisâm*, Beyrut 1991.
- Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülük*, Beyrut t.y.
- Tahâvi, Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, Beyrut 1994.
- Talbî, Muhammed, "Bid'atlar", çev. Mehmet Şimşek, *AÜİFD*, sayı: 23, Ankara 1978.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Ünal, İsmail Hakkı, *Hadis*, MEB Yayını, İstanbul 2005.
- _____, "Seçmeci ve Eleştirel Yaklaşım Veya Hz. Hz. Peygamber'i Anlamak", *İslâmî Araştırmalar*, c. 10, sayı: 1-3, Ankara 1997.
- Yaran, Rahmi, "Bid'at" *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1992.
- Yıldırım, Enbiya, *Hadis Meseleleri*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2008.

Kur'ân'la Yetinme Söyleminin Çıkmazları

Enbiya YILDIRIM*

Özet:

İslâm medeniyet ve geleneğini inşa eden iki aslî unsur Kur'ân ve hadislerdir. Bu nedenle, mimariden âdet ve geleneklere varıncaya kadar akla gelebilecek her şey bu iki aslî unsur göz önünde bulundurularak anlaşılmalıdır. Ayrıca bundan sonraki dönemlerde de bu ikisi olmadan söz konusu medeniyet ve geleneği sürdürmek mümkün olmayacaktır. Tersine bir durum değerlerden kopuş ve başkalaşmadır. Bu yalın gerçeğe rağmen, son yüz elli yıllık süreçte hadisleri tamamen bir yana koymak suretiyle İslâm medeniyet ve geleneğini yeniden inşa etme ve Kur'ân'la yetinme şeklinde bir yaklaşım kendisine taraftar toplamaktadır. Bu yaklaşım İslâm coğrafyasının son iki yüzyıldır zillet içinde yaşamasının kökenindeki etkenlerden biri olarak hadisleri görmekte ve ümmeti tek kitap etrafında birleştirmenin daha rahat olacağını düşünmektedir. Bu bakış açısı bütünleştirici bir bakış açısı olarak kendisini takdim etmekle birlikte pek çok yeni sorunu da beraberinde getirmekte, ümmetin yeni parçalanmışlıklara sürüklenmesine neden olmaktadır. Bu nedenle yapılması gereken, iki aslî unsurun hâkimiyetini korumaktır. Bunu yaparken de, var olan bazı sorunlara gözleri kapamamaktır.

Anahtar kelimeler: Hadis, sünnet, Kur'ân, namaz, ezan, peygamber, ümmet

Dilemmas of the Qur'an is Enough Discourse

Abstract:

Qur'an and hadiths are two fundamental sources that base Islamic civilization and Islamic future. For that reason, all Islam related issues, from architecture to culture, should be interpreted with reference to them. Besides that, it is not possible to sustain Islamic civilization and future without these sources.

The counter situation is the rupture from the values and degeneration. Although this plain truth, in the last one hundred fifty years, there are increase in the number of supporters for the Qur'an is enough discourse which excludes hadith tradition. This approach hypothesizes that hadiths are the among of reasons for underdeveloped situation of the Islamic world and considers that uniting Muslim people around the Qur'an is easier to achieve.

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, enbiyayildirim@hotmail.com.

Although this approach has potential to unity people, it causes many new problems and excludes the ummah differently. For that reason, the cure is to respect two fundamental sources of the Islam. While doing that, it is important not to ignore the current problems.

Keywords: Hadith, sunnah, Qur'an, salah, azan, prophet, ummah

İslâm dünyasında temel tartışma konularından biri her zaman hadislerdir. Bu bağlamda, hadis kitaplarında bulunan bazı rivayetlerin sorunlu olduğuna dair çalışmalar yapılmış, bunun yanında tamamının bir yana bırakılması gerektiğini öne sürenler de olmuştur. İkinci yaklaşımı benimseyen ve bir akıma dönüşen "Kur'an bize yeter" kabulü, son dönemlerde İslâm dünyasında özellikle gençler arasında ilgi görmeye başlamıştır. Yurdumuzdaki durum da farklı değildir. Bu söylem dile getirilirken bazı rivayetlerden hareketle iddia temellendirilmeye çalışılmakta ve iki kapak arasında tek metin olarak önümüzde duran Kur'an'ın müminlere yeteceği savunulmaktadır. Buna göre, çelişkiler yumağı ve Hz. Peygamber'den en az yüz yıl sonra yazılmış olan hadislerle meşgul olmaktansa Kur'an'a odaklanıp onun etrafında ümmetin vahdetini sağlamak daha makuldür.

İlk bakışta oldukça hoş ve cazip gibi gelen bu söylem esasında pek çok sorunu da beraberinde getirmektedir. Çünkü insanları tek kitap etrafında birleştirmeye çalışmaktadır ancak işin sonucu hiç de öyle olmamaktadır. Müslümanlar yeni problemlerle karşı karşıya bırakılmaktadır.

1. Tartışmanın kökenleri:

On dokuzuncu asırda İngilizlerin Hindistan ve Mısır'ı işgali sonrasında batıyla yüz yüze gelinen bu iki coğrafyada, eski ihtişamlı ve onurlu günlere dönmenin özlemi ve Müslümanların düştükleri yerden kalkmaları iştihakıyla, dirilişin kendi değerlerimize sahip çıkmaktan geçtiği yönünde düşünceler dillendirilmeye başlandı. Arayış içinde olanlardan bir kısmı -Hint alt kıtasında olduğu gibi- vahdetin sağlanması için Kur'an etrafında kenetlenmek gerektiği görüşünü öne sürüp hadisleri bir yana koymak icap ettiğini söylediler ve sonrasında görüşlerine uygun tefsir çalışmaları yaptılar. Onlara göre hadisler Hz. Peygamber'den çok sonra yazılmıştı, güven arz etmiyordu ve en kötüsü de Müslümanların tefrikasına neden olmuştu ve oluyordu. Daha öncesinde devamlılık arz eden bir harekete dönüşmemiş olan bu düşünce kendisine hatırı sayılır bir taraftar toplamaya başladı ve İslâm dünyasının pek çok bölgesinde yankı buldu. Bu kabul günümüzde de varlığını oldukça yaygın bir şekilde devam ettirmektedir.

Söz konusu yaklaşımı benimseyenler kendi haklılıklarını ispat etmek için dünyanın çeşitli dillerinde çalışmalar yapmakta, onlar gibi düşünmeyenler de reddiyeler ile cevap vermektedir. Lakin reddiyelerin önemli kısmında dikkatimizi çeken husus, nezaket dilinin terk edildiği ve çeşitli yaftalamalarla suçlama yoluna gidildiğidir. Tenkit edenlere göre, hareketin ortaya çıkışında İngilizlerin de etkili

olduğu genel kabulünden hareketle, bu akımda yer alanlar-özellikle de Hint alt kıtasındakiler ile Mısırdakiler- müsteşriklerden etkilenen ve onların yolundan giden, İslâmî değerlerden nasibi olmayan kimselerdir. Hatta bir kısmı Müslümanmış gibi gözükmekle birlikte inancımızın düşmanıdır, amaçları dinimizin ikinci kaynağını ortadan kaldırarak yüce İslâm'ı yıkmaktır.

Şunu bilmek gerekir ki, söz konusu hareket bir akım olarak yüz elli yıldır var olmakla birlikte, sahip olunan düşünceler ilk kez onlarla birlikte ortaya çıkmış değildir. Nitekim İmam Şâfiî *Umm* kitabında hadislerin tamamını reddeden biriyle yaptığı münazarayı aktarır. Onun 204/819 yılında vefat ettiğini göz önünde bulunduracak olursak, tartışmaların kökenlerinin ilk asırlara kadar gittiğini ama bilimsel zayıflık nedeniyle tutunamadığını ve devam eden bir harekete dönüşemediğini çok rahat anlarız.

Mezkûr tartışmaların yapıldığı ilk asırlarda müsteşrikler olmadığına göre, Müslümanların aklıyla alay edip onları her halükârda birilerinin peşinden giden ve kendi başlarına bir hususu dile getiremeyen zavallılar olarak tanımlamaktan ve bir yere yaslamaktan vazgeçmemiz gerekir. Ayrıca düşünmenin, eleştirmenin ve farklılığın kapısını açık tutmalıyız ki, İslâm düşüncesi gelişsin. Aksi takdirde müminleri baskılayarak, öteleyerek, dışlayarak ve hedef tahtasına koyarak sadece kaos çıkmasına ortam hazırlamış ve yetersizliğimizi zorbalıkla örtmeye çalışmış oluruz. O yüzden her Müslümana merhamet ve anlayış göstermeliyiz. Unutmamalıyız ki, sadece Kur'ân diyenler hadislerin -başka bir ifadeyle rivayetlerin- tefrikaya sebebiyet verdiğini düşündüklerinden dolayı ümmeti tek kitap etrafında birleştirmenin daha rahat olacağını ve hatta bunun zorunlu olduğunu düşünmüşlerdir, düşünmektedirler.

2. Bu dönemde "Kur'ân yeter" diyenler

Yaşadığımız zaman diliminde ülkemizde, genel olarak da İslâm coğrafyasında "Kur'ân yeter" diyenlerin özgeçmişlerine baktığımızda, bu hareketin kendilerine yaslandırıldığı Seyyid Ahmed Han, Abdullah Çekrâlevî, Ahmeduddîn Amritsârî gibi insanlardan farklı olarak, çok ilginç bir durum arz ettiklerini görürüz. Çoğunluğu gerçek anlamda dinî tahsil almamış, yüzeysel okumalar yapmış ve Kur'ân-hadis/sünnet ilişkisi, fıkıh, tefsir gibi alanlarda yeterli kıvama gelmemiş velhasıl İslâmî ilimlerde uzmanlaşmamış insanlardır. Bundan dolayı da hadis özelinde şer'î ilimlerin ne anlama geldiğini ve ne ifade ettiğini tam olarak kavrayamamaktadırlar. Böyle olunca da muteber hadis kitaplarında geçen ve sıhhat açısından gerçekten problemlili olan bazı rivayetlerin durumunu genel hadis külliyyatı üzerine yayarak bütün hadisleri reddetmektedirler. Bu kişiler Hz. Peygamber'in günümüz Müslümanları için mutlaka bir şey ifade etmesi gerektiği gerçeğini -birikimlerinin yetersizliklerinden dolayı- göz önünde bulunduramamakta hatta anlayamamaktadırlar.

Ülkemizde halk arasında Kur'an yeterlidir diyen bir grup daha bulunmaktadır. Bunlar Arapça bilmemekte ve birilerinin yaptığı çeviriler üzerinden konuşmaktadırlar. "Allah'ın kitabı sadece Araplara ve hocalara hitap etmemektedir, bu nedenle Arapça bilmek şart değildir, tercümesi üzerinden de pekâlâ konuşulabilir" iddiasındadırlar. Lakin çevirisi üzerinden Kur'an'ı -özellikle de bazı ayetleri- anlamının çok zor olduğunu, kitabı anlamaya yönelik diğer ilim dallarına müracaat etmek gerektiğini bilememektedirler. Daha doğrusu bu alanda alt yapıları neredeyse hiç olmadığından dolayı zorunluluğun farkında bile değillerdir. Oysa Arap edebiyatı, tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm ilimleri bu noktada büyük yardım sağlar. Ancak bu kişiler Kur'an'ın Türkçe meâline bakarak başka şeye ihtiyaçları olmadığını iddia ettiklerinden yardımcı ilimlerden mahrum kalmakta ve kendilerini içinde buldukları yola sokanların Kur'an etrafında oluşturmuş olduğu anlayışı din edinmektedirler. Ortada gerçekten vahim bir durum vardır.

3. Hadislerin sayısı üzerinden yöneltilen suçlama

Hadislerin güvenilir olmadığı iddia edenlerin en büyük dayanaklarından birisi hadislerin sayısıdır. Çünkü bazı rivayetlerde, Buhârî'nin de içinde olduğu büyük muhaddislerin yüzbinlerce hadisten seçki yaparak kitaplarını oluşturdukları geçmektedir. Buradan hareketle, her muhaddisin topladığı rivayetleri yan yana koyup hesap ettiğimizde, ortaya asgari iki milyonluk bir rivayet kümesi çıkmaktadır. Bu büyük rakama bakılarak bir hesap yapılmakta ve şöyle denmektedir:

"Hz. Peygamber yirmi üç yıl peygamberlik yapmıştır. Bunu hesaba dökülecek olursak, 23 yıl x 365 gün = 8.395 gün yapmaktadır. İki milyonu 8.395 güne bölecek olduğumuzda son elçinin her gününe ortalama 238 hadis düşmektedir. Allah Rasûlü'nün her gün bu kadar mesele dile getirmesi mümkün değildir. Ayrıca bir insan sevdiği bir kişiden bir yıl önce aynı gün içinde veya farklı zamanlarda dinlediklerini yazacak olsa, çoğunu hatırlayıp yazamaz. Bu durum Hz. Peygamber'den en az yüz yıl sonra yazılmış olan hadislere pek çok yalan karıştığını velhasıl rivayetlerin güvenilir olmadığı göstermektedir."

Bu iddia pek çok açıdan yanlışlar içermektedir. Şöyle ki:

3.1. Hadis imamlarının kaç hadisten seçki yaptıklarına dair rivayetler onların hayat öykülerinde geçer. Bunlar sayım yapılarak belirtilmiş rakamlar değildir. Hatta imamın kendisinin bile topladığı hadisleri saydığını -gereksiz bir iş ve zaman harcama olacağından dolayı- düşünmüyoruz.

3.2. Rivayetlerde geçen rakamlara takılıp kalanların alanın uzmanı olmamalarından dolayı gözlerinden kaçırdıkları çok önemli bir husus vardır: İki milyon hadisi, her biri farklı şeylerden bahseden rivayetler gibi değerlendirmektedirler. Oysa hadisçiler, rivayet zincirinde bir ravisi farklı olan

veya metninde bir kelime değişen hadisi ayrı hadis saymaktadır. Dolayısıyla tarîk ve metin farklılığı içeren yüz hadis kümesi aslında tek bir hadistir.

3.3. Bir insan sevdiği bir kişiden bir yıl önce aynı günde veya farklı zamanlarda dinlediklerini yazmaya çalışsa çoğunu yazamayacağından hadislerin önemli bir kısmı şüphe uyandırmaktadır iddiasına gelince:

Hz. Peygamber'den gelen hadisleri genel olarak iki gruba ayırmak mümkündür. Bunlardan birincisi Müslümanların gündelik hayatta sürekli müracaat ettikleri hadislerdir. Namaz, oruç, zekât, hac, namaz sonrası tesbihat gibi ibadetler bu kapsamda değerlendirilebilir. Bunlar müminler tarafından Hz. Peygamber döneminden itibaren günlük hayatta pratize edilmektedir. Bir anlamda hadis kitaplarındaki ilgili rivayetlerin sağlaması yapılmaktadır. Müminler hem hadis kitaplarından hem de çağlar boyunca tevarüs ettikleri uygulamalar ile bunları kuşaklar boyunca birbirlerine aktarmaktadırlar. Buna sünnetin kontrolü diyebiliriz. Dolayısıyla son elçi nasıl namaz kılıyor idiye onun gibi namaz kılmakta keza orucu da onun belirlediği şekilde tutmaktadırlar. Diğer ibadetler de bu minvaldedir.

Fikhî mezheplerin özellikle namazın edasında değişik uygulamalara gitmeleri onların her bir uygulamayla ilgili rivayetler manzumesinden sadece birini tercih etmelerinden, diğerleriyle amel etmemelerinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in değişik zamanlardaki farklı uygulamaları olarak değerlendirilebilecek mezhepsel farklılıklar Allah Rasûlü'nün gösterdiği esnekliğin bir yansımasıdır. Yoksa bu uygulamalardan birinin sahih, diğerlerinin yanlış olduğunun göstergesi değildir. Bu nedenle her bir uygulamanın sünnette yeri olduğunu söyleyerek farklılıkları çeşitlilik olarak anladığımızda ortada sorun kalmamaktadır. Dolayısıyla bir çelişkiden bahsetmek mümkün değildir.

İkinci grupta yer alan rivayetlere gelince, bunlar Müslümanların gündelik hayatlarında sürekli yer almayan ve zaman zaman müracaat ettikleri hadislerdir. Hadisler etrafında şüphe uyandıranların veya endişe taşıyanların dile getirdikleri rivayetlerin büyük çoğunluğu bu kümede yer almaktadır. Söz konusu rivayetlerin önemli kısmı inançla ve geçmiş dönemlere ait kıssalarla ilgilidir. Hz. İsa'nın nüzulü, mucizeler, Deccal, Mehdi, Cessâse, kabir azabı, kader, Hz. Süleyman'ın bir gecede doksan hanımını dolaşması, Hz. Musa'nın ölüm meleğini tokatlaması, etin kokmasının sebebinin İsrâîloğulları olması, farenin hayvana çevrilen bir insan zümresi olduğu, kertenkeleyi öldürmenin sevap olması... konuları bunlara örnek verilebilir. Bu rivayetler öteden beri tartışma konusu olan hadislerdir. Dolayısıyla bunlara yönelik dile getirilen eleştiriler ve endişeler yeni değildir. Ancak bunları önceden dile getirenlerin kâhir ekseriyetini günümüzdekilerden ayıran önemli fark, hadisleri toptan reddetmemeleridir. Yani belirli alanlardaki rivayetleri eleştiri konusu yapmışlardır yoksa hadislerin bütünüyle ilgili bir sorunları yoktur. Nitekim bidat olarak değerlendirilen mezheplerin kabullerine ve çalışmalarına göz atıldığında bu husus açıkça görülür.

İkinci grupta yer alan rivayetlere baktığımızda, bunların tamamının (aynı hadisin farklı tarihlerini hesaba katmadan) iki yüz elli civarında tekil rivayetten oluştuğunu görürüz. Demek oluyor ki, sürekli tartışma konusu yapılan veya örnek gösterilerek bütün hadis külliyyatının inkârına gerekçe üretilen rivayetlerin tamamı iki yüz elli civarındadır. Dolayısıyla ikinci grupta yer alan bazı rivayetler nedeniyle bütün bir hadis külliyyatı üzerinde toptan reddedici bir yaklaşım sergilenmektedir ki, bu sağlıklı değildir.

Şunu unutmamak gerekir ki, bu iki yüz elli rivayetin tamamı mevzu kabul edilse bile dinde bir eksiklik söz konusu olmaz. Müslümanlar Hz. Peygamber zamanındaki gibi kulluklarını eda etmeyi sürdürürler. Dolayısıyla iki yüz elli hadis ve içeriği sahih olsun veya olmasın, içlerinden bir kısmı sağlam rivayetlere dayansın veya dayanmasın fark etmez, bu alandaki rivayetlerin durumu birinci kümede yer alan ve Müslümanların dinî yaşantılarını düzenleyen rivayetler mecmuasına zarar vermez, müminlerin Müslümanlıklarından bir şey eksiltmez. Çünkü birinci grupta yer alan ve müminlerin günlük hayatlarını tanzim eden sahih-hasen rivayetlerin sayısının yirmi ilâ yirmi beş bin arasında olduğu tahmin edilmektedir.¹ Bu rakam dinî hayatta boşluk bırakmayacak bir sayıdır. Tartışma konusu yapılan iki yüz elli rivayetin muhtevalarının tartışılmasında ise hiçbir sorun yoktur. Bu, bizlerin münazara ederek fikir imal ettiğimiz alan olarak kabul edilebilir. Yeter ki, küçük alandaki tartışma, hadislerin çoğunun bulunduğu büyük alana taşınarak bütün hadislerin inkârına gidilmesin.

4. Olumsuz her malzemenin kullanılması sorunu

Kur'an'la yetinmek gerektiğini söyleyenler, hadislerin neden güvenilirmez olduğu hususunda ne kadar rivayet varsa hepsini fütursuzca kullanmaktadırlar. Bir taraftan hadislerin itimat edilmez olduğunu söylerken diğer yandan kendilerini destekleyecek rivayet malzemesine -sahih olup olmadığına bakmaksızın, bazen de bağlamından kopararak- sıkı sıkıya yapışmaktadırlar. Halifelerin hadis rivayetine karşı tavır aldıkları, bazı sahabîlerin hadis uydurduğu (!) gibi. Dile getirdikleri şüphelere verilecek cevaplar olmakla birlikte, rivayet malzemesini kullanarak hadisler açısından tarihte işlerin hiç iyi gitmediğini ispat etme yoluna girmeleri yadırganacak bir durumdur. Bu nedenle, güvenmedikleri rivayetlerden yararlanarak hadislere neden itimat edilmeyeceğini ispat etmeye çalışmayı bırakmaları gerekir. Zira bilimsel bakış açısında ikileme yer yoktur.

¹ Bkz. Enbiya Yıldırım, *Hadisler ve Zihinlerdeki Sorular*, İstanbul 2011 s. 127.

5. Hadislerin toptan reddinin neticeleri

5.1. Hz. Muhammed'in varlığı meselesi

Kur'ân'ı kendilerine tek dayanak olarak alanların yeryüzüne "Muhammed" diye birinin geldiği, annesi-babası, yaşam öyküsü gibi hayatı etrafında anlatılanların hiçbirine inanmamaları ve bunlardan söz etmemeleri gerekir.

5.2. Hz. Peygamber'le ilgili ayetlere gerek kalmaması

Rasûlullah'ın yaşantısı ve söyledikleri günümüz Müslümanları için bir şey ifade etmiyorsa, Kur'ân'da ondan bahseden ve uyulmasını emreden ayetler anlamsızlaşmaktadır. Keza günümüz inananları için mesaj yönü bulunmayan özellikle de onun şahsî durumundan veya ailevî ilişkilerinden bahseden ayetlerin mushafta durmasına gerek yoktur! Kaldı ki, bu ikinci grup ayetlerin metnine bakarak buralarda neyin kastedildiğini hakıyla anlamak çoğu zaman imkânsızdır. Özellikle de Hz. Peygamber'in uyarıldığı ayetlerde. Bu durumda hepsini kitaptan çıkarmak gerekir!

5.3. Değerlerin örselenmesi, basitleşmesi

İslâm'a dair tüm bilgilerimizi zihnimizden sildiğimizi farz edelim. Kelime-i şehadet başta olmak kaydıyla, namaz, oruç ve diğer ibadetler de dahil İslâm'a ait aklımızda hiçbir bilgi olmadığını var sayalım. Sonra iki yüz kişiyi bir amfiye toplayalım. Kur'ân'dan rastgele bir sayfa açalım ve salondakilere diyelim ki: "Bu sayfadan anladıklarınızı önünüzdeki boş kâğıda yazın." Kâğıtları topladığımız zaman herkesin okuduğu sayfadan farklı şeyler anladığını görürüz. Hele de verdiğimiz sayfa ibadetleri, ahkâm bahislerini veya kıssaları içeren ayetler ise her bir fert bunlardan çok değişik anlamlar çıkarır.

Bu durumda kendi kendimize şunu sormak durumunda kalırız: "İki yüz kişi bir sayfa metinde ortak bir akıl üretmiyorsa, bu sayfayı bir milyar yedi yüz binlik İslâm âlemine okutacak olsak acaba sonuç ne olurdu?" Hiç şüphensiz olmasın, bu durumda bir milyar yedi yüz bin farklı sonuç ile karşı karşıya kalırdık. Haliyle şunu sorma hakkımız doğardı: "Bu din inananları ümmet yapmak için nâzil olmuş bir kitaptır. Bir sayfası bile insanları birleştirmiyor ve bir milyar yedi yüz bine ayırıyorsa, o zaman nasıl ümmet olacağız?" Demek oluyor ki, Hz. Peygamber'i devreden çıkardığımız vakit esasında herkes kendisini Hz. Muhammed yerine koymakta ve şahsî algısına göre din inşa etmiş olmaktadır. Bir milyar yedi yüz binin farklı anladığı bir dinin ne kadar Allah'ın indirdiği İslâm olacağı bellidir. Ve bu din hiç şüphe yok ki, Hz. Muhammed'in rehberliğinde şekillenen din değil, herkesin kendi aklından yorumladığı bir din olacaktır. Bu nedenle dinin merkezindeki Kur'ân ile aramıza Hz. Peygamber'i almak zorundayız. Çünkü

herkesin keyfine göre bir İslâm olamaz. Bunu yapmadığımızda ortaya –hepimizin şahit olduğu- şu acı manzara çıkar:

5.4. İslâm kültür ve medeniyetini bekleyen tehlike

Müslümanların bin dört yüz küsür yıldır inşa ettikleri İslâm kültür ve medeniyetinin temelinde Hz. Peygamber vardır. Onun sözleri ve uygulamaları bu ikisinin tabanını oluşturmuştur. Geleneğimiz ve hayata bakışımız onunla şekillenmiştir. Hiç şüphe yok ki, son elçi kendisine referans ve motive edici güç olarak Kur'an'ı almıştır ancak uygulamanın hayata yansıtılması ve uygulaması onun eliyle gerçekleşmiştir. Dolayısıyla Kur'an'ı açıklaması başta olmak üzere hayata kendisinden kattığı her şey Müslümanların ufuklarını açan, yaşam tarzlarını belirleyen ana unsurlar olmuştur. İslâm kültür ve medeniyeti onun rehberliğinde, onu merkeze almak suretiyle büyüyüp gelişmiştir.

Birkaç örnek vermek gerekirse: İslâm dünyasına göz attığımızda bizi biz yapan ortak değerlerin ezan, cemaatle namaz, Cuma, bayram ve teravih namazları, hac ibadeti dışında kurban, ölüleri yıkayıp kefenlemek ardından da cenaze namazını kılmak gibi ibadetlerimiz keza selamlaşmamız, musafaha yapmamız, sağ elle yememiz...olduğu görülür. Kur'an'da yok diyerek hepsini hayatımızdan çekip aldığımızda bizi bir araya getirecek veya kardeş olduğumuzu hissettirecek bir şey kalır mı acaba? Ezansız bir Müslümanlık, cemaatle namazın olmadığı bir dindarlık söz konusu olabilir mi? Her şeyden soyutlanmış ve adeta sembolikleşmiş bir dinin hayata ve ona inanan Müslümanlara vereceği bir mutluluktan söz edilebilir mi? Elbette edilemez. Çünkü müminler bu değerlerle kendi varlıklarını hissetmekte, bunları icra ederek mutlu olmaktadır. Bunlarsız bir Müslümanlığın onlara vereceği hiçbir şey olmayacağı gibi sadece karmaşa ve problem üreteceği bellidir.

6. Delil olarak alınan ayetler

Kur'an'ın biz Müslümanlara yeteceğini savunanlar bu iddialarına dayanak olarak bazı ayetler zikrederler. Lakin bu ayetleri kendilerine delil almalarındaki yöntemleri sorunludur. Birkaç örnek zikredecek olursak:

6.1. *“(De ki): Allah’tan başka bir hakem mi arayacağım? Halbuki size kitabı açık olarak indiren odur. Kendilerine kitap verdiğimiz kimseler, Kur’an’ın gerçekten rabbın tarafından indirilmiş olduğunu bilirler. Sakın şüpheye düşenlerden olma!”²*

Bu ayeti delil getirenler, müracaat edilecek tek dayanağın Kur'an olduğunu ve her hususun açık bir şekilde kitapta beyan edildiğini, bu nedenle kitapta olmayan herhangi bir şeyin kabul edilmeyeceğini söylerler. Buna göre ipek giymek erkekler için haram değildir, çünkü Kur'an'da zikredilmemektedir. Haram olacak

² el-En'am 6/114.

olsaydı Allah mutlaka zikrederdi. Çünkü onun için unutmama söz konusu olamaz. Ayetlerde geçmeyen diğer hususlar da böyledir.

Cevabı:

a) Bu ayeti öne sürenler öncelikle bunun İslâm'ı inkar edenlere seslendiğini ihmal etmektedirler. Önceki ve sonraki ayetleri bir arada ele aldığımız zaman durum netleşecektir:

“Âhirete inanmayanların kalpleri ona (yaldızlı söze) kansın, ondan hoşlansınlar ve işledikleri suçu işlemeye devam etsinler diye (böyle yaparlar). (De ki): Allah'tan başka bir hakem mi arayacağım? Halbuki size kitabı açık olarak indiren odur. Kendilerine kitap verdiğimiz kimseler, Kur'ân'ın gerçekten rabbın tarafından indirilmiş olduğunu bilirler. Sakın şüpheye düşenlerden olma! Rabbinin sözü, doğruluk ve adalet bakımından tamamlanmıştır. Onun sözlerini değiştirecek kimse yoktur. O işitendir, bilendir.”³

Görüldüğü gibi Kur'ân kendisine inanmayanlara seslenmekte ve tek hakemin Allah, bunun delilinin de Kur'ân olduğunu, bir başka ifadeyle son kitabın hak olduğunu belirtmektedir. İslâm zaten seslenişini Kur'ân üzerinden yaptığından ve Hz. Muhammed Allah'ın elçisi olduğunun delili olarak Kur'ân'ı öne sürdüğünden dolayı küffar karşısında Kur'ân'ın yegâne dayanak olmasından daha tabii ne olabilir?

b) Ayette geçen Kur'ân'ın açık olmasından kastın ne olduğu izaha hacet bırakmayacak derecede anlaşılabilir. Gerçekten de Kur'ân, şirkten uzak vahdet inancını, Hz. Muhammed'in son elçi oluşunu, kendisinin de hak kitap olduğunu çok net bir şekilde ortaya koymaktadır.

c) Bu ayetten, “her haramın Kur'ân'da zikredildiği, diğer her şeyin mübah olduğu” sonucunu çıkarmaya gelince, öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, ayı, köpek, kurt, kedi, sırtlan, sıçan, çıyan, akrep, leşlerde ortaya çıkan kurtçuk, sülük yenilmeyecekler olarak Kur'ân'da zikredilmez. Peki bunların yenilebileceği söylenebilir mi? Ayrıca Kur'ân'da zikri geçen yasaklar ayetlerin indiği dönemdeki coğrafyayla kayıtlıdır. Dolayısıyla Arapların gündeminde olmayan bir kısım şeyler Kur'ân'da geçmiyor diye mübah görülemez. Bunun yanında Kur'ân'ın nüzulü zamanında olmayıp da sonradan geliştirilen zararlı şeyler örneğin uyuşturucular bulunmaktadır. Esrar, eroin ve lsd gibi. Kur'ân'da geçmiyor diyerek bunlara cevaz vermek toplumlar için felaket olur. Bunun anlamı bazı hususların hükmünün Hz. Peygamber'e, sonrasında da ümmetin bilginlerine bırakıldığıdır.

6.2. *“Ey iman edenler! Açıklanırsa hoşunuza gitmeyecek olan şeyleri sormayın. Eğer Kur'ân indirilirken onları sorarsanız size açıklanır. (Açıklanmadığına göre) Allah onları affetmiştir. (Siz sorup da başınıza iş çıkarmayın). Allah çok bağışlayıcıdır, aceleci değildir.”⁴*

³ el-En'âm6/113-115.

⁴ el-Mâide5/101.

Bu ayeti delil getirenler zikredilmesi gerekenlerin zaten kitapta geçtiğini, ayetin de belirttiği üzere zikredilmeyenlerin mübah olduğunu söylerler. Buna göre, hakkında yasaklama olmayan her şey mubahtır.

Cevabı:

a) Pek çok ayet bir sebebe binaen nazil olmuştur. Hadislere itibar etmeyenler için bu rivayetlerin bir değeri olmayabilir ancak ayetlerin önemli bir kısmının - sadece ibaresine bakmak suretiyle bile- bir sebebe binaen indiğini anlamak mümkündür. Bu nedenle, bazı ayetlerin nüzulünün sebebi olduğunu inkar etmek hakikati inkar etmek, Hz. Muhammed'in toplumda karşılaştığı bazı sorunlara veya izah bekleyen meselelere Allah'tan gelen vahiyle cevap verdiğini kabul etmemek olur. Bu ise sosyal yaşamı ve bu yaşamın ortaya çıkarabileceği sorunları görmezlikten gelmek demektir. Nitekim bu ayetle ilgili olarak kaynaklarda bazı insanların "babam kim", "yitik devem nerede", "hac her yıl gerekli midir" gibi sorular sordukları, bunun üzerine ayetin nazil olduğu geçmektedir.⁵ Bu rivayetlerin asılsız olduğunu kabul edecek olsak bile, ayete baktığımızda Hz. Peygamber'e bir şeyler sorulduğunu ve ayetin her akla gelen lüzumsuz soruyu sormaktan men ettiğini anlayabiliriz. Demek oluyor ki ayet, gereksiz soru sormayı yasaklamakta, anlamsız yere sorun icat edilmesinden men etmektedir.

Görüldüğü üzere, ayetin kendi içinde bir konteksti vardır. Belli konularda sorular sorup cevabını istemekten nehyetmekte, çünkü cevap verilecek olursa bunun hoşlarına gitmeyeceği beyan edilmekte, açıklama yapılmamışsa o meselenin mübah olduğuna işaret edilmiş olmaktadır. Dolayısıyla Kur'an'ın buradaki ifade tarzının, söylenecek bir şey olursa biz söyleriz, siz sorun çıkarmayın çerçevesinde olduğu aşikârdır. Bu nedenle bağlamını göz önünde bulundurmamak icap eder.

Sorulan hususların mübah şeyler hakkında olduğunun bir delili de şudur: Sual edilen şey haram olacak olsaydı buna ne Allah sükût ederdi ne de elçisi. Velhasıl, soru soranların zaten haram olmayan ve herkesin bildiği sıradan şeyleri sordukları ayetin metninden çok net bir şekilde anlaşılmaktadır.

b) Bu ayetten, bir şey yasak olacaksa mutlaka Kur'an'da geçmesi gerekir sonucunu çıkarmak doğru değildir. Çünkü ayette çok açık bir şekilde sorulması düşünülen meselelerin mübahlığından bahsedilmektedir. Kaldı ki, bir sonraki ayette sorulan şeyler nedeniyle önceki bir toplumun inkâra düştüğü belirtilmiş ve şöyle denmiştir:

*"Sizden önce de bir toplum onları sormuş, sonra da bunları inkâr eder olmuştu."*⁶

Demek ki, soru sorularak adeta mecbur hale getirilmeye çalışılan hususlar insanlara ağır gelebilir ve inkârlarına yol açabilir. Bu nedenle inananlardan teslimiyet istenmektedir. Burada Hz. Peygamber'in bazı şeyleri yasaklamasına bir

⁵ Bkz. *Buhârî*, 4621-4622; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, 905.

⁶ el-Mâide 5/102.

kısıtlama yoktur. Sorulan soruya kendi bağlamında cevap verme durumu söz konusudur.

6.3. *“Bugün size dininizi ikmal ettim, üzerinize nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm’ı beğendim.”*⁷

Bu ayeti delil getirenler şöyle derler: Ayet çok sarıh bir şekilde dinin tamam edildiğini belirtmektedir. Bu nedenle Kur’ân dışında başka bir delile ihtiyacımız yoktur.

Cevabı:

a) Buradaki temel sorun dinin tamamlanmasıyla neyin kastedildiğidir. Sadece Kur’ân diyenlere göre kitapla dinin her bir şeyi tamam olmuştur. Lakin her bir şey veya ayetlerde geçen bazı hususların tafsilatı Kur’ân’da olmadığı için bu gerçek anlamda bir tamamlama değildir, temel umdelerin tamamlanmasıdır. Fiiî/icraî tamamlama Allah’ın elçisine kalmıştır. O bizzat Allah’ın kontrolündeki uygulama ve izahlarıyla dini pratize etmiş ve somut hale getirmiştir. Kaldı ki ayette peygamberin dediklerine kulak asmayın diye bir ifade geçmemektedir.

Unutmamak gerekir ki, dinin tamam olduğunu belirten bu ayeti insanlara okuyan Hz. Peygamber idi ve o, hayatı boyunca topluma rehberlik yapmıştı. Yirmi üç yıl boyunca ayetleri okuyup susmamıştı.

b) Sebeb-i nüzule önem vermeyenler ayetin veda haccında nazil olduğunu inkâr edebilir ama metni bunu sarahaten ortaya koymaktadır. Önceki ayetle birlikte bütünü şöyledir:

“Ey iman edenler! Allah’ın (koyduğu, dinî) işaretlerine, haram aya, (Allah’a hediyeye edilmiş) kurbana, (ondaki) gerdanlıklara, rablerinin lütuf ve rızasını arayarak Beyt-i Haram’a yönelmiş kimselere (tecavüz ve) saygısızlık etmeyin. İhramdan çıkınca avlanabilirsiniz. Mescid-i Haram’a girmenizi önledikleri için bir topluma karşı beslediğiniz kin sizi tecavüze sevk etmesin! İyilik ve (Allah’ın yasaklarından) sakınma üzerinde yardımlaşın, günah ve düşmanlık üzerine yardımlaşmayın. Allah’tan korkun; çünkü Allah’ın cezası çetindir. Leş, kan, domuz eti, Allah’tan başkası adına boğazlanan, boğulmuş, (taş, ağaç vb. ile) vurulup öldürülmüş, yukarıdan yuvarlanıp ölmüş, boynuzlanıp ölmüş (hayvanlar ile) canavarların yediği hayvanlar -ölmeden yetişip kestikleriniz müstesna- dikili taşlar (putlar) üzerine boğazlanmış hayvanlar ve fal oklarıyla kısmet aramanız size haram kılındı. Bunlar yoldan çıkmaktır. Bugün kâfirler, sizin dininizden (onu yok etmekten) ümit kesmişlerdir. Artık onlardan korkmayın, benden korkun. Bugün size dininizi ikmal ettim, üzerinize nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm’ı beğendim. Kim, gönülden

⁷ el-Mâide 5/3.

günaha yönelmiş olmamak üzere açlık halinde dara düşerse (haram etlerden yiyebilir). Çünkü Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir.”⁸

Bu durumda ayeti, hacla birlikte İslâm'ın ana umdelerinin tamam olduğu şeklinde anlamamıza mani yoktur. Adeta Hz. Peygamber'in hacıyla yani bu ibadeti bizzat eda etmesiyle din yapısının çatısı çatılmıştır. Dolayısıyla ayetin muradı şöyle anlaşılabilir: “Mekke'yi aldınız. Peygamberiniz haccı da yaptı. Din artık bu coğrafyaya hâkim oldu ve tüm ibadetler ve genel sistem bizzat Rasûl'ün hacıyla tamamlanıp taçlandırıldı. Artık kâfirlerden korkmayın, benden korkun.”

c) Bu ayetin nüzulüne dair rivayetleri inkâr edenlerin ellerinde, en son nazil olan ayetin bu olduğuna dair bir delil mi var? Hayır yok. Belki de bu ayetten sonra başka ayetler nazil olmuştur?! Bu ihtimal her zaman vardır. Bu durumda dinin tamamlanmasından neyin kastedildiği herkesin kendi yorumuna kalmıştır.

d) Bu ayet hacca dair bazı hükümlerle birlikte zikredilmiştir. Lakin haccın bütün kısımları keza uygulama şekilleri Kur'ân'da yer almaz. Bu da bizi hadislere ve siyere yönlendirmekte, ayette kastedilen tamamlama ile neyin kastedildiği üzerinde tekrar düşünmeye sevk etmektedir.

7. Kur'ân'da Hz. Peygamber'e takdim edilen yüce konum

Allah'ın son kitabına bakıldığında, Hz. Muhammed'in önümüze rehber olarak konulduğu, Müslüman olduğunu söyleyen herkesin ona uymasının gerektiği nitekim onun açıklama görevinin olduğu ve benzeri hususlar dikkatimizi çeker. Dolayısıyla kıyamete kadar gelecek olan tüm Müslümanlar için Hz. Muhammed'in ifa etmesi gereken bir misyon vardır. O misyonun öğrenileceği kaynak ise hadisler ve sünnetlerdir. Lakin günümüzdeki sorun şudur:

Günümüzde özellikle kevnî ayetlerin izahında bilimsel gelişmelerden oldukça yararlanılmakta, böylece yüce Allah'ın buyruklarındaki yeni hikmetler ortaya çıkarılmakta, yaratıcının kitabının mucize oluşu bir başka açıdan daha ispat edilmeye çalışılmaktadır. Bütün bunlar yapılırken bir tek Hz. Muhammed'e yani kitabı getiren ve Allah'ın muradını en iyi bilen insana ayetleri anlamak için ihtiyaç duyulmamaktadır!? Böyle olunca da, kitaptan ne anladığımız, Hz. Muhammed'in ne anladığından daha önemli ve kıymetli hale gelmiş olmaktadır. Oysa ayetlerin hangi kontekst bağlamında ve neye binaen indiğini en iyi bilen odur, çünkü vahyi teslim alan kendisidir. Bu nedenle onun hadisleri bütünüyle Kur'ân'ı açıklamaya yöneliktir.

Burada önemli bir sorun daha vardır: Sadece Kur'ân diyenler çeşitli gerekçelerle bütün hadisleri bir yana bırakmakta ancak Hz. Peygamber ile Kur'ân arasına girmektedirler. Adeta Kur'ân'ın nasıl anlaşılması gerektiğini peygambere

⁸ el-Mâide 5/2-3. Aynı surenin 1, 4, 5. ayetlerine de bkz. Bu ayetlerde hac bağlamında bazı dinî meseleler ele alınır.

ve bizlere dikte etmektedirler! Sanki bu kitabı Allah peygamberine değil de onlara vahyetmiş gibi davranmaktadırlar! Daha da kötüsü, bir tane Muhammed'in Kur'ân'ı bizlere açıklamasını çeşitli gerekçelerle bir yana koyarlarken her biri kendisini Hz. Muhammed yerine koymakta ve Kur'ân ile aramıza binlerce yeni Muhammed dikilmiş olmaktadır. Oysa Hz. Muhammed'e ihtiyaç yoksa onun rolüne soyunmuş olan yeni Muhammedlere hiç hacetimiz yoktur!!Bu nedenle Kur'ân ile aramıza girmemeleri icap eder.

Hadisler olmadan ayetleri anlamakta ne kadar zorlanacağımıza keza ayetlerin manalarının tahrif edilmesi önündeki en büyük engelin hadisler olduğuna dair aşağıda vereceğimiz örnekler Allah Rasûlü'nün İslâm dairesi içindeki sarsılmaz konumunu bizlere tekrar hatırlatacaktır.

8. Hadislerin tefrikaya sebebiyet verdiği iddiası

Ümmet arasındaki farklı eğilim, kabuller ve tefrikanın büyük oranda hadislerden kaynaklandığı, onlar yüzünden Müslümanların bölük pörçük olduğu iddia edilmekte, bunun sonucu olarak da sadece Kur'ân'la baş başa kalınarak birlik ve vahdetin sağlanabileceği öne sürülmektedir.

Bu yaklaşım gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü hadislerin tamamını bir kenara koyup yok farz etsek bile, Kur'ân'ın kendisi (inanç ve amel noktasında) farklı anlaşılmalara müsait bir yapı arz etmektedir. Bu nedenle tek başına Kur'ân farklı mezheplerin ve kabullerin ortaya çıkmasına yeterlidir. Burada aslanan, zaten ortaya çıkacak olan farklı algı ve yorumları anlayışla karşılamaktır, insanların birbirlerine karşı tolerans ve anlayış göstermeleridir. Dolayısıyla maharet, farklılığı zenginliğe çevirme başarısıdır, başkalarını dışlamamaktır, değişik kabullerimizle bir arada yaşayabilmektir. Müslümanlara kazandırılması gereken düşünce ve anlayış budur. Çünkü farklı yorumlar zenginliktir. Kaldı ki "sadece Kur'ân" diyenlerin bile ayetlerden anladıkları hep aynı değildir. Ortak bir Kur'ân anlayışları olduğundan söz etmemiz asla mümkün değildir. Bu zaten imkan dahilinde de değildir. Zira algılar farklı olabilmekte keza Kur'ân nassı değişik anlamlara yol verebilmektedir. Başka bir deyişle son kitabın kendisi de değişik yorumlanmayı istemektedir.

Burada Kur'ân'ın kendisinin bile farklı yorumlanmaya ne derece açık olduğunu göstermek için Arap dili üzerinden bir örnek vermek istiyoruz:

يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُتِلْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ

Ayette geçen وَأَرْجُلَكُمْ ifadesi Arapça dil kuralları açısından iki şekilde okunabilir. Şayet bunu lâm harfinin fethasıyla وَأَرْجُلَكُمْ diye okursak anlam şöyle olur:

“Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedip, *topuklara kadar ayaklarınızı da (yıkayın).*”⁹

Söz konusu kelimedeki lâm harfini kesre ile وَأَرْجُلَكُمْ diye okursak anlam şöyle olur:

“Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı ve *topuklara kadar ayaklarınızı da meshedin.*”

Arapça açısından her iki okuyuş da doğrudur ancak –bazılarına göre- ikinci okuyuş önceliğe sahiptir.¹⁰

9. Değerlendirme

İslâm dünyasında din alanında yapılan tartışmalara ve bunların sosyal hayata yansımalarına bakıldığında, ümmetin çoğunlukla ifrat ile tefrit arasında gezindiği görülür. Bir kesim için Arapça yazılı klasiklerde geçen bilgiler mutlak hakikatlerdir. Bu kişilere yakın sayılabilecek bazıları için de ümmetin -haklı olarak- çok değer verdiği bazı eserler adeta mukaddes konumdadır ve onlara en küçük bir eleştiri yöneltilemez. Çünkü böyle bir yola girilmesi Ehl-i sünnet inancını zedeler ve ilerleyen aşamalarda devamı gelir, yıkıma neden olur. Bu yüzden eleştirel bakış her halükârda terk edilmelidir. Bir başka grup da ümmeti inşa eden değerlerin önemini kavrayamaz. Yeterli birikimlerinin olmaması nedeniyle kendilerini otorite gibi görerek geleneğe, kültüre ve kazanımlarımıza saldırmayı, kusur aramayı bir maharet sayar, her şeyi değersizleştirir. Bu minvaldeki insanların bir kısmı ümmetin içine düştüğü karmaşanın suçlusu olarak hadisleri görür ve toptan redde yönelir. Kur'an ile yetinme sloganıyla vahdeti sağlama iddiasında bulunur. Hepsi de samimi olan bu çabaların ümmeti ortak bir noktada buluşturmaktan aciz kaldığı aşikârdır. Çünkü bu düşüncelerin her birinin her İslâm ülkesinde büyük taraftar kitlesi vardır ancak sonuç ortadadır. Ümmet bölünmüş, kamplara ayrılmıştır.

Bu manzara bizlere itidalin ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Bunu sağlamanın yolu ise, Hz. Muhammed'e hak ettiği değeri vererek onu Kur'an ile aramıza almak, otoritesini kabul etmektir. Bunu yaparken de –Kur'an dışında hiçbir kitabı kutsallaştırmadan- rivayetleri her açıdan tahlile tabi tutmak ve sıhhat testinden geçirmektir. Bu yapıldığı takdirde, hadis alanındaki tartışmaların büyük çoğunluğunun Müslümanların gündelik ibadet dünyasını şekillendiren rivayetlerde olmadığı görülecektir. Tam tersine ilk asırdan beri zaten tartışma konusu olan kabir azabı, Hz. İsa'nın nüzülü, geçmiş peygamberlere dair bazı

⁹ el-Mâide5/6.

¹⁰ Ehl-i sünnet Hz. Peygamber'in uygulamasında çiplak ayağa mesh olmadığı için ikinci okuyuşu tercih etmez.

kıssalarla... ilgili olduğu anlaşılacaktır. Dolayısıyla ortada büyütülecek bir problem yoktur. Tartışma sahasında olan rivayetler tartışılmaya devam edilmeli ancak geri kalan rivayetlerle Hz. Peygamber zamanındaki gibi ibadet yapmanın mümkün olduğu bilinmelidir. Dolayısıyla büyük hadis külliyatı içindeki küçük tartışma alanını tüm hadislerle yaymak haksızlıktır.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, *Musnedu'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, hzr. Şuayb el-Arnaûtd., Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1997, I-L.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiu'l-Musnedu's-Sahîh (Sahîhu'l-Buhârî)*, hzr. Muhammed Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır, DâruTavki'n-Necât, Beyrut 2001, I-IX.
- Yıldırım, Enbiya, *Hadisler ve Zihinlerdeki Sorular*, İstanbul 2011.

İlk Hicri Asırlarda Hadis Karşıtlığının Nedenleri

Kamil ÇAKIN*

Özet

Hz. Peygamber'in dini otoritesi, sağlığında olduğu gibi, vefatından sonra da devam etmiştir. Müslümanların büyük çoğunluğu tarafından kabul edilen bu otorite, zaman zaman bazı kişi ve gruplarca sorgulanmıştır. Hadisin dini otoritesini reddeden veya sınırlandıran hadis karşıtlığı, İslâm tarihinin erken dönemlerinden itibaren görülmeye başlanmıştır. Bu makalede hadis karşıtlığının İslâm'ın ilk asırlarına tekabül eden kesiti ve hadis karşıtlığının nedenleri incelenmiştir. Oldukça önemli sayılabilecek bu konuyu, doktora tezimizin ilgili kısmında da müstakil olarak ele almıştık. Aradan yaklaşık otuz yıl geçmiş olmasına rağmen, konu hala güncelliğini korumaktadır. Biz de yeni bilgiler ve yeni tahliller ışığında konuyu bir kez daha ele almayı uygun gördük. Bu makalede hadis karşıtlığının nedenleri ana başlıklar halinde ve çok sayıda örnekle incelenmektedir. Sadece deliller ve örnekler serdedilmekle yetinilmemiş, bu örneklerden hareketle, söz konusu dönemlerde yaşayan insanların hadise karşı olumsuz tavır geliştirmelerinin nedenleri zihinsel olarak tahlil edilmeye çalışılmıştır. Böylece okuyucu dönemin özellikleri hakkında da bir bilgi seviyesine ulaşmış olacaktır. Hadis karşıtlığı bağlamında bugün itibariyle görünen odur ki tarih boyunca olduğu gibi, gelecekte de hadislere menfi yaklaşan kişi veya gruplar var olacaktır. Fakat bunların marjinal, ancak aktif nitelikte kalacakları şimdiden var sayılabilir.

Anahtar Kelimeler: Hadis Karşıtlığı, Hz. Peygamber, sünnet, kelam

Causes of Hadith Opposition in the First Hijri Centuries

The Prophet's religious authority, as in his health, continued after his death. This authority, which is accepted by the vast majority of Muslims, has occasionally been questioned by some individuals and groups. The opposition of the hadith, which is rejected or restricted the religious authority of the hadeeth, emerged from the early stages of Islam. In this article, the reasons for the hadith opposition seen in the first Islamic centuries were held. We discussed this very important issue in the relevant part of our doctoral dissertation. Although nearly thirty years have passed, the subject is still up to date. In the light of new information and the new tests, we have concluded to reevaluate the subject once again. In this article, the reasons of the hadith opposition are examined under the main headings and with many examples. Not only the evidence and the examples are presented in the article, but also these examples have

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, kmlckn@hotmail.com.

been tried to analyze psychologically the causes of emergence of negative attitude towards the hadith in the people living in these periods. Thus, the reader will have reached a level of knowledge about the characteristics of the period. In the context of hadith, it appears that as of today and throughout the history, there will be people or groups opposing the hadiths in the future. However, it can be hypothesized that they will remain marginal but active.

Keywords: Hadith opposition, the Prophet, sunnah, kalam

İslâm tarihinin oldukça erken bir döneminde, bazı kişi ve grupların/erkenmezheplerin, hadise (ve sünnete) karşı menfi bir tavır takınmış oldukları bir hakikattir. Fakat bu olumsuz yaklaşımın başlangıç zamanını tam olarak tespit etmek zordur. Hz. Peygamber'in sağlığında ve sahabe döneminin ilk yarısında, en azından Haricilerin doğuşuna kadar, ortaya çıkmış bir tür hadis karşıtlığından söz edemiyoruz. Çünkü hadis karşıtlığına dair elimizdeki en eski bilgiler, ilk Haricilerin (Harûriyye), ilerleyen sahifelerde nedenleri üzerinde durduğumuz gibi, hadislere karşı menfi bir yaklaşıma sahip olduklarını göstermektedir.

Hz. Peygamber zamanında akla ilk gelen münafıklar olmakla beraber, onların en azından zahiren iyi Müslümanlar gibi göründüklerini ve bu nedenle hadis karşıtlığına cesaret etmelerinin imkânsız olduğu açıktır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra, Hz. Osman'ın şehid edilmesine kadar, ortamın bir hadis karşıtlığına müsait olmadığı da söylenebilir. Hz. Osman'ın şehid edilmesiyle beraber şartlar oluşmaya başlamış; siyasi, sosyal ve kelamî atmosfer İslâm'ın temel nasslarından biri olan hadise karşı menfi tavırların gelişmesini kolaylaştırmıştır. Bazı sahabilerin ilk defa muttali oldukları rivayetlerin sübutunu tespit etmek gayesiyle (tesebbüt) bazı ferdi yöntemler geliştirmiş olmaları, hadis karşıtı bir faaliyet olarak değil, hadis tenkid metodolojisinin doğuşuna dair ilk örnekler şeklinde değerlendirilmelidir. Mesela *"namaz kılanın önünden köpek, eşek ve kadın geçerse namazı bozulur"* hadisi zikredilince, Hz. Ayyşe'nin, *"bizi köpeklerle bir tuttunuz. Hz. Peygamber namaz kıları, ben de onunla kible arasında yatağa uzanır yatardım. Bir ihtiyacım olduğunda onun karşısına denk gelmemek için yavaşça oradan sıyrılırdım"* demesi, erken dönemde hadis tenkidinin bir örneğidir. Sahabilerin kendilerine ulaşan ve hakkında bilgilerinin olmadığı rivayetlere bu ve benzeri şekillerde yaklaşım sergilediklerine sıkça rastlanmaktadır. Bunlar hadis karşıtlığı ile ilgili olmayıp sahabilerin hadislerin doğru şeklini tespit etme çabalarına dair örneklerdir¹.

Burada esas olarak hadis karşıtlığının nedenleri üzerinde durulacağı için, bunun tarihçesi ve çeşitlerine temas edilmeyecektir. Ancak konunun çerçevesinin tespit edilebilmesi bakımından, hadis karşıtlığının tanımı yapılacak ve bu tanımda yer alan unsurlar kısaca izah edilecektir.

¹ Sahabenin hadis tenkid yöntemlerine dair örnekler için bkz. Musfir Garamullah ed-Dumeyni (ed-Damini), *Mekâyisü Nakdi Mutîni's-Sunne*, Riyad 1404/1984.

Doktora tezimizin başlangıç kısmında yapmış olduğumuz tanımlamayı burada zikretmeyi uygun görüyoruz: “*Kur’an’ın Hz. Peygamber’e verdiği konumu ve ona uymanın gerekli olduğu hususu, düşünce ve uygulamada, makul ve ilmi hiçbir neden olmaksızın, kısmen veya toptan reddetmek hadisleri inkâr etmektir.*”² Kur’an’ı Kerim’e göre Hz. Peygamber sadece Kur’an’ı tebliğ etmekle görevli olmayıp, bunun yanı sıra Kur’an’ın açıklanması (tebyin), ahlak ve ibadetlerde örneklik yapması, Kur’an’ın temas etmediği konularda ümmetin problemlerine çözümler üretmesi gibi bir takım görev ve sorumluluklarla yükümlüdür. Başka bir deyişle Hz. Peygamber’in *dinî* nitelikli söz ve fiillerine uymak Müslümanlar için zaruridir.

Fakat *gayr-ı dinî* alanlardaki fiilleri bağlayıcı değildir. Tanımda geçen “*Düşünce ve uygulama*” ile, hadis ve sünnetin teorik ve pratik boyutları kastedilmektedir. Çünkü hadis karşıtı olarak görülen grupların, dünya görüşlerini hadisleri dikkate almadan oluşturduklarına şahit oluyoruz. Haricilerde ve bazı sufilerde³ bunun izlerine rastlanmaktadır. Bununla beraber, hadislerin sıhhatinin tespitinde izlenen metodlar çerçevesinde, rivayetlerin ele alınıp tenkid süzgecinden geçirilmeleri dini ve ilmi bir zaruret olmuştur. Bu metodlar ile ve tamamen rivayetin sıhhatini tespite yönelik hareketleri hadis karşıtlığı içerisinde değerlendirmek imkansızdır. Nihayet, hadisin (veya sünnetin) bir kısmının veya tamamının dışlanması hadis karşıtlığının tanım unsurları arasına yer almaktadır. Şimdi, bu tanımın oluşturduğu zemin üzerinde, hadis karşıtlığının ortaya çıkmasının nedenlerini inceleyebiliriz.

İslâm tarihinin erken dönemlerinde ortaya çıkmaya başlayan hadis karşıtlığında en önemli etkenin “*siyasi ortam*” olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü siyasi olaylarla insan düşünceleri arasında sıkı bir bağ ve etkileşim vardır. Bu bağ ve etkileşim, “*insan düşüncelerinin siyasi gelişmeleri etkilemesi*” şeklinde tezahür edebilir. Fakat, siyasi arenada meydana gelen sıra dışı olayların ve sosyal bünyeyi sarsan gelişmelerin (sû-i kâd girişimleri, başarılı ya da başarısız darbeler, katliamlar gibi), insanların düşünce sistemlerinde değişimlere yol açtığı da bir gerçektir. Hz. Osman’ın şehid edilişi (h.18 Zilhicce 35/m.17 Haziran 656), İslâm tarihindeki fitne olaylarının başlangıcını belirleyen ve asırlarca sürecek olan ihtilafları tetikleyen çok ciddi bir sû-i kâd olaydır, **kötülüğün miladıdır**. Hz. Osman’ın şehid edilmesinden sonra Hz. Ali’ye bey’at edilmesi sükûneti sağlamaya yetmedi. Hz. Ayşe’nin liderliğindeki ordu ile Hz. Ali’nin ordusu arasında Cemal savaşı patlak verdi (h.13 Cemaziyelevvel 36/m. 7 Kasım 656). Bu savaşta her iki tarafta da sahabeler yer almaktaydı ve birçok sahabe hayatını kaybetmişti. Bu savaşın ardından Muaviye ile Hz. Ali arasında Siffin savaşı (h.36/m.657) ve Hakemler Olayı yaşandı. Siffin

² Hadis İnkârcıları, Seba Yayınları Ankara 1998, 25

³ Sufi kelimesini ilk yüzyıllar için “*tasavvufa intisab etmiş kişi*” anlamında kullanamayız. Çünkü tasavvuf, felsefi bir hareket olarak birkaç asır sonra, yaklaşık 3. Hicri asırda doğmuştur. Burada sufi terimi ile daha çok zühd sahibi kişiler kastedilmektedir. Fakat, zühd hareketleri ve felsefesi sonradan tasavvufun teşekkülünde, tasavvuf da tarikatların ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Geniş bilgi için bkz. Mehmet Necmeddin Bardakçı, “*Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*”, Rağbet yayınları, İst. 2015.

savaşında da birçok sahabe hayatını kaybetmişti. Birkaç yıl içerisinde, siyasi arenada çok ciddi olaylar patlak vermiş, iç savaşlar yaşanmış, devlet parçalanmış, sahabe kanı akıtılmış, halife şehid edilmişti. Peygamberimizin sevgili torunu Hz. Hasan bir müddet hilafet davasını sürdürmekle beraber, sonradan bu talebinden vaz geçmişti. Muaviye'nin vefatından sonra Peygamberimizin küçük torunu Hz. Hüseyin'in h.61/m.680 tarihinde Kerbela'da hunharca şehid edilmesi ilk yüzyılın siyasi bilançosunun en acı olaylarından biridir.

Hicri 35 tarihinde Hz. Osman'ın şehid edilmesiyle başlayan ve h.61'de Hz. Hüseyin'in şehadetine kadar devam eden siyasi çalkantı dönemini *"Büyük Fitneler"* dönemi olarak isimlendirmemiz mümkündür.

Yukarıda siyasi olayların insanların düşünceleri üzerindeki etkilerinden söz etmiştik. Bu noktada, konumuz açısından soracağımız soru şudur: *Bu siyasi olaylarla hadis karşıtlığı arasında ne gibi bir sebep sonuç ilişkisi vardır? Başka bir deyişle, bazı kişiler ve gruplar hadis karşıtlığını geliştirirken bu atmosferden nasıl etkilenmiş olabilirler?*

Sahabenin Eleştirilmesi

Tarihi rolleri itibariyle baktığımızda, sahabenin biri *"Kur'an'a karşı"*, diğeri *"Hz. Peygamber'e karşı"* olmak üzere iki tarihsel görevinin olduğunu söyleyebiliriz. Sahabe, Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra, Kur'an-ı Kerim'i iki kapak arasında toplamak (cem') suretiyle Mushaf'ı oluşturmuşlardır. İkinci olarak da Kur'an-ı Kerim'i her yönüyle tefsir etmek suretiyle O'nun sağlıklı bir şekilde anlaşılmasına gayret göstermişlerdir ki bu çabanın bir kısmını hadis ve sünnetin nakli oluşturmaktadır. Böylece sahabenin Kur'an'a karşı tarihi görevi tamamlanmış olmaktadır. Onların Hz. Peygamber'e karşı görevlerinden birisi, Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin gelecek nesillere mümkün olan en doğru şekilde nakledilmesi olmuştur. İkinci olarak da sünnetin yaşanması noktasında, fiili örneklik teşkil etmeleridir denebilir.

Sahabenin siyasi arenada Hz. Peygamber'den devraldıkları huzur ve sükûn ortamını sürdürmekte başarılı olup olmadıkları tartışılabilirse de Kur'an'a ve Hz. Peygamber'e karşı görevlerini yaptıkları açıktır. Bu bakımdan, oldukça erken dönemden itibaren İslâm (ehl-i sünnet) uleması, sahabenin âdil oldukları fikrini geliştirmişlerdir. Sahabenin âdil olması, onların Kur'an ve Hz. Peygamber karşısındaki rollerini başarıyla tamamladıklarını ifade etmekte olup, günahtan beri oldukları gibi bir düşüncüyü kapsamamaktadır. Sahabenin cerh ve ta'dil dışı tutulmasının en önemli nedeni, bize göre, İslâm'ın ilk taşıyıcısı olan bu neslin cerh edilmesinin, onların naklettikleri temel kaynaklar olan Kur'an ve sünnet üzerinde şüphe belirmesine yol açacak olması ihtimalidir. Çünkü, *"bir haberin doğruluğu, onu nakledenlerin güvenilirliği ile doğru orantılıdır"* düşüncesi cerh ve ta'dilin ana ilkesini teşkil etmektedir. Bu nedenledir ki "sahabenin adil oldukları hususunda bazı

bid'at gruplar dışında ayrılığa düşen olmamıştır.”⁴ Hatib Bağdadi (ö.h.463) konuyu daha da açıklayıcı tarzda şöyle demektedir: “Hz. Peygamber ile en son raviye varıncaya kadar isnadı muttasıl olan bir hadisle amel etmek, ancak tüm ravilerin adil oldukları kesinleşirse mümkün olabilir. Onların durumunu her yönü ile araştırmak gerekli ise de hadisi resulullah'a izafe eden bir sahabinin durumu araştırılmaz. Çünkü sahabilerin adil oldukları, Allah'ın onların adil olduklarını bildirmesi, temiz insanlar olduklarını haber vermesi ve onlar hakkında ayetler indirmesi ile kesinlik kazanmıştır.”⁵ Birkaç asır sonra yaşamış olan usul alimlerinin derlediği bu görüşler, aslında ilk asırda sahabe hakkında İslâm ümmetinin taşıdığı genel kanaati ifade etmektedir. Gerçekten de toplumun ezici çoğunluğu sahabenin önderliğini kabul etmiş ve bu noktada onları sorgulamamıştır. Bununla beraber, ilk kez ve oldukça önemli sonuçlar doğuracak biçimde, bir sahabiye karşı girişilen ihtilal, bu fotoğrafın çok dışına taşmıştır. Bu ihtilal ile beraber hem büyük bir sahabi, Müslümanların halifesi ciddi şekilde eleştirilmiş, hem de ihtilal sonucu şehid edilmiştir. Hz. Osman'ın eleştirildiği noktalar şunlardır: 1. Kur'an'ı topladıktan sonra Mushafı yaktırması, 2. Yolculukta namazı kısaltmadan kılması, 3. Kendisini resulullahtan üstün görmesi, Hz. Ebu Bekr ve Hz. Ömer'i alt dereceye indirgemesi, 4. Bedir'de ve Rıdvan bey'atında bulunmaması ve Uhud'dan geri dönmesi.⁶ İhtilale kalkışanlar Hz. Osman'ın büyük hatalar yaptığına, Allah'tan korkup tevbe etmesi ve halifelik makamını terk etmesi gerektiğine karar vermişlerdir.⁷ “*Sahabe, Hz. Peygamber'in söz ve fiillerini bize kadar ulaştıran zincirin ilk halkasıdır. Bu ilk halka, özellikle hadis rivayeti açısından çok önemlidir. Çünkü onlar diğer raviler gibi olmayıp, hadisleri bizzat kaynağından işitmişlerdir. Eğer sözü kaynağından ilk işitenin güvenilirliği zedelenirse, nakledilen hadisin sıhhati üzerinde şüphe uyanacaktır. Böylece sahabenin eleştirilmesi doğrudan hadisin güvenilirliği ve otoritesine olumsuz etki yapacaktır.*”⁸ Nitekim bunun örneklerini ilk fırkalardan olan Hariciler, Gulat-ı Rafıza ve bazı ehl-i bid'atın tutumlarında izlemek mümkündür. Hz. Ali'nin ordusundan ayrılarak Harûra'ya çekilen ilk Hariciler, Cemel ve Sıffin savaşlarına katılan sahabileri ve hakemeyn olayındaki tarafları küfürle itham ettikleri için⁹, onlardan gelen rivayetleri kabul etmemişlerdir. Hz. Ayşe ile bir kadının diyalogu Haricilerin hadis karşıtlığına çarpıcı bir örnektir: “*Bir kadın Hz. Ayşe'ye 'Bizden biri temiz olduktan sonra (hayız zamanında kılamadığı) namazını kaza etmeli mi? diye sordu. Hz. Ayşe, 'Sen Harûri (Harici) misin? Biz Hz. Peygamber ile birlikte iken hayız olurduk da bize bunu emretmezdi (veya 'biz bunu yapmazdık') şeklinde cevap verdi.*”¹⁰ Bu örnekte dikkatimizi çeken birkaç husus var; bu diyalogdan anlaşılmaktadır ki âdet gören kadın namazlarını kılarmaması ve kılmadığı namazlarını da temiz günlerinde kaza etmemesi, o dönemde yerleşik bir uygulama

⁴ İbn Hacer, İsbâbe, 1/10

⁵ Bağdadi, Kifaye, 93.

⁶ İbnu'l-Arabi, Avâsım, 61.

⁷ Taberi, Tarih, 4/333

⁸ Çakın, Hadis İncarları, 35.

⁹ Bağdadi, Abdulkahir, Fark, 55 vd., Şehristani, Milel, 1/201, Eş'ari, Makalât, 87 vd.

¹⁰ Buhari, Hayz, hadis no: 321, 1/71

(sünnet) idi. Yani, bu hüküm sadece rivayete dayanmakla kalmıyor, fakat aynı zamanda yerleşmiş uygulama ile de sübut kazanıyordu. Dolayısı ile Haricilerin rivayetin yanı sıra yerleşik sünneti de dikkate almadıkları görülmektedir. Haricilerin bu hadis ve sünnet karşıtı tavırlarının en önemli nedenlerinden birinin, sahabe hakkındaki menfi kanaatleri olduğu, diğerinin ise bu siyasi platformda uğradıkları hayal kırıklığı olduğu söylenebilir. Hayal kırıklıklarının sebebi, etrafında toplandıkları Hz. Ali ve diğer sahabilerden, istedikleri ve beledikleri karşılığı görememeleridir. Çünkü onlar Hz. Ali'den Hz. Ayşe'nin tarafında olan kadınların ganimet olarak kabul edilmesini, hakemlerin verdikleri kararları reddetmesini talep ediyorlardı. Bunlar gerçekleşmemiştir; üstelik onların etrafındaki çember giderek daralmaktaydı. Siyasî arenadaki hayal kırıklıkları, Haricileri muhalefete itmiştir. Daha sonra da sahabeyi eleştiren bir din anlayışı geliştirmişlerdir.

Rafizi grupların sahabeye karşı menfi bir bakış açısı geliştirmeleri hadisleri reddetmelerinin sebeplerinden birini teşkil etmektedir. Hadis karşıtlığında sahabenin eleştirilmesinin etkisine dikkat çeken alimlerden biri Suyuti'dir (ö.h.911/m. 1505). Ona göre *"Rafizilerin garip işlerinden biri sahabeyi sapkın kabul etmeleri ve bu sapkın insanların rivayeti olduğu için de hadisleri reddetmeleridir."*¹¹ Watt, Rafiziler ile ilgili şu tespiti yapmaktadır: *"Rafizilerin temel doktrininin doğal bir sonucu da şuydu: İslâm'da özel bir konuma sahip olan sahabenin çoğunluğu, ölümünden sonra halife olarak Hz. Ali'yi tanımadıkları için Peygamber'in emrine isyan etmişlerdi. Dolayısı ile O'nun hadislerini nakletmeye layık değildiler. Rafiziler bu şekilde Şeriatın ya da İslâm hukukunun esasları olan hadisin hassas yapısını, bundan ötürü de hadisçi ve hukukçu alimler sınıfının gelişen tesir ve gücünü dinamitliyorlardı."*¹²

Siyasî Ortam

Baş tarafta panoramasını verdiğimiz siyasi karışıklık ortamı, bir taraftan sahabe hakkında menfi düşünce akımlarına zemin hazırlarken, diğer taraftan hadisler üzerinde de değişik eğilimlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Yine belirttiğimiz gibi, siyasal olaylar toplumun düşünce yapısını derinden etkileyebilir ve birtakım değişimlere yol açabilir. Hz. Osman'ın şehid edilmesinden sonra patlak veren ve uzun süre devam eden iç kargaşa durumu, bazı Müslümanları ve bazı grupları içinden çıkılmaz sorunlarla karşı karşıya getirdi. Yapısı itibariyle siyasal şartların ürünü olan ve yine aynı şartlar içerisinde çözümlenmesi gereken bu olaylara, sonraki nesillerin açıklama ve yorumları dini bir hüviyet kazanmıştır. Başka bir deyişle, ortaya çıkışı ve gelişmesi toplumsal şartlarla izah edilebilecekken, olaylar dini nasslar çerçevesinde çözümlenmeye çalışılmıştır. Konumuz açısından bakılacak olursa, siyasal gruplar, kendi davalarının haklılığını gösterebilmek ve muhaliflerinin yanlışlığını ispatlayabilmek için, Kur'an-ı Kerim'den çok hadislere baş vurmuşlardır. Sahih olduğu bilinen rivayetler belli maksatlar çerçevesinde yorumlanırken, bazı

¹¹ Suyuti, Miftah, 45.

¹² Watt, Islamic Philosophy, 53.

gruplar hadis uydurmaktan geri durmamışlardır. Aslında saf olan Hadis malzemesi, ilk kez siyaset eliyle kirletilmeye başlanmış, durgun olan sular siyaset ile bulandırılmıştır. Mesela, Hz. Ayşe'nin ağzından, Hz. Peygamber'in "*ben Âdem oğullarının efendisiyim, Ali de Arapların efendisidir*"¹³ şeklinde hadis ileri sürülmüştür. Bu rivayetteki gariplik, Hz. Ayşe'den nakledilmiş olmasıdır. Hz. Ayşe bu hadisi biliyor olsaydı, Arapların efendisi olan Hz. Ali ile savaştırmaz, bilakis onun yanında yer alırdı. Siyasi arenada uydurulan bir rivayet te şöyledir: Abdullah b. Mesud anlatıyor: "*Bir grup cinin Hz. Peygamber'i ziyaret ettiği gece onunla beraberdim. Resulullah derin derin nefes aldı. 'Bu halin nedir ya resulullah' dedim. 'Öleceğim haber verildi' dedi. 'Öyleyse halife tayin et' dedim, 'kimi' diye sordu...'Ali b. Ebi Talib'i' dedim. Bunun üzerine, 'hayatımı elinde tutana yemin olsun ki eğer Ali'ye itaat ederlerse hepsi cennete girer' buyurdu*"¹⁴. Bu rivayette görüldüğü gibi, Hz. Ali'nin halifeliği bizzat Hz. Peygamber tarafından övülmüş ve Müslümanlar ona biate teşvik edilmiştir. Bunun Ali taraftarlarınca, muhtemelen Rafiziler tarafından uydurulduğu açıktır. Bir siyasi figürü metheden bu ve benzeri rivayeti, karşı grup ya tevil edecek ya da reddedecektir. Fakat muhaliflerin de boş durmayıp hadis uydurduklarına şahit olunmuştur. Muaviye taraftarları da Muaviye'nin faziletlerine dair hadis uydurmuşlardır. "*Allah katında güvenilir üç kimse vardır: ben, Cibril ve Muaviye*"¹⁵ hadisi bunlardan biridir. Muaviye taraftarları, "*Muaviye'yi benim minberimde hutbe okurken görürseniz onu kabul ediniz (ona bey'at ediniz)*"¹⁶ hadisini uydururken, Ali taraftarları da "*Muaviye'yi benim minberimde hutbe okurken görürseniz onu öldürünüz*"¹⁷ şeklinde bir rivayeti yaymışlardır.

Siyasal olayların zihinleri bulandırdığı böyle bir atmosfer içerisinde, bu ve benzeri rivayetlerin halk arasında yayılması karşısında müslümanlar hadisler karşısında nasıl bir tavır içerisine girmiş olabilirler? Ulemanın erken dönemden itibaren bu gibi rivayetlere karşı halkı uyardığı, uydurma rivayetleri mümkün olduğu kadar ayıklamaya çalıştığı malumdur. Fakat rivayetlerin sahihini sakiminden ayırt etme yetisine sahip olmayan insanların, içlerindeki şüpheyi hadislere karşı da yöneltmiş oldukları düşünülebilir. Tabii böyle bir olumsuz tepki, çok miktarda uydurma hadise maruz kalan kimseler açısından mümkün olabilir. Çünkü olumsuzluklara daha sık maruz kalanların, genelin bu şekilde olumsuzluklardan ibaret olduğu yanılışına düştükleri görülen bir durumdur. Nitekim, günümüzde bazı mesleklerde çalışan insanların, mesela görevleri gereği sürekli suç ve suçlularla karşılaşan emniyet mensuplarının, hayatın bütününe dair

¹³ Hakim, Müstedrek, hadis no:4625, 3/133. Hakim, bu hadisin isnadının sahih olduğunu, isnadında yer alan Ömer b. El-Hasen nedeniyle Buhari ve Müslim'in şartlarına göre sahih olduğunu söyleyemediğini, ifade etmektedir. Zehebi ise Ömer b. Hasen el-Râsibi'nin bu hadisi uydurduğunu söylemektedir. Taberani de bu hadisi Enes b. Malik'ten rivayet etmekte ve ferd hükmünü vermektedir. Taberani, Mu'cemu'l-Evsat, hadis no:1468, 2/127.

¹⁴ İbnu'l-Cevzi, Mevzûat, 1/346.

¹⁵ Şevkâni, Fevâid, 404; Suyuti, Leâli, 1/418.

¹⁶ İbnu'l-Cevzi, Mevzûat, 2/27; Suyuti, age, 1/418.

¹⁷ İbn Arrâk, Tenzihu's-Şeria, 2/8; Şevkâni, 407.

olumsuz nitelermelerde bulunmaları imkan dahilindedir. Yine günümüzde sürekli hastalık ve hasta ile muhatap olan doktorların topluma ve hayata bakışlarında birtakım farklılaşmaların olması doğaldır. İlahiyat sahasında, alanı itibariyle bol miktarda uydurma rivayetle karşılaşan uzmanların, hadis külliyyatına karşı şüpheli bir tavır geliştirdikleri sık gözlemlenen bir durumdur. İlk asırlar için de durumun farklı olmadığı söylenebilir. Siyasetin karıştırdığı ortamda, siyasi taraf olanların, kişi veya grup ölçeğinde rivayet malzemesine karşı, şüpheli fikirler geliştirmeleri mümkündür.

Bu olumsuz atmosfer Cemal ve Sıffin ile bitmemiştir; Hz. Hüseyin'in şehid edilmesine kadar (h. 61/m. 680) devam etmiştir. Hz. Hasan ve Hüseyin'in konu edinildiği hadisler, hilafet çekişmelerinden biraz sonra veya hicri 61 yılından sonra ortaya sürülmüş olabilir. Mesela bunlardan biri şöyledir: *"Göğe yükseldiğim gece cennet kapısı üzerinde 'lâ ilâhe illallah, Muhammedun resulullah, Ali Allah'ın sevgilisi, Hasan ve Hüseyin Allah'ın salih kullarıdır' yazılı olduğunu gördüm."*¹⁸ Siyasi çekişme ve çatışmalar, içeride *"fitne"* diye isimlendirilen felaketi yaratmakla kalmamış, fakat bazı Müslüman kişi ve grupların zihninde hadisin otoritesi ve değerine dair ciddi kuşklar da üretmiştir.

Haricî Tavrı

Yukarıda ilk ortaya çıkan hadis karşıtı grupları ele alırken Haricilerden bahsetmiştik. Haricilerin ve dolayısı ile Hariciliğin tabiatının bu karşı tavır alışı ciddi bir rol oynadığını düşünebiliriz. Onlar çok kısa zamanda çok marjinal fikirler geliştirmişlerdir. Fakat belirtmeliyiz ki Haricilerin sahip oldukları fikirler, bize sonraki eserler tarafından nakledildiği için, bu fikirlerin nasıl bir kronolojik seyir izlediğini tam olarak tespit edemiyoruz. Yine de *"sahabenin tekfiri"* gibi inançların en erken ve hatta Sıffin'in hemen ardından doğup geliştiği açıktır. Yukarıda verdiğimiz Hz. Ayşe örneğinde görüldüğü gibi, onların rivayete ve sünnete karşı (sadece Kur'an'ı esas aldığını ileri süren) bir tavır içerisine aynı dönemde girdikleri söylenebilir. Bu bakımdan Hariciler hakkında sonraki kaynaklarda yapılan tespitler doğrudur. Mesela onların *"lâ hükme illâ lillah/Allah'tan başka hüküm verecek yoktur"*¹⁹ sloganı, hem hakemeyn olayını hem de sahabileri ve tabii ki zımında rivayetleri geçersiz kılan anlayışlarını yansıtmaktadır. Hariciler, özellikle onların bir kolu olan Ezârika, *"yalnız Kur'an'ı dikkate alarak sünneti ihmal ediyorlardı. Zira bunlar, Yahudiler ve Hristiyanlar gibi, peygamberlerin zalim olmalarını caiz görüyor ve bir peygamberin bi'setinden evvel veya sonra kafir olmasını tecviz ediyorlardı."*²⁰ Bunlar, *"Mücmel ayetleri tefsir eden hadislerden başka, Kur'an'da mevcut olmayan bir hükmü muhtevî hadisleri ihmal ederlerdi."*²¹ Hz. Ali'nin Haricileri ikna etmek için Abdullah b. Abbas'ı onlara elçi

¹⁸ İbnü'l-Cevzi, İlel, 1/257.

¹⁹ İbn Sa'd, Tabakât, 3/32.

²⁰ Şehristani, Milel, 1/211, İzmirli, Muhassal, 82.

²¹ Yaltkaya, İslâm'da İlk Fikri Hareketler, 12.

olarak gönderirken, “sadece Kur’an’dan delil getirmesini, hadislerle dayanarak onları ikna etmeye çalışmamasını”²² tavsiye etmesi Haricilerin rivayetlere sıcak bakmadıklarını gösteren manidar bir örnektir.

Haricileri hadisleri inkâra götüren sebeplerden birinin “sahabeyi kötüleremeleri/tekrar etmeleri” olduğunu az önce belirtmiştik. Buna dair delilleri yerinde verdik. Burada onları hadis karşıtlığına sevk eden bir başka önemli nedene temas edeceğimiz ki o da Haricilerin ve Harici zihniyetin doğasıdır. Haricilerin büyük çoğunluğu Bedevilerden meydana gelmekteydi. Yemen gibi uzak bölge insanlarından, belki de Hz. Ebu Bekir zamanında isyan eden kabilelerden katılımların da aralarında bulunabileceği var sayılabilir.²³ Özellikle ilk Haricilerin içinde ciddi oranda Bedevi nüfus ve bazı isyankâr kabile fertlerinin bulunduğu şeklindeki bu tahminimiz doğru ise, onların rivayetlere ve Kur’an’da bulunmayan sünnete karşı neden olumsuz tavır sergiledikleri daha kolay açıklanabilir. Haricilerin Hz. Ali ile diyalogları esnasında ortaya sergiledikleri tavır ve yaptıkları suçlamalar, onların olayları ne kadar yüzeysel algıladıklarını ortaya koymaktadır. Bu suçlamalardan birisi, Cemel savaşında, yenilen Hz. Ayşe’nin ordusundaki malların ganimet sayıldığı halde, kadınların neden cariye olarak paylaşılmadığıdır. İkinci suçlama noktası, hakemler olayında, Muaviye tarafının “emiru’l-müminin” sıfatına itiraz etmesi üzerine, neden bu sıfatı anlaşılmadan sildirdiği şeklindedir. Haricilerin Hz. Ali’ye yönelttiği suçlamalardan bir başkası, “eğer layık isem beni halife yapın, layık değilsem beni halife yapmayın” diye hakemlere söylediği sözdür.²⁴ Bu örneklerde görüldüğü gibi, Haricilerin hadislerle karşı çıkmasında Bedevi tabiatlarının etkisi muhakkaktır. Bedevi tabiat, düşünce ve olayların arka planını merak etmez, söz ve davranışların hikmet ve nedenlerini dikkate almaz. Kişileri, davranışları, fikirleri ve olayları gördüğünden ibaret zannederek yüzeysel değerlendirmelerde bulunur. Bedevi tabiatın rivayetlere olumsuz bakıştaki etkisi açıktır ve her çağda, her toplumda bu zihin yapısının örneklerine rastlamak mümkündür.

Dini Ve Kültürel Etkileşim

İslâm, büyük kültür, din ve medeniyetlerden uzak bir coğrafyada doğdu. Hicaz’da Yahudi toplulukları ve bazı Hıristiyanlar vardı. Ayrıca Mekke ve Medineliler ticaret yolculuklarında kuzeyde Şam’da ve güneyde Yemen’de değişik toplumlarla karşılaşmaktaydılar. Hicaz Araplarının bu medeniyet ve kültürlerden habersiz oldukları söylenemez; ne var ki bu iletişim ve etkileşim oldukça sınırlı olup, Arap inancı ve yaşamında etkileri yoktu.

Oldukça erken bir dönemde, ilk dört halife zamanında kuzey Afrika, orta doğu ve İran fethedilmiş, Mâverâünnehr kapılarına dayanılmıştı. Birinci yüzyıl

²² Suyuti, Miftah, 35.

²³ Çakın, Hadis İnkarcıları, 99.

²⁴ Haricilerin Hz. Aliye yönelttikleri suçlamalar için bkz. Bağdadi, Fark, 58-60.

içerisinde orta Asya'nın fethi de gerçekleşmeye başlamıştı. İslâm gelmeden önce bu geniş alanda pek çok ve çeşitli din ve kültürler yaşamaktaydı. İslâm bunların üzerine gelmiş ve doğal olarak önceki din ve kültürlerle etkileşmeye girmiştir. Bu noktada, İslâm dünyasına katılan ülkelerin dini ve kültürel panoramasını çizerek, hadis karşıtlığının ortaya çıkmasında bu yabancı faktörlerin ne gibi etkilerinin olabileceği üzerinde durabiliriz.

Anadolu'nun doğusu, Suriye ve Irak havzası, İran toprakları Bizans ile Pers devleti arasındaki hakimiyet mücadelelerine sahne olmuştur²⁵. İki devlet arasındaki savaşların yanı sıra kültür ve dinlerin de buralarda hakimiyet mücadelesi verdikleri kabul edilebilir. Bizans'ın buralardaki etkisi, Helenistik Yunan kültürünün ve Hıristiyanlığın yayılması şeklinde olmuştur.²⁶ Ortadoks hıristiyanlıktan ayrı düşen ve onların baskılarına maruz kalan Monofizitler Suriye bölgesine yerleşmişlerdi.²⁷ Mısır'da özellikle İskenderiye şehri Helenistik kültürün canlı bir merkezi durumundaydı.²⁸ Felsefi akımlardan Yeni Eflatunculuk, İskenderiye'de gayet canlıydı.²⁹ Antakya, Nusaybin, Urfa ve Harran şehirleri Bizans hakimiyetinde uzun süre kalmakla beraber, hâl-i hazırda Sabiîliğin merkezi olma konumlarını koruyorlardı.³⁰ İslâm öncesi İran'da en yaygın inanç sistemleri Mecusilik, Zerdüştlük, Maniheizm ve Mazdekizm idi.³¹ Orta Asya'da da Budizm, Mecusilik, Hıristiyanlık, Yahudilik ve Maniheizm yer almaktaydı.³²

Şimdi, dini ve kültürel çeşitliliğin, hadis inkarına etkisinin olup olmadığını ve ne denli etkili olduğunu inceleyebiliriz. Öncelikle belirtmek gerekir ki İslâm bu coğrafyalara iki önemli taşıyıcı güç ile gelmiştir: Kur'an-ı Kerim ve sünnet. Sünnetin taşıyıcısı da öncelikle sahabenin dini yaşam şekli, ardından rivayet malzemesidir. Yani İslâm sadece o beldeleri fethetmekle kalmamış, o da kendi değerler sistemini, kendi kaynaklarını ve yaşam öngörüsünü beraberinde getirerek halk kitlelerine sunmuştur. İdealist bir Müslüman, bu değerler sisteminin ve yaşam biçiminin yerli halklar tarafından hemencecik kabul edilip benimsendiğini var sayabilirse de bunun o kadar kolay olmadığı kolayca tahmin edilebilir. Öyle görülüyor ki yerli inanç ve kültürler daha uzun zaman devam etmiştir ve bunların kalıntılarını bugün dahi görmek mümkündür. Yerel kitlelerin İslâm karşısında birkaç türlü tavır geliştirmiş olabileceklerini düşünebiliriz. Şüphesiz ki birçok insan İslâm'ın evrensel değerlerini ve yaşam şeklini gönülden kabul ederek Müslümanlığı tercih ettiler. Aksi takdirde İslâm'ın bu geniş coğrafyada tutunması mümkün olamazdı. Bu insanların dahi eski inanç, gelenek, kültür ve yaşam biçimlerini İslâm'ın potasında eriterek, İslâm ile

²⁵ Barthold, İslâm Medeniyeti Tarihi, 10.

²⁶ O'leary de Lacy, İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, 11.

²⁷ Mantran, İslâm'ın Yayılış Tarihi, 89; Bayraktar, İslâm Felsefesine Giriş, 35 vd.

²⁸ Ahmed Emin, Fecr, 85.

²⁹ O'leary, 16.

³⁰ Geniş bilgi için bkz. Bayraktar, 38-40; Barthold, 10.

³¹ Nasr, Seyyid Hüseyin, Religion in The Middle East, 96-98.

³² Kurt, Orta Asya'nın İslâmlaşma Süreci, 219-229.

uyumlu hale getirerek devam ettirdikleri söylenebilir.³³ Bu yaklaşımı İslâm adına olumlu karşılamak mümkündür. Çünkü bizim tahminimize göre, hadis karşıtı hareketler bu tavrı benimseyen kitleler arasından çıkmamıştır. Fakat ikinci bir yaklaşım tarzı olarak, yerel inanç ve kültürler, kendi varlıklarını İslâmi görüntü altına gizleyerek devam ettirme çabasına girmişler ve bu noktada birtakım fırkalar oluşturmuşlardır. Mesela bazı teorilere göre, İslâm'daki Mücessime ve Müşebbihe fırkaları, İslâm öncesi İran'ın dini olan Zerdüştlüğün izlerini taşımaktadır. Zerdüştlüğe göre, "tabiatın tezahürleri", "Tanrısal oluşlardır"; bu bakımdan güneşe "Allah'ın gözü" ve ışığa da "Allah'ın oğlu" sıfatını yüklemişlerdir.³⁴ Bu nedenle Mücessime ve Müşebbihe fırkaları, teşbih ifade eden hadisler uydurdukları gibi, Allah'ı tenzih eden hadisleri reddetmişlerdir.³⁵ Bu önekte İslâm öncesi inançların hadislerle karşı tavrı alınmasındaki etkisi açıkça görülmektedir. İslâm edebiyatında Mücessime ve Müşebbihe gibi fırkalar ile İslâm'ı tahrif etmeye yönelik planlı ve maksatlı hareketlerin mensupları için "zındık" tanımlaması kullanılmaktadır. Zındıklığın menşei olarak ta daima İslâm öncesi din ve kültürlerin mensupları gösterilmiştir. Mutezile'nin kelim sisteminin gelişiminde Yunan felsefesinin ve Zerdüştlüğün etkisinden bahsedilmektedir.³⁶ Mesela Aristo ve Eflatun'a göre tanrı, alemdeki iyi işleri idare eden ve kötülüklerde rolü olmayan bir varlıktır. Zerdüştlüğe göre de alemde iki güç (iki ilah) vardır. Nur ve zulmet olan bu iki güç, sürekli bir mücadele halindedir. Alemdeki bütün iyi işler iyi güç (Ahuramazda) ve bütün kötülükler şer güç (Ehiremen) tarafından yaratılır. Mutezile de hayır ve şerrin Allah'tan geldiğini ifade eden hadisleri reddetmiştir. Bilindiği gibi, Cibril hadisinde "*kadere, hayrın ve şerrin Allah'tan geldiğine iman etmek*" cümlesi yer alır. Mutezile'nin çıkışından itibaren bu kader anlayışının ve dolayısı ile onu tespit eden rivayetlerin reddedilmesi vardır.³⁷

Emevilerin Kavmiyetçi Politikaları

İslâm evrensel bir din olması itibariyle her ırka hitap etmiştir. Allah, "*sizi bir erkekle bir dışiden yarattık, sonra sizi tanışmanız için milletlere ve kabilelere ayırdık. Allah katında en mükerreminiz, en muttaki olanınızdır*" (49.Hucurat.13) buyurmaktadır. Hz. Peygamber de veda hutbesinde, "*acemin Arab'a, Arab'ın aceme üstünlüğü yoktur*"³⁸ demek suretiyle, İslâm'ın insanlığa bakışını ortaya koymuştur.

³³ Bkz. Emin, Fecr, 94.

³⁴ Bkz. Emin, Fecr, 99.

³⁵ Bu fırkaların uydurdukları hadislerle örnek olarak bkz. Kandemir, Mevzu Hadisler, 46.

³⁶ Bkz. Emin, Fecr, 99 vd; Gazali, Faysal, 58.

³⁷ Işık, Kemal, Mutezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri, AÜİF Yayınları Ankara 1967, 41. Mutezile'nin hadisleri kısmen reddetmesi ile ilgili tartımlar için bkz. Kamil Çakın, Hadis İnkarcıları, Seba Yayınları Ankara 1998.

³⁸ Ahmed b. Hanbel bu hadisi meçhul bir sahabiden rivayet etmiştir. Bkz: Müsned, hadis no:23489, 38/474. Beyhaki, aynı hadisi ebu Nadra tarihi ile Cabir b. Abdillâh vasıtasıyla rivayet ederek, meçhul sahabiyi Cabir olarak tasrih etmiştir. Bkz. Beyhaki, Şuabu'l-İman, hadis no: 4774, 7/132.

Dört halife zamanına kadar bu ilkeye riayet edildiği görülmektedir. Fakat Emevilerin iktidar olmalarından itibaren yavaş yavaş kavmiyetçi politikalar uygulamaya konmuş, Araplar ile Arap olmayanlar arasında ayırım yapılmaya başlanmıştır. Gelişen kavmiyetçilik cereyanının etkisiyle, İslâm ibadet ve ahlakının yanı sıra, Arap (özellikle Hicaz) kültürü hadisler ve fıkıh aracılığıyla Arap olmayan toplumlara verilmeye çalışılmıştır. Mesela, Hz. Peygamber'in *"imamlar Kureyş'ten olur"* hadisi³⁹ ile Hicaz bölgesi Arapları arasında Kureyş'in siyasi liderlik vasfının altını çizen sosyoloji tespiti, Arap olmayanların siyasi iktidar yollarını kapatacak şekilde yorumlanmıştır. Bu nedenle kendini Araplardan farklı görmeyen diğer topluluklar, bu kavmiyetçi yorumlar karşısında tepkisel tavır almışlardır. Bu tepkilerin bazen de doğrudan hadise karşı yönelebileceği aşikardır. Fıkıhçıların evlilikte küfüvvet (eşitlik) konusunda, Arap olmayan bir erkeği bir Arap kadına, Kureyş'ten olmayan birini de Kureyşli bir kadına denk görmemeleri, kavmiyetçiliğin fıkıha etkilerinin açık örneklerinden biridir.⁴⁰ Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Burada şu hususun altını çizmekte yarar vardır; insanlar, mensubu oldukları kültürel değerleri koruma iç güdüsüne sahiptirler. Normal zamanlarda kültürün yaşanmasından ibaret olan bu vasıf, kültürün dışarıdan gelen bir tehdit karşısında savunmacı ve korumacı bir niteliğe bürünür. Karşı kültüre ve karşı kültürün taşıyıcılarına karşı tepkisel tavırlar ortaya çıkar. Burada karşı kültür, yerel halka göre, Arap kültürüdür ve onun taşıyıcısı konumundaki vasıta da hadisler ve fıkıh olarak algılanır. Şiiliğin İran coğrafyasında persler ve bazı Türkler arasında yayılmasında, ayrıca Türklerin Hanefi-Maturidi mezheplerini kabul etmelerinde bu savunma içgüdüsünün ciddi etkisi olabilir. Philip Hitti buna dair şöyle bir tespit yapmaktadır: *"Fakat itaat altına alınmış bu milletin ruhu (Persleri kastediyor) yeniden canlanacak ve ihmale uğramış dilini de yeniden diriltecekti."*⁴¹ Persler gibi Türklerin de asimilasyona dirençli oldukları malumdur. Orta Asya'nın ele geçirilmesinden sonra, köle ya da asker olarak İslâm ülkesinin başkentine getirilen Türkler, Arap kültür hegemonyasına teslim olmamışlardır. Jean-Paul Roux, Von Grünebaum'un şu tespitlerini aktarmaktadır: *"...ama ondan da çok heyecan veren şey, (Türklerin) asimilasyona karşı dirençleriydi; doğdukları ülkeye bağlılıkları basit bir nostalji olarak görülemez; aksine son derecede ürkütücü sonuçlar içerir. Çünkü Türkler için, İslâmiyetin kalbine yerleşmiş olsalar da, topluluğun birbirine bağlılığı Müslüman cemaate aidiyetten önce geliyordu."*⁴² Müslüman olan Türklerin Anadolu'ya geçmeden önce İran'a gelip yerleşmelerinden sonra, Araplaşma tehlikesine karşı, dilde Farsçayı canlandırarak

³⁹ Ma'mer b. Raşid'de Hz. Ali'den mevkuf olarak bu şekilde nakledilmiştir (Fadâilu Kureyş, hadis no:19903, 11/58). Aynı hadisin merfu isnadı da söz konusudur (Beyhaki, es-Sünenü'l-Kübrâ, hadis no:16540, 8/247). Hadis Buhari ve Müslim gibi kaynaklarda *"bu iş (halifelik) Kureyş'tedir..."* şeklinde merfu olarak nakledilmiştir (Buhari, Menakıb, hadis no:3500, 4/179.).

⁴⁰ Evlilikte denklik konusunda detaylı bilgi için bkz. Mehmet Dirik, İslâm Aile Hukukuna Göre Evlenmede Eşler Arasında Denklik, İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi 2015, 26/229-262.

⁴¹ Hitti, İslâm Tarihi, 1/240.

⁴² Türklerin Tarihi, 185.

Arapçanın karşısına Farsça ile çıkmaları⁴³; fıkhıta Hanefiliği ve itikatta Maturidiliği benimseyerek, bir bakıma Araplar tarafından tercih edilen Şafiilik ve Eş'ariliğe karşı durmaları, canlanan kavmiyetçi öz savunmacılığın sonucu olsa gerektir. Bayraktar'ın bu konudaki tespiti şöyledir: "...buna ilaveten, İslâm tarihinde 'milliyetçilik' veya 'kabilecilik' olarak adlandırabileceğimiz 'şuubiyye' hareketi ile beraber kendi kültürlerinin Arap kültüründen üstün olduğunu gösterme çabası içine girmeleri sonucu, eski İran düşüncelerine canlandırmak ve onları yeniden yeni ortamda tanıtmaya yönelik tercümele..."⁴⁴

Bu ortam içerisinde, milli varlıklarını koruma eğilimi içine girmiş olan milletlerin (bazı fertlerinin), karşıt ve saldırgan kültür olarak kabul ettikleri Arap kültürüne karşı çıkarken, o kültürün taşıyıcısı olduğunu düşündükleri hadislere (bazı hadislere) karşı çıktıkları düşünülebilir. Orta Asya'ya muzaffer olarak giren Müslüman orduların, dinin özüne ait olmayan bazı uygulamaları din ve Hz. Peygamber'in mutlak emri gibi aşlamaya çalışmaları hadis ve sünnet kültürüne karşı olumsuz tavır takınılmasına neden olmuştur. İslâm'ın adalet, hakkaniyet, insaf, yardımlaşma ve merhamet gibi pek çok ilkesel esasları dururken, böyle yüzeysel konulara önem verilmesi, hadis malzemesine karşı bir antipatinin doğmasına da sebep olmuş olabilir. Mesela Ömer b. Abdulaziz zamanında bu tarz uygulamalara son verilmesi, Mâverâünnehr halkının İslâm'a daha çok yaklaşmasını sağladı. Ömer b. Abdulaziz, Mevali denilen yerli halkla Arapları eşit statüye getirdi. Savaşlara katılan yerli halka ganimetten pay verdi ve onlardan vergi alınmasını yasakladı. Horasan valisi olan Cerrah b. Abdullah, vergi gelirlerinin azalacağından endişe ederek, yerli halkın samimiyetinden şüphe ettiğini söyleyip, onların sünnet olmaları şartının getirilmesini halifeden talep etti. Buna sinirlenen halife, "*fitne çıkarmaya sen onlardan daha yatkınsın*" diyerek Cerrah'ı azarladı ve bir süre sonra görevinden azletti.⁴⁵ Bu olayda Emevilerin yanlış politikalarına dair çarpıcı bir örnek görüyoruz. Benzeri tutumların çok defa yaşandığını var saymak mümkündür. Bütün bunlar, sadece yerli halkların İslâmlaşma sürecini geciktirmekle kalmamış, fakat aynı zamanda Arap kültür ve hakimiyetinin taşıyıcısı olarak görülen hadislere karşı da olumsuz tavırların gelişmesine yol açmıştır.

İlk Kelâmî Tartışmalar

Fitne olaylarının hemen ertesinde, bazı temel kelâmî problemleri tartışarak neş'et eden dört fırkadan bahsetmek mümkündür: 1-Hariciler, 2-Mürcie, 3-Cebriyye, 4-Kaderiyye. Hariciler mürtekibu'l-kebirenin (büyük günah işleyen mü'min) tevbe

⁴³ "Türklerin sık sık bilinçli ya da bilinçsizce İran'ın savunmacılığına soyunmaları kesinlikle bir rastlantı değildi. Gazneliler ve Selçuklular Farsça konuşmuş ve İran sanatına özgünlüğünü tüm gücüyle ortaya koyma olanağı sağlamışlardır ve İran edebiyatı onların döneminde en yüksek seviyeye ulaşmıştır" (Jean-Paul Roux, Türklerin Tarihi, 186).

⁴⁴ Bayraktar, 76.

⁴⁵ Kurt, Orta Asya'nın İslâmlaşma Süreci, 175.

etmediği takdirde cehennemlik olduğunu dillendirmeye başlamıştı.⁴⁶ Hariciler bununla sahabeyi kastediyordu. Bu da onların yukarıda serdettiğimiz “sahabenin kötülenmesi” fikirlerine argüman oluşturmaktaydı. Erken dönemde ortaya çıkan Mürcie, Haricilerin sahabe hakkındaki bu görüşlerine karşı çıkma sadedinde, mürtekibu'l-kebirenin durumunun ahirete ertelenmesi (bu konuda sükût edilerek, kararın Allah'a bırakılması) gerektiği düşüncesini ortaya atmışlardır. Mürcie, başlangıçta amellerin imana zarar vermeyeceğini söylemişti.⁴⁷ Daha sonra bunu daha da geliştirerek, kötü amellerin (günahın) imana zarar vermeyeceği şekline dönüşmüştü. İman, Allah'ı bilmekten ibaret görülmekle beraber, bazen buna “dil ile ikrar” ve “Allah'ı sevmek” gibi unsurlar da eklenmişti.⁴⁸ İmanda artma ve eksilme olmayacağı düşüncesi de Mürcie'nin bu aşamada geliştirdiği esasları arasında yer almıştır. Cebriyye, muhtemelen sahabeyi tekfir edilmekten kurtarmak için, insanların yaptıkları fiilleri yapmak zorunda oldukları ve fiillerinde sorumlu olmadıkları düşüncesini ortaya atmışlardır. “Bizler yaptığımız amelleri işlemeye mecburuz, başkasını yapmaya gücümüz yetmez” cümlesi onların sloganı olmuştu.⁴⁹ Cebriyye'nin bu katı “kaderci” anlayışının aksine, Kaderiyye fırkası -ki sonradan Mutezile tarafından temsil edilecektir- “insan iradesinin hür olduğu, irade hürriyetinin de sorumluluğu gerektireceği” fikrini ortaya atmıştır.⁵⁰ Bunların en önemli sloganı “Lâ kader, el-emru bi'l-unf/kader yoktur, iş burnunun ucundadır” olmuştur.⁵¹ Yani “bir iş, sen yaparsan olur, yapmazsan olmaz; tercih sana aittir ve güç senindir”, demektir.

Bu fırkaların her birisi, ayetleri kendi fikir sistemleri içerisinde tevil ederken, fikirlerine uymayan hadisleri reddediyorlardı. Haricileri ele alalım; sahabeyi tekfir eden ve büyük günah işleyenleri ebediyen cehennemlik kabul eden bu grubun, Hz. Peygamber'den nakledilen ve sahabeyi öven, sahabenin örnek ve önderliğini vurgulayan hadisleri kabul etmesi imkansızdır. Büyük günah işleyeni tekfir ettiklerine göre, Hz. Peygamber'in günahkar mü'mine şefaate edeceğine dair hadisleri kabule yanaşmamaları doğaldır. Sahabeden bazı zatların faziletini, mesela onlar için asla affedilmeyecek bir kişi olan Hz. Ali'nin faziletlerini dile getiren sahih rivayetleri şüpheyle karşılamış olmaları açıktır. Hariciler aleyhine uydurulan hadisler de onların bu hadis karşıtlığını perçinlemiş olabilir. Mesela bunlardan birinde, “Abdullah b. Ebi Evfâ, (Said b. Cemhân'a), ‘babana ne yaptılar’ diye sorar. Said, ‘babamı Ezarika öldürdü’ deyince, İbn Ebi Evfâ, ‘Allah onlara lanet etsin, resulullah bize onların cehennem köpekleri olduklarına haber verdi’ demiştir.⁵² Bu gibi uydurma rivayetler de Haricilerin tepkisini çekmiş olmalıdır.

⁴⁶ Şehristani, Milel, 1/198.

⁴⁷ Ahmed Emin, Fecr, 279.

⁴⁸ Eşari, Makalât, 133-134.

⁴⁹ Ahmed Emin, Fecr, 283.

⁵⁰ Cehmiyye adı ile de anılan bu fırkanın fikirleri için bkz. Ebu Said Osman b. Said ed-Darimi, Kitabu'r-red alâ'l-Cehmiyye, Beyrut 1402/1982.

⁵¹ Müslim, hadis no:8, 1/36.

⁵² Suyuti, Hasâis, 3/18.

Kaderiyye/Cehmiyye/Mutezile fırkaları, kaderi reddettikleri için, ayetleri bu *doğrultuda* yorumlamışlar ve kaderi tespit eden rivayetleri reddetmişlerdir. Mesela İmran b. Hüseyin bir gün Hz. Peygamber'e, "cennetlik olan ile cehennemlik olan (şimdiden) malum mudur" diye sorunca, Hz. Peygamber "evet" cevabını vermiştir. Bunun üzerine İmran, "o taktirde niçin amel edilsin ki" deyince, Hz. Peygamber, "her insan (her canlı) yaratıldığı şeye meyillidir/o iş onun için kolaylaştırılmıştır" buyurmuştur.⁵³ Hadis külliyatında sahih olarak nakledilen bu rivayetin, Kaderiyye tarafından kabul edilmesi imkansızdır. Yine insanın ecelinin, rızkının, amelinin ve şaki veya said (cennetlik veya cehennemlik) olup olmayacağını ana karnundayken yazıldığını haber veren "kırk gün hadisi"⁵⁴, bu fırkaların sistemlerine ters düşmekte olduğundan yer bulmamıştır. Bazen de Mutezile'de kaderi tespit eden hadislerin tevil edildiğini görmekteyiz.⁵⁵

Felsefenin Etkileri

Burada özellikle Yunan felsefesini konu ediniyoruz. Müslümanların Yunan felsefesiyle tanışmaları Mısır, Şam ve Irak bölgelerinin fethiyle başladığını söylemek mümkündür. Halife Me'mun zamanında Beytu'l-hikmelerin kurularak felsefi eserlerin Arapça'ya çevirisi daha sonradır. Me'mun h. 193'te tahta geçmiş ve 218'de ölünceye kadar halifelik yapmıştır. Bu süre zarfında Mutezile mezhebinin resmîyet kazanmasında en etkili isim olmuştur. Felsefenin Me'mun zamanında başlayan ve ondan sonra da bir süre devam eden etkisi açıktır. Yine de Müslümanların felsefeyle tanışmaları daha erkendir ve hadis karşıtlığındaki rolü inkar edilemeyecek kadar ortadadır. Yunan filozoflarından Aristo ve Eflatun'un fikirleri Mutezile kelamında etkili olmuştur.⁵⁶ Aristo mükemmel bir Tanrı fikrine ulaşmaya çalışmıştı. Tanrı'yı pek çok noksan sıfattan arındırılmış olmasına rağmen, yaratma gücü olmayan bir Tanrı tasavvur etmişti.⁵⁷ Eflatun, hiç değilse iyi şeyleri yaratan bir Tanrı düşünmekteydi.⁵⁸ Aristo'daki yaratma gücü olmayan Tanrı düşüncesi ile Eflatun'un iyi olanı yaratan Tanrı fikri, Mutezile'nin e'alu'l-ibad tartışmalarında kendini hissettirmektedir. Gazali de Mutezile ile Yunan felsefesi arasındaki paralellığe dikkat çekmiştir.⁵⁹ Mesela Mutezile'ye göre Allah zulmü ve kötülükleri yaratmaz.⁶⁰ Hatta

⁵³ Müslim, Kader, hadis no: 9(2649), 4/2041.

⁵⁴ Bu hadis hakkında geniş bilgi için bkz. Murat Arslan, Kırk Gün Hadisinin İsnad ve Metin Yönünden Değerlendirilmesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Ens., Ankara 2006.

⁵⁵ Mutezile'nin kader konusundaki görüşleri için bkz. Abdulhamid Sinanoğlu, İslâm Düşüncesinin İlk Özgürlükçü Hareketi Mutezile'nin Kader Anlayışı, KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi 2006, 7/69-92.

⁵⁶ Nâder, Albert Nasri, Felsefetu'l-Mutezile, 1/58.

⁵⁷ Bolay, Aristo Metafiziği, 101. "Aristoteles ve Yunan filozoflarının çoğu, altında fazlasıyla kutsal müdahale yattığı için yaradılış fikrini pek beğenmemişlerdi. Bu yüzden insanoğlunun ve onu çevreleyen dünyanın hep var olduğu ve hep var olacağına inandılar" (Hawking, 19).

⁵⁸ Eflatun, Devlet, II. Kitap, 70.

⁵⁹ Faysal, 58.

⁶⁰ Kadı Adulcebbar, Tenzih, 78.

küfrü ve kafiri de Allah yaratmamıştır.⁶¹ Her şey Allah'ın kudreti dahilinde değildir.⁶² Mutezile'ye göre Allah âdildir. Bu nedenle kötülüğün yaratıcısı olarak düşünülemez. O halde kötülük, fiillerinden sorumlu olan insanların ya da şeytanların işi olmalıdır.⁶³ Ahmed Emin'e göre, Mutezile, hayır olsun şer olsun kulların fiillerinin Allah tarafından yaratılmadığı, insan iradesinin hür ve kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu fikrindedir.⁶⁴ Ebu'l-Muzaffer el-İsferayini, Mutezile'nin ef'alu'l-ibad konusundaki görüşlerini ele alırken şöyle demektedir: *"Onların ittifak ettikleri hususlardan biri de şudur: Kulların fiilleri kendi yaratmalarıdır. Her bir insan, sivrisinek, balarısı, karınca, böcek ve balık gibi bütün canlı çeşitleri kendi fiillerinin yaratıcısıdır. Onların fiillerini yaratan Allah değildir. O'nun kulların yaptıkları herhangi bir şeye gücü yetmez."*⁶⁵

Bu alıntılarda Mutezile'nin bazı düşünceleri ile Yunan filozoflarının düşünceleri arasındaki paralelliği açıkça görmek mümkündür. Fakat bu düşünce sistemi kurulurken ona ters düşen rivayetlerin reddedildiği de ortadadır. Bu etkileşimler sonucu geliştirilen fikirler çerçevesinde, Mutezile'nin *"insan kendi kaderini kendi çizer"* şeklinde formüle edilebilecek kader anlayışlarında aynı konudaki sahîh rivayetlerin reddedilmesi yoluna gidildiği görülmektedir. Nitekim, hadis edebiyatı içerisinde, *"insanın kaderinin Allah tarafından belirlendiği, hayır ve şerrin Allah'tan geldiği"* şeklindeki, ehl-i sünnetin de kader anlayışını oluşturan rivayetlerin sayısı bir hayli kabaraktır. Sahîh kabul edilen Cibril hadisinde bu bahis, *"kadere, hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna iman"* şeklinde ifade edilmektedir.

Mutezile'nin bazı hadisleri reddettiklerini biliyoruz. Burada sadece kader hadisini reddetmelerine dair bir örnekle yetindik. Mutezile'nin bu gibi konularda hadislerle amel etmeyerek farklı fikirler ortaya koymalarında birçok faktörün yanı sıra felsefi etkilerin olduğu söylenebilir. Mutezile'nin hadis karşıtlığı, **belki de**, kuru bir nass karşıtlığı olmayıp, daha esaslı, daha sistemli ve daha geniş bir bakış açısının ürünü olarak değerlendirilebilir. Felsefi etki, burada sadece faktörlerden biridir; asıl hedef çok daha geniş düzlemde ele alınmayı gerektirebilir. Şöyle ki: **Aslında Mutezile sadece hadise karşı değildi; geniş ve kökleşmiş İslâmi geleneklere, geleneğin temsil ettiği ve hadislerde ve sahabede ifadesini bulan yerleşmiş dini değerlere karşıydı. Mutezile'nin güçlendiği zamanda (Memun zamanı) İslâm medeniyetinin belli başlı çekim merkezleri vardı. Hicaz bölgesi, Mısır ve Şam bölgesi, Irak bölgesi, Mâverâünnehr (orta asya) bölgesi, Yemen bölgesi gibi. Bu çekim merkezleri metodoloji, nassları okuma ve değerlendirme, temel İslâmi ilimlerdeki anlayışlar gibi çeşitli alanlarda farklıydılar. Fakat hepsinin en bariz ortak vasfı Kur'an ve hadise (sünnete) dinin kaynağı olarak değer atfetmeleri olmuştur. Böylece Kur'an ve sünnet zemini üzerine oturmuş, gelenekle beslenmiş**

⁶¹ Kadı, age, 69.

⁶² Kadı, age, 27.

⁶³ Tritton, A. S., İslâm Kelamı, 84; Suyûri, İrşâd, 130.

⁶⁴ Duha'l-İslâm, 3/45.

⁶⁵ İsferayini, Tabsir, 38.

bir İslâmi hayat sistemi meydana gelmiş bulunmaktaydı. Mutezile'nin itirazı bu sisteme yönelik bir itiraz mıydı? Mutezile, Yunan felsefesine değer atfederek, Yunan felsefesine dair eski eserleri Arapça'ya çevirterek ne yapmak istiyordu? Kur'an ve sünnetin merkezine yerleşmiş olduğu, geleneğin ağır bastığı İslâm medeniyetini, Hicaz ve Mâveraünnehr etkisindeki İslâmi anlayıştan çıkarıp farklı bir medeniyete, Akdeniz medeniyetine doğru mu çekmek istiyordu? Eğer öyleyse, İslâm tarihindeki ilk Batılılaşma taraftarlarınının Mutezile olduğunu var sayabiliriz. Nitekim Memun zamanından itibaren devlete sızıp, devletin gücünden yararlanarak tepeden inmece bir değişimi tercih etmeleri, bu ihtimali de göz önüne almamız gerektiğini ihtar etmektedir. Mutezile'nin hadis karışıklığını entelektüel bir zihin tatminkarlığı olarak görmeyip, bu geniş medeniyet değişimi projesi çerçevesinde ele almak da yanlış sayılmaz. Fakat konunun araştırmaya muhtaç olduğunu da vurgulamamız gerekmektedir.

Kur'an'ın Anlaşılmasında Hadis Ve Sünnetin Rolünü Sınırlandırma

Hadis ve sünnetin Kur'an'ın anlaşılmasındaki rolünü dört başlık altında toplayabiliriz: 1-Mücmel ayetlerin açıklanması (beyanı), 2-Umumi hüküm bildiren ayetlerin hususi manaya, hususi hüküm bildiren ayetlerin umumi manaya gelecek şekilde tevیل edilmesi, 3-Müteşabih ayetlerin muhkem hale gelmesinin sağlanması, 4-Kur'an'da olmayan konulara yeni hükümler getirilmesi. Dikkat edilecek olursa, hadis ve sünnet, Kur'an-ı Kerim'in anlaşılmasında oldukça geniş ve önemli bir role sahiptir. Bu rollerin tam anlamıyla işletilmesi ayetlerin anlaşılmasında yönlendirici olacağı gibi, onu anlamak isteyen insanların keyfi yorumlardan uzak kalmalarını da sağlayacaktır. İlk dönemlerden itibaren Kur'an'ın anlaşılmasında takip edilen yöntem şudur: Hz. Peygamber'in sözlü veya fiili sünnetine bakılır, daha sonra sahabenin amelleri dikkate alınır ve nihayet tabiun ve tebeu tabiin ulemasının görüşlerine müracaat edilirdi. Bu karizmatik referans yöntemi, ayetlerin keyfi yorumlanması önünde ciddi bir engel teşkil etmektedir.

Genel durum bu olmakla beraber, ahkam ve müteşabihat noktasında, ayetleri kendi fikri sistemleri doğrultusunda yorumlamak isteyen gruplar ve kişiler daima olagelmıştır. Yukarıda haricilerin âdet gören kadınların namazlarını kaza etmesiyle ilgili sünnete aykırı fetvalarından bahsetmiştik. Hariciler bu konudaki sünnetleri delil kabul etselerdi, Hz. Peygamber zamanındaki uygulama ile amel etmek durumunda kalacak ve ümmetten kopmayacaklardı. İlk gruplardan Hariciler ve Rafiziler, sünnetin bu belirleyici fonksiyonunu dikkate almadıkları için, kendi fikir sistemlerini geliştirirlerken ayetleri farklı yorumlara tabi tutmuşlardır. Abdullah b. Abbas haricilerin bu yönüyle ilgili olarak, "*Kur'an'ın muhkemine inanmakla beraber, müteşabih ayetler söz konusu olduğunda helak oluyorlar*" demiştir.⁶⁶ Haricilerin takiiye ve kaade konusunda yaptıkları yorumlar bu anlayışlarını yansıtmaktadır.

⁶⁶ Taberi, Tefsir, 3/181.

Ezrakilerin kurucusu Nafi b. El-Ezrak (ö.h.65/m. 684) ile Necedat'ın kurucusu Necdet b. El-Âmir (ö.?), takiyye ve kaade meselesinde ayrılığa düşmüşlerdi. Nafi, takiyyenin caiz olmadığı ve kaadenin küfre düştüğü fikrindeydi. Bu görüşünü desteklemek için “içlerinden bir grup Allah'tan korkar gibi insanlardan korkarlar” (4.Nisa.77) ayeti ile, “Allah yolunda savaşsınlar ve hiçbir kınayıcının kınamasından korkmazlar” (5.Maide.54) ayetini delil getirmiştir. Görüldüğü gibi bu ayetlerde Müslümanların fikirlerini ve inançlarını saklamaları ya da farklı göstermeleri ile savaşa katılmayıp geri durmaları (kaade) söz konusu değildir. Necdet ise takiyyenin caiz olduğunu söylemiş ve bu konuda “ancak onlardan korkmanız müstesna” (3.Ali İmran.28) ayeti ile “Firuun ehlinde imanını gizleyen bir adam” (40.Mümin.28) ayetlerini ileri sürmüştü. Halbuki bu ayetlerin takiyye veya kaade meselesi gibi sonradan ortaya atılmış tartışmalarla ilgisi yoktur. Buna rağmen haricilerin bu iki imamı, fikirlerini ayetlere ifade ettirme ihtiyacı hissetmişlerdir. Oysa ki ayetlerin sebep-i nüzulleri bağlamında okunması, onların bu şekilde ideolojik maksatlı kullanılmalarını engelleyecektir.

Hz. Ömer'e atfedilen şöyle bir ifade vardır: “Birtakım insanlar çıkacak ve sizinle Kur'an'ın müteşabih ayetlerine dayanarak mücadele edeceklerdir. Onlara sünnetle karşı durun. Şüphesiz ki ashab-ı sünnet Allah'ın kitabını en iyi bilenlerdir.”⁶⁷ Bu ifadelerde dikkat çeken bazı noktalar vardır. Öncelikle, grupların müteşabih ayetleri kullanmaları, müteşabih ayetleri ideolojik maksatlı yorumlamaları söz konusudur. İkinci olarak, bu gruplarla sünnet çerçevesinde mücadele edilmesi tavsiye edilmektedir. Burada sünnet (ve hadisin) müteşabih ayetlerin tevil edilmesindeki belirleyici ve sınırlayıcı rolüne işaret edilmektedir. Çünkü, hadis ve sünnet, ayetlerin anlaşılmasında en üst seviyede yetkili kaynak olarak kabul edilirse, keyfi ve ideolojik anlamların kapısı kapanmaktadır. “Ashab-ı sünnet Allah'ın kitabını en iyi bilenlerdir” ifadesindeki “ashab-ı sünnet” tabiri, aslında sonraki dönemlere ait bir tanımlamadır. Ashab-ı sünnet ile daha çok tabii sonrasındaki hadis ve sünnet alimleri kastedilmiştir. Fakat bu ifade, sünnetin Kur'an'ı bilme, anlama ve yaşama geçirmedeki vazgeçilemez rolünü açıkça dile getirmektedir. Ali İmran suresi 7. ayetinde, “O, sana Kitab'ı indirendir. Kitab'ın bazı ayetleri muhkem (açık ve net) olup Kitab'ın esasını teşkil ederler. Diğerleri (birçok manaya gelebilen) müteşabih ayetlerdir. Kalplerinde eğrilik bulunan (maksatlı kişiler) fitne çıkartmak ve (amaçları doğrultusunda yorumlamak) için müteşabih ayetlere uyarlar. Halbuki onların yorumunu ancak Allah bilir. Derin bilgi sahipleri de 'biz Kitab'a (topluca) iman ettik, hepsi de rabbimizdendir' derler. Ancak akıl sahipleri düşünür” buyurulmaktadır. Burada ayetler muhkem ve müteşabih şeklinde, net olarak ikiye ayrılmaktadır. Müslümanların düşünürken, İslâm'ı yaşamlarına aktarırken veya dünya görüşlerini oluştururken muhkem ayetlerden hareket etmeleri gerektiği söylenmektedir. Müteşabih ayetlerin yorumlanmasının Allah'a ait olduğu vurgulanmaktadır. Bu önemlidir, çünkü yorumun Allah'a ait olması, ya başka bir ayetin indirilmesi ya da Hz. Peygamber'in tevili ile olması demektir. Bu durum bir taraftan müteşabih ayetleri muhkem kılarken, bir taraftan da ayetlerin maksatlı yorumlanmasına engel teşkil etmektedir. “Kafir, zındık, cahil ve bid'atçı herkes bu ayetin

⁶⁷ Taberi, Tefsir, 3/177.

kapsamı içine girebilir. Katade bu ayetin tevilinde şöyle demektedir, 'bu ayette kastedilenler Hariciler ve onların grupları değilse, başka kim olabilir bilemem!' Bu tefsir Ebu Umame'den de merfu olarak nakledilmiştir."⁶⁸ Müteşabih ayetlerin maksatlı bir şekilde tevیل edilmesi hususunda Taberi de şu açıklamayı yapmaktadır: "Bir bid'atçının kalbi müteşabihe meyleder, Kur'an'ın bazı müteşabih ayetlerini tevیل ederek ehl-i hak ile mücadeleye girer. Doğru yolda ilerleyen müminleri şüpheye sokmak için apaçık muhkem ayetlerin delaletinden yüz çevirir. Hangi bid'atçı grup olursa olsun; ister Yahudi ister Hıristiyan, Mecusi, Sebeiyye, Haruriyye, Kaderiyye veya Cehmiyye olsun müteşabih ayetlerin teviline başvurur."⁶⁹

Burada ilgi çekici bir nokta vardır. Çeşitli gruplar kendi fikirlerini desteklemek için başvurdukları ayetlerin muhkem, karşıtlarının dayandığı ayetlerin müteşabih olduğunu iddia etmiştir. Razi bu konuyu ele alırken şöyle demektedir: "Bil ki mezhebinin görüşüne uygun düşmeyen ayeti müteşabih diye isimlendirmeyen bir tek fırka göremezsin şu dünyada. Bu durumda olay korkunç boyutlara ulaşır. Cübbai'yi görmüyor musun? O, 'Cebriyye yalanı, zulmü ve takat getiremedikleri işi Allah'a atfediyor, bu konuda da müteşabih ayetlere dayanıyorlar' demektedir."⁷⁰ Halbuki Mutezile'nin müteşabih ayetleri anlama ve yorumlamadaki metodu da farklı değildir. Mesela Kadı Abdulcebbar, Müteşabihu'l-Kur'an adlı eserinde, dört yüze yakın ayeti tevile çalışmış, buna karşılık bu ayetlerin tevilinde sadece on dört hadisten yararlanmıştı. Bu on dört hadisin bir kısmı karşıtlarının delilleri olup, Kadı Abdulcebbar bunları tenkid sadedinde zikretmiştir. Karşıtları tarafından ileri sürülen bu hadisler, tıpkı Kur'an ayetlerinde olduğu gibi, tevیل ve zorlamalarla değişik anlamlara büründürülmüştür. Lalekâi, Mutezile'nin ayetleri tevیل edişindeki serbestliğe temas ederken şöyle demektedir: "Mutezile, tilaveti ve dirayeti noktasında, Allah'ın kitabından herhangi bir ayetin bilgisi çerçevesinde hareket etmemiş ve ayetleri selefin anladığı şekilde değil, yeni görüşleri doğrultusunda tevیل ederek anlamışlardır."⁷¹ Lalekâi bu cümlelerde selefi bir anlayışı temsil etmektedir. Bu bakımdan nasslar üzerindeki yeni yorumlara kapıyı kapatmış görünmektedir. Selefin tevیل ve anlayışları, şüphesiz ki mutlak ve son manayı temsil etmemektedir. İslâm düşüncesi daima yeni görüşler ile hakikate biraz daha yaklaşma imkanı elde edecektir. Selefin görüş ve yorumları çok önemli olmakla beraber, yeni fikirlere açık olmak ta herhalde bizatihi selefin ilmi tavrı olmuştur. Mesela Mutezile/Cehmiyye Allah'ın ahirette görüleceği düşüncesini kabul etmemişlerdir. Bu konuda onların dayandığı ayetlerden birisi, "gözler O'nu kuşatamaz; O, bütün gözleri kuşatır" (6.En'am.103) ayetidir.⁷² Halbuki Allah'ın ahirette müminler tarafından görülebileceğine dair sahih hadisler vardır ve bunlardan biri şöyledir: "Resulullahın yanında oturuyorduk. Bedir halindeki (dolunaya) baktı ve 'şu ayı hiç zahmetsiz ve açıkça gördüğünüz gibi rabbinizi göreceksiniz' buyurdu."⁷³ Öyle anlaşılıyor

⁶⁸ Kurtubi, 4/13.

⁶⁹ Taberi, Tefsir, 3/181.

⁷⁰ Razi, Tefsir, 2/601.

⁷¹ Lalekâi, Şerh, 1/12.

⁷² Razi, Tefsir, 8/377-380; İbn Teymiyye, Mecmua, 1/100.

⁷³ Buhari, Tevhid, 179; Ru'yetullah meselesiyle ilgili daha fazla bilgi için bkz. Talat Koçyiğit, Kur'an ve Hadiste Ru'yet Meselesi, AÜİF, Ankara 1974.

ki Mutezile, önce fikir sistemini oluşturmuş, bu sisteme uymayan hadisleri tevil etmiş veya reddetmiştir. Çünkü hadisler gerçekten de Kur'an-ı Kerim'in anlaşılmasında en büyük yardımcı konumundadır.

İslâm Düşmanlığı

Bundan önce, İlk fetih hareketleriyle beraber Müslümanların yerli din ve kültürlerle karşılaştıklarını belirtmiş, fethedilen ülke insanların hemen İslâm'ı seçmediklerini ve eski inanç ve kültürlerini devam ettirdiklerini söylemiştik. Müslüman olmayan veya zahiren Müslüman görünen, fakat belli entelektüel seviyeye sahip kimselerin, bu inançlarını açık ya da gizli yaymaya çalıştıkları bilinmektedir. Çeşitli yöntemler kullanan bu kişilerin ayetleri tevil ettikleri, hadis uydurdıkları veya hadisleri reddettikleri ifade edilmektedir. Mesela İbnu'l-Cevzi, hadis uydurma sebeplerini ele alırken, ilk fetihlerden sonra İslâm'a giren, İslâm'ın hükmü altında yaşamak zorunda kalan ve korkularından dolayı Müslümanmış gibi görünen bir takım Yahudi ve Mecusilerin, ırki içgüdü ve fikri yapının bozulması gayesi ile hadis uydurma yolunu tercih ettiklerini zikretmektedir.⁷⁴ Ahmed Emin'e göre, *"muhtelif milletlerin birçoğu, İslâm'a girdiklerinde belirli bir tarihe sahiptirler. Kendi milletlerinin tarihlerini İslâm'a sokmaya ve Müslümanlar arasında yaymaya başladılar. Bunu kavmiyetçilik ya da benzeri bir duyguyla yapıyorlardı. Yahudi tarihine vakıf olan ve özellikle Tevrat'ın ve şerhlerinin haber verdiği olayları bilen birçok Yahudi, Müslüman olmuştu. Bu bilgileri Müslümanlara rivayet etmeye başladılar. Bazen Kur'an'ın tefsiri sadedinde ilgisini kuruyorlar, bazen sadece diğer milletlerin tarihleri bağlamında anlatıyorlardı."*⁷⁵ Bunlar daha ziyade uydurma hadisler bağlamında yapılmış tespitlerdir. Fakat hadis inkarı açısından da aynı tespitlerin yapılması mümkündür. Mesela, münafıklık ile zındıklığı yakın anlamlı kullanan ve bunların eski Sabiiler ile müşriklerden oluştuğunu söyleyen İbn Teymiyye'ye göre, *"zındıkların asıl maksadı Kitabı ve Hikmeti (sünneti) inkar etmektir."*⁷⁶ Gazali de zındıkları iki gruba ayırmakta, birinci gruba ahireti ve alemin yaratıcısını inkar edenleri, ikinci gruba da ahiretteki hissi elem ve lezzetleri reddedenleri koymaktadır.⁷⁷ Burada özellikle ikinci gruba girenler, çok sayıda rivayet ile haber verilen cennet nimetlerini reddederken, o rivayetleri de reddetmiş olmaktadır. *"Önceleri fert fert cedelleşmek ve bid'at görüşler ortaya atmak şeklinde baş gösteren zındıklık faaliyetleri, sonradan çeşitli isimlerle anılan sapık gruplar halini almıştır. Nusayriler, İsmaililer, Karmatiler, Batıniler gibi zındıklıkları ile tanınmış fırkalar ortaya çıkmıştır. Bunların ortaya çıkışındaki temel saikin eski kültür ve dinlerini terk edememiş olmalarından dolayı, çeşitli metodlarla İslâm'ı yıkmak olduğu açıktır. Bunların en eskilerinden olan Rafiziler, sünnet ile ihticacı terk etme yolunu tutmuşlardı."*⁷⁸ Hadis karşıtlığının başka bir yönü daha vardır. İslâm düşmanlarının hadis

⁷⁴ Mevzuat, 1/7.

⁷⁵ Fecr, 157.

⁷⁶ Mecmua, 3/15.

⁷⁷ Faysal, 14-15.

⁷⁸ Suyuti, Miftah, 3-4.

uydurmuş olmaları, hadislerin inkar edilmesine dolaylı etki etmiş olmaktadır. Hadis uyduran art niyetli kişilerin bunun bilincinde oldukları açıktır. Yani bir taraftan aslı olmayan hadisler ortaya atılarak Müslümanların inanç ve amellerinin bozulması sağlanmaya çalışılmakta, diğer taraftan bu uydurma hadisleri hadisçilere atfederek hem hadis mirasının güvenilirliğini zedelemekte hem de hadisçileri gözden düşürmüş olmaktadır. *“Sünnete hücum ediyorlar, onun hüccet oluşunda, sıhhatinde ve ravilerinde şüphe uyandırmaya çalışıyorlardı.”*⁷⁹ Hadis tarihine bakıldığında zındıkların pek çok hadis uydurdukları görülmektedir. Fakat onlar bu hadisleri, hadise bağlılıklarından değil, Müslümanları şüpheye düşürmek ve hadisçileri lekelemek için uyduruyorlardı.⁸⁰ Mesela Muhammed b. Şuca es-Selci, teşbih ifade eden hadisler uyduruyor, bu hadisleri hadisçilere nispet ederek onları kötülüyordu.⁸¹ İslâm düşmanlığının bir aşaması da bizzat Hz. Peygamber’in söylemlerinin doğruluğu üzerinde şüphe yaratmak şeklinde ortaya çıkmaktadır. Mesela, Batınlıya göre *“Hz. Peygamber, insanlara doğru olmadığını bildiği halde, gerçeğe uymayan şeyleri söylemiştir. Onlara göre bütün peygamberler halkın menfaatine gördükleri için (maslahat) yalan söylemişlerdir.”*⁸² **Biz bu yaklaşımın benzerini, günümüzün “tarihselcilik” akımında görmekteyiz. Özellikle Kur’an’daki kıssalar ve evren ile ilgili ayetlerin açıklanmasında başvurulan bu yöntemle göre, Kur’an, o gün Araplar arasında yaygın olarak bilinen ve anlatılan kıssaları olduğu gibi alarak kullanmış, bu kıssaların doğru bilgi içerip içermedikleriyle ilgilenmemiş, ancak onlar üzerinden mesajını iletmekle yetinmiştir. Aslında bu kıssaları hiç birisi tarihen sabit olmayıp, Araplarca anlatıla gelen kıssalar idi. Evren ve yaratılışla ilgili ayetler de böyledir. Mesela, evrenin altı günde yaratıldığı, bir gerçeğin ifadesi olmaktan çok, Arapların inancı idi; Kur’an bu inanca referans vererek evreni yaratanın Allah olduğunu vurgulamıştır. Gerçekte altı günde yaratma diye bir şey söz konusu değildir. Demek ki günümüzde “tarihselcilik” adı altında yayılan akımın benzeri, geçmişte bazı grupların Hz. Peygamber ve peygamberlik kurumu hakkındaki söylemlerinde de mevcuttu. Gazali, Brahmanistleri, Dehriileri ve Seneviyyeyi (düalistleri) Hz. Peygamber’i inkar eden zındık gruplar arasında sayarken⁸³, İbn Teymiyye de Kalenderiler ile Nusayrileri aynı kategoride ele almaktadır.⁸⁴ *“Kalenderiler de diğerleri gibi Hz. Peygamber’in sünnetine cephe almıştır. Müslümanları İslâm’ın ikinci aslı olan sünnet hakkında şüpheye sevk etmeye çalışmışlar; hadislerin birçoğunun âhad haberler olduğunu, mütevatir haberlerin çok olduğunu söyleyerek düşmanlıklarını icra etmişlerdir.”*⁸⁵ İslâm düşmanlığı, hadis karşıtlığı noktasında küçümsenmeyecek kadar önemli bir faktördür. Daha önce de belirttiğimiz gibi, İslâm’ın anlaşılmasında ve yaşama aktarılmasında hadis ve sünnetin rolü büyüktür;**

⁷⁹ Sibai, es-Sünne ve Mekânetuhâ, 2.

⁸⁰ Ekrem Ziya, Buhus, 32-33.

⁸¹ Zehebi, Mizan, 3/577.

⁸² İbn Teymiyye, Risaletü Meârici’l-Vusul, 3.

⁸³ Faysal, 4-5.

⁸⁴ Mecmua, 1/52.

⁸⁵ Ebu Şehbe, Difa, 6.

bu rolüne binaen İslâm'ın Kur'an'dan sonra ikinci aslı olarak benimsenmiştir. Fakat İslâm düşmanlarının yüzyıllara şamil olan faaliyetlerinin, bilgisiz ve cahil halkın hadisler karşısında şüphe duymalarına yol açtığı açıkça görülmektedir.

Bilgisizlik Ve Şüphe

İbn Abdilber, Camiu Beyani'l-İlm isimli eserinde, hadis alanında entelektüel yeterliliğe sahip olmayan halk kesimlerinin hadislerden şüpheye düşmeye müsait olduklarına temas etmekte ve bazı sahabilerin bununla ilgili uyarılarını nakletmektedir. Onun naklettiğine göre, Abdullah b. Mesud (ö.h.32/m.652) Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe'ye, *"insanlara akıllarının ermeyeceği bir hadisi rivayet etme! Aksi takdirde bazıları fitneye sürüklenir"* uyarısında bulunmuştur. Babası Urve, Hişam'a (ö.h.145/m.762) şöyle demiştir: *"Akli ermeyen kimselere tek bir hadis bile rivayet etseydim, o hadis üzerinden sapıtır giderdi."* Ebu Kılâbe (ö.h.104/m.722), Eyyub'a benzeri bir tavsiyede bulunurken, *"anlayacak irfana sahip olmayan kimseye bir hadis bile rivayet etme; çünkü o hadis, o kişiye fayda yerine zarar verir"* demiştir. Abdullah b. Abbas (ö.h.68/m.687) da etrafındakileri uyararak, *"insanlara anlayabilecekleri hadisleri rivayet ediniz; onların Allah'ı ve resulünü yalanlamalarını ister miydiniz"* demektedir.⁸⁶ Hadis ilmi konusundaki bilgisizlik ve bu bilgisizliğin yarattığı şüphe faktörü, bazı insanları hadisler inkara sevk eden önemli bir etken olmuştur. Özellikle halk tabakaları şüpheye düşmeye son derece müsaittirler. Yukarıdaki uyarıları bu açıdan ele almakta fayda vardır. Mesela sahabi İmran b. Husayn (ö.h.52/m.672) mescidde hadis rivayet ederken orada bulunanlardan biri ayağa kalkarak, *"ey eba Nuceyd! Bırak şu hadisleri, bize Kur'an'dan haber ver"* der. İmran adama şu cevabı vermiştir: *"Sen ve arkadaşların Kur'an okuyorsunuz. Bana namazdan, namazın şartlarından ve rekatlarından haber verebilir misiniz? Yatsının dört, akşamın üç, sabahın iki, öğlenin ve ikindinin dört rek'at olduğunu Kur'an'da buluyor musunuz?..."* Adam İmran'a, *"bana hayat verdin, Allah da sana hayat versin"* diyerek dua etmiştir.⁸⁷

Cehalet, İslâmi hükümler hakkında yüzeysel bilgilere sahip olmakla beraber, kişinin bu bilgi seviyesini yeterli görmesi, basit ve metodik olmayan eleştirilerle yanlış çıkarımlarda bulunmasına sebep olmaktadır. Zeyd b. Sûhan (ö.h.36) hadis rivayet ederken yanına bir bedevi gelir. Bu arada Zeyd'in sol eli Nihavend savaşında bilekten kopmuştur. Bedevi Zeyd'e, *"hadislerin beni çok şaşırıyor. (Kesik) elin de beni şüphelendirmektedir"* der. Bedevi, bu sözleriyle Zeyd'in elinin hırsızlıktan dolayı kesilmiş olabileceğini ima etmektedir. Zeyd ona, *"elim seni niçin şüphelendiriyor, kesik olan sol elimdir"* deyince, bedevi, *"vallahî hırsızlıkta sağ el mi yoksa sol el mi kesilir, bilmiyorum"* diye cevap verir. Bunun üzerine Zeyd b. Suhan, *"yüce Allah, 'bedeviler küfür ve nifak bakımından daha ileridir. Onlar, Allah'ın resulüne indirdiği Kur'an'ın"*

⁸⁶ Rivayetler için bkz. İbn Abdilber, Ebu Ömer en-Nemiri el-Kurtubi, Câmîu Beyânî'l-İlm ve Fadlihi, Thk: Ubey el-Eşbâl ez-Zubeyri, Daru İbnî'l-Cevzi, Suud 1414/1994 (2 cilt), 1/539-542.

⁸⁷ Neysaburi, Müstedrek, 1/109.

sınırlarını bilmemeye daha yatkındırlar’ (9.Tevbe.97) buyurmakta ne kadar haklıdır, der.”⁸⁸ Hadis konusundaki cehaletleri, diğer ilim dallarında uzman olan kimselerin hadislere bakışını olumsuz etkilemiştir. Hz. Peygamber’in söz ve fiillerindeki hikmetleri anlayamayan, hadise gereken önemi vermeyen bu kesimlerin ne kadar yetersiz kaldıkları ortadadır. İbn Teymiyye bu durumu şöyle tespit etmektedir: “Gerçi Cehmiyye ve Mutezile kelamcıları zındıklarla tartışmışlardır, fakat bu tartışmalar, Allah’ın resulü Hz. Muhammed’in getirdiği gerçekler iyice bilinmeden ve akli kaziyelerle hükmedilmeden yapıldığı için çok verimsiz olmuştur.”⁸⁹ İbn Teymiyye başka bir yerde, “onlar selefin dayandığı, Kitap ve sünnetin işaret ettiği görüşü zikretmezler; zira bunu bilmezler”⁹⁰ demek suretiyle bazı ilim ehlinin hadisler konusundaki bilgisizliğine işaret etmektedir. Hz. Ali hadisin nâsihini ve mensuhunu bilmeyen bir kıssacıya hitaben, “helak oldun ve helak ettin” der.⁹¹ Kıssa anlatmak, halk nazarında kişiye itibar sağlamaktadır. Cahil halk tabakaları bu tip insanların derin ilme sahip olduklarını zannetmektedirler. Hz. Ali basit bir denemeye kıssacının cehaletini gözler önüne koymuş olmaktadır. Cahil kitlelerin hadisin otoritesinden veya sıhhatinden şüphe etmesi bir dereceye kadar mazur görülebilirse de İslâmi disiplinlerde uzman görünen birçok insanın, hadis konusunda cahil olmaları mazur görülemez. Zira şahit olunmaktadır ki halk kesiminin hadislere kuşkuyla yaklaşmalarının sebeplerinden birisi, cahil bilim insanlarıdır. Hemedani, nesh konusundaki misali zikrettikten sonra, konuyu şöyle bir örnekle de taçlandırmaktadır: “Şahidlerin en şerlisi çağırılmadığı halde şahitlik edendir’ hadisi ile ‘şahidlerin en hayırlısı çağırılmadan şahitlik yapandır’ hadisi arasında zahiri bir çelişki vardır. Bu zahiri çatışma nedeniyle, fakih olmayan birisi, iki hadisten birincinin emsalini (benzerlerini) bularak, ikincinin mensuh olduğuna hükmedecektir. Neshin şartlarını bilmediği için bu hükme varacaktır, fakat çatışmanın giderilmesinin yolları vardır. Birinci hadis, hiç gerek yokken, çağırılmadığı halde şahitlik yapana hamlolunur. Bu durum İmran b. Hüseyin’in şu rivayetinde açıkça görülmektedir: Hz. Peygamber buyurmuştur ki, ‘bu ümmetin en hayırlısı benim gönderildiğim şu nesildir. Ardından sonrakiler gelir...Sonra çağırılmadıkları halde şahitlik yapmaya kalkan bir topluluk ortaya çıkar’. Bu durumda ikinci hadis ihtiyaca binaen şahitlik yapana hamlolunur. İşte şahitlerin en hayırlısı odur.”⁹²

Tevil ve yorum, hadislerin anlaşılmasında ve bazı rivayetler arasında görülen çelişkilerin giderilmesinde oldukça önemli bir rol oynamaktadır. İbn Kuteybe’nin “Te’vilu Muhtelifu’l-Hadis” isimli eseri bu konuda güzel bir örnek teşkil etmektedir. Bu eserde kelamcıların, özellikle de Mutezile ve Cehmiyye’nin hadislere yaptıkları itirazlar ele alınarak cevaplandırılmaktadır. Biz burada, bu eserde verilen pek çok örnekten birini zikretmekle yetineceğiz. İbn Kuteybe’nin naklettiğine göre muhaliflerin itiraz ettiği hadislerden biri şudur: “Kur’an bir deri içine konarak ateşe

⁸⁸ Ahmed Emin, Fecr, 82. İbn Sa’d, Tabakatu’l-Kübrâ, Thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1410/1990 (8 cilt), 6/176.

⁸⁹ İbn Teymiyye, İslâm Hidayeti, 96-97.

⁹⁰ Mecmûa, 3/25.

⁹¹ Hemedani, İ’tibar, 6.

⁹² İ’tibar, 9.

atılsa yanmaz"⁹³. Mushafın sahifelerini deri içine koyarak yakmaya çalışan ve yandığını gören/gözlemleyen muhaliflerin hareket noktaları bu tecrübeleri olmuştur. Hadisi zahiri anlamda alarak mushafı yakmaya kalkmışlar, yandığını görünce de sıhhatinden şüpheye düşmüşlerdir. İbn Kuteybe muhaliflerin eleştirilerini verdikten sonra onlara çok manidar bir cevap vermektedir. Şöyle der: *"Bu hadisin onların bilmedikleri bir tevili vardır, ben şimdi onu açıklayacağım inşaallah. Esmâi, bu hadisin tevili bağlamında demiştir ki, 'Kur'an insanın içine (kalbine) konsa, sonra o insan ateşe (cehenneme) atılsa, ateş onu yakmaz'. Esmâi demek istemiştir ki Allah, bir Müslümana Kur'an'ı öğretse ve ona ezberletse, kıyamet günü cehennem o Müslümanı yakmayacaktır, o Müslümanın bazı günahları olsa bile. Nitekim ebu Umame de şöyle demiştir: 'Kur'an'ı ezberleyin ve okuyun. Başka sahifeler sizi oyalamasın. Allah, Kur'an'ı kavramış bir kalbe azab etmez'. Yani beden, deri gibi, içine konan zarfa/kaba benzetilmiştir."*⁹⁴

Bu örneklerde görüldüğü gibi, hadisleri reddetmenin önemli nedenlerinden biri bilgisizliktir. Hadis ilmi gerek edebiyatı gerekse metodolojisi itibarıyla İslâmi ilimler içerisinde en geniş ve zor olanlardan biridir. Bu bakımdan uzun zaman ve çaba gerektirmektedir. Cahil halk tabakaları bir yana, hadisçi olmayan entelektüellerin dahi hadisler hakkında yetersiz kaldıkları bir gerçektir.

Sonuç

Hadis inkarının birçok nedeni olmakla beraber, bunlar içerisinde **üç unsurun** diğerlerinden daha önemli rol oynadığı söylenebilir.

Hız. Peygamber'in sağlığından Hız. Osman'ın şehadetine kadar geçen zaman diliminde, olumlu ve yapıcı fonksiyon icra eden **siyaset kurumu**, Hız. Osman'ın şehit edilmesinden sonra, geniş halk kitlelerine hayal kırıklığı yaşatan, toplumsal travmalara yol açan ve insanların temel değerlerine karşı şüpheyle yaklaşmasını doğuran bir mekanizma işlevi görmüştür. Bu sürecin sonunda sahabe neslinin otoritesi zedelenerek sorgulanmış, çok kan akıtılmış, siyaset kurumu saltanata dönüşmüş, Kur'an-ı kerim grupların kendi görüşleri çerçevesinde tevil edilmeye başlanmış ve hadislerin güvenilirliği ciddi yaralar almıştır. Biz böylece **siyaset kurumunun** yapıcı etkileri yanı sıra, yıkıcı etkilerinin ilk örneklerini de görmüş olmaktadır.

İslâm geldiğinde temiz ve saf bir akideyi de beraberinde getirmiştir. Bu akide basit, sade ve yeterliydi. Paganizmin toplumdaki etkileri temizlenmiş, diğer dinlerin difüzyonlarından mümkün merteye uzaktı. Fakat İslâm toplumunun kendi iç dinamikleri içinde ortaya çıkan olaylara açıklık getirme ihtiyacı ve başka din mensuplarıyla muhatap olmanın sonucunda **ilk kelamî tartışmalar** yaşanmaya başlamıştır. Çok geçmeden İslâm'ın bidayetindeki saf, basit ve yeterli görünen akaidi

⁹³ Ahmed, Müsned, hadis no:17409, 28/627; hadis no: 17421, 28/636; Darimi, Müsned, hadis no: 3413, 2/1054. Hadis, isnadında bulunan İbn Lehiya nedeniyle zayıf kabul edilmiştir.

⁹⁴ Te'vil, (el-Mektebu'l-İslâmi), 291.

bilgiler, bir yığın spekülâtif tartışma, soru ve cevap neticesinde duruluğunu kaybetmiş ve inanç ortamı bulanıklaşmıştır. Hicri birinci asır sona erdiğinde insanlar, artık neye inanıp neye inanmamaları gerektiği bilemeyecek; neyin doğru ve haklı, neyin yanlış ve haksız olduğuna karar veremeyecek duruma gelmişlerdi. **Kelami tartışmalar** bunu yaratmayı başarmıştı.

Müslümanlar ilk fetihlerle beraber **yabancı din ve kültürlerle** iç içe yaşamak durumunda kalmışlardır. Yerli halkların sahip olduğu bu kültürler, yüzyılların birikimiydi. Müslümanların bunlara karşı direnmesi ve kendi kimliklerini koruması gerekmektedir. Yerel kültürler bazen İslâmleşmiş bir kimlikle yaşamını devam ettirmekte, bazen de düşmanlıkları körüklemekteydi. Bütün bunlara halkın bilgisizliği de eklenmiştir.

Bu atmosfer içerisinde birçok yerleşik değer ve geleneksel kurum yara aldığı gibi, elbette ki hadisler de eleştirilere ve otorite kaybına maruz kalmıştır. Bu olumsuzluğun toplumun azınlığına hakim olduğunu kolayca söylemek mümkündür. Çünkü Müslüman halkın ve cumhur ulemanın nazarında, hadis ve sünnet İslâm'ın olmazsa olmaz temellerinden birisi olma vasfını daima korumuş, hadis karşıtlığı daha çok marjinal kişi ve grupların tavrı olarak kalmıştır.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, el-Musned, Thk: Şuayb Arnaud-Adil Murşid, Muessesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- Arslan, Murat, Kırk Gün Hadisinin İsnad ve Metin Yönünden Değerlendirilmesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Ens., Ankara 2006.
- Bağdadi, Abdulkahir ebu Mansur, el-fark beyne'l-Fırak ve Beyânu'l-Firkati'n-Nâciye Minhum, Mısır trs.
- Bağdadi, el-Hatib, el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye, Mısır trs.
- Bardakçı, Mehmet Necmeddin, *"Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar"*, Rağbet yayınları İst. 2015.
- Barthold, W, İslâm Medeniyeti Tarihi, Çev. M. F. Köprülü, Ankara 1986.
- Bayraktar, Mehmet, İslâm Felsefesine Giriş, Ankara 1988.
- Beyhaki, Ahmed b. El-Huseyn, Şuabu'l-İman, Thk: Abdulali Abdulhamid, Riyad 1423/2003 (14 cilt).
- _____, es-Sunenu'l-Kübrâ, Thk: Muhammed Abdulkadir Atâ, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.
- Bolay, Süleyman Hayri, Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması, Ankara 1976.

-
- Buhari, Muhammed b. İsmail, el-Câmiu's-Sahih, Thk: Muhammed Zuheyr b. Nâsır, Daru Tavkı'n-Necât, 1422 (9 cilt).
 - Çakın, Kamil, Hadis İnkârcıları, Seba Yayınları, Ankara 1998
 - Darimi, Ebu Said Osman b. Said, Kitabu'r-Red alâ'l-Cehmiyye, Beyrut 1402/1982.
 - Dirik, Mehmet, İslâm Aile Hukukuna Göre Evlenmede Eşler Arasında Denklik, İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, 2015.
 - Dumeyni, Musfir Garamullah (ed-Damini), Mekâyisu Nakdi Mutûni's-Sunne, Riyad 1404/1984.
 - Ebu Şehbe, Muhammed, Difa ani'sunne, Mısır trs.
 - Ekrem, Ziyau'l-Ömeri, Buhûs fi Tarihi's-Sunneti'l-Muşerreffe, Beyrut 1395/1975.
 - Emin, Ahmed, Dûha'l-İslâm, Beyrut 1936.
 - _____, Fecru'l-İslâm, Beyrut 1969.
 - Eş'ari, ebu'l-hasan Ali b. İsmail, Makâlâtü'l-İlâmiyyin ve İhtilâfu'l-Musallin, Weisbaden 1980.
 - Gazali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, Faysalu't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zenâdıkâ, Mısır 1325/1907.
 - Hemedâni, Ebu Bekr Muhammed b. Musa, Kitabu'l-İ'tibâr fi'n-Nâsih ve'l-Mensuh, Hims 1386/1966.
 - Hitti, Philip, Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi, Çev. Salih Tuğ, İstanbul1980.
 - Işık, Kemal, Mutezilenin Doğuşu ve Kelami Görüşleri, AÜİF Yay., Ankara 1976.
 - İbn Abdilber, Ebu Ömer en-Nemiri el-Kurtubi, Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlihi, Thk: Ubey el-Eşbâl ez-Zubeyri, Daru İbni'l-Cevzi, Suud 1414/1994 (2 cilt).
 - İbn Arrâk, Ali b. Muhammed el-Hicazi, Tenzihu's-Şeriatü'l-Merfûa ani'l-Ahbâri's-Şeniati'l-Mevzûa, Kahire trs.
 - İbn Hacer, el-Askalani, el-isâbe fi Temyizi's-Sahabe, Mısır trs.
 - İbn Kuteybe, Ebu Muhammed ed-Dineveri, Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis, el-Mektebu'l-İslâmi 1419/1999.
 - İbn Kuteybe, Ebu Muhammed ed-Dineveri, Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis, Çev. Hayri Kırbaçoğlu, İstanbul 1989 (2. Baskı).
 - İbn Sa'd, Ebu Abdillah el-Basri, et-Tabakâtu'l-Kubrâ, Beyrut trs.

-
- _____, Tabakatu'l-Kübrâ, Thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1410/1990 (8 cilt).
 - İbn Teymiyye, Risaletu Meârici'l-Vusûl, (Mecmûâtu'r-Resâil içinde), Mısır 1341-1345.
 - _____, İslâm Hidayeti, Çev. Celal Yıldırım, İstanbul 1969.
 - _____, Mecmûâtu'r-Resâil ve'l-Mesâil, Mısır 1341 ve 1345 (1 ve 3. Ciltler)
 - İbnu'l-Arabi, ebu Bekr, el-Avâsım mine'l-Kavâsım fi Tahkiki Mevâkifi's-Sahâbe, Kahire 1387.
 - İbnu'l-Cevzi, ebu'l-Ferec, el-İlelu'l-Mutenâhiye, yer ve tarih yok.
 - _____, ebu'l-Ferec, Kitabu'l-Mevzûât, Medine 1386/1966.
 - İsfarayini, ebu'l-Muzaffer, et-Tabsir fi'd-Din ve Temyizu'l-Fırkati'n-Naciye, Mısır 1359/1940.
 - İzmirli, İsmail Hakkı, Muhassalu'l-Kelam, İstanbul 1336.
 - Jean-Paul Roux, Türklerin Tarihi Pasifik'ten Akdeniz'e 2000 Yıl, Çev. Aykut Kazancıgil-Lale Arslan Özcan, Kabalcı Yay. İstanbul Nisan 2008 (5. Baskı).
 - Kadı Abdulcebbar, ebu'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedâni, Tenzihu'l-Kur'an ani'l-Metâin, Mısır 1329.
 - Kandemir, Mehmet Yaşar, Mevzu Hadisler DİB Yay., Ankara 1984.
 - Koçyiğit, Talat, Kur'an ve Hadiste Ru'yet Meselesi, AÜİF, Ankara 1974.
 - Kurt, Hasan, Orta Asya'nın İslâmlaşma Süreci Buhara Örneği, Fecr Yayınevi 1. Baskı, Ankara 1998.
 - Kurtubi, ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Ensari, el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an (Tefsir), Mısır trs.
 - Lalkâi, ebu'l-Kasım Hibetullah b. El-Hasen b. Masur, Şerhu Usûli İ'tikadi Ehli's-Sunne ve'l-Cemâa, Riyad trs.
 - Ma'mer b. Raşid, el-Cami (Abdurrezzak'ın Musannefi içerisinde 10 ve 11. Ciltler), Thk: Habiburrahman A'zami, el-Meclisu'l-İlmi, Pakistan 1403.
 - Mantran, Robert, İslâm'ın Yayılış Tarihi, Çev. İsmet Kayaoğlu AÜİF Yay., Ankara 1981
 - Muslim, b. Haccac el-Kuşeyri, el-Camiu's-Sahih, Thk. Muhammed Fuad Abdalbaki, Daru İhyâi't-Turasi'l-Arabi, Beyrut trs. (5 cilt).
 - Nâder, Albert Nasri, Felsefetu'l-Mutezile, İskenderiyye 1950.
 - Nasr, Seyyid Hüseyin, Religion in The Middle East, Cambridge 1969.

-
- Neysâburi, el-Hakim, el-Mustedrek ale's-Sahihayn, Thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1990 (4 cilt).
 - O'leary de Lacy, İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, Çev. Hüseyin Yurdaydın-Yaşar Kutluay, AÜİF Yay., Ankara 1971.
 - Razi, Fahrudin, Mefâtihu'l-Gayb (et_ Tefsiru'l-Kebir), İstanbul 1307.
 - Sibai, Mustafa, es-Sunnetu ve Mekânetuhâ fi't-Teşrii'l-İslâmi, el-Mektebu'l-İslâmi, 1398/1978.
 - Sinanoğlu, Abdulhamid, İslâm Düşüncesinin İlk Özgürlükçü Hareketi Mutezile'nin Kader Anlayışı, KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2006, 7/69-92.
 - Suyûri, el-Mikdad b. Abdillâh, Kitabu İrşâdi't-Talibin, Bombay 1303.
 - Suyuti, Celaluddin, el-Hasâisu'l-Kübra, Kahire 1967.
 - _____, el-Leâliu'l-Masnûa fi'l-Ehâdisi'l-Mevzûa, Beyrut 1395/1975.
 - _____, Miftahu'l-Cenne fi'l-İhticâc bi's-Sunne, el-Matbaatu's-Selefiyye, 1394.
 - Şehristani, Muhammed b. Abdilkerim, Kitabu'l-Milel ve'n-Nihal, Mısır 1366/1947.
 - Şevkânî, Muhammed b. Ali, el-Fevâidu'l-Mecmûa, Matbaatu's-Sunneti'l-Muhammediyye, 1398/1978.
 - Taberânî, Süleyman b. Ahmed, Thk: Târık b. İvazullah b. Muhammed ve Abdulmuhsin b. İbrahimel-Hüseyini, Daru'l-Harameyn, Kahire trs (10 cilt).
 - Taberi, Muhammed b. Cerir, Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an (Tefsir), Mısır 1374/1954.
 - Taberi, Muhammed b. Cerir, Tarihu'l-Umem ve'l-Mulûk, Lübnan 1387/1967.
 - Tritton, A. S, İslâm Kelamı, Çev. Mehmed Dağ, Ankara 1983.
 - Watt, William Montgomery, İslâmic Philosophy and Theology, Edinburg 1962.
 - Yaltkaya, M. Şerafettin, İslâm'da İlk Fikri Hareketler ve Dini Mezhepler, Daru'l-Funûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası, İstanbul Şubat 1939.
 - Zehebi, ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, Mizânû'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi trs.

At Gözlüklerini Çıkararak Nebevi Sünnet'e Bakmak:

Nano Gelenekten Makro Geleneğe

-Bir Kitap Üzerine Notlar-

Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU*

The Sunnah And Its Status In Islamic Law – The Search For A Sound Hadith
- Ed.: Adis Duderija, Palgrave Macmillan – İngiltere (2015¹) (Ix+ 255)/ Sünnet ve
İslâm Hukukundaki Statüsü – Sahih Hadis Arayışı –

Eser aşağıda görüleceği üzere bir giriş ve on makaleden oluşmaktadır. Kitabın kapsamı hakkında başlangıçta genel bir fikir edinmeyi sağlamak üzere makalelerin başlıkları ve yazarları önce orijinal şekliyle toplu olarak verilmiş, bu başlıkların Türkçeleri ise her bir makale değerlendirilirken ayrıca verilmiştir. Elinizdeki bu makalede sadece kitabın içeriğinin tasviriyle yetinilmeyip, zaman zaman kendi yorumlarımız, değerlendirmelerimiz, eleştirilerimiz ve katkılarımızı sunma yoluna gidilmiştir. Mamafih zaman darlığından dolayı makalenin kompozisyonunda istenen düzeyde başarılı olduğumuzu söylemek bayağı zor ise de, bu şekliyle bile makalenin kitabın önemi ve değeri konusunda yeterince fikir verici olduğunu söylemek o kadar da zor değildir.

Kitabın İslâm geleneğinin tamamını kuşatma gayreti son derece yerinde ve önemli olmakla beraber, özellikle Mâlikîlik ve Şîa/İmamiyye'nin Sünnet ve Hadis anlayışına dair birer makalenin olmaması sebebiyle biraz eksik kalmış görünmektedir. Mamafih kitap bu şekliyle bile Sünnet-Hadis deyince Ehl-i Hadis geleneği dışında diğer gelenekleri duymamış ve onlardan habersiz olan ilim taliplerinin yeni dünyalarla tanışması ve at gözlüklerini çıkararak, İslâm geleneğinin tamamının Sünnet anlayışlarıyla tanışması bakımından fevkalade yararlı olacaktır.

Bu kitapta yer alan konularda ülkemizde de gayet başarılı çalışmalar yapılmış olmakla birlikte, bunların yabancı dillerde yayımlanmaması yüzünden, uluslararası ilim çevrelerinin meçhulü olması tamamen bizlerin kusuru ve aybıdır. Buna rağmen daha sonra yabancı dillere çevrilmek üzere önce Türkçede, İslâm

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, hayrikirbasoglu.net.

geleneğinin “makro-mikro ve nano” düzlemdeki bütün bileşenlerinin Sünnet ve Hadis anlayışlarını tanıtmayı amaçlayan bir antolojinin hazırlanması artık bir zaruret halini almış görünmektedir. Bu yapılmadığı takdirde Sünnet-hadis konusunda ağacı görüp ormanı görememe durumunda kalmaya devam etmemiz kaçınılmaz olacaktır.

Kitapla ilgili olarak söylenecek çok şey olmakla birlikte, bunların bir kısmı makalede satır aralarına serpiştirilmiş, bir kısmı ise –zaman ve yer darlığından- yine sizlerle paylaşmak üzere başka fırsatları gözlemek üzere muhafaza altına alınmıştır. Şu kadarını da söyleyebilirim ki, böyle bir yazı kaleme almak amacıyla değil sadece merak ve zevkle bu kitabı okumak ve meslektaşlarla tartışmak amacıyla tuttuğum notların bir araya getirilmesinden ibaret bu sunum bile, bilhassa ufuk açıcı satır arası yorumlarıyla zevkle okunacak bir kitap olduğunu göstermeye yetecek niteliktedir.

İçindekiler:

Introduction:

The Concept of *Sunna* and Its Status in Islamic Law- Adis Duderija

1. The Concept of *sunna* Based on the Analysis of *sīra* and Historical Works from the First Three Centuries of Islam- Nicolet Boekhoff- van der Voort

2. Uşul al-sunna: The Tenets of Islamic Orthodoxy and Orthopraxy According to the Traditionalists (Ahl al-ḥadīth)- Ahmet Temel

3. The Concept of *Sunna* in Mu'tazilite Thought- Usman Ghani

4. The Sunnification of *Ḥadīth* and the Hadithification of *Sunna*- Aisha Y. Musa

5. The Concept of *sunna* in the Ibāḍī School- Ersilia Francesca

6. The Concept of *sunna* in Early and Medieval Ḥanafism- Ali Altaf Mian

7. The Concept of *sunna* in the Early Shāfi'ī *Madhhab*- Gavin N. Picken

8. From Tradition to Institution: *sunna* in the Early Ḥanbalī School- Harith bin Ramli

9. *Sunna* in the Zāhirī *Madhhab*- Amr Osman

10. The Relative Status of Ḥadīth and Sunna as Sources of Legal Authority vis-à-vis the Qur'ān in Muslim Modernist Thought- Adis Duderija

Giriş: Sünnet ve İslâm Hukukundaki Statüsü –Sahih Hadis Arayışı– Adis Duderija

Sünnet, İslâm'ın ilk üç yüzyılında, ya sözlü olarak ya da sahabe pratiği aracılığıyla formüle edilip korunan ve nakledilen "ilk İslâm toplumunun etik-davranışsal (ethico-behavioral) pratiği" şeklinde sistematik olmayan genel bir tanım çerçevesinde anlaşılmış görünmektedir. Mâlikî geleneğinde Peygamber tarafından vazedilmiş dinî ve ahlakî prensiplerden çıkarsanmış yerleşik dinî normlar ve kabul görmüş standartlar olarak kabul edilen Sünnet için ben "hadis'e bağımlı olmayan Sünnet (non- Hadith-dependent concept of sunna)" tabirini kullanmak istiyorum.

Mamafih I. yy sona ermeden, Müslümanlar Peygamberlerinin hayatına dair bilgileri sistematik olarak dökümente etmeye başladılar. Bunun bir sebebi artan hukukî, dinî, politik ve sosyal ihtiyaçlar iken, arkasında yatan diğer bir sebebi ise Abbasî hanedanının doğuşu ve Abbasîlerin kitleler nezdinde önemi giderek artan Sünnet'in meşru hamisi oldukları iddiasıydı.

Peygamber'in hayatına dair bilgileri hadisler şeklinde derleme faaliyetleri, giderek ivme kazanmış ve sonuçta hem hadis koleksiyonları hem de hadis disiplinini takviye edecek "hadis bilgileri/ulumu'l-hadis" ortaya çıkmıştır. Ben bu geniş çaplı sürece "İslâm Düşüncesinin Gelenekleşmesi/Hadisleşmesi (Traditionalization of Islamic Thought)" ve "Sünnet'in hadisleşmesi (Hadithification of Sunna)" diyorum.

Bu süreç müteakip iki asırda sosyal, politik ve fikhî mekanizmaları aracılığıyla aşağıdaki gelişmelere yol açmıştır:

- Hadisin artışının ve yayılışının devam etmesi.
- İslâm'ın ilk iki yüzyılında egemen olan "hadis'e bağımlı olmayan Sünnet (non- Hadith-dependent concept of sunna)" aleyhine hadis'e verilen önemin artması.
- Sünnet'in sözlü olmayan yönlerinin sözlü "âhad sahih hadisler" şekline sokulması.
- Artan bir şekilde hadisin, Kur'ân ve Sünnet ilimlerine, tefsir, fıkıh ve usul-i fıkıha uygulanması.
- Tamamen metin (Kur'ân ve hadis) merkezli fikhî ve hermeneutik "hiyerarşik" modeller geliştirilmesi; Kur'ân ve Sünnet konusunda metinsel olmayan –re'y, içtihat ve istihsan gibi- epistemolojik ve metodolojik enstrümanların marjinalleştirilmesi (s. 2).
- Sünnet ve Kur'ân, adalet, dürüstlük ve h. II. yy'da Müslümanların kullandığı "sunna âdile" dahil bazı ahlakî değerler ve ilkeler bakımından, kavramsal olarak sınırdış kavramların ortaya çıkmasıdır.

Sünnet'in hadisleşmesi ile yazılı hadis külliyyatının Sünnet'in yegâne taşıyıcısı haline gelmesini ve Sünnet'i ortaya koymak için "hadis bağımlı" yöntemlerin ortaya çıkmasına yol açmasını kastediyorum.

İkinci yy başında bazı kesimler, bu hadis külliyyatının Peygamber mirasını, diğer bir kesimin savunduğu epistemolojik ve metodolojik olarak hadise bağımlı olmayan Sünnet kavramından daha sadık bir biçimde yansıttığını savundular. II. yy ikinci yarısında bunlar Ehl-i Hadis ve Ehl-i re'y adıyla anılır oldular.

Ehl-i Hadis Sünnet'in tek ve eksiksiz kaynağının ve onu ebedileştirmenin yegâne yolunun hadisler olduğunu kabul ediyordu. Dolayısıyla Ehl-i re'y'in sünnet anlayışına ve re'y konusundaki yaklaşımına ters düşüyordu. Hadisçilere göre fıkıh tamamen Kur'an ve hadis temelli sünnet'e dayanmalıydı ve bu yüzden re'y de onlara göre ya hüküm çıkarmak için gayr-ı meşru metodolojik bir araç, ya da Kur'an ve hadis metinlerinin tamamen sükût ettiği konularla sınırlı olmak kaydıyla başvurulabilecek bir yöntem olarak görülüyordu.

Melchert'e göre Ehl-i Hadis, fıkıh, ahlak ve teolojinin yegâne kaynağı olarak Kur'an ve sahih hadisleri görüyordu. Ehl-i hadis genel olarak Kur'an'dan çıkarılan ya da kıyas yoluyla ulaşılan ilkeler karşısında zayıf hadisi tercih ediyordu. Onlara göre fıkıh hadisler üzerine bina edilmeliydi. Onlar fikhi meseleleri sadece hadislere atıfta bulunarak ve ilgili hadis rivayetlerini aktarmak suretiyle ele alıyorlardı. IX. yy'da Ehl-i Hadis Bağdat'ta Hanbelîlerle irtibatlı ve onlarla kaynaşmış idi.

Melchert tarafından yarı akılcı (semi-rationalist) olarak nitelendirilen Ehl-i re'y ise fıkıh, hadis ilimlerinden ayrı bir alan olarak değerlendiriyordu. Bu fıkıh ekolü, öncelikle II. ve III. yy'da gelişmekte olan Mâlikî ve Şafiî düşünce ekolleriyle bağlantılı idi. Mamafih bu noktada yazarın meramını daha açık ifade etmesi yerinde olurdu, zira re'y ehlinin bu iki fıkıh mezhebi ile alakasından ziyade kronolojik olarak bu iki mezhebin Ehl-i re'y ile alakasından bahsetmek daha gerçekçi gibi görünmektedir. Bu bağlamda yazarın hem kronolojik mülahazalarla hem de Ehl-i re'y içerisindeki motor işlevi sebebiyle özellikle zikredilmesi gereken Hanefîlerden söz etmemesi gariptir.

Yazara göre Ehl-i re'y ve Ehl-i Hadis, İslâm fıkıhı alanında araştırma yapan iki gurup fıkıhçıya delalet etmektedir: İlki bu alanda nakli kaynakların incelemesiyle ilgilenirken, ikincisi fıkıhın pratik yönleri ile ilgilenen fıkıhçılardan oluşuyordu.

Hadis temelli Sünnet anlayışı II.- III. yy'da daha fazla güven kazandıkça Ehl-i re'y de önce bölgesel ve ardından bireysel düşünce ekolleri halinde kristalize olmaya başladı. Kendi Kur'an-Sünnet hermenötiklerinde hadis temelli sünnet kavramına daha fazla meşruiyet verici uyarlamacı adımlar attılar.

Fikhî hermenötik konusunda Hanefîler, Ehl-i re'ye daha yakın kabul edilirken, Hanbelîler genellikle Ehl-i Hadis yaklaşımının devamı sayılırlar. Mâlikî ve Şafiîler ise zaman içinde evrilerek orta pozisyonda yer aldılar. Mamafih sünnet

kavramı mezheplere göre hala epistemolojik ve metodolojik olarak hadisten bağımsızdı. Nitekim hadisten bağımsız sünnet kavramı Ebû Yusuf (ö. 182/798) gibi VIII. yy Iraklı bir fıkıhçının eserlerinde açık bir şekilde “es-Sunna al-marûfa al-mahfûza (İyi bilinen ve koruma altına alınmış Sünnet)” şeklinde ya da Medine’li Mâlik b. Enes’in (ö. 178/ 795) eserlerinde “es-Sunna al-mâdiya/amal (uygulanagelen sünnet/amel)” şeklinde açıkça görülmekteydi.

Daniel Brown’a göre ise mezhepler bir yandan teoride hadise önem veriyor görünürken öte yandan uygulamada ona karşı bir direnç sergiliyorlar, bu suretle Ehl-i Hadis’in Sünnet tanımıyla mezhebin fiili doktrini arasında bir gerilim yaratıyorlardı. Ehl-i Hadis hareketi, mezheplerin sistematik olarak yapılandırdıkları Kur’ân-Sünnet hermenötik doktrinini, gerçek Sünnet’e dayanmadığı gerekçesiyle sorgulamaya başladı. Bu husus Sünnet’in ihyası ve Peygamber’in gerçek Sünnet’ine dönüş tartışmasına yol açtı. Ehl-i Hadis’e göre gerçek sünnetin ihyası, yine Ehl-i Hadis tarafından belirlenmiş olan sahih/güvenilir hadislere bağlanmaktan taviz vermemek suretiyle gerçekleşecek bir şeydir. Aslında Sünnet’in ihyası çağrısının altında yatan esas amaç, mezheplerin İslâm geleneğini mezhep temelli olarak kavramsallaştırma ve yorumlama çabalarının, özellikle de Sünnet kavramının amacı ve mahiyeti konusundaki mezheplerin kavramsal çerçevelerinin altını oymak idi.

Aslında Ehl-i Hadis’in Sünnet anlayışına tabi olan hadis uzmanlarının epistemolojik ve metodolojik olarak hadis temelli sünnet anlayışı ile Mutezile, bazı Hanefî ve Mâlikî usul-i fıkıhçıların -yukarıda işaret edilen İslâm düşüncesinin gelenekleştirilmesi/ rivayetleştirilmesi ve Sünnet’in hadisleştirilmesi süreci öncesindeki anlayışa yakın duran- Sünnet anlayışları arasındaki gerilim daima mevcuttu.

Fıkıhın kaynağı olarak Sünnet-hadis kavramlarının mahiyet ve statüleri meselesi, Müslümanlar arasında Sünnet ve Hadis’in Kur’ân ile olan karşılıklı hermenötik ilişkisi meselesini, özellikle de Sünnet’in Kur’ân gibi vahyin bir parçası olup olmadığı meselesini gündeme getirmiştir. Şayet bu soruya müspet cevap verilecek olursa, bunun anlamı Sünnet’in (ve dolayısıyla Hadis’in ve Ehl-i Hadis’in) fıkıh ve teolojinin bağımsız ve kendi kendine yeterli kaynağı olarak istihdam edilebileceği, ayrıca tefsir/şerh amaçlı, hermenötiğin meşru bir enstrüman olarak kullanılabilirdir (s. 5).

Konuyla ilgili olarak vahy-i metluvv ve ğayr-ı metluvv ayrımı da özde değil şekilde yapılmış bir ayırım olup, Kur’ân ibadet ve dindarlık amaçlı olarak üstünlüğünü korurken, Sünnet’e de fıkıh alanında Kur’ân’a denk bir statü bahsetmektedir. Kur’ân’ın lafzı ve emirleri ilahi kaynaklı iken, Sünnet’in içeriği güvenilirlik vasfına haiz ise de lafızlar tahriften korunmuş değildir.

Fakihlerin çoğu “Sünnet Kitap üzerinde belirleyicidir ama Kur’ân Sünnet üzerinde belirleyici değildir.”; “Kur’ân’ın mücmel olan yönlerini Sünnet açıklığa

kavuşturur, muhtasar olan yönlerini de o gösterir" derler ve sünnet-hadise vahiy benzeri bir statü vererek, onun Kur'ân'ın umumu tahsis edebileceğini, hatta bazıları Kur'ân'ı nesh edebileceğini ileri sürerler. Özetle Sünnet/Hadis gerek Kur'ân hermenötüğünde gerekse usul-i fıkhıta meşru hermenötik bir araç haline gelmiştir. Bu da ya ana akım klasik İslâm'da olduğu gibi sahih hadis şeklinde ya da Mutezile, Hanefî ve Mâlikîlerde olduğu gibi mütevatir sünnet veya amelî sünnet (sunna mutevatira–sunna ameliyye) şeklinde olmuştur. Keza usul-i fıkhıta müstakil bir kaynak haline gelmiş, kelimada ise bu daha düşük bir oranda gerçekleşmiştir.

Özetle Bölümler

1. Siret ve Tarih Kitaplarının Analizine Dayalı Olarak İslâm'ın İlk Üç Asrında Sünnet Kavramı (Nicolet Boekhoff -van der Voort)

Birinci bölümde Nicolet Boekhoff-van der Voort, İslâm'ın ilk üç yüzyılında tarih ve siret kitaplarındaki Sünnet kavramının mahiyeti ve anlamları üzerine detaylı ve mukayeseli bir araştırma gerçekleştirmiştir. Bulunan en ilginç sonuç bu kaynaklardaki sekiz sünnet kullanımının dördünün Peygamber'e izafe edilerek "Allah'ın Kitabı ve Peygamber'in Sünneti" kalıbı içerisinde kullanılmış olmasıdır. Bu döneme ait en geç kaynaklarda ise Sünnet oldukça değişik şekillerde kullanılmıştır. Nicolet, İslâm ulemasının Sünnet'in gelecek nesillere aktarımında sözlü ve yazılı gelenek yanında, "İslâm toplumu"nun da bilhassa uygulamalar konusunda bir ravi gibi aktarım aracı işlevi gördüğüne dikkat çekmektedir (s. 14).

Ona göre h. II. yy son çeyreğine kadar Sünnet terimi sadece Peygamber'in Sünneti anlamında kullanılmayıp, onun yanında a) Sahabe ve bilhassa dört halifenin Sünneti, b) Uygulanagelen, geçerli Sünnet (Sunna mâdiya), c) Fukaha'nın Sünneti (Sünnetu'l-Fukahâ) anlamlarında da kullanılıyordu (s. 15).

Meir Brawmann'a göre İslâm öncesinde de İslâm'da da Sünnet bireyler – yani bir birey olarak Hz. Peygamber- tarafından ihdas edilen bir şey olup, bir gurup tarafından sünnet ihdası söz konusu değildi. Hatta sonraki dönemlerdeki bazı uygulamaların Sünnet olarak kabul edilmesi bile, aslında bu toplumsal uygulamaların Peygamber örneğine dayandığı "varsayıldığından"dır. Özetle Brawmann, Schaht'ın Nebevi Sünnet'in sonraki nesiller tarafından ihdas edilip, daha sonra geriye yansıtılıp Peygamber'e izafe edildiği iddiasına katılmaz.

Patricia Crone ve Martin Hinds Schaht'ın görüşüne katılırsalar da, Sünnet kavramının normatif davranış örnekleri olarak İslâm öncesine dayandığında Meir Brawmann ile hem fikirdirler. Ancak onların üçü de Peygamber'in çevresinin Peygamber'i dinde normatif davranışların yegâne kaynağı olarak gördükleri şeklindeki, daha sonraları İslâm ulemasının savunduğu görüşe katılmamaktadırlar.

Emevî döneminin son çeyreğinde Peygamber sünnet'i halifelerin sünnetinden ayrı ve ona alternatif bir kavram haline geldi. Ancak bu gelişme İslâm

ulemasının benimsediği fakat Emevî sarayının ve sarayda görev yapanların onaylamadığı bir gelişmeydi.

Emevîlerden sonra gelen Abbasî hanedanı, imparatorluğu Kur'ân ve Sünnet'e göre yöneteceğini iddia etti. Ancak burada bile Sünnet hâlâ iyi, güzel, hayırlı veya kabul edilen uygulamalar anlamındaydı. H. II yy. ortalarında hadislerde ifadesini bulduğu şekliyle Sünnet, fıkhın bağımsız bir kaynağı haline geldi. Crone ve Hinds'in iddiasına göre bu yeni geliştirilen sünneti ya da yeni sünnet kavramını ilk defa konuşmalarında kullanan halife Mehdî idi. H. II. yy sonlarına doğru Sünnet İslâm uleması tarafından, hadislerde ifadesini bulan mahdut sayıdaki kurallar manzumesiyle sınırlı bir hale getirildi. Abbasî halifelerinin artık yeni bir Sünnet vazetmeleri mümkün değildi.

Gualtherus Juynboll ise Peygamber'in ashâbı arasında sahip olduğu itibardan dolayı, hayatının sonlarına doğru onun davranışlarının örnek ve bağlayıcı olduğu fikrinin mevcut olabileceğini kabul etmektedir.

Nicolet bu araştırmasında Muhammed Peygamber'in hayatı konusunda temel kaynaklar olarak ilk üç asrın siret/siyer ve mağazi literatüründe sünnet ve türevlerinin kullanımına dair istatistik bir analiz denemesine girişmiştir. Kullandığı kaynaklar ise Vâkidî'nin *Kitâbu'l-mağâzî'si*, İbn Hişâm'ın *es-Sîratü'n-nebeviyye'si*, İbn Sa'd'ın *et-Tabakâtü'l-kübrâ'sı*, ve Taberî'nin *et-Târih'i*. Bu kaynaklara ek olarak Yûnus b. Bukeyr'in İbn İshak'ın *es-Sîra'sı*, el-Ya'kûbî'nin *Târih'i* ve Abdurrazak'ın *el-Musannef*indeki *Kitâbu'l-Mağâzî'si*.

Bu kaynaklarda taradığı kavramlar ise; Sünnetullah (Allah'ın sünneti), İslâm öncesinde Müslüman olmayan grupların sünneti, Müslüman gurupların (kadınlar, Ehl-i hayr, vb.) sünneti, haccın sünnetleri, İslâm öncesi bireylere ait sünnetler, sahabenin sünneti, Muhammed Peygamber'in sünneti (Sunnetü'n-Nebî, Sunnetu Rasulillah, Sunen Muhammed), sahibi belirsiz sünnet (es-Sunen ve ma kâne mine'l-ferâidi ve's-sünen fe innemâ nezele bi'l-Medine ve emarahum Rasulullah en yukriûhumu'l-Kur'ân ve-yu'allimuhumu's-sunen, yu'allimuhumu's-sunen ve'l-fıkh ve hayru's-sunen sunenu Muhammed ve emarahum Rasulullah en yukriuhumu'l-Kur'ân ve yu'allimuhumu's-sunen).

Bu kullanımlardan bilhassa "en hayırlı sünnet Muhammed'in sünnetidir" ifadesinden, başka uygulamaların ya da bireylerin ve gurupların sünnetlerinin de bulunduğu, ancak bunların Peygamber'in sünneti seviyesinde olmadığı anlaşılmaktadır (s. 33).

Sonuçta siret kaynakları tarih kaynaklarına göre daha az sayıda sünnet terimi içermektedir. Geç tarih kaynaklarında "senne, sunen, Sunne" terimleri daha çok geçmekte ve et-Taberî'nin eserinde zirveye ulaşmaktadır. Bu durumun, Fıkh uleması arasında Sünne(t) kavramına dair tartışmaların tarih âlimlerini de etkilemiş olması ile izahı mümkündür.

2. Usûlu's-Sunne: Ehl-i Hadis'e Göre İslâmî Ortodoksi (Doğru inanç) ve Ortopraksi (Doğru uygulama) Doktrini (Ahmet Temel)

Ahmet Temel "usulu's-sunna" kullanımının özellikle Ehl-i Hadis kullanımlarındaki kavramsal gelişmeyi ele almıştır. Usulu'd-dîn, usulu't-tevhid ve usulu'l-futyâ/usulu'l-fıkh gibi kullanımlar yanında usulu's-sunna kullanımının Ehl-i Hadis'in -bilhassa akaid/kelam alanında olmak üzere- üzerinde ittifak ettiği esasları ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca bu kullanımın Ehl-i Hadis'in kelimcılara karşı geliştirdiği alternatif bir literatür için de kullanıldığı görülmektedir.

Mamafih burada ilmi emanet ve tarafsızlık adına, Türkiyeli ve Türkçe bilen bir akademisyen olan yazarın bu makalesinden çok önce bilhassa ülkemizde bu konuda yapılan çalışmalara tek kelimeyle işarette bulunmamış olması ve kendisinin bu çalışmalarda varılan sonuçlardan farklı ve onları aşan ne gibi sonuçlara ulaştığı meselesi cevaplanmayı beklemektedir. Diğer yandan yazarın mesela usulu'l-fıkh kullanımıyla ilgili olarak Batı'da yapılmış önemli çalışmalardan habersiz görünmesi de eksik araştırmayla izahı mümkün bir durum olsa gerektir.

Sonuç bölümünün son cümlesi olarak Ehl-i Hadis'in usulu's-sünne tarzı literatürünün daha sonraki Ehlu's-sünne'yi de etkilediğine dair tespitine dair (s. 53) doğrudan –mesela *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları* başlıklı müstakil çalışmalar çok önceleri yapılmış ve yayımlanmış olduğu halde bunlara hiçbir şekilde işaret edilmemiş olmasını izah etmek mümkün görünmemektedir.

3. Mutezilî Düşüncede Sünnet Kavramı (Usman Ghani)

Usman Ghani (Ğani) ise Sünnet kavramının Mutezile'nin oluşum döneminden klasik dönemine kadar olan gelişimini ele almaktadır. O Mutezile'de Sünnet kavramıyla ilgili tartışmaların birinci dereceden, hadisin içeriğinin kabul edilebilirliğini belirlemek amacıyla, yani isnad merkezli Ehl-i Hadis yaklaşımına mukabil metin tenkidi merkezli yaklaşımda aklın rolünü belirleme bağlamında gerçekleştiğini ifade etmektedir. Buna bağlı olarak Mutezile mütevatir ve âhad haber gibi kavramların ne anlama geldiğini, bir hadisin güvenilirliğini ne ölçüde ifade edebileceği noktasında ele alarak tartışmıştır. Ghani Mutezile'nin Sünnet kavramı konusunda tek bir anlayış sergilediğini söylemenin mümkün olmadığı sonucuna varır. Çünkü ona göre Mutezile'nin Sünnet anlayışı oluşum döneminden klasik döneme kadar birçok değişim/kayma yaşamış ve ana fıkh mezhepleriyle olan irtibatlarına bağlı olarak görüşlerinde düzenlemelere gitmiştir.

Mutezile'nin ortaya çıkışı ile ilgili hikayede bazen Vâsıl yerine Amr b. Ubeyd'in bulunduğu ve onun Hasan-ı Basrî'nin değil de Katâde'nin meclisinden ayrıldığı bilgisinin mevcudiyetine de işaret eden Usman Ghani (s. 59), müteakiben esas konuya geçer ve şu önemli tespitle devam eder:

Ona göre muhatapları güçlü bir şekilde ikna edebilmek için, ilk olarak tutarlı kuralları olan bir epistemoloji tesisine girişen İslâm uleması Mutezile uleması olmuştur. Berâhime, Sumeniyye ve Sofistler gibi beş duyunun tecrübe alanına girmeyen naklî bilgi (haber) kategorisini tamamen reddeden guruplara karşı Mutezile naklî karakterdeki dinî bilgi için güçlü bir epistemolojik temel kurmaya çalışmıştır (s. 60).

Mutezile'ye göre insanın Allah ve kâinat hakkında bilgi edinebilmesinin üç yolu vardır: Beş duyu, nakil/haber ve akıl. Fizik dünya hakkında bilgi edinebilmek için beş duyuya; metafizik dünya hakkında bilgi edinebilmek için de ya rasyonel çıkarıma ya da Peygamberlerin verdiği bilgi/habere başvurmak lazımdır. Mutezile'ye göre duyular ve akılla elde edilen bilgi doğrudan iken, haber/nakil/rivayet dolaylıdır, çünkü haber/rivayet/nakil ile nesnesi arasında araçlar/raviler vardır. Dolayısıyla özne bu bilgiyi araçlar vasıtasıyla elde ettiği için araçların/ravilerin güvenilir olması gerekir.

Yine ona göre, İslâm âlimlerinin hadisleri değerlendirmede farklı yollar izlemelerinin bir sonucu olarak, Mutezile'nin Sünnet anlayışı da, Eş'arî, Mâtürîdî ve Ehl-i Hadis'inkinden farklı olmuştur.

Mutezile'de sünnet konusundaki tartışmalar son derece sınırlı kalmıştır. Bunun muhtemel sebeplerinden birisi Usman'a göre, Mutezile imamlarının fıkıh alanında belli bir mezhebi benimsemeleri olabilir. Nitekim el-Cassas (ö. 370/980), Ebû'l-Huseyn el-Basrî (ö. 477/1085) ve ez-Zemahşerî (ö. 538/1144) Hanefî idiler; Kâdı Abdulcabbar (ö. 415/1025) ise Şafîî idi. Bu mezheplerde Sünnet temel bir kaynak olduğu için Mutezile bu konuya girmemiş, sadece hadislerin muhtevasının güvenilirliğinin özellikle aklî açıdan nasıl tespit edilebileceği üzerinde durmuştur.

Peygamber'in Sünnet'i konusunda ilk Mutezilîler, özellikle de İbrahim en-Nazzâm (ö. 220/835), kavramı neredeyse tamamen reddetme eğiliminde görünüyordardı ya da en azından Sünnet'in hadis şeklindeki kayıtlarının/rivayetlerin kabulü konusunda o kadar sıkı şartlar koşmuşlardı ki, bu durumda rivayetlerin ancak pek azı kabule şayan görülebilirdi (s. 61-62). Elbette bu Mutezile'nin Sünnet'i kökten reddettiği anlamına gelmez, sadece onu birtakım değerler ve uygulamalar olarak gördüğü anlamına gelir. Mütevâtir olsun âhad olsun rivayet malzemesini ise isnadına ve ravilerine bakmaktan öte, akla uygunluğu ölçüsünde Sünnet ile eş anlamlı kabul etmişlerdir.

Mutezile ve Ehl-i Hadis birbirlerine bilinen tenkit ve ithamları yöneltmişler ve sonuçta her iki grup da kendi metodolojilerini geliştirmişlerdir. Mutezile dinî kaynakları yorumlamada akılı yüceltirken, Hadisçiler isnadı kutsayarak, onu Peygamber İslâm'ının en saf şekliyle anlaşılmasının yegâne garantili yolu olduğunu düşünmüştür. Mutezile için Kur'ân ve akıl metin tenkidinde temeldir. Mutezile'ye göre dinde tek nihâî otorite Kur'ân vahyi olup, hadis rivayetlerini ise metodolojilerine uygunluk arz ettiği ölçüde kullanmışlardır (s. 62).

İslâmî Epistemolojide Mütevâtir ve Âhad Kavramı:

Mütevâtir terimine Râmhurmuzî ve el-Hâkim en-Neysâbü'rî'nin eserlerinde rastlanmazken, VII/XIII. yy'da mesela İbn es-Salâh'ın eserlerinde giderek daha geniş olarak ele alınmaya başlamıştır.

Kelamcıların çoğunluğuna göre Peygamberlerin peygamberlikle ilgili söylediklerinin kesinlik ifade etmesi, onların mucizelerle desteklenmesi sebebiyledir, ancak bu durum Peygamberlerin -bu mucizelere doğrudan şahit olan çağdaşları için geçerlidir. Geçmiş hakkında bilgi edinmenin yegâne yolu naklî bilgi/haber/rivayet olduğu için, bütün dinî kesimlerde önem atfedilmiştir (s. 64).

Ancak burada Usman'ın geçmiş hakkında bilgi edinmenin yegâne yolunun naklî bilgi olduğu iddiası biraz izaha muhtaçtır. Zira naklî bilgiye saray tarihçilerinin kronikleri, arkeolojik ve nümizmatik bulgular, yazıtlar ve benzeri nesnel kaynaklar da katılıyorsa bu ifade bir ölçüde makul sayılabilir, ama bunlar göz ardı edilecek olursa iddia epey tartışmalı bir hale gelecektir.

Âhad hadis rivayetlerinin bilgi değeri kelamcılar arasında tartışmalara ve farklı görüşlere yol açmış olup, buna mukabil Ehl-i Hadis, Zahirîler ve rivayete göre Ahmed b. Hanbel kesin bilgi ifade edeceğini kabul etmişlerdir (s. 64).

Teşekkül Döneminde Mutezile'nin Hadis (rivayetleri) Karşısındaki Tutumu:

Rasha (Raşa) el-Umerî, klasik dönem öncesinde Mutezile'de, onların Hadis karşısında tutumunu belirleyen üç pozisyonun bahseder:

Birincisi sadece hadis rivayetlerini aktarma pozisyonudur. Bunun ilk örneği bizatihi Amr b. Ubeyd'de görülmektedir. Kendisi kader/irade hürriyeti ile ilgili hadis rivayetinden dolayı Ehl-i Hadis'in boykotuna muhatap olmuştur. Sumame b. el-Eşras'ın (ö. 213/828) *Kitabu's-sunen'i*, Cafer b. el-Mubeşşir'in (ö. 234/848) *Kitâbu'l-âsâri'l-kebîr'i* ile *Kitâbu ma'âni'l-ahbâr ve şeruhû* adlı eserleri, el-Câhız'ın (ö. 255/868) *Kitâbu'l-ahbâr ve keyfe tasîh* adlı eseri bu kategoriye verilebilecek örnekler arasındadır.

İkinci pozisyon, sadece mütevâtir kategorisinde olan haber/rivayetleri kabul etmektir ki, bu Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ile Ebû'l-Huzeyl el-Allaf'a (ö. 227/841) kadar gerilere giden bir tutumdur.

Üçüncü pozisyon ise, ideolojik polemik aracı olduğu için rivayetler karşısında takınılan şüpheci tavidir. Dırâr b. Amr (ö. 128/815) [makale yazarı vefat tarihi kesin bilinmeyen Dırar'ın bu vefat tarihini nereden bulduğunu belirtmemiştir] çeşitli fırkaların polemik amaçlı olarak kullandıkları rivayetler karşısında öfkesini dile getirerek bunları kabul etmeyi reddetmiştir. O, *et-Tahrîş ve'l-ircâ* kitabında hadisçilerin polemik amaçlı olarak rivayetleri suiistimal ederek

kullanmalarına tepki göstermiş ve bu suretle en-Nazzâm'a (ö. 220/835) da öncülük etmiş olmaktadır (s. 65).

Ayrıca Dırar, Nazzâm'dan önce rivayetlerin bağımsız bir delil olamayacağı konusunda ağır eleştirilerde bulunmuş ve hatta bu amaçla onun *Kitâbu tenâkudi'l-hadis* adlı bir eser yazdığı da nakledilmiştir. Dırar bu kitabında o zaman mevcut olan her fırkanın hadis koleksiyonlarında kendilerini destekleyecek/haklı gösterecek rivayetler bulabildiğini ileri sürerek, rivayetlerin güvenilirliğini tartışmaya açmıştır.

Burada yazara not düşmek adına Dırar'ın bu ifadelerinin, İbn Kuteybe'nin *Te'vil*'inin girişinde alıntılıdığı eleştirileri andırdığına dikkat çekmekte yarar vardır ki, onun Dırar'ın bu kitabına –ve de Hüseyin Hansu hocamıza göre *et-Tahrîş* adlı eserine- cevap olarak *Te'vil*'i yazmış olabileceğini gündeme getirmektedir.

Usman'a göre Nazzâm daha da ileri giderek akıl ve Kur'ân dışında mütevâtir de âhad da olsa rivayetlerin kesin bilgi kaynağı olamayacağını ileri sürmüş ve ravilerin potansiyel zaf ve hatalarına dikkat çekerek, hiçbir ravinin, aktardığı rivayetin metninde değişiklik yapmadığından emin olunamayacağını vurgulamıştır.

Dırar b. Amr (ö. 195/810) Mutezile'yi kozmolojik bir sistem olarak tesis ederken, hadis bu konuda kayda değer hiçbir rol oynamamıştır. Onun rivayet merkezli muhaliflerine karşı akıl ve Kur'ân'a dayanarak rivayetleri reddetme tutumu Ebûbekr el-Asamm (ö. 201/816) tarafından da sürdürülmüştür. Ancak Sünnetin hadisleşmesi olgusu karşısında Nazzâm ve daha sonra Basra'lı [polimat]/ansiklopedist Câhız hadis rivayetlerinin kullanımını kesinlik ifade eden mütevâtir ile sınırlandırmaya ve bunun için gerekli şartları belirlemeye yönelmişlerdir. Bu gelişmelerin sonucu olarak Mutezile çok daha az miktarda hadis rivayetini kabul etmiş görünmektedir (s. 66).

İbn Kuteybe'nin *Te'vil*'inde Mutezile'nin hadis alanındaki eleştirilerine cevap vermek amacıyla ele aldığı bazı konular da [rivayetçi/nakilci] Hadisçiler ile [Kur'ân ve akli merkeze alan] Mutezile arasındaki yaklaşım farklılıklarını gözler önüne sermektedir (s. 67-68).

Klasik Dönemde Mutezile'nin Hadis Konusundaki Tutumu:

III. yy sonları ile V. yy başlarında Mutezile bir yandan "Sünnet'in hadisleşmesi" olgusu diğer yandan 234/848'de Bağdad'daki engizisyon uygulamaları ardından giderek hasımlarıyla uzlaşmaya yönelmiş ve rivayet merkezli hasımları/rakipleri olan hadisçilerinkiyle mukayese edilebilecek derecede hadis araştırmalarına girişmiştir. Mesela Muhammed b. Imrân el-Merzubânî (ö. 384/994) Mutezilî bir alimdir ve hadisçiler kendisini güvenilir bir ravi olarak kabul etmişlerdir. Hatta Mutezile'nin hadisleri üzerine bir kitap da yazmıştır. Ebû

Saîd Ali b. es-Semmân (ö. 434/1042) ise itikatta Mutezilî fıkhıta Hanefî olarak el-Hatîb el-Bağdadî'ye (ö. 463/1071) hadiste hocalık yapmıştı.

Mutezile'de hadis konusunda asıl değişiklik Kadı Abdulcabbar (ö. 415/1025) ile ortaya çıkmıştır. Zira daha önce Mutezile uleması hadisler konusunda ihtiyatlı olan Hanefî mezhebine mensup iken, o Şafîî mezhebine geçmekle Şafîî mezhebinin hadisler konusundaki tutumuna tabi olarak, fıkhî alanda hadislerin her tabakada birden çok ravi tarafından rivayet edilmiş olma şartından vazgeçmiş, ama kelimâ konularda mütevâtir şartını sürdürmüştür.

Makalede Ebû'l-Huseyn el-Basrî (ö. 436/1044) [s. 61 ve 64'te ise 477/1085 şeklinde?] hakkında daha önce Hanefî mezhebine bağlı olduğundan bahsedilmesine rağmen (s. 61), birkaç sayfa sonra Şafîî mezhebine mensup olduğu ve kendinden sonraki birçok Şafîî usul-i fıkıh kitabına örnek teşkil ettiği (s. 69-70) ifade edilmekte, dolayısıyla bu konuda titiz davranılmadığı görülmektedir.

Ebû'l-Huseyn el-Basrî'ninâhad hadislere yaklaşımının, hemen hemen bütün Sünnî Müslümanların paylaştığı yaklaşımın aynısı olduğunu söyleyen yazar, âhad haberin kesin bilgi (ilm) değil amel etmeyi gerektiren muhtemel/tahminî bilgi (zann) ifade ettiği şeklindeki onun bu yaklaşımın aslında Şafîî'nin yaklaşımı olduğunu ileri sürmekteyse de (s. 70), bu husus oldukça tartışmalıdır, zira Şafîî'nin *er-Risale'*deki ifadeleri onun âhad haberi de mütevâtir gibi kesin bir bilgi kaynağı olarak gördüğünü göstermektedir. [Bu konuda geniş bilgi için *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şafîî'nin Rolü* adlı antolojiye bakılabilir.]

Sonuç kısmında yazar Sünnet ve hadis konusunda Mutezile'nin kuruluş döneminden klasik dönemine kadar dikkat çekici değişiklikler görüldüğünü vurguladıktan sonra, mesela Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin Kubûl [Kabul?] el-Ahbâr adlı eserinde Sünnet'i Kur'ân'dan sonra kelim alanında ikinci önemli kaynak olarak gördüğünü belirtir. El-Belhî'ye göre bir hadisin sahih olabilmesi için Kur'ân'a ve üzerinde ümmetin veya ilk İslâm toplumunun icma ettiği sünnetlere aykırı olmaması gerektiğine değinir, Câhız'ın da haber/hadis kavramından ziyade "üzerinde bütün Müslümanların ittifak ettiği sünnetler" kavramını kullandığına dikkat çeker. Buradan hareketle Mutezile'nin Sünnet, mütevâtir ve âhad haber konularında tamamen aynı fikirde olduğunu söylemenin zor olduğunu ifade eder. Mutezile'nin muhtemelen Sünnet'e, fıkhıta takip ettiği Ebû Hanife gibi ilk Hanefî fakihlerin gözlükleriyle baktıklarını da ekler. Mutezile'nin fıkhıta Sünnî mezhepleri takip etmesinden bu yana Sünnet'i ekseri ulema gibi anladığını, fıkıh değil sadece kelim alanında farklı bir tutum sergilediklerini de ekler (s. 70-71).

[Not: Yazarın kullanımlarında geçen Kubûl el-Ahbâr (s. 69, 70, 73) şeklindeki okunuşa Batı dillerinde çok rastlanmakla beraber kanaatimizce doğrusu "Kabul el-Ahbar" şeklinde olsa gerektir. Bu makalede bazı redaksiyon problemleri de dikkati çekmektedir. Mesela s. 70'teki "The Mu'tazilite was a distinct school of thought with its own principles and foundations which cantered primarily on the issues of creed and theology" cümlesinde "cantered" muhtemelen "centered" olmalıdır.

Hem bu örnek hem de s. 73, dpnt. 52'deki (See also chapter in this volume) şeklindeki ifade, kitabın redaksiyon konusunda oldukça problemlili olduğunu göstermektedir.]

Sonuçta Usman'a göre naklî bilgi Mutezile tarafından dinî alana dair en önemli bilgi kaynağı olarak kabul edilmiştir.

4. Hadis'in Sünnetlenmesi (veya Sünnîleşmesi), Sünnet'in Hadisleşmesi (Aişe Y. Musa)

Aişe Musa'ya gelince, o Sünnî [aslında sadece Ehl-i Hadis?] hadis literatürünün fıkıhın hizmetinde nasıl geliştiğini ve bu literatürün "Hadis'in Sünnetlenmesi" ve "Sünnet'in Hadisleşmesi" olgusunu nasıl pekiştirdiğini göstermeyi amaçlamıştır. O, Sünnî [sadece Ehl-i Hadis] literatürünün, hacimleri, içerdiği özel rivayetler, bunların yerleştirildiği konu başlıkları, ana ve alt bölümlerin sistematığı, Sünnet'in ve bilginin hadisleştirilmesi süreçlerini ve Sünnet'in kaynağı olarak Hz. Peygamber'in öncelik ve üstünlüğünü göstermesi bakımından fevkalade açıklayıcıdır.

Aişe Musa yine göstermektedir ki, hadis koleksiyonlarında Sünnet ve türevlerinin kullanılış sıklığı, yukarıda Hadis koleksiyonları ve konu başlıkları hakkında sunulan tabloyla sık sık ters düşmektedir.

Aişe Musa yazısına başlarken, eş-Şafii'den (ö. 204/820) bu yana Sünnet ile hadisin eş anlamlı görüldüğünü söylemekteyse de, aslında mantıken dahi bunun ancak eş-Şafii'nin bu konudaki çabaları üzerinden belli bir süre geçtikten sonra gerçekleşebileceğini görmek zor olmasa gerektir. Kaldı ki bunun böyle olduğuna dair Wael Hallaq'ın araştırmasından bizzat yazarın da haberdar olduğu görülmektedir (s. 78). Keza *Sahih-i Buhari*'nin Kur'ân'dan sonra en önemli kitap olduğuna dair ifadesi de zaman-mekân-kişiler-ekoller bağlamında oldukça tartışmalı bir ifade olması hasebiyle biraz boşlukta durmaktadır (s. 75).

Yazarın yaygın kullanıma uyarak sık sık Sünnî hadis koleksiyonları (s. 78,82) tabirini kullanmasını bir ölçüde mazur görmek mümkün ise de, konusu sünnet-hadis ayrımı ve daha sonra bunların eş anlamlı hale gelmesi olan bir araştırmacının, bu literatürün Ehl-i Sünnet'i değil, sadece Ehl-i Sünnet'in ona yakın bileşeninden Ehl-i Hadis'i temsil edebileceğini fark etmesi de beklenirdi.

Mâlik'in *el-Muvatta'*ının bir hadis kitabı değil fıkıh kitabı olduğuna dair kesin ifadesinin tartışmalı bir ifade olması –zira yazarın bu bağlamda musannef, sünen ve cami türü hadis koleksiyonlarının *el-Muvatta'*dan farkını da izah etmesi gerekecektir- bir yana, bu kitabın sünnetin henüz hadis ile yakın ilişkili bir kavram haline gelmediği bir dönemi yansıttığına işaret etmesi (s. 79) kayda değer görünmektedir.

Araştırmada kullandığı hadis kaynakları hakkında tanıtıcı bilgiler veren yazar, bu esnada müsnedlerin musanneflerden sonra telif edilmeye başladığını da ifade etmekte ve müsnedlerin gerçek anlamda hadis kitabı olduğuna dair değerlendirmeleri aktarmaktadır (s. 80). Hadis tarihine dair klasik çağdaş bütün eserlerde de tekrarlanan birinci iddia ilk bakışta doğru gibi görünse de, aslında bu öncelik sonralık meselesinin abartılacak kadar olmadığını söylemek mümkündür. Zira musannef tarzı ilk eserlerin derleyicileri ile müsned tarzı eserlerin derleyicileri arasında çok büyük bir zaman farkı yoktur. Hatta müsned tarzının musannef tarzından önce geliştiği tezi de varsa da, her iki türün beraber geliştiği şeklindeki yaklaşım (TDV, İslâm Ansiklopedisi, "Musannef" maddesi) daha gerçekçi görünmektedir. Öte yandan gerçek anlamda hadis koleksiyonu niteliğini hakedenin müsned tarzı eserler olduğu şeklindeki değerlendirme de –diğer türlerin aynı zamanda fikhî, kelimî, vs mülahazalara da dayandığı hatırlanacak olursa- makul görünmektedir. Keza sünnet-hadis ilişkisini en iyi gösteren eserlerin sünen tarzı eserler olduğu şeklindeki tespiti (s. 81) de kayda değer görünmektedir.

5. İbadî Ekolünde Sünnet Kavramı (Ersilia Francesca)

Ersilia Francesca'nın katkısı ise İbadî mezhebinde Sünnet kavramının gelişimiyle ilgilidir. İbadî mezhebinin erken dönem kaynaklarında Sünnet kavramı hem "Yaşayan Sünnet" anlamında hem de (Rasulullahın Sünnet'ini terkettiği kabul edilen Osman hariç, Ebûbekir, Ömer, Ali, Aişe, İbn Abbas ve Cabir b. Abdillâh gibi) Peygamber'in en yakın çevresinin görüş ve uygulamaları anlamında (hem ilk dönem Basralı İbadî otoriteleri hem de Uman [yaygın ve yanlış kullanışta olduğu gibi Umman değil] fakihleri tarafından) kullanılmaktadır.

V/XI. yy sonu ile VI/XII. yy başlarında Uman'daki İbadî ansiklopedistlerinin eserlerinden anlaşıldığı üzere İbadî mezhebinde Sünnet'in hadisleşmesi sürecinin mekanizmalarını ve buna yol açan faktörleri de ortaya koymuştur. O şeriatla (Peygamber'in Sünnet'i anlamında) Sünnet'in Kur'ân karşısındaki statüsü ve pozisyonu konusunda İbadîler'in görüşlerinin, ilgili Sünnî literatürdekilerin bir yansıması olduğu sonucuna da varır.

Giriş'te yazar, günümüzde Uman'da [Umman değil], Cezayir'de Mzab vahalarında, Trablusgarp'ta Zavâra ve Cebel-i Nefûse'de, Tunus'ta Cerba adasında, daha önce Uman sultanlığına bağlı olan Zenzibar adasında yaşayan İbadîlerin, Haricîlerin bir devamı olduğu şeklinde yaygın, ancak günümüz İbadîleri tarafından şiddetle reddedilen tezi tekrarlaması bir yana, siyasî ve kelimî yönü ön plana çıkan bu mezhebin dikkatlerden kaçan önemli bir yönüne dikkat çeker: Yaşayan fıkıh mezheplerinin en eskilerinden olması! (s. 97).

Tıpkı Mutezile gibi Basra'da ve yine el-Hasen el-Basrî'nin ve İbn Abbas'ın arkadaşı ve takipçisi -ve Katâde b. Diâme, Amr b. Herim, Amr b. Dinar, Temim b. Huveys, Umâra b. Hayyân gibi sünnî otoritelerinde hocası- olan Cabir b. Zeyd'in

öğrencisi Ebû Ubeyde liderliğinde başladığı ifade edilen İbadî hareketinin, Sünnî otoritelerle uzlaşma çabaları kesin olarak başarısız olunca, İbadîlerin giderek radikalleşme sürecine girerek, h. II. yy'ın ilk on'lu yılları ile sonu arasında Sünnî toplumdaki kopuşun tamamen gerçekleştiğine dikkat çekilmektedir (s. 98). Basra'da başlayan İbadî hareketi h. III. yy'dan sonra Basra'dan Uman'a taşındıktan sonra, III. yy'da başlayıp V. ve VI. yy'da yoğunlaşan bir sistematizasyon sürecine girerek Sünnî eserlerde tartışılan konuları andıran bir yapı içerisinde kendi fıkını oluşturmuştur (s. 98). XIX. yy'da İbadîlik, Abdulaziz b. el-Hacc el-İzcînî (ö. 1808), Muhammed b. Yusuf İtfıyyîş (ö. 1914) eliyle Mağrib'te, Abdullah b. Humeyd es-Sâlimî (ö. 1914) eliyle de Uman'da bir rönesans gerçekleştirmiştir (s. 98).

İbadî fıkınının, Kur'ân, Sünnet, kıyas ve icmâi esas alması itibariyle diğer mezheplerden farkı yoktur. Sadece diğer mezheplerin kabul etmediği bazı rivayetler ve bazı konularda kaynakları farklı yorumlamaları sebebiyle fûrûda Sünnîlikten farklı bazı sonuçlara varmış olduklarını söylemek mümkündür (s. 99).

İlk İbadî Kaynaklarda Sünnet Kavramı

Mezhebin kurucu imamı Cabir b. Zeyd'in görüşleri biri İbadî (Dumam b. es-Sâib, Ebû Ubeyde, Ebû Nuh Salih, Hayyan el-A'rac) diğeri Sünnî (Katâde, Amr b. Dinar ve Amr b. Herim) olmak üzere iki kanaldan intikal etmiştir (s. 99).

Cabir b. Zeyd'e göre Sünnet, Hz. Peygamber kadar sahabe görüşlerini de içine alan genel bir kavramdır (s. 101). Keza Sâlim b. Zekvân'ın miladî 800 yıllarında yazıldığı iddia edilen bir mektubuna göre o, Sünnet kavramını hem Peygamber'in Sünneti hem de salihlerin ve hulefa-i raşidinin –Peygamber'in sünnetine ihanet etmekle suçlanan Osman hariç, Ebûbekir ve Ömer'in- sünneti anlamında kullanmıştır (s. 101-102).

Cabir ve Ebû Ubeyde'ye göre fikhî konularda önce Kur'ân'a, onda yoksa Sünnet'e başvurulur. Bir kelamcı ve fakih olarak Ebû Ubeyde nakilci bir yaklaşım sergilemiş ve re'yin kullanımına şiddetle karşı çıkmış, sadece bir icmâ oluşması durumunda re'ye kapı aralamıştır (s. 102).

İbadîlerin hadis koleksiyonu oluşturma yönündeki ilk adımları Ebû Ubeyde'nin halefi er-Rabî' tarafından atılmıştır (s. 103).

Başlangıçta İslâm dünyasındaki fikhî tartışmalara aktif olarak katılan İbadîler, daha sonra giderek Sünnî geleneğe karşı hırçın polemiklere girişmiş ve İslâm dünyasının sınır bölgelerinde izole topluluklar haline gelmişlerdir (s. 104).

İbadî Ekolün Rasyonalizasyonu

H. III. yy'dan sonra İbadîlik, usul-i fıkha yönelmiş ve kaynakların otoritesi, güvenilirliği ve yorumlanması konularındaki tartışmalara girişmişlerdir (s. 104).

H. III. yy'da Ebû'l-Munzir'in (ö. 290/ 908) *Kitabu'r-rasf* adlı eserinde kaynaklar Kur'ân, Sünnet ve İbadî geleneği (âsârul-müslimîn) şeklinde sınırlanmıştır. Ona göre Sünnet Kur'ân'dan bağımsızdır, onu açıklar, ek hükümler getirir, hatta neshedebilir (s. 105,107). Ancak ne onun bu eserinde ne de h. III. yy İbadî kaynaklarında Sünnet'in Peygamber'in sünneti ile sınırlandırıldığına dair herhangi bir ipucu yoktur. H. IV. yy'da ise usul-furû'ayrimına gidilerek, İbadîliğin doktrininin, Sünnî usul kitaplarındaki plana göre tartışıldığı yeni bir döneme girilmiştir. Abdullah b. Muhammed b. Berake el-Behlevî'nin (IV/X. yy ikinci yarısı) *Kitâbu'l-câmi'* adlı eseri Sünnî ekollerin hadis tasnifini benimseyerek, İbadî fihhına kayda değer bir katkıda bulunmuştur (s. 105).

Uman kaynaklarında "Hadisleşme" Süreci

İbadîler isnadı sağlam olmak kaydıyla diğer mezheplerin kaynaklarındaki hadisleri delil olarak kullanmakta bir beis görmezler. Hatta Sünnî/Ehl-i Hadis kaynaklarındaki rivayetleri bazen isnatsız ve sıhhatini sorgulamaksızın kullandıkları da vâkidir. Herkesin ortak malı olarak görülen bu hadis kaynakları İbadî mezhebi tarafından adeta emilmişse de, bunun sadece fadâil/faziletler konularında geçerli olduğunu, mezhebin doktrinine ters düşen rivayetleri kapsamadığını da vurgulamakta yarar vardır (s. 106).

Mağrib Kaynaklarında "Hadisleşme" Süreci

Kuzey Afrika'daki İbadîler, Fatımilerin egemenliği üzerine Mzab, Cerba ve Cebel-i nefes gibi ücra bölgelere çekilmek durumunda kalmışlardır. Bu dönemde İbadîler Mağrib'te egemen olan Mâlikîliğin de etkisiyle Sünnî [Ehl-i Hadis] kaynaklarındaki rivayetleri İbadî geleneğine asimile etmişler. Mamafih VIII/XIV. yy'da hâlâ Sünnî kaynaklara başvurmada isteksizlik ve mümkün olduğunca onlardan uzak durma eğilimi de mevcuttu. Kurtuba'da Sünnî hocalarından aşına olduğu bazı Sünnî hadis kaynaklarından ilk olarak *-el-'Adl ve'l-insâf* adlı eserinde bahseden İbadî müellif ise Ebû Yakub Yusuf el-Vercelânî'dir (s. 108). Ayrıca Kur'ân'a ters düşmeyen rivayetlerin kabulü, ters düşenlerin ise reddedilmesi ya da tevil edilmesi gerektiği prensibi de İbadî geleneğinde kendisine yer bulmuş görünmektedir (s. 109).

Er-Rabî' b. Habîb'in *el-Musned*'i

Bu kitabın özelliği, İbadî ravilerce aktarılmış olan rivayetlerin, Sünnî kaynaklarda Sünnî ravilerce aktarılmış olanlarla –ufak bazı lafız farkları dışında– aynı lafızlarla nakledilmiş olmasıdır. Çağdaş İbadî ulema tarafından Buharî ve Muslim'in Sahihleriyle kıyaslanabilecek düzeyde kabul edilen *el-Musned*'in iddia edilen döneme ait olup olmadığı konusunda bilhassa Batı'da yapılmış birçok

araştırma da bulunmaktadır. Ancak önemli olan, *el-Musned*'in, diğer mezheplerin kaynakları karşısında İbadîlere kendilerine ait müstakil bir hadis kaynağı bahsetme işlevine sahip olmasıdır (s. 110).

Sonuç

İbadîler Basra'da iken ilk İbadî otoriteleri Sünnî otoriteler ile temas halinde olup bilgi alışverişinde bulunuyorlar ve bu suretle genel olarak İslâm hukukunun gelişimine katkıda bulunuyorlardı. Daha sonraki dönemlerde İbadîler İslâm dünyasının ücra bölgelerine çekilmişler, bu da onların kapalı bir gelenek oluşturmalarına yol açmış, daha sonra tedricî olarak diğer mezheplerde mevcut olan hadis ilmi esaslarını benimseme yoluna gitmişlerdir. Çağdaş dönemde İbadîlik içerisindeki yenilikçi çabalar tekrar İbadîler ile diğer mezhepler, özellikle de Sünnîlik arasında yakınlaşma çabalarına da yol açmış durumdadır (s. 111-112).

6. Erken ve Ortaçağ Dönemi Hanefiliğinde Sünnet Kavramı (Ali Altaf Mian)

Yazar daha girişte tartışmalara yol açabilecek bazı genel değerlendirmeler yapmaktadır. Bir yanda Hanefîlerin Sünnet'i dinî hayatta oturmuş uygulamalar ve standart pratikler olarak tanımladıklarını söylerken, az ileride onların Medine'de hâkim olan kolektif/toplumsal sünnetler anlayışını sınırladıklarını, zira sadece güvenilir isnatlarla rivayet edilen Peygamber'in sözlerinin Kur'ân'a denk olabileceğini kabul ettiklerini söylemektedir (s. 118-119). Bunları söylerken, Ebû Yusuf'un *er-Raddu alâ siyeri'l-Evzaî* adlı eserinde zikrettiği, "es-Sunne el-ma'rûfa el-mahfûza" diye nitelendirdiği yaygın olarak bilinen sünnetler kavramıyla çeliştiğinin farkına pek varamadığı anlaşılmaktadır.

Öte yandan yazar, Hanefîlere göre Sünnet'in vahy-i gayr-i metluvv kategorisinde olduğunu da ileri sürmekte (s. 118-119), ancak bütün bu iddialarının yer aldığı paragraf sonunda verdiği kaynak insanı şaşırtmaktadır: "I am indebted to Behnam Sadeghi for the idea expressed in this sentence. Personal Correspondence, 12 July 2014 (12 Temmuz 2014'teki yazışmamızda bu cümlede ifade edilen fikri bana veren Behnam Sadîki'ye minnettarım)" (s. 135/ dipnt. 10).

Hatta bu satırların hemen akabinde yazar Hanefîlerde sünnettî kesin olan ve olmayan iki kısma ayırdığını, her iki tür sünnettî de hem hadisler şeklindeki yazılı kaynaklarda hem de İslâm toplumunun yerleşmiş sabit standartlarında bulunabileceğini söylerken (s. 119) de Hanefîlerin kolektif/toplumsal sünnettî anlayışını sınırlandırmak istedikleri şeklindeki önceki iddiasıyla ters düşmüş olmaktadır.

Daha sonra Hanefî mezhebinin yayılışına dair bilgiler veren yazar, bu esnada IX-X. yy'da Hanefîler'in birçoğunun Mutezilî olduğuna işaret etmekte ve bu sebeple bu akılcı teolojinin söylemsel oluşuma damgasını vurduğunu söylemektedir (s. 119) ki, son zamanlarda giderek daha fazla gündeme gelen Hanefî-Mutezile ilişkisi bakımından bu açıklamalar kayda değer görünmektedir.

Bu dönemde Hanefîler'in hadis rivayetine [Hadisçilere göre] daha az angaje olduğuna dair yazarın ifadeleri (s. 119), onların hadis alanındaki faaliyetlerinin önemsenmemesine yol açmamalıdır, zira hem hadis koleksiyonları oluşturmak (mesela Ebû Yusuf ve Muhammed b. el-Hasen'in ilk defa *el-Âsâr* adlı eser telif edenler arasında yer alması, yine Muhammed b. el-Hasen'in *Kitabu'l-hucce* adlı eseri), hem de hadis/rivayet ilminin teorik temellerini atmak (mesela Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İsa b. Ebân'ın hadis usulüalanındaki teorik katkıları) bakımından onların hadisçilere önceliğinin çoğunlukla bilinmediği ya da gözden kaçırıldığı unutulmamalıdır.

Et-Tahavî'nin (ö. 312/933) ve onun şarihi olarak el-Cassas'ın (ö. 981) Kûfe'den devralınan Hanefî fıkhnın haklılığını Kur'ân ve Sünnet'e dayanarak göstermeyi amaçlamaları, bu ikisinin ilk dönem Hanefî fıkhnı Peygamber'in Sünnet'ini Kur'ân'dan türetirken kullandığı yorumlayıcı aklın özeti olarak gördükleri anlamına geliyordu (s. 120). Bu durum hem Hanefîliğin muteber kaynaklara dayanılarak temellendirilmesi çabalarını, hem de Hanefî üçlü otoritesinin [Ebû Hanife, Ebû Yusuf, Muhammed b. el-Hasen] varlığını sürdürdüğünü göstermektedir (s. 120). [Yazar müteakip paragraflarda bu üçlü otoritenin statüsünün zaman içerisinde daha da arttığını göstermek üzere açıklamalarda bulunmaktadır.]

Hanefî Üçlü Otoritesi ve Sünnet

Irak'ta bir garnizon kasabası olan Kûfe'nin fakihlerinin, Mâlik b. Enes'in Medine merkezli Sünnet anlayışından farklı bir sünnet kavramı geliştirdiklerini ifade eden, ancak bu farklı anlayışın ne olduğuna dair bilgi vermeyen yazar, sadece Hanefî üçlü otoritesinin eserlerinde Sünnet'in toplumsal normlar ve Peygamber ve sahabesinin örneklikleri şeklinde tanımlandığını, onların Sünnet'i Medine'deki tatbikata hasreden Mâlik'e itiraz ettiklerini söylemekle yetinmektedir (s. 121). Ancak bu itiraz üzerinde yeterince durulmadığı görülmektedir. Zira itirazın Sünnet'in toplumsal pratikler şeklinde nesilden nesile aktarılmasına mı, yoksa sadece Medine'deki pratiklere hasredilmesine mi olduğunun netleştirilmesi gerekir. Çünkü Ebû Yusuf'un da Mâlik'in görüşünü andıran ifadelerine *er-Raddu alâ siyeri'l-Evzâî* adlı eserinde rastlamak mümkündür. Tıpkı "Aleyke bimâ aleyhi'l-cemâatu mine'l-hadîs (Toplumun amel edegeldiği hadisleri al!)" (*er-Raddu*, s. 31) veya "*es-Sunne el-ma'rûfa* (Maruf/bilinen Sünnet)" (*er-Raddu alâ siyeri'l-Evzâî*, s. 32) şeklindeki kullanımlarında olduğu gibi.

Mamafih bu kitapla ilgili sizlere sunduğumuz bu değerlendirme notlarını hazırlarken, tekrar baştan sona tarama ihtiyacı duyduğumuz *er-Raddu alâ siyeri'l-Evzâi* esas alınacak olursa, Ebû Yusuf'un Sünnet konusunda kavramsal, epistemolojik ve metodolojik açıdan kendi kendisiyle tutarlı olup olmadığı açısından bu eserin titiz bir biçimde incelenmesinin şart olduğu kanaatine ulaştığımızı da burada belirtmek isteriz.

Bütün bunlar bir yana, yazarın Muhammed Zâhid el-Kevserî'den naklen, Hanefiliğin "şûra mezhebi" olduğuna dikkat çekmesi oldukça önemli bir husustur: Hemen hemen diğer bütün fikhî mezhepler başlangıcında tek tek kişiler (el-Evzâi, Mâlik, eş-Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Dâvûd ez-Zâhiri, v.d.) tarafından temelleri atıldığı halde, Hanefî mezhebi daha baştan itibaren Ebû Hanife başkanlığında birçok fakih, hadisçi, tefsirci ilim adamının da katılımıyla şûra/danışma/konsültasyon yöntemiyle çalışmalarını sürdürmüş ve mezhebin temellerini atmış görünmektedir ki, yazarın da "Hanefî mezhebinin üçlü otoritesi"nden bahsetmesi bu olgunun bir göstergesi olsa gerektir. Dolayısıyla bu husus Hanefî mezhebini hemen diğer bütün mezheplerden farklı kılan bir özellik olarak üzerinde durmayı hak etmektedir.

Ebû Hanife'nin Sünnet'e yaklaşımı konusunda ikinci elden kaynaklardan yapılan alıntılara dayanarak sergilenen yorumlarda (s. 122), keza Ebû Yusuf'un konuyla ilgili ifadelerinde Sünnet ile toplumsal tatbikat şeklindeki Sünnet'in mi, yoksa hadis rivayetlerinin mi kastedildiği yeterince açık değildir. Mamafih Ebû Hanife'nin Sünnet'e giriş kapısının Hammad b. Ebî Suleyman olduğu ve onun da tamamı Kûfe'li olan bir şecerinin parçası olduğu (s. 122) göz önüne alındığında, bireyler tarafından aktarılmış olan bilgilerin esas alındığı tahmin edilebilir. Bu doğru ise, o takdirde Hanefîler ile Ehl-i Hadis arasında Sünnet-Hadis konusunda temelde ciddi bir yaklaşım farkının olup olmadığı hususu da gündeme gelebilecektir.

Hanefîlerin üçlü otoritesinin fikhî görüşlerini temellendirmek için hadis rivayetlerini kullanırken "Rasulullahın hadisi (hadisu Rasulillah)" tabirini kullanmalarının (s. 123) onların zihinlerinde merfu-mevkuf ayrımının mevcut olduğunu göstermesi hadis tarihi açısından önemli olduğu halde, yazar bu noktayı gözden kaçırmış görünmektedir.

Mamafih Hanefî üçlü otoritesinin Sünnet anlayışlarının hadis ile özdeş olmadığına dair açık ifadeleri aktarmak suretiyle, meseleye büyük ölçüde açıklık getirilmiş olsa da (s. 123), önemli olan bu konuda Hanefîlerin kurucu imamlarının ne kadar tutarlı davranabildikleri meselesidir ki, yazar bu hususun öneminin farkına varmış görünmemektedir.

Ebû Yusuf'un, el-Evzâi ile olan polemiklerinden yola çıkarak yazar, Ebû Yusuf'un Kur'ân ve Sünnet'e ters düşen âhad haberlere olan güvensizliğinin, daha sonraki dönemlerde Hanefîlerin âhad haber konusundaki tutumlarında belirleyici

model (paradigmatic) olduğunu ifade etmektedir (s. 124). Bu tespit yanlış olmamakla beraber bir bakıma eksik görünmektedir, zira bu konuda Ebû Hanîfe'nin benzer tutumunun oynadığı rolü görmezden gelme riskini de taşımaktadır.

Hanefî Usul-i Fıkıhında Sünnet

Üçlü Hanefî otoriteyi takip eden dönemde Hanefî usulcülerinin sünnet ve hadis kelimelerini birbirinin yerine kullandıklarını, Sünnet kavramının sahabe görüşlerini de içerir halde kullanıldığını, maruf ve meşhur sünnet kavramının mütevatir ve meşhur olmak üzere iki tür hadis rivayetine tekabül ettiğini, sahabilerin rivayet ettiği âhad haberlerin kıyasa dayalı hükümlere tercih edilip edilmeyeceği meselesinde fakih sahabilerin rivayetlerini kıyasa tercih ettiklerini belirttikten sonra, bunları detaylı olarak ele almaya girişmektedir (s. 124-125).

Burada yazarın dikkat çektiği önemli nokta, bu dönemde Hanefî usulcülerin Kur'ân ve Sünnet'i daha geniş bir epistemolojik ve metodolojik çerçevede ele almalarıdır. Epistemolojik olarak Kur'ân ve Sünnet'i "ilm, yakın (kesin bilgi)" ve "zann (kesin olmayan, zannî, tahmini bilgi)" çerçevesinde, metodolojik olarak da bu ikisini "edille, huçec, usul" çerçevesinde ele almışlardır. Bu sebeple de onlar kesinlik ifade etmeyen kıyas ve âhad haber/hadis gibi kaynakların öncelik sırasını aşağılara indirmişlerdir (s. 125). Mamafih kıyas şeriatın kesin kaynaklarına dayalı bir kıyas ise, bu takdirde kıyası fakih olmayan sahabilerin rivayetlerine tercih etmişlerdir. İşte Hadisçiler de kısmen bu sebeple Hanefîleri "Ehlu'r-ra'y (Re'y ehli)" şeklinde bir nitelikle eleştirmeyi sürdürmüşlerdir (s. 125).

Bu dönemde Hanefî usulcülerin dini inanç ve eylemlerin sağlam esaslara dayandırılması amacıyla, aklî-kelamî/rasyonel-teolojik yaklaşımı tercih ederek, buna vurgu yaptıklarından bahsedilmesine rağmen (s. 125), üstelik Hanefîlerin konuyu ele alışlarındaki –felsefedeki zorunlu ve mümkün ayrımını çağrıştıran- bu değişim ile Mutezile'deki benzer yaklaşımlar arasındaki paralellik oldukça dikkat çekici olduğu halde, bu benzerliğin Hanefîler ile Mutezile arasındaki organik ilişkinin tabii bir sonucu olabileceği hususu nedense akla gelmemiştir.

Yazara göre Hanefî usulcülerini kesinlik ifade eden kaynakları tutarlı bir epistemolojik sisteme oturtmuşlar ve bu çerçevede âhad haberin yerini bu şekilde belirlemişlerdir. Aron Zysow'a göre onların âhad haber konusundaki bu tutumları iki amaca yönelik idi: a) Kıyas için işlevsel olacak yeterli sağlam rivayet malzemesi temin etmek, b) fıkıh sistemini geçersiz hale getirebilecek olan malzemeyi dışarıda bırakmak. Sonuç olarak Hanefîlerin fıkıh sistemlerini [kesin bilgi kaynakları olarak gördükleri] Kur'ân'a ve maruf/meşhur sünnetlere dayandırdıklarını söylemek mümkündür (s. 125).

Ed-Debûsî, es-Serahsî ve el-Pezdevî'nin Sünnet konusundaki yaklaşımları hakkında da bilgi vererek konuyu kronolojik sıraya göre ele almaya devam eden

yazar, öncelikle ed-Debûsî'ye göre delillerin a) Aklî deliller (hüccce akliyye) ve b) Şer'î deliller (hüccce şer'iyye) olarak ikiye ayırdığını ve her ikisinin de kesin olan ve olmayan şeklinde ikiye ayırdığını ifade ettiğini, bunlardan şer'î delillerin de a) vahiy ve b) sünnet olmak üzere iki kaynağa dayandığını belirtmektedir (s. 125-126). ed-Debûsî'ye göre vahyin kesinliğinden şüphe olmamakla beraber, Sünnet konusunda durum biraz karmaşıktır. Zira bizatihi Rasulullah'tan duyulan bir haber ile ondan bize tevâtüren intikal eden haberler kesinlik ifade ederken, ahad haber sadece ihtimal/zannîlik ifade eder. ed-Debûsî bu şemaya, bir başka kesin şer'î delil olarak gördüğü icmaı da ekler. Yazara göre ed-Debûsî'nin bu tasnifi, Hanefilerin şer'î delilleri düzenlerken nasıl bağımlılık-bağımsızlık (heteronomy-autonomy) gibi epistemolojik kavramları kullandıklarını da göstermektedir.

Hanefî fakihlerin iman ve amel alanında sağlam delillere dayanma amacı yanında epistemolojik filtre kullanmalarının bir başka önemli amacı daha vardı: Kesin deliller olarak gördükleri Kur'ân ve Sünnet'e dayalı sistemlerine ters düşen âhad hadis rivayetlerinin de içerisinde yer aldığı hadislerin sıhhatini ispata yönelik olarak gelişmekte olan çabalar karşısında, âhad hadislerin kesin bilgi değil zan ifade ettiğini kabul ederek şer'î deliller içerisindeki derecesini aşağılara çekmek (s. 126).

es-Serahsî de Sünnet'i, Peygamber'den doğrudan işitilen ya da ondan tevâtüren nakledilen bilgiler olarak tanımlamıştır. Hanefîler sünnet ile mütevatir ve meşhur haberleri eş anlamlı kabul etmiş, âhad haberleri ise Sünnet'in ikinci dereceden kaynağı olarak görmüşlerdir. Serahsî gibi usulcülerin sünnet ile mütevatiri aynı düzlemde görmek istemeleri önemliydi, zira onlara göre Kur'ân'ın otoritesi de Sünnet'e dayanmaktaydı. O yüzden Serahsî Sünnet'in bütün dini normların temel kaynağı olduğunu, Kur'ân'ın bile ilk olarak Peygamber'in otoritesine dayalı olarak onun ağzından duyulup işitildiğini vurgulamıştır (s. 126-127).

el-Pezdevî *Usul'*ünde sünnet konusuna farklı boyutlar ekler. O Sünnet'in emir-nehî ve âmm-hâs gibi yönleri olduğunu, Kur'ân'ı detaylandırıp bu gibi hususları açıkladığını, bir anlamda Kur'ân'dan türetilen temel fıkıh iskeletine et giydirdiğini söyler (s. 127).

Hanefî haber tipolojisini teorize etmek için el-Pezdevî, ittisal kavramını devreye sokar. Bunu yaparken Peygamber modeli ya da öğretisi problem değildi, problem bu kutsal bilgi manzumesinin tarihsel aktarımındaki ve nesilden nesile aktarılmasındaki tutarsızlıklar ve uyuşmazlıklar idi. Zira sözlü aktarımın doğasından dolayı bu tür rivayet temelli bilgi manzumesinin hata içerme ihtimali söz konusuydu. Bu yüzden fakihin, rivayet edilen bir hadis ile Peygamber arasında güvenilir bir bağlantı/zincir olduğundan emin olması gerekir. Bu amaçla ed-Debûsî "ittisal" kavramını geliştirip detaylandırır ve a) şüpheden uzak tam ittisal (mütevâtir haber) b) şeklî olarak birtakım şüpheler içeren haber (meşhur) c) hem

şeklî olarak hem de içerik olarak birtakım şüpheler içeren haber (haber-i vâhid/âhad haber) olmak üzere üç kategoriden söz eder. Bu son kategorideki haberlerde hem içeriğinde hem de isnadında hata ihtimali söz konusudur. el-Pezdevî daha sonra bu üç tip haber/rivayetin fikhî ve kelâmî sonuçlarını detaylı olarak ele alır. Bu ise Hanefî fakihlerin Sünnet tipolojisi ile epistemolojik tipoloji arasındaki nasıl temel bir ilişki kurduklarını göstermektedir.

ed-Debûsî mütevâtirin taşınması gereken şartlar arasında, ravilerin farklı bölge ve beldelere dağılmış olma şartını da saysa da, onun eserini şerheden şârih el-Buhârî, bu şartın bazı Hanefî usulcülere tarafından paylaşılmadığına işaret eder. Onun bu şartı koşmasının altında ise, sadece tek bir şehre, yani Medine'ye hasredilen Medine ekolünün, "Medinelilerin ameli"nin meşruiyetini sarsma amacı yatmaktadır.

Bu konuları ele alan yazar, Hanefîlere göre mütevâtirin sadece yazılı kaynakları değil, eylem ve değerleri de kapsayan bir mahiyet arz ettiğini söylemekte, ancak bu konuda teşekkül döneminden veya klasik dönemden örnek vermek yerine 1933 yılında vefat etmiş olan Enver Şah el-Keşmirî'ye sığırma yapmakta ve onun mütevâtiri a) rivayet temelli b) gurup temelli c) uygulama temelli d) ortak bilgi veya değerler temelli olmak üzere dörde ayırmasını Hanefîlik adına sunmaktadır (s. 129, 130) ki, bu yapılanın oldukça tartışmalı olduğunu söylemeye lüzum dahi yoktur.

Bu arada el-Keşmirî'nin bu tasnifine dayanarak bol bol tekfir hükmü verdiği örnekleri de sıralayan yazarın, bunların ne kadar gerçek mütevâtir örnekleri olduğunu sor(gula)madan geçmesi dikkatlerden kaçmamaktadır. Zira mesela misvak kullanmak ve mucizeler gibi fevkalade tartışmalı konuların –keza aynı müellifin mütevâtir olduğunu iddia ettiği İsa'nın inişi meselesinin– mütevâtir olarak sunulması (s. 129-130) en azından bunların mütevâtir sünnet olduğu iddiasının tartışmalı olduğuna işaret edilmemesi yerinde olmamıştır.

Ardından meşhur haber hakkında verilen bilgiler, meşhurun Kur'ân'ı nesh ve tahsis edebileceğine dair açıklamalar, meşhur haberi reddedenlerin kâfir değil sapık olacağına dair ifadeler yer almakta ve meşhur ve mütevâtirin otoritesinin Kur'ân'ın otoritesi ile kıyaslanabilir düzeyde olduğu sonucuna varılmaktadır (s. 130).

Âhad habere gelince el-Pezdevî onu, mütevâtir ve meşhur seviyesine ulaşamayan haber/rivayetler olarak tanımlar ve amel etmeyi gerektirse de kesin bilgi/itikad gerektirmediğini söyler. Diğer bir ifadeyle fikhî konularda delil olsa da akaid konularında delil olmaz. Hanefîler âhad habere tanıdıkları bu düşük seviyeli otorite açısından Mâlikî, Şafî, Hanbelî ve Zahirîlerden ayrılırlar (s. 131).

Yazar burada tekrar kıyas ile âhad haber ilişkisine dönmekte ve daha önce aktardığı üzere, Hanefîlerin fakih sahibilerin rivayetleri ile fakih olmayanların rivayetlerini kıyas karşısında farklı değerlendirdiklerini tekrarlamaktadır (s. 131).

Ona göre klasik Hanefî usulcileri geliştirdikleri bu usul ilkeleri sayesinde, mezhebin kurucu babalarının ortaya koydukları sistemde herhangi bir değişiklik yapma durumunda kalmamışlardır (s. 132).

Sonuç

Hanefîlerin usûl geleneklerinde epistemolojinin fevkalade önemli rolü açıkça görülmektedir.

Hanefîlerin kesinlik meselesine olan sadakatleri, yani doktrinlerinin sağlam bilgiye dayanması konusundaki titizlikleri, bu geleneğin rasyonel teolojiye olan borcunu göstermektedir.

Hanefîlere göre Hz. Peygamber'e kesin olarak ulaşan bilgi kaynakları Kur'ân, Sünnet ve İcma'dan ibarettir. Âhad haberler, sahabe kavilleri, kıyas, istihsan ve örf ise zannî bilgi ifade ederler.

Maruf ve meşhur sünnetin, Hanefîlerin temel fikhî söylemi haline geldiğini söylemek mümkündür. Zira Kur'ân yanında kesinlik ifade eden ikinci bir kaynak olabilmesi bu sünnetin kesin sünnet olmasına bağlıdır. Hatta maruf ve meşhur sünnet onlara göre bütün ilahî/dinî/şer'î normların temel kaynağıdır.

Sünnet'in "kesin olan sünnet" ve "zannî olan sünnet" şeklinde ikiye ayrılması, daha sonraki Hanefîlerin, mezhebin kurucu atalarının sistemini savunabilmeleri için epistemolojik bir temel teşkil etmiştir (s. 132).

Çalışmanın 136. sayfasının 28 nolu dipnotunda yazar, pek çok çağdaşçı müslümanın (Muslim modernists) Hanefî mezhebinde hadis rivayetlerinin rolü konusunda yanlış tasavvurlara sahip olduklarına dikkat çekerek Muhammed İkbâl örneğini vermektedir.

Yazarın bu değerlendirmelerine ek olarak, bu çalışmada İsa b. Ebân'ın Hanefî mezhebindeki rolünün yeterince tatminkâr bir şekilde ortaya konmamasının ciddi bir eksiklik olduğunu vurgulamakta yarar görüyoruz.

Özetle Ali Eltaf Mian'ın bölümü Ortaçağ Hanefî temel fıkıh ve usul-i fıkıh metinlerine göre Sünnet kelimesinin anlamlarını ele almaktadır. Hanefîler Sünnet meselesini epistemolojik olarak, fikhî açıdan delil olma ve bağlayıcılık itibarıyla ele almışlar ve bu amaçla kesinlik ifade eden Sünnet kavramına şeriatı açıklamada başvurmuşlardır.

7. Erken Dönem Şafii Mezhebinde Sünnet Kavramı (Gavin Picken)

Gavin Picken'in bölümü ise erken dönem Şafii mezhebinde Sünnet kavramı konusunu ele almaktadır. O eş-Şafii'nin Kur'ân-Sünnet-Hadis arasındaki

hermenötik ilişkiye dair “Vahiy matrisi (Revelatory matrix)” dediği teorinin bir parçası olarak “beyan” üzerinde durmaktadır. Picken, eş-Şafii'nin eserinin bugün Şafii mezhebi olarak bilinen yapıda nasıl algılandığı konusunu da ele almaktadır. Bu bağlamda eş-Şafii'nin en önemli öğrencisi olan el-Buveytî'nin mezhebin oluşumundaki fevkalade önemli rolü üzerinde de durmaktadır. Bu kitabın amacı açısından el-Buveytî'nin en önemli katkısı, eş-Şafii'nin, Ahmed b. Hanbel gibi hadisçilerinkine benzeyen hadis temelli fikhî hermenötüğünün konsolide edilmesinde yatmaktadır.

Yazar makalesine, tartışmalı bir konu olan eş-Şafii'nin usul-i fikhın kurucu babası olduğu iddiasını tekrarlayarak başlamakta, üstelik çıtayı daha da yükselterek onun günümüze kadargelen “Put kırıcı” rolünden bahsetmekte (s. 139) ancak bu konudaki farklı görüşlerle herhangi bir hesaplasmaya girmeden adeta bir ezber tekrarı yapmaktadır. Ayrıca eş-Şafii'nin Sünnet konusunda, Sünnet'i hadise indirgeyerek bir paradigma değişikliğine yol açtığına dair malum tespiti de temellendirmeye gerek görmeden tekrarlaması dikkatlerden kaçmamaktadır (s. 140).

eş-Şafii'nin Hayatı ve Eserleri

Bu başlık altında bilinenlere yeni bir şey ekmediği gibi, onun Mâlik'e öğrencilik yapmasından bahisle, Mâlik'ten -Hicaz'da egemen olan Hadisçilerin metin merkezli fikhî tekniklerinin bir uzantısı olan- fıkıh tekniklerini öğrendiğini ileri sürerek bizleri şaşırtmakta (s. 140) ancak Mâlik'in Medine'deki tatbikatı merkeze alan yöntemi konusunda herhangi bir değerlendirme yapmadan bu iddiasını –yine herhangi bir temellendirme gereği duymaksızın– ileri sürme cihetine gitmektedir. Sadece bu konularda değil, eş-Şafii'nin Arap dili ve edebiyatı konusundaki müstesna kabiliyetine dair tabakat kitaplarında tekrarlanan iddiayı da ilmî bir temellendirmeye gerek görmeksizin tekrarlamakla yetinmiştir (s. 141).

eş-Şafii'nin Beyan Teorisi

Yazar ezberleri tekrarlamaya devam ederek bütün fıkıh mezheplerinin dört kaynak (Kur'ân-Sünnet-icma-kıyas) üzerinde hemfikir olduğunu söylemektedir (s. 142). Halbuki bu dört kaynak teorisi Şafii için bile tam olarak geçerli değilken –zira onun kıyas'a ve içtihadı yaklaşımının Hanefiler'in aksine “kerhen” kabulden öteye gitmediği söylenebilir (s. 158, dpnt. 17)- bu dört kaynak dışında başka kaynakları da benimseyen –başta Hanefiler olmak üzere– fıkıh ekolleri söz konusu iken, böyle bir genellemenin ne kadar isabetli olduğunu yazarın kendisine sorması yerinde olacaktır.

eş-Şafii'nin katkısının dört kaynak teorisiyle sınırlı olmadığını, amacının kaynaklar arası ilişkiyi düzenleyen ve aralarındaki çelişkileri gidermeyi amaçlayan

bir “fıkhî hermenotik” geliştirmek olduğunu söyleyen yazar (s. 142), bu dört kaynak meselesinin ne gibi bir “katkı” teşkil ettiğini de izah gereği duymamıştır. Halbuki bu dört kaynak eş-Şafii’den önce de bilinen şeyler idi. Burada titiz bir dil kullanmak gerekirse ve katkı olup olmadığı bir tarafa bırakılırsa, sadece eş-Şafii’nin şer’î delilleri dört ile sınırlandırma çabasından söz edilebilir.

Yazarın bu bağlamda yeni bir yorum olarak eş-Şafii’nin bir “vahiy matrisi (revelatory matrix)” tasarladığını söylese de (s. 142), aslında bu vahy-i metlubb ve gayr-ı metlubb anlayışına yaslanarak eş-Şafii’nin Sünnet ve hadisleri de vahiy kapsamına dahil etme çabasından farklı bir şey değildir.

eş-Şafii’nin bu matrise göre 1)Kur’ân 2) Kur’ân+Sünnet 3)Sünnet şeklinde sıraladığı vahiy formlarının yazar tarafından “mimari simetri” (s. 143) olarak niçin ve nasıl nitelendirildiği sorusu bir yana, buradaki Sünnet’in mahiyeti de ıskalanmıştır. Zira eş-Şafii’nin Sünnet derken kastettiği isnatlarla aktarılan “âhad hadis rivayetleri”nden başka bir şey değildir.

Bunu aklımızda tutarak eş-Şafii’nin vahyin iki türünün (Kur’ân ve Sünnet) birbirine ters düşmesinin mümkün olmadığına, görünürde böyle bir tutarsızlık varsa bunun gerçekte değil zahirdeki bir tutarsızlık olduğuna dair iddiasını sorgulamaksızın aktarması da dikkatlerden kaçmamaktadır. Halbuki yazarın ilk olarak eş-Şafii’ye şunu sorması gerekirdi: İkisinin de vahiy ürünü olduğunu iddia eden eş-Şafii Sünnet dediğinde Hz. Peygamber dönemine giderek o dönemi esas alarak mı değerlendirme yapmaktadır, yoksa kendisinin bulunduğu yerden ve zamandan mı yapmaktadır? İlki söz konusu ise, o döneme gidip bizatihi Kur’ân’da Hz. Peygamber’in açık hatalarına dair bazıları oldukça sert uyarıları görünce bu durumu nasıl izah edecektir? Sünnette eş-Şafii’nin iddia ettiği gibi vahiy ürünü ise, Allah’ın elçisine herhangi bir konuda birtakım adımları atmasını “Sünnet vahyi” olarak emredip de ardından “Kur’ân vahyi” ile bu adımlardan dolayı onu eleştirmesi, bizatihi Allah’ın ulûhiyetine, adaletine ve vahyin güvenilirliğine darbe indirmek anlamına gelmez mi? Şayet eş-Şafii’nin bulunduğu noktadan meseleyi ele alacaksak, önce neyin Sünnet olduğunu kesin olarak bilmemiz lazım ki, Kur’ân ile Sünnet arasında bir çelişki olup olmadığına karar verebilelim. Hz. Peygamber döneminden sonraki dönemlerde yaşayan herkes gibi eş-Şafii’nin Sünnet adına konuşabilmesi için elinde iki imkan vardır: Ya mütevatir yaşayan sünnetler (haberu’l-âmm) ya da âhad hadis rivayetleri (haberu’l-hâssa). Peki eş-Şafii Kur’ân ve Sünnet arasında çelişki olmaz derken bu ikisinden hangisini esas almaktadır? Her ikisini de esas aldığı takdirde “âhad haber” kategorisindekileri eş-Şafii nasıl değerlendirecektir? Şayet bir âhad hadis rivayeti açıkça Kur’ân’a ters düşerse eş-Şafii ne yapacaktır? Bu çelişki görüntüdedir, gerçek değildir diyerek meseleyi geçiştirecek midir, yoksa bu rivayetin Hz. Peygamber’e ait olamayacağı sonucuna mı varacaktır? eş-Şafii’nin bu ikincisine hiç gönlü olmadığı *er-Risâle* adlı eserinde açıkça görülmektedir. Dolayısıyla o, hadis rivayetlerinin Kur’ân’a aykırılık gerekçesiyle devre dışı kalmasını önlemek için birtakım mekanizmalar geliştirmeye

çalışmıştır. Özetle eş-Şafii'nin bu gibi meseleleri çözebilmek için izlediği yol, çelişkileri umum-husus, cümle-nass ve nesh örgüsü içerisinde çözmeye çalışmaktır. Peki bu çözüm başarılı olmuş mudur veya ne kadar başarılıdır? Usul-i fıkıh geleneğine bakıldığında, eş-Şafii'nin tahayyül ettiği şekilde ve düzlemde bir başarıdan söz etmek elbette mümkün değildir. Bunun da sebebi eş-Şafii'nin "beyan" teorisinin omurgasını oluşturan bu beşli örgünün sübjektif yönüdür. Zira bir ayet veya hadis rivayetinin umum mu husus mu ifade ettiği daima açık ve net değildir. Bu yüzden usul-i fıkıh literatürü konuyla ilgili tartışmalarla doludur. Hatta iş, sadece umum sığası üzerine müstakil eserler yazmayı gerektirecek noktaya kadar varmıştır (Mesela Alaaddin Keykeldî'nin *Telkihu'l-fuhûm fî tenkihi siyaği'l-umûm* adlı müstakil eseri buna iyi bir örnektir). Cümle (muğlak)-Nass (açık) lafızlar meselesi de aynı durumdadır.

Nesh'in durumu ise daha da tartışmalıdır. Zira konuyla ilgili bilgiler (esbab-ı nüzul rivayetleri) hem yeterli değildir, hem de güvenilirlik açısından birçok problemle yüz yüzedir. O yüzden bütün bu konularda İslâm uleması yüzyıllarca tartışmış, farklı yaklaşımlar sergilemiş ve farklı sonuçlara varmışlardır. Sadece mensuh olan ayetlerin sayısı ile ilgili olarak verilen farklı sayılar bile işin içinden çıkılmaz bir durumla karşı karşıya olduğumuzu görmek için yeterlidir. Tabiatıyla neshi kabul etmeyenlerin varlığını da unutmamak gerekir.

Son derece önemli bir başka nokta ise, ikinci bir tür vahiy olarak görülen Sünnet ile özdeşleştirilen hadis rivayetlerinin istisnasız tamamının –mevcut bilgilerimize göre– mana olarak rivayet edilmiş olmaları gerçeğidir. Bütün bu mülahazalar ışığında eş-Şafii'nin beyan teorisinin tıkr tıkr işleyen kusursuz bir yaklaşım olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Bu ise yazarın eş-Şafii'nin "beyan" teorisiyle ilgili değerlendirmelerinin gözden geçirmeye ne kadar muhtaç olduğunu gözler önüne sermektedir. Öte yandan eş-Şafii'nin beyan anlayışıyla daha sonraları usul-i fıkıh'ta kazandığı anlamın farklı olduğuna dair Lowry'nin tespitini de eklemekte yarar vardır (s. 161, dpnt. 72).

eş-Şafii'nin vahiy matrisi teorisinin ve beşli örgüsünün en ilginç (?) yönü olarak yazarın nesh teorisini göstermesine gelince; neshin vahiy kaynakları arasında değil, her kaynağın kendi içerisinde gerçekleşebileceği iddiası (s. 144) masaya yatırılmadan sunulmuştur.

Kur'ân'ın Sünnet'i nesh edemeyeceği varsayımı iki tür vahyin birbiriyle çelişmeyeceği varsayımıyla uyumludur. Ancak Kur'ân'da Hz. Peygamber'e yönelik eleştiriler (mesela et-Tahrim, 2) bu uyumu mutlak olmaktan çıkarmaktadır. Bunda eş-Şafii'nin Sünnet içerisinde Hz. Peygamber'e inisiyatif hakkı tanımaması, bu kavramın içini tamamen vahiy olarak doldurma çabasının da payı vardır. Halbuki adına ister kıyas ister içtihat densin (mesela bkz. Abdurrahman b. Necm b. Abdilvahhab Cezeri, İbnu'l-Hanbelî'nin, *Akyisetu'n-nebiyy* (sav) adlı eseri ile *İctihadu'r-rasûl* veya *İctihadu'n-nebiyy* konulu eserler) Hz. Peygamber'in her adımını Kur'ân vahiyi dışında ayrı bir vahiy ile atmadığını gösteren pek çok ayet ve hadis

rivayeti varken bunları görmezden gelerek konuyu ele almak ilmi zihniyete aykırı bir tutum olur.

eş-Şafii’de Sünnet–Hadis kavramı:

Peygamber Allah’ın iradesinin olgular dünyasındaki uzantısıdır (s. 147)

Peki eş-Şafii’ye göre Sünnet’in içeriği nedir ve neye göre belirlenir? O, Sünnet’in kaynağı olarak daha baştan hadis rivayetlerini kararlaştırdığı için (s. 149, 151, 152), hadisin rakipleri olarak gördüğü nosyonlarla (s. 147) hesaplaşmaya girişmesi gerekiyordu ve bu sebeple öncelikle hocası Mâlik’in savunduğu Medinelilerin tatbikatı (amelu ehli’l-Medine) ile hesaplaşır ve bu tatbikatın Peygamber’in tatbikatlarının organik olarak gelişiminden ibaret bir şey olmayıp, Medine uleması arasındaki ittifaktan ibaret olduğunu düşünür (s. 146). Ancak eş-Şafii’nin asıl derdi –bizim de *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafii’nin Rolü* adlı antolojide göstermeye çalıştığımız üzere– Sünnet ile özdeşleştirmeyi kararlaştırdığı hadis rivayetlerini tehlikeye atacağı için (s. 145) Medine amelini karşı çıkmaktır. Ama eş-Şafii bunu yaparken doğrudan hocası Mâlik’i değil Mâlikî bir muhatabını hedef almaktadır (s. 159, dpnt. 30).

Hadisler’in tek kaynak olması tercihini tehlikeye sokan diğer bir yaklaşım ise Hanefiler’in sıklıkla başvurduğu istihsan olduğu için ona karşı da tavrı alır ve onu telezüz (keyfilik) olarak nitelendirir (s. 147).

Müteakiben yazar eş-Şafii’nin Medinelilerin tatbikatı ve istihsan gibi fıkhi tekniklere karşı vahiy matrisini koyduğunu tekrarlar ve –Kur’ân vahyi konusunda ihtilaf olmadığı için, özellikle Sünnet üzerinde durup onu temellendirmeye çalıştığını söyler. Ancak yazarın bu konuda verdiği bilgiler *er-Risale*’nin ilgili içeriğinin tasviri bir özetinden ibaret olup, hemen hiçbir kritik ve analitik yaklaşım söz konusu değildir. *er-Risale*’de Sünnet’i temellendirmek amacıyla başvurduğu argümanların (s. 147-148) hemen hepsi tek tek eleştirel bir gözle *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafii’nin Rolü* adlı antolojide ele alındığından, onları burada tekrarlamamak için sadece bu bilgiyle yetinmek istiyoruz.

Mamafih burada eş-Şafii’nin Kur’ân’daki “hikmet”in sünnet anlamına geldiği iddiasına dair Lowry’nin, -bu yorumun Şafii öncesi tefsir literatüründe yaygın olmadığına dair- uyarısı yerindedir (s. 160, dpnt. 44). Nitekim Ebû Hanife (ö. 150) ile aynı yıllarda vefat etmiş olan Mukatil b. Suleyman’ın *el-Vucûh ve’n-nazâir* adlı eserinde –ki bir Kur’ân lugatı sayılır– Kur’ân’daki hikmet kelimelerinin beş anlamı arasında Sünnet’e tek kelime ile dahi yer vermemesi de bu durumu teyid etmektedir. Aynı değerlendirmeyi âhad haberleri temellendirmek için eş-Şafii’nin geliştirmeye çalıştığı argümanlar (s. 149-150) için de yapmak mümkündür.

Bütün bu konularda bütün problemleri halledilmiş varsayan eş-Şafii, son olarak çelişkili hadis rivayetleri meselesine de el atar ve vahiy matrisine dair beşli

örgü (umum-husus, cümle-nass, nesh) teknikleri yanında, çelişkili rivayetler arasında tercih yapmak için nelere dikkat edilmesi gerektiğini ele alır (s. 151).

Şafii'nin Öğretisine Yönelik Tepkiler

Yazarın bu konuyu sadece eş-Şafii'nin iki öğrencisi el-Muzenî ve el-Buveytî'nin muhtasarları üzerinden ele almasını (s. 151-153) başlıkla irtibatlandırmak pek mümkün görünmemektedir. Mamafih yazar bu iki özetle ilgili olarak önemli noktalara da işaret etmektedir ki, özellikle el-Buveytî'nin *Muhtasar*'ı ile ilgili olarak söyledikleri kayda değer görünmektedir.

Yazara göre eş-Şafii'nin fikhî dünya görüşünün öne çıkan unsuru hadis olduğu için, onun "Sahih bir hadis görürseniz benim mezhebim odur" demiş olmasından da hareketle, hadisler el-Buveytî için de bir "açık kart" haline gelmiş olmaktadır. Öyle olunca da –yazara göre– el-Buveytî, eş-Şafii'nin eserlerini özetlerken sadece özetlememekte, gerektiğinde yeni hadisler eklemekte, bazılarını çıkarmakta ve buna bağlı olarak hocasının görüşlerine itiraz edebilmektedir (s. 152).

el-Buveytî örneğinden hareketle yazar önemli bir başka noktaya daha dikkatlerimizi çekmektedir: İlk dönemlerde fakihler hocalarıyla olan ilişkilerini nasıl belirliyorlardı? Tahmin edilenin aksine onlar hocalarının her görüşünü körü körüne kabullenmiyorlar, daha ziyade onların metodlarına bağlılıklarını sürdürmeye çalışıyorlardı. Bu sebeple el-Buveytî, hocasının metoduna bağlı kalarak pek çok konuda hocasına itiraz ederek ondan farklı görüşlere ulaşmıştır. Bu sebeple el-Buveytî'nin eseri sadece bir özet olmaktan çıkmış ve eş-Şafii'ye katkı ve itirazların da yer aldığı farklı bir mahiyete bürünmüştür. Bu ise Şafii mezhebinin tek bir kişinin görüşlerinden ibaret olmadığını göstermektedir.

Öte yandan el-Buveytî'nin hocasının hadis merkezli metodu uyarınca hadisleri ondan daha fazla kullanmış olması, o dönemde fıkhı aşırı akılcı ve re'yci gören hadisçilerin fıkihtan uzak durmalarına da bir itiraz anlamı taşıyordu. Böylelikle el-Buveytî fıkihtaki işlevi yadsınamaz olan akıl ile vahiy arasında bir köprü kurmuş, bu suretle belki de hocasını kafasındaki bir hedefi gerçekleştirmişti (s. 153).

Sonuç

Yazara göre eş-Şafii, Hicaz, Yemen, Irak ve Mısır'a yolculukları esnasında fıkıh çevrelerindeki çeşitli çelişkileri ve tutarsızlıkları görmüş olmalıdır. Muhtemelen o bu durumun sebebi olarak gördüğü Medine tatbikatına ve aşırı re'y kullanımına karşı sadece Peygamber'e hasrettiği Sünnetle özdeşleştirdiği hadis rivayetlerini merkeze almış, sistematik fikhî akıl yürütmeye alan açabilmek için de kıyası tercih etmiştir (s. 154).

eş-Şafii'nin özel olarak Şafii usul-i fikhî üzerindeki etkisi yanında genel olarak etkisi meselesinde Schacht ve Coulson gibileri onun rolünü önemseyerek usul-i fikhî'nin kurucusu niteliğini uygun görürken, Wael Hallaq ve Lowry gibileri buna karşı çıkmakta ya da daha orta bir yol izlemektedirler (s. 154).

Yazar *er-Risale*'nin daha sonraki usul-i fikhî kitaplarıyla yan yana getirilmesinin doğru olmadığını, zira Lowry'nin dediği gibi kitabın %80'inin kaynaklar arası ilişkiye ve Sünnet'e tahsis edildiğini -veya kitabın 1/2'si Sünnet konusuna, 1/3'ü ise kaynaklar arası ilişkiye tahsis edildiğini (s. 162, dpnt. 87)-, bunun da II. yy fikhî atmosferine yönelik olduğunu, onun fikhî insan [aklı] etkisinden çıkarıp vahiy kaynaklı malzemeye dayandırmak istediğini vurgularken (s. 155) tamamen isabet ettiği söylenebilir. Nitekim George Makdisî'nin *er-Risale*'de Mutezile karşıtı, dolayısıyla akıl karşıtı eğilimlerin izini süren makalesi de bu tespiti doğrulamaktadır (s. 157/dpnt. 8). Bu anlamda eş-Şafii'nin fikhîçilerin fikhî vahiy menşeli kaynaklara dayandırmaya, Sünnet ve Hadis'in statüsünü gözden geçirmeye sevk etmede başarılı olduğu söylenebilir (s. 155). Ne var ki yazar eş-Şafii'nin usul-i fikhî'nin kurucusu olduğu tezinden vazgeçmeye gönül olmamalı ki, tekrar bu konuya dönerek onun usul-i fikhî'nin kurucu babası olduğuna dair nakilleri aktarmaya girişmektedir (s. 155). Yazının sonunda yazarın duygusallığının dozu daha da artmış olmalı ki, eş-Şafii'yi Sünnet ve hadis alanındaki çabaları bağlamında müceddid (dini yeniden canlanan biri), usul-i fikhî besleyen ve İslâm hukukuna hayat nefesi üfleyen biri olarak nitelendirmekten geri kalmamaktadır (s. 155). Bunların fevkalade tartışmalı iddialar olması bir yana, ilmî tespitler olmaktan ziyade duygusal veya retorik ifadeler denmeye daha layık olduğunu söylemek yerinde olacaktır.

Son olarak ifade etmek gerekir ki, yazarın makalesinin başlığında Şafii mezhebinden bahsetmesine rağmen konuyu sadece Şafii ve iki talebesiyle sınırlamış olması, başlığın da gözden geçirilip yeniden düzenlenmesini gerekli kılmaktadır.

8. Gelenekten Kurumsallaşmaya: Erken Hanbelîlikte Sünnet (Hâris b. Ramlî)

Hâris b. Ramlî Hanbelî fikhî geleneğinde Sünnet kavramını, onun Kur'ân karşısındaki hermenötik pozisyonunu; mütevâtir, âhad ve sahih olmayan hadislerin epistemolojik statüsünü geniş olarak ele almaktadır. O Hanbelî fikhî geleneğinin, fikhîçi hadisçilerin fikhî alanındaki çabalarının bir sonucu olarak nasıl ortaya çıktığını göstermektedir. Bu fikhîçi hadisçiler, bölgesel re'y temelli fikhî gelenekleri yerine tamamen metin temelli bir geleneği ikame etmek için çaba sarf etmişler ve bunun için de sadece sahih hadisleri değil, sahabe ve tabiinin uygulamalarını ve fetvalarını da bu metin kavramına dahil etmişlerdir. Dahil etmelerinin sebebi ise eş-Şafii'ye ve sahih hadis kavramına olan dirençleriydi. Zira

sahih hadis kavramı, Hanbelîlerin en azından teoride kuşkuyla baktıkları kıyasa geniş bir alan açan bir kavram olarak görülüyordu. Bundan dolayı, bu görüşte olanlar nezdinde Sünnet kavramı, onu en iyi bilen ve ruhunu inanç ve eylemlerinde en iyi şekilde temsil ettiği kabul edilenlerce somutlaştırılan “yaşayan bir sünnet” anlamına geliyordu (?).

Ramlî, Hanbelîlerin bir şeyin sünnet olduğuna karar vericinin elden geldiğince metin temelli olmasını kabul etmelerinin önemli bir sonucu olduğuna dikkat çekmektedir: Sadece Sünnet'in ravileri hakkında bilgi sahip olmak, aynı zamanda kavramsal olarak bizzat Sünnet hakkında bilgi sahibi olmak anlamına geliyordu.

Mamafih Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) gerçekten bir mezhep kurma niyeti ve düşüncesi olup olmadığını kaynaklara göre tartışmaya açarak söze başlayan yazar, tartışma konularını çeşitlendirerek, Batı dillerinde onun hareketine yönelik “traditionalist” nitelemesinin problemsiz olmadığına dikkat çeker, burada hangi gelenekten bahsedildiğinin net olmadığını vurgular, hele hele Arap-İslâm kavramı olan Sünnet'e ne ölçüde karşılık geldiğinin açık olmadığına dikkat çeker (s. 163-164). Dahası kaynaklar esas alınacak olduğu takdirde, hiçbir fikhî yöntemin ve hermenötik sistemin Ahmed b. Hanbel'e izafe edilmesinin –kaynaklar ışığında– mümkün olmadığına da dikkat çeker (s. 164).

Zira Susan Spector'sky'ye göre Ahmed b. Hanbel ihtilaflı olmayan konularda hadislere dayanarak cevaplar verir, bu mümkün olmadığına cevap vermekten kaçınır ama her halükarda görüşlerinin otorite olmasına rıza göstermezdi.

Christopher Melchert de ona katılarak, Ahmed b. Hanbel'in verdiği cevapların “doğaçlama karakteri”ne ve bu cevapların eski ve temelde sözlü bir kültürel modelin izlerini taşıdığına, sadece hadislere dayanmadığına, bilakis hâlâ bilge adamların (selef) kuramsal düşüncelerine ve uygulamalarına olan güveni gösterdiğine işaret eder. Ancak bu cevapların metinsel delillerin titiz bir biçimde kaydedilmesi gerektiğine dair yeni vurguları da içerdiğini ekler (s. 164).

David Vishanoff da usul-i fıkıh literatüründeki nakillerden yola çıkarak benzer sonuçlara ulaşır ve sık sık vurgulanan, eş-Şafiî ile ilişkisi meselesinde tam tersine onun eş-Şafiî'nin vahiy matris eksenli sistematik yöntemine dayalı fıkıh vizyonuna karşı direndiğini (s. 164), sistematik bir hermenötik yöntem bırakmadığını, bunun da onun takipçilerine kendi yöntemlerini geliştirmek üzere geniş bir alan bıraktığını söyler (s. 165).

Vishanoff'un, Ahmed b. Hanbel'in, eş-Şafiî'nin sistematik reform programına katılmadığı tespiti son araştırmalar tarafında da teyid edilmiştir. Özellikle Schahc'ın bütün Ehl-i Hadis'i monolitik bir yapı olarak gören ve bu sebeple Ahmed b. Hanbel ile eş-Şafiî'yi, aralarındaki önemli farkları görmezden gelerek aynı potaya koyan yaklaşımı bu araştırmalarda sorgulanmış ve Ashabu'l-hadis'in

fıkıhçıları içerisinde bir spektrum dahilinde, farklı oranlarda sistematik fikhî akıl yürütmeye kapı aralayanların bulunduğu ortaya çıkmıştır (s. 165).

Ehl-i Hadis ile Ehl-i re'y arasındaki çatlağın h. II/VIII. yy sonlarında "halku'l-Kur'ân" meselesi yüzünden ortaya çıktığını ileri süren Melchert, III/IX. yy'da İslâm fikhında hadislerin önemini daha büyük oranda kabullenilmesini sağlayan Ehl-i Hadis içerisinde bile –mesela Abdullah b. el-Mubarak gibi- hâlâ sistematik akıl yürütmeye açık olanlar vardı. Mamafih onların yanında pür hadisçi olarak nitelendirilebilecek olan İbn Ebî Şeybe ve "Sahih hareketi" içerisinde yer alan el-Buharî gibi hadisçilerin de olduğunu da ekler. Ahmed eş-Şemsî'nin ortaya koyduğu üzere bu noktada eş-Şafiî'nin talebesi olan el-Buveytî'nin, *er-Risale*'nin açık delaletine rağmen, eş-Şafiî'nin sahabe görüşlerini kıyasa tercih etmekle Ehl-i Hadis'e daha yakın olduğunu ileri sürmüş olması (s. 165) dikkat çekicidir. Volkan Stodolsky tarafından hazırlanmış olan bir doktora tezine göre, kıyası sahabe görüşlerine tercih eden eş-Şafiî olmayıp, onun öğrencisi Dâvûd ez-Zâhirî idi (s. 165).

Peki Ahmed b. Hanbel bu tabloda nerede durmaktadır?

Susan Spector'sky'ye göre el-Kevsec (ö. 251/865), Salih b. Ahmed b. Hanbel (ö. 266/880), Ebû Dâvûd es-Sicistanî (ö. 270/884), İbn Hâni (ö. 275), Abdullah (ö. 290/903), el-Bağavî (ö. 317/929) tarafından derlenen "mesail" eserleri incelenecek olursa, fikhî konularda birbirinden farklı Ahmed b. Hanbel tipleri ortaya çıkmaktadır (s. 166). Mesela Abdullah, Ahmed b. Hanbel'in kategorik olarak bütün büyük fakihlerin fıkıh kitaplarını reddettiğini aktarıırken, Ebû Dâvûd ve İbn Hâni, hadisçilik yönleri itibariyle Mâlik ile eş-Şafiî'nin kitaplarının bundan istisna edildiğini aktarmaktadırlar (s. 166). Abdullah'ın *Mesail*'i esas alındığında Ahmed b. Hanbel'in sözlü kültüre vurgu yaptığı ve kitaplara dayalı bir yaklaşımı benimsemediği, bir uzmana müracaat etmeksizin fıkıh ve hadis kitaplarına başvurmayı tasvip etmediği görülür. Nitekim bu yaklaşımın *el-Musned*'in tarzı ile de uyum halinde olduğu söylenebilir.

Zira mesela Ebû Dâvûd'un *es-Sunen*'i bir uzmana başvurmaya gerek kalmadan, uzman olmayanların kolaylıkla ulaşabileceği ve kullanabileceği bir hadis koleksiyonu ortaya koyma amacına yönelik iken, *el-Musned* çoklu isnatları ve çeşitli hadis türleri ile adeta uzmanlar için bir "veri tabanı" niteliğindedir ki, bu Ahmed b. Hanbel'in fıkıhta ve hadiste uzmanlara başvurmayı gerekli gören yaklaşımına uygun düşmektedir (s. 167).

Saud Salih es-Serhân tarafından hazırlanan bir doktora tezine göre, Ahmed b. Hanbel'in fıkıhtaki konumunu belirlemede başvurulmuş *Mesail* literatürü, doğrudan Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini temsil etmemekte, buna bağlı olarak bu eserlerdeki rivayetler arasındaki farklılıklar, Ahmed b. Hanbel'den değil onun

takipçilerinden kaynaklanmaktadır (s. 167). Ebûbekr el-Hallâl (ö. 311/923) bütün bu farklı rivayetleri –şu an için kayıp görünen dev eserinde- bir araya getirmiş ve böylece İbn Hâmid'in (ö. 403/1013) aralarındaki ihtilafları gidermek için yeni bir hermenötik çerçeve oluşturup üzerinde çalışabileceği bir derleme oluşturmuştur. Daha sonra İbn Hâmid'in talebesi Ebû Ya'lâ (380-458/990-1066), Ebû'l-Hattâb el-Kelvezânî (ö. 510/1116) ve İbn Akîl (ö. 413/1119) [doğrusu 413 değil 513 olacaktır] eliyle mezhebin doktrininin sistematize edilmesi gerçekleşmiştir (s. 167).

Bu gelişmeler ve kaynaklar ışığında Hanbelî mezhebinde Sünnet tanımı, Sünnet-Kur'ân ilişkisi ve Hadis meselesi ele alındığında şu sonuçlar ortaya çıkmaktadır:

1) Ebû Dâvûd'un *Mesâil*'i hariç bütün kaynaklar Sünnet'in Peygamber ile sınırlı olduğu ve sahabenin uygulamalarının Sünnet kapsamında olmadığı hususunda hemfikirdirler (s. 168).

2) Sünnet'in Kur'ân'ın açıklayıcısı olduğu konusunda eş-Şafiî'nin beyan teorisinin etkisi görülmektedir. Bu noktada Hanbelîler ile Şafiîler'in Kur'ân'ın açık anlamları ve icma ile yetinen minimalist yaklaşıma karşı bir cephe oluşturdukları söylenebilir (s. 169).

3) Temelde Sahabe ve tabiin'in görüşleri Sünnet kapsamı dışında tutulmakla beraber, Hanbelî kaynaklarında Ahmed b. Hanbel'in bazen Saîd b. el-Museyyib gibi bir tabiin'in görüşünü bir sahabî olan İbn Abbas'ın görüşüne tercih edebildiğine dair nakillere de rastlanabilmektedir (s. 171).

Kur'ân ve Sünnet Arasındaki İlişki

Kur'ân'ın ilgili hükmünü beyan eden bir Sünnet olmadıkça, doğrudan Kur'ân ile amel etmenin caiz olduğuna ve olmadığına dair farklı görüşler Ahmed b. Hanbel'e aynı anda izafe edilmektedir (s. 172).

Kur'ân'ın yorumunda Sünnet'in merkezi rolünü kabul etmekle beraber, Ahmed b. Hanbel "Sünnet Kur'ân üzerinde belirleyicidir" formülünü benimsemez, sadece "Sünnet Kur'ân'ın manalarını açıklar" ya da "Sünnet Kur'ân'ı açıklar" demekle yetinir.

Ahmed b. Hanbel eş-Şafiî'nin aksine Kur'ân'ın Sünnet'i nesh edebileceğini kabul ettiği gibi, Hanefiler gibi farz-vacip ayrımını da benimsemektedir (s. 174) ki, bu da muhtemelen bu ayrımın Irak kökenli olduğunu göstermektedir (s. 175). Mamafih onun Hanefiler'in aksine Kur'ân ile sabit olan hükümlerle sünnet ile sabit olan hükümler arasında ayrım gözetmediğine dair nakillerin bulunduğunu da burada belirtmek gerekir (s. 174).

Hadis

Mütevâtir konusunda Hanbelî mezhebi Ebû'l-Kâsım el-Belhî ve diğer Mutezilî imamlar gibi kesin bilgi ifade ettiğinde hemfikirdirler. Ancak bunun zorunlu bilgi mi müktesep (sonradan kazanılmış) bilgi mi olduğu konusunda farklı görüşler vardır (s. 175-176). Öte yandan âhad haberlerin de mütevâtir gibi kesin bilgi ifade edeceği görüşü de Hanbelî kaynaklarda yer almaktadır (s. 176). Bu görüşün Dâvûd ez-Zâhirî ve el-Hâris el-Muhâsibî'nin de görüşü olduğu belirtilmektedir (s. 176). Mamafih Ebû Ya'lâ'nın el-Asram'ın *Maâni'l-hadîs* adlı eserinden aktardığı bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel kendisine sahih bir hadis ulaştığında onunla amel edeceğini, ancak onun Peygamber'in sözü olduğuna şahitlik edemeyeceğini söylemesi, âhad haberin kesin bilgi değil zan ifade edeceğine dair yaklaşımı çağrıştırmaktadır (s. 177). Öte yandan muttasıl sahabi sözünün, munkatı merfu rivayete tercih eden Ahmed b. Hanbel üzerinde eş-Şafîî'nin muttasıl isnat konusundaki ısrarının etkisinden de söz edilmektedir (s. 177).

Zayıf hadisle amel konusunda da Ahmed b. Hanbel'den a) daha güçlü bir delil yoksa zayıf hadisle amel edilebileceği, b) zayıf hadisle hiçbir şekilde amel edilemeyeceği şeklinde iki görüş nakledilmektedir (s. 178).

Öte yandan Ahmed b. Hanbel'in fazâilve terğib-terhib konularında hadis rivayet ederken pek sıkı davranmadıklarını, helal-haram konusunda ise sıkı davrandıklarını, buna bağlı olarak da fazâil konusunda zayıf hadislerin delil olarak kullanılabilceğini, ama helal-haram konusunda kullanılmayacağını söylediği kaynaklarda aktarılmaktadır (s. 178-179).

Dikkat edilmesi gereken önemli bir husus ise, Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini olduğu gibi aktarmakla yetinip, onun ötesine geçmeyen "minimalist" yaklaşımlar (en tipik örneği el-Hallal ve önde gelen öğrencisi Çulamu'l-Hallal'dır) yanında, Hanbelîlik adına Ahmed b. Hanbel'in görüşlerinden çıkarımlarda bulunarak yeni görüşler ortaya koyan (tahrîc) "maksimalist" yaklaşımların (mesela el-Hirakî ve İbn Hâmid gibi) mezhep içindeki mevcudiyetinin farkına varmaktır (s. 180). Bu sebeple genelde katıksız bir hadisçi olarak sunulan Ahmed b. Hanbel portresine karşı, özellikle İbn Hâmid'in maksimalist sunumunda olduğu gibi, usul-i fıkıh tekniklerinin kullanımına kapalı ve karşı olmayan daha teorik bir Ahmed b. Hanbel portresi de söz konusudur (s. 181).

Özellikle Sünnet söz konusu olduğunda İbn Hâmid, Ahmed b. Hanbel'in *el-Musned*'de derlediği hadis koleksiyonlarındaki rivayetlere yaklaşımı ile bunları fikhî amaçla ele aldığı sergilediği yaklaşımları birbirinden ayırmakta, yani *el-Musned*'deki Ahmed b. Hanbel ile mesâil literatüründeki Ahmed b. Hanbel'in aynı olmadığını imâ etmektedir (s. 181).

Ayrıca İbn Hâmid, Ahmed b. Hanbel'in görüşlerinden yola çıkarak, onun zannedildiği veya iddia edildiği gibi kıyasa karşı olmadığını da ileri sürmektedir. Aslında İbn Hâmid'in bütün bu "maksimalist" çabaları, diğer mezheplerle rekabet edebilecek sistematik bir fıkıh mezhebinin tesisi için Ahmed b. Hanbel'in "minimalist" öğretisinin ruhuna "daha az bağlılık" ve bu suretle mezhebin önüne geniş ufuklar açma çabasının bir sonucu olarak okunabilir (s. 182).

Zannedilenin aksine eş-Şafiî'nin Sünnet'i sadece sahih ve merfu hadislerle hasretme çabasına Hanbelî geleneğinde pek de olumlu bakılmamış görünmektedir. Nitekim Ahmed b. Hanbel, talebesi el-Merruzî'nin eş-Şafiî'nin *er-Risale*'sini kopyalamasına karşı çıkmış, ama diğer fıkıhçıların kitapları ile mukayese edildiğinde eş-Şafiî'ninkiler daha hadis temelli olduğu için onları tercih ettiği de olmuştur (s. 186/dpnt. 9). Yine de onlara göre eş-Şafiî'nin bu yaklaşımının sahih hadis bulunmayan konularda kıyasa başvurmayı kaçınılmaz kılacağı, dolayısıyla kıyasın önünü açacağı düşünülmüştür. Bu sebeple Hanbelîler daha sonraki nesillerin güvenilirlik riski taşıyan kıyasları yerine, sahih hadis dışında sahabe ve tabiun görüşlerine de başvurulmasının yerinde olacağını savunmuşlardır (s. 183). Mamafih Hanbelîlerin Zahirîler gibi kıyası kesin ve toptan reddetmediklerine dair nakillerin Hanbelî literatüründe mevcudiyetine daha önce de işaret edilmişti.

Her ne kadar Goldziher, Schacht, Coulson gibi oryantalistler tarafından Hanbelîlik, fanatik literalistler şeklinde nitelendirilmiş olsa da, Wael Hallaq, bu tanıma daha yakın olan erken dönem Hanbelîleri (mesela dar kafalı IV. yy Bağdad Hanbelîleri) ile daha ılımlı ve değişime açık olan geç dönem Hanbelîleri arasında bir ayırım yapmakla, bir bütün olarak ele alındığında tutarsız ve çelişkili görünen Hanbelî geleneğini, daha sağlıklı anlamamıza katkıda bulunmuş görünmektedir (s. 184). Mamafih kesin olan şu ki, bilhassa Ahmed b. Hanbel'den gelen farklı rivayetler, bir genelleme yapmayı imkân dışı bir hale getirmektedir. Ayrıca mezhep içerisindeki sert fanatik eğilimlerin Ahmed b. Hanbel'in kendisinden ziyade onun çevresindeki "Zahirîlik" eğilimleriyle olan ilişkisi üzerinde durmayı ihmal etmemek gerekir (s. 184).

Ahmed b. Hanbel'in dindarane muhafazakarlığını ise sadece günah korkusu ile değil, geleneğe olan sevgisi ile İslâm ümmetinin birliğini sağlama amacı çerçevesinde de değerlendirmek gerekir. Dolayısıyla Goldziher'in ıskaladığı bu duygusal boyutun, Hanbelîlik ele alınırken göz ardı edilmemesi de yerinde olacaktır (s. 185).

9. Zahirî Mezhebinde Sünnet (Amr Osman)

Amr Osman ise kitaptaki Sünnet ile ilgili bütün tartışmaları, yaşayan bir mezhep olmayan Zahirîlik açısından ve onların usul-i fikhî perspektifinden ele alan bir katkı sunmaktadır. Sonuçta o, İbn Hazm'ın Sünnet anlayışının, hadis ile bir ve aynı anlama gelen birikimin zirvesini yansıttığını belirtmektedir.

[Zahirî mezhebinin kurucusu olması hasebiyle pek çoklarına dudak bükerek geçilecek biri gibi görünse de] aslında Dâvûd ez-Zâhirî'nin ilmî birikimi ve argümantasyon (münazara) konusundaki becerileri kaynaklar tarafından tescil edildiği gibi, onun kariyeri hakkında "zamanında Bağdad'ın bütün ilminin onun şahsında toplandığı" şeklinde nitelendirmeler de kaynaklarda yer almaktadır. Onun ölümünden beş yüz sene sonra Tacuddin es-Subkî'nin bile ulaşabildiği 1000 cüzlük *Kitâbu'z-zebb anî's-sunen ve'l-ahkâm ve'l-ahbâr* adlı dev eser dahil pek çok önemli eser ortaya koyan önemli bir ilim adamıyla karşı karşıya bulunduğumuzu unutmamak gerekir (s. 195). Kaynaklarda kariyerine Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî'nin yolundan giderek (ö. 189/805) başladığı, eş-Şafiî Bağdad'a gelince bu defa onu izlemeye başladığı, hatta Dâvûd'un eserlerinde eş-Şafiî'nin yaklaşımlarının açık etkilerinin gözlemlendiği belirtilmekteyse de, aslında Ortaçağ İslâmî ilimler eğitim-öğretim paradigmasının bir gereği olarak o da sadece Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî ve eş-Şafiî'den değil, Ebû Sevr el-Kelbî (ö. 240/854) ve el-Kerâbîsî (ö. 245/859) gibi pek çok ilim insanından da etkilenmiş, onlarla fikir alışverişinde bulunmuştur.

Ancak önemli olan onun Ehl-i Hadis sempaticanı olduğu şeklindeki yaygın yargının gerçeklerle örtüşmediğidir. eş-Şafiî ile olan ilişkisi de onu bu şekilde nitelenmek için yeterli değildir. Zira onun hadis rivayetini takıntı haline getiren hadisçilere yönelik eleştirileri yanında, hadis rivayeti (müzakere) ile değil daha ziyade fikhî tartışmalar (münazara) ile ilgilendiği, hatta Ahmed b. Hanbel dahil Ehl-i Hadis ile arasının hiç iyi olmadığı, nitekim Ahmed b. Hanbel'in de onu bidatçı olarak itham ettiği kaynaklarda yer almaktadır. Elbette bu gerilimde onun ilişki içerisinde olduğu Ebû Sevr ve el-Kerâbîsî gibi ilim insanlarının, eş-Şafiî'nin hadis merkezli yaklaşımına sıcak baksalar da, re'yi de tamamen terketmeyen ve re'y eğilimlerini sürdüren kişiler olmasının rolü vardır. Muhtemelen Ahmed b. Hanbel'e düşman olmasının sebebi ise, Ahmed'in onu Bişr el-Merîsî (ö. 218/833) ve el-Kerâbîsî'nin yolundan giden ve hadisi bırakıp onların kitaplarıyla meşgul olan bir bidatçı olarak damgalaması olsa gerektir. Ahmed b. Hanbel'in bunlara yönelik husumeti ise özellikle el-Kerâbîsî'nin "Kur'ân mahluk değildir, ama onu okuyuşumuz (el-lafzu bi'l-Kur'ân) mahluktur" görüşünü savunmasıdır (s. 196). Mamafih hem bu görüşüne hem de hadisle çok fazla hemhal olmamasına rağmen Dâvûd ez-Zâhirî'nin Ehl-i Hadis nezdinde itibarının pozitif yönünü ağır bastığını söylemek mümkündür (s. 207/ dpnt. 6).

Meseleyi daha iyi kavramak bakımından -el-Kerâbîsî'nin bu görüşünü benimseyen, onun bir diğer arkadaşı olan el-Buharî hakkında da Ahmed b. Hanbel ve onun gibi düşünen Ebû Zur'a er-Râzî ve Ebû Hâtim er-Râzî'nin nasıl bir engizisyon uyguladıkları da -yazarın verdiği bilgilere ek olarak- burada hatırlanmalıdır. O halde kaynaklara bakarak Dâvûd ez-Zâhirî'nin kendisini Ehl-i Hadis'ten gördüğü söylemek mümkün olmadığı gibi, onun Ehl-i Hadis mensubu olarak görüldüğüne dair yeterli bilgi de mevcut değildir. Tam aksine onun Ehl-i

re'ye ve fukahaya daha yakın olduğunu söylemek isabetli görünmektedir (s. 196,197). Muhtemelen Hanefî, Şafîî, Mâlikî, Mutezilî ve Haricî pek çok ilim insanının reddettiği bir görüş olan "haber-i vâhidin kesin bilgi ifade edeceği" görüşünü Ebû Sevr ile birlikte kabul etmiş olması, onun Ehl-i Hadis ekolüne mensup olduğunun zannedilmesine yol açmıştır (s. 197). Dâvûd'un hadise olan ilgisizliğinin tabii bir sonucu olarak onun öğrencileri arasında hadis ravisi olarak sadece birkaç öğrencisinin görülmesi de sürpriz değildir.

Dâvûd'un re'y ehline ve fukahaya daha yakın olması elbette her konuda onlarla aynı fikirde olduğu anlamına da gelmemektedir. Bilakis kıyas, istihsan ve içtihat konularında re'y ehlinden farklı düşündüğü kesindir. Ne var ki bu tekniklere karşı çıkması bir başka usul ilkesi olan "el-ibâha el-asliyye" prensibini savunmasından dolayıdır. Onun çevresini oluşturan Ebû Sevr ile el-Kerâbîsî'nin de bu görüşte olması oldukça manidardır.

Dâvûd ve oğlu dahil Zahirîlerin sahabe icmaı dışında icmâ kabul etmediği ve onlara göre Kur'ân'da mecaz olmadığı, âhad hadis dahil her tür rivayetin Kur'ân'ı nesh edebileceği, rivayetlerin muhtemel bütün meselelerin çözümünü içerdiği hususları da kaynaklar tarafından ifade edilmektedir (s. 197).

Yazara göre bütün bu bilgiler sonuç olarak şunu göstermektedir:

1) Zahirî geleneğinin hadis alanına ciddi bir katkıları söz konusu değildir.

2) Bu geleneğe mensup adı geçen ilim insanları usule ilişkin pek çok konuda standart bir yaklaşım sergilememiş, aralarında pek çok konuda yaklaşım farklılıkları daima söz konusu olmuştur.

İbn Hazm'a (ö. 456/1064) gelinceye kadar bu farklı görüşler devam etmiş, İbn Hazm ise mezhebin görüşlerini standart hale getirerek, şu hususları mezhebin üzerinde ittifak edilmiş olan temel yaklaşımı olarak takdim etmiştir:

1) Şer'î hüküm tesisinde sadece dini nasslar kaynaktır.

2) Kesin bir delil olmadıkça nasslar en geniş şekilde yorumlanmalıdır.

3) Aksine kesin bir delil olmadıkça emir ve nehiyler vücuba delalet ederler.

4) Peygamber'in fiilleri, aynı konuda sözlü bir açıklaması olmadığı müddetçe tek başına bağlayıcı ve hüküm kaynağı değildir.

5) Peygamber'in fiilleri Müslümanlar için dinen ve şer'an bağlayıcı olmayıp, sadece tavsiye niteliğindedir (s. 198).

Zahirî Mezhebinde Sünnet

İbn Hazm, Sünnet'i söz, fiil ve takrir şeklinde üçe ayırır ve ilkinin farziyet ve vücup bildireceğini, ikincisinin sadece zorunlu olmaksızın tavsiye (nedb)

niteliğinde olduğunu, üçüncüsünün ise sadece mübahlık bildireceğini, vücup veya mendupluk bildirmesinin söz konusu olmadığını söyler.

Peygamber'in fiilleri bağlayıcı değildir zira Allah Kur'ân'da Peygamber'in fiillerinin taklit edilmesi gerektiğini söylememiştir. Rasulullah'ın müminler için örnek olduğuna dair ayet (el-Ahzab, 21) vücup ifade eden bir ayet değildir, öyle olsaydı "le-kad kâne lekum..." yerine "le-kad kâne aleykum..." denirdi. Dolayısıyla Peygamber'in fiillerine uymak sevaptır ama uymamak günah değildir (s. 199).

Peygamber'in fiillerine uymanın zorunlu olmadığına dair nasslarda herhangi bir delil olmadığı gibi, bu, uygulamada da mümkün değildir. Müslümanların Peygamber'i taklit etmeleri gerekli olsaydı, o zaman onun ikamet ettiği yerde ikamet etmeleri, tıpkı onun ibadet ettiği gibi ibadet etmeleri, o ne günler ne kadar oruç tutmuşsa o kadar ve o zamanlarda oruç tutmaları, yaptığı her hareketi aynen tekrarlamaları gerekirdi. Çünkü onun bazı fiillerine uyup bazılarını terk etmeyi meşru gösteren hiçbir makul gerekçe yoktur.

İbn Hazm'a göre Zahirîlerin esas hasımları Mâlikîlerdir. O Mâlikîlerin Peygamber'in fiillerine uyma konusundaki tutarsızlıklarına işaret ettiği gibi, bir hadisin delil olabilmesi için onun amel (tatbikat) ile desteklenmesi gerektiğini iddia etmelerine de karşı çıkar. Ayrıca Mâlikîlere Medine amelinin bütün ümmetin uygulamasını temsil edip etmediğini de sorar. Sonuçta da Medine'nin diğer İslâm şehirleri ve bölgelerinden herhangi bir farkının ve üstünlüğü olmadığını söyler (s. 200-201). Mamafih Mâlik'in kendisinin de Medine ulemasının icmâını veya Medinelilerin uygulamalarını mutlak bağlayıcı görmediği de çağdaş araştırmalarda ileri sürülmektedir (s. 208/dpnt. 55).

İbn Hazm bir örnek üzerinden Mâlikîlere karşı çıkararak, mesela zekât konusunda standart uygulamanın Hz. Peygamber'den 80 yıl sonra söz konusu olabildiğine, ondan önce ise çeşitli halifelerin farklı uygulamalarının söz konusu olduğuna işaret ederek "amelin (uygulama/tatbikat) daima aynı ve standart olmadığına dikkat çeker. Nitekim Medine ameli kavramının mahiyeti ve muğlaklıkları sebebiyledir ki bazı çağdaş araştırmacılar onu "kara kutu" olarak nitelendirmektedirler (s. 209/dpnt. 69). Bu noktada İbn Hazm [tıpkı eş-Şafiî gibi] farklı uygulamalar karşısında meselenin Allah (Kur'ân) ve Rasulü'ne (Hadis'i kastederek) götürülmesi gerektiğine dair ayete atıfla, standart olduğunu düşündüğü hadis rivayetlerini önerir (s. 202).

Ancak yazarın unuttuğu bir nokta vardır: Tıpkı eş-Şafiî gibi konuyla ilgili hadis rivayetleri arasındaki farklılıkları hatta çelişkileri ve tutarsızlıkları görmezden gelerek bunu yapar. Çünkü fikhî konularda bütün kaynakların ittifakla aynı şekilde aktardıkları ve delil olma konusunda hemfikir oldukları rivayet bulmak oldukça az ve zordur. En azından bu tür rivayetleri her konuda bulabilmek mümkün değildir. Dolayısıyla İbn Hazm'ın ve daha önce Hanefîlerin ve Şafiîlerin Medine ameline

yönelik eleştirileri, büyük ölçüde, savundukları hadis rivayetleri için de aynı şekilde geçerli olunca, yapılan itirazların kıymeti de azalmaktadır.

Bazı sahabilerin birtakım hadis rivayetlerini bir tarafa bırakarak o rivayetlerin hilafına uygulamada bulduklarına dair rivayetleri de kabul etmez ve bunların uydurma olduklarını –ciddi bir temellendirmede bulunmaksızın- ileri sürer. Sonuçta İbn Hazm –eş-Şafiî gibi- Sünnet ile hadisi özdeşleştirerek, Sünnet'in yegâne kaynağı olarak hadisleri kabul eder (s. 202).

Sahabilerin niçin Sünnet konusunda ihtilaf içerisinde oldukları sorusuna da, her sahabinin Sünnet'e dair her konuda her şeyi kuşatan bir bilgi sahibi olmasının söz konusu olamayacağını, ya da birinin güvenilir bulduğu bir bilgiyi diğerinin şüphe ile karşılamış olabileceğini söyleyerek cevap verir (s. 202-203).

Ömer (b. el-Hattab) dahil bazı sahabîlerin hadis rivayetini yasakladıklarına dair rivayetleri şüphe ile karşılar, gerekçe olarak da Sünnet'in yegâne kaynağı olan hadisleri devre dışı bırakmalarının mümkün olmayacağını söyler (s. 203) ama nedense sahabîlerin de kendisi gibi düşündükleri varsayımını temellendirmeye ve iddiasını ispata pek gerek duymaz.

Ve nihayet hadislerin sağlamlığı ve güvenilirliği meselesinde İbn Hazm, hadis rivayetlerinin doğrudan duymaya dayalı olarak ve bunun “bunu falandan duydum, ondan işittim, o bana şöyle söyledi” şeklinde açık ifadelerle beyan edilmesi gerektiğini savunur ve bunun sonucu olarak da icazet ve benzeri doğrudan duymaya dayanmayan rivayet şekillerini geçersiz kabul eder (s. 203).

Zâhirîlik: Bir Metin Teorisi

Zâhirî mezhebi Sünnet'in yegâne kaynağının hadisler olduğu görüşünün zirvesini temsil eder. İbn Hazm bu bağlamda sunen, ahbâr ve rivâyât kelimelerini hadis ile eş anlamlı olarak birbirinin yerine kullanır.

Buna aykırı düşen Medine ehlinin ameli nosyonunu kökten reddeden İbn Hazm, *el-İhkâm*'da bu amaçla geniş bir bölüm ayırır. Sahabîlerin bir şeyin Sünnet olup olmadığı konusundaki açıklamalarını da, bazen bazı hadislerden haberdar olmamaları veya bazı hadisleri yanlış anlamaları gibi sebeplerle ihtiyatla karşılayan İbn Hazm, bu tür açıklamaların aslında sahabilerin kendi tatbikatlarından öte bir şey olmayabileceğini söyler (s. 204).

Zâhirîlerin pratik/uygulamalı sünnete karşı takındığı tavır bir sürpriz değildir. Çünkü Zâhirîlerin kendileri için kullandığı bu isimdeki “zâhir” tamamen metinlerle ilgili hermenötik bir kavramdır. Daha önce eş-Şafiî ve et-Taberî tarafından kullanılan “zâhir” terimi, mümkün olan bütün tikelleri kuşatacak şekildeki genel anlam demektir. Mesela Kur'ân “ey insanlar” dediğinde burada kastedilen belli bir gurup değil bütün insanlardır. Bununla belli bir grubun kastedildiğini söyleyebilmek için ya Kur'ân'dan ya da hadislerden bir delilin

bulunması şarttır. Keza emir sigası da, aksi yönde kesin bir delil olmadıkça mendup veya mübahlığa değil farzıyet ve vücuba, hem de anında ve gerekli ise mükerreren yerine getirilmesi gerektiğine delalet eder (s. 204).

Zâhirîlik kelimesi bile onların fıkhıdaki diğer teknikleri ya da uygulamayı (ameli) değil de metinleri ve metinlerle ilgili incelemeleri merkeze almalarının hem sonucu hem de sebebi olarak görünmektedir.

[Zâhirîlik literalizm demek değildir]

Zâhirîlik uzun bir süre yanlış olarak, literalist hermenötik ve fikhî bir teori olarak görülmüştür. Literalizm dilbilimde hala tartışmalı bir kavramdır ve Zâhirîlik günümüzdeki algılanan anlamıyla literalist değildir (s. 205). Herhangi bir metnin bağlamdan bağımsız olarak –ya da “sıfır bağlam” çerçevesinde yorumlanabileceğini savunan literalizme mukabil Zâhirîlik, metinleri tarihsel ve metinsel bağlam çerçevesine oturtur. Aslında Zâhirîlik metinsel delillerin mutlak üstünlüğünü savunan ve kıyas, istihsan, maslaha ve amel (uygulamalı Sünnet) gibi metin dışı delilleri dışlayan bir “metin teorisi” denmeye daha layıktır. Bu dini metinleri ele alış biçimi sıkı kurallara bağlı olup, bu anlamda Zâhirîlik aynı zamanda “formalist” bir yaklaşımdır.

[Zâhirîlik: Kesinlik Arayışları]

Zâhirîlerin hem metinsel kaynaklar hem de bunların anlaşılması –mesela emir ve nehiy sigaları– konusunda takındıkları tavrı, aslında onların “kesinlik arayışları” ile izah etmek gerekir. Zira mesela hem amel konusundaki belirsizlikler hem de emir sigasının, farzıyet ve vücuba mı, mendupluğa mı yoksa mübahlığa mı delalet ettiği şeklindeki belirsizlikler, Müslümanlar arasında ihtilaflara yol açması bir yana ortada Allah’ın iradesi konusunda bir muğlaklık ve belirsizlik bulunduğu anlamına gelir ki, bunun kabulü mümkün değildir (s. 205). Bu sebeple Zâhirîliği Hanefîlik ve Caferîlik mezhebi gibi fıkıh alanında “zann-ı galip” ile yetinen değil, bilakis “kesinlik” peşinde koşan mezhepler kategorisine sokmak mümkündür (s. 205).

Şayet Peygamber’in sözlerine değil de tatbikatına uymak gerekseydi, o zaman Müslümanların izleyecekleri herhangi bir uygulamanın son uygulama olup olmadığından emin olmaları gerekirdi. Sözlü olan hadislerde ise pek çok örnekte olduğu gibi Peygamber herhangi bir uygulamanın daha önceki bir uygulamanın hükmünü iptal ettiğini sözlü olarak bildirmesi, bu suretle belirsizlik veya şüpheli durumların kendiliğinden ortadan kalkması söz konusudur (s. 206).

10. Modernist Müslüman Düşüncede, Kur'ân Karşısında Yasal Otorite Kaynakları Olarak Sünnet ve Hadisin Göreceli Durumu (Adis Duderija)

Aynı zamanda kitabın editörü olan Adis Duderija ise bu son bölümde konuyu modern dönem öncesinden modern döneme kaydırmakta ve klasik tartışma konularının hangilerinin günümüzde devam ettiği hangilerinin ise devam etmediği sorusunun cevabını aramaktadır. Sünnet ve hadisin bir kaynak olarak Kur'ân karşısındaki göreceli statüsü ve Kur'ân'ın yorumundaki normatif rolü meselesini, bu konuda birtakım yenilikçi (innovative) argümanlar ve fikirler geliştiren Cavid Ğâmidî, Fazlurrahman, Muhammed Şahrur ve Ğulam Perviz gibi bazı modernist İslâm âlimleri üzerinden yapmayı dener. Adis, ayrıca kendi Sünnet kavramına dair yaklaşımını da özetle takdim etmeye çalışır.

Ona göre Sünnet kavramının mahiyeti ve onun kavramsal, epistemolojik ve hermenötik açıdan sahih hadis ve Kur'ân ile ilişkisi bağlamındaki tartışmalar çağdaş İslâm araştırmalarında hâlâ devam etmektedir. İlginç olan bu tartışmalarla geçmişteki tartışmalar arasında görülen sürekliliktir.

Cavid Ğâmidî (1951-) Pakistan dinî düşüncesinin sıkı bir eleştirmenidir. Pakistan'ın Puncap eyaletinde doğmuştur. Hem modern (Islamia High School, Pakpattan in 1967) hem de klasik İslâmî eğitim-öğretim (Arapça ve Farsça ile Kur'ân'ı Mevlavi Nur Ahmed ile) gördü. 1967'de Lahor'a geldi ve Taliban'ın tehditleri karşısında, yakınlarda Pakistan'ı terk edip Malezya'ya yerleşinceye kadar burada kaldı. 1972'de Lahor'daki Government College'de İngiliz Edebiyatı mastırını yaptı ve bu arada birçok hocadan geleneksel İslâmî eğitim gördü. 1973'te Ğâmidî üzerinde derin etkisi olan önde gelen Pakistanlı âlim Emin Islahî'nin çevresine dahil oldu. Islahî gibi o da meşhur ihyacı Mevdûdî (ö. 1979) ile dokuz yıl beraber oldu. Fakat dinin mahiyeti ve toplumdaki rolü konusundaki görüş ayrılığından dolayı 1977'de Cemaat-ı İslâmî'den ihraç edildi. Ğâmidî, Mevdudî'nin tersine din kurumunun devlet gücüyle tesis edilecek bir şey olmadığını, onun temel işlevinin nefis tezkiyesi ve insanları Allah'a kulluğa teşvik etmek olduğunu savunmuştur. Buna bağlı olarak Ğâmidî, klasik İslâm hukukundaki Sünnet, hadis, tevâtür, icmâ, cihadgibi kavramları yeniden tanımlamıştır. Ğâmidî, al-Mawrid Institute of Islamic Sciences (el-Mevrid İslâmî İlimler Enstitüsü) kurucu başkanı ve aylık Urduca "İşrak" dergisi ile aylık İngilizce "Renaissance" dergilerinin baş editörüdür. Ayrıca amacı, sağlam ahlaki değerlere, üst düzey bir eğitime ve dinler hakkında bilgiye ve ilmi zihniyete sahip iyi Pakistanlı Müslümanlar yetiştirmek olan "Mus'ab Okul Sistemi"nin kurucusudur. Halkı İslâm konusunda eğitmek için, İslâm ve çağdaş meseleler ile ilgili konularda televizyonlarda programlar yapmaktadır. Pakistan hükümetinin İslâm ideolojisi konseyi üyesi olarak da görev yapmıştır.

Ğâmidî, Farahî ve Islahî gibi seleflerinden etkilenmişse de İslâm düşüncesine olan katkılarının çoğu orijinaldir (s. 212).

Hocası İslahî gibi o da Sünnet'i "Millet-i İbrahim" kavramıyla, yani Muhammed Peygamber'in yeniden canlandığı, ıslah edip yeni unsurlar eklediği İbrahim'in dini geleneği ile bir tutmaktadır. Bu dini pratikler bize hadis gibi yazılı veya sözlü kanallardan değil, kitlesel uygulamalara dayalı bilgiler şeklinde intikal etmiş olup, Sünnet'in epistemolojik değeri Kur'ân'ınki ile aynı olup, hadislerden ise çok daha yüksektir (s. 213). Bu sünnetler ise sahabe ve tabînin üzerinde icmâ ettiği "amelî tevâtür" ile sabit olur.

Ğâmidî Sünnet'i birçok alt birimlere (sünen) ayırır:

- 1) İbadetler alanı
- 2) Sosyal alan
- 3) Beslenme (yeme-içme) alanı
- 4) Adab-ı muaşeret alanı (s. 213).

Sünnet'in içeriğini belirleme konusundaki bu tür çabaları yanında Sünnet'in mahiyetini ve amacını belirleme konusunda metodolojik kriterler de geliştirmiştir:

- 1) Sünnet sadece dinî nitelikte ve günlük hayatla ilgili konularda söz konusudur.
- 2) İnanç, ideoloji, tarih ve esbâb-ı nüzul konuları Sünnet'in kapsamı dışındadır.
- 3) Kur'ân'ın koyduğu ve Peygamber'in uyguladığı hükümler Sünnet'e dahil değildir.
- 4) Yeni Sünnetler (mesela teravih), nafileler alanında ihdas edilebilir, vacibât alanında değil.
- 5) Sadece Peygamber'in beşerî yönüyle ilgili konularda Sünnet söz konusu olabilir.
- 6) Peygamber'in Sünnet kılmak istemediği hususlar vardır (Dua lafızları gibi).
- 7) Sünnet de tıpkı Kur'ân gibi, âhad haberle sabit olmamıştır, İslâm dininin yegâne bağımsız iki kaynağından biridir.

Ona göre Sünnet âhad haberle değil, sahabenin icmâsı ve onlardan tevâtüren nakledilmesi ile sabit olur. Onun, Peygamber'in sözleri, fiilleri ve takrirleri olarak tanımladığı hadis, çoğu âhad olup dinin, Kur'ân ve Sünnet'te ifadesini bulan içeriğine herhangi bir şey eklemesi söz konusu değildir (s. 214-215). Yine ona göre hadislerin metni Kur'ân ve Sünnet ile akıl ve (kesin) bilgiye ters düşmemesi, yüksek bir Arapça üslupta olması, Kur'ân'ın hadislerin değil hadislerin Kur'ân ışığında ele alınması gerekir. Hadisler Kur'ân'ı hiçbir biçimde değiştiremez, onda değişikliğe

yol açamaz. Sünnet'in işlevi dini açıklamak ve Muhammed Peygamber'in örnekliliğini tasvir etmekten ibarettir (s. 215).

Bir hadisin sağlamlığı hakkında karar vermek için, onun bütün tariklerinin toplanıp incelenmesi gerekir (s. 215). Herhangi bir hadisin şer'i bir delil olarak kullanılması için onun temelinin Kur'ân ve Sünnet'te bulunması ve insan fitratına ve akla ters düşmemesi gerekir (s. 215).

Özetle Sünnet hadisten bağımsızdır ve hadis sadece yukarıda ele alınan kriterlere uygun düştüğü takdirde kabul edilebilir (s. 216).

Fazlurrahman (ö. 1988)

Bugünkü Pakistan'da Hazara'da doğmuş, bir medrese hocası olan babasından klasik medrese eğitimi görmüş, mastır derecesini elde ettiği Puncap Üniveristesinde Arapça eğitimi görmüş, doktorasını Oxford'da İbn Sînâ'nın *en-Necât* adlı eseri üzerine yapmıştır. 1950-1958 arasında Durham Üniversitesi'nde Farsça ve İslâm Felsefesi dersleri vermiştir. Oradan Kanada'ya McGill Üniversitesi'ne geçmiş ve 1961'e kadar orada ders vermiştir. Daha sonra Eyüp Han'ın İslâmizasyon politikalarında görev yapmak üzere Pakistan'a dönmüştür. Bu amaçla kurulan "Central Institute of Islamic Research (İslâm Araştırmaları Merkez Enstitüsü)" adlı enstitüyü 1961-1968 arasında yönetmiştir. İslâm İdeolojisi Danışma Kurulu üyesi olarak da görev yapmıştır. Pakistan politikalarını belirlemede en yüksek kuruluş olan bu konseyde sergilenen reform çabalarını rayından çıkarmak isteyenlerin artan saldırılarına maruz kalmıştır. Diğer görüşleri yanında Sünnet ve hadis konusundaki görüşleri gelenekçilerin tepkilerine yol açtı ve buna sağlık problemleri de eklenince 1968'de Chicago Üniversitesi'ne geçmiş ve 1988'e kadar orada görev yapmıştır.

Onun Sünnet ve Kur'ân'la ilişkisine dair en sistematik eseri "Islamic Methodology in History (Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu)" adlı eseridir.² Ğâmidî gibi Fazlurrahman da Sünnet ile Hadis arasında açık bir kavramsal ayırım yapmıştır. O sünneti genel normatif ahlakî kurallar ve ahlakî-dinî davranış sistemi olarak tanımlar ve bu yaklaşım da metne sığdırılması mümkün olmayan normatif bir pratiğe yol açar. Ayrıca o Sünnet'i yoruma açık ve uyarlamaya elverişli bir kavram olarak tanımlar. Çünkü ona göre Sünnet Peygamber'in re'y ve içtihadı ile sahabilerin icmâını oluşturan re'y ve içtihatlarını da içeren bir kavramdır. Ona göre Sünnet sayısal olarak çok değildir, özellikli bir şey de olmayıp, moral, psikolojik ve maddi unsurları itibarıyla hiçbir iki uygulama da birbirinin aynı değildir. Fazlurrahman Peygamber'in Sünnet'inin nadiren genel yasama niteliğindeki adımlara başvurduğunu, onun sistematik bir yaşamadan ziyade durumsal ve bölük pörçük rastlantısal yasamalarda bulunduğunu, Peygamber'in fikhî nitelikteki uygulamalarının kesin ve literal anlamda bağlayıcı olmadığını ileri sürer. Diğer

² http://www.ankaraokulu.com/tarih-boyunca-islami-metodoloji-sorunu_9-812

yandan sünnet-içtihat ve icma arasındaki organik bağın koparıldığını ve Sünnet kavramının sahih hadis kavramıyla ifade edilir olduğunu özellikle vurgular. Fazlurrahman Ğâmidî'nin aksine Sünnet'in içeriğini net olarak tasvir etmeye girişmez.

Fazlurrahman hem Müslümanlar hem de tarih araştırmaları açısından hadislerin önemini açıkça vurgular ve hadisler yok sayıldığı zaman geriye Peygamber ile aramızda genişleyen bir uçurumdan başka bir şey kalmayacağını söyler. Hadis ve Sünnet'i ilerililik adına bir tarafa koymak isteyenlerin yaptığı işin, Neron'un Roma'yı yakıp yıkmasından daha beter olduğunu da söyler. Fazlurrahman'a göre hadis Peygamber'in öğretisinin bire bir aynısı değildir, sadece onun bu öğretisinin ruhunun yorumlanmış bir şeklini temsil eder; içtihat-icma faaliyetleri sonucunda kristalize olandaha önceki dinamik "yaşayan sünnet" in sabitlenmiş, dondurulmuş bir halidir. Bunun yanında Fazlurrahman, Kur'ân ile herhangi bir hadis çatıştığında Kur'ân'ın kategorik olarak hadise üstünlüğünü de açıkça kabul eder, zira Kur'ân Allah'ın hidayetinin doğrudan ve kusursuz kaynağıdır (s. 217).

Özetle Fazlurrahman hadis temelli Sünnet anlayışından bir kopuşu temsil eder ve bu sebeple hadisleri Sünnet'in içeriğinin bir konteyneri olarak görmez. Sünnet'in bağımsız bir kaynağı olarak da görmediği hadisler, Fazlurrahman için yine de çok önemlidir, zira hadisler Kur'ân'ı anlama ve yorumlama konusunda ilk Müslümanların Kur'ân ve Peygamber hakkındaki kanaatlerini yansıtan önemli bir kaynaktır (s. 218).

Muhammed Şahrur (1938-)

Çağdaş Arap-İslâm düşüncesinin en ilginç ve yaratıcı düşünürlerindedir. *el-Kitâb ve'l-Kur'ân: Çağdaş Bir Okuma* (1990) onun en çok satan kitabıdır. Bu kitap onu 1990'lardan bu yana en çok tartışılan ve kitabı üzerine yazılıp çizilen entelektüellerden biri yapmıştır. Bazıları onu Siyonistlerin Kur'ân'ın yeni bir yorumunu bir Arap ismi altında piyasaya sürme çabasıyla irtibatlandırırken, bazıları da Protestanlığın babası Martin Luther ile kıyaslamıştır.

1938'de Dımeşk'da (Şam) doğdu. Liberal bir ortamda büyüdü. Babası dindar ama ahlâk merkezli bir anlayış sahibi idi. 1959'da mühendislik okumak üzere Sovyet Rusya'ya gönderildi. Orada inançları Marksist felsefe ve Sovyet tarzı ateizm ile karşı karşıya kaldığından sürekli olarak inancını savunma peşinde koştu. 1964'te Moskova Mühendislik Enstitüsü'nden mezun oldu. Rus bir hanımla evlendi ve bir oğlu oldu. Çok iyi Rusça bilmektedir. Aynı yıl Suriye'ye döndü. 1968'de Dublin'e gitti ve 1969'da mühendislik alanında mastırını 1972'de doktorasını tamamladı. Aynı yıl Suriye'ye döndü ve 1998'e kadar Dımaşk (Şam) Üniversitesinde ders verdi. Arap birliği projesinin başarısızlığı ve 1967 savaşındaki hezimet onun üzerinde

etkili oldu. İslâm'a olan ilgisini hiç kaybetmedi ve diğer pekçok Suriyeli entelektüel gibi İslâm'ın akılcılık, bireyin özgürlüğü ve bilgi merkezlik gibi hususları destekleyen evrensel bir epistemolojisi olduğunu savundu. O'nun ilham kaynağı klasik İslâm Felsefesi veya İslâm tefsir geleneğinden ziyade sahip olduğu modern mühendislik ve tabii bilimler formasyonuydu. Onun bütün amacı, Kur'ân'ın dünya görüşü ile realiteye dair kendisinin modern ve akılcı tecrübelerinin uyumunu gösterebilmektir. Bu tecrübelerinin oluşumunda ise Whitehead, Russel, Kant, Fichte ve Hegel'in rolü de vardı.

Şahrur ülkesinde münafıklık veya mürtedlik suçlamasıyla karşılaşmadı, herhangi bir tutuklamaya maruz kalmadı; *Kitap ve Kur'ân* adlı eseri Mısır'da resmen ve Suudi Arabistan ve Kuveyt gibi ülkelerde ise geçici bir süre ile yasaklandı. Bugün Şahrur İslâm'ın reformist (yenilikçi) yorumunun temel bileşenlerinden kabul edilmektedir (s. 218-219).

Şahrur hadis merkezli Sünnet anlayışının fiili olarak Kur'ân'ı devre dışı bırakmakla, maalesef birinci kaynak konumuna yükseldiğini söyleyerek bunun yanlışlığını ifade eder (s. 219). Bu hadis merkezli Sünnet anlayışının İslâm hukukunda yaratıcı düşünce, yenilik (reform) ve rönesansın önünü tıkadığını söyler. Ona göre Sünnet, "el-Kitab"ın insan kapasitesi dahilinde Peygamber'in içtihatları tarafından ortaya konan, bağlayıcı olmayan bir yorumundan ibarettir.

Sünnet kavramını reddetmemekle birlikte, onun özel ve şartlara bağlı/bağlamsal özellikte olduğunu beş noktadan temellendirmeye çalışır:

- 1) Peygamber'in kararları tarihsel şartlara bağlı, bu şartların ürünüdür.
- 2) Onun mübah olanı sınırlandırması vahiyle alakalı değildir.
- 3) Onun mutlak helali sınırlandırması kendi hayatındaki değişimlerle ilgili birtakım düzeltmelerle ilintilidir.
- 4) Onun içtihadı vahiy gibi yanılmaz değildir.
- 5) Peygamber sıfatıyla olsun olmasın onun içtihadı şer'î yasa hükmünde değildir (s. 220).

Rasul'e itaat da ona göre iki türdür: Muttasıl (et-tâ'a el-muttasile) ve munfasıl (et-tâ'a el-munfasile). İlki Allah'a ve Rasulü'ne kıyamete kadar itaat anlamındadır; ikincisi ise Allah'a mutlak olarak, Peygamber'e ise zamana bağımlı olarak itaat etmek anlamındadır. İlki Peygamber hayattayken de ölümünden sonra da geçerlidir, ancak mutlak ve göreceli olmak üzere ikiye ayrılır: İlki namaz, oruç, hac gibi Kur'ân'ın ruhu ve şekliyle uyumlu uygulamalarda söz konusudur. İkincisi ise zekat oranları gibi sosyal ve ekonomik şartlara göre değiştirilebilecek konularla ilgilidir. Bu ikincisiyle ilgili olarak yaptığı içtihatlarında şartlara göre bazen maksimum yasakçı bazen de minimum yasakçı tutumlar sergilemiştir. Mesela müzik, dans, görsel sanatlar [resim, heykel] ve kabir ziyareti gibi konulardaki yasakları bu kabildendir. Mamafih resim ve heykel yasağının zaten sadece tapınma

amaçlı olanlarına yönelik olduğuna dair yorumlar da söz konusudur (s. 279/dpnt. 20). O hadisleri de ikiye ayırır: Hikmetli sözler ve peygamberlikle ilgili açıklamalar. Evrensel birtakım ahlakî ilkeleri içeren bu kategori genel olarak insan ürünü olan "hikmet" kabilindedir (s. 221). Bunlar bir tür vahiy/ilham ürünü olabilirse de, vahiyden bağımsız olarak da var olabileceği için, bunlar İslâm hukukunda herkesi bağlayıcı nitelikte bir kaynak olamaz, fakat ahlakî nitelikteki öğretiler olarak değerlendirilmesi daha yerinde olur.

Şahrur Peygamber'in peygamberlikle ilgili açıklamalarını beş kategoriye ayırır:

1) Kur'ân'daki ibadetlerin nasıl yerine getirileceğine dair olanlar (İbâdât). Muttasıl itaat kapsamında olduğu için müminlerin koşulsuz olarak bunlara uymaları gerekir.

2) Gayb ile ilgili olanlar. Peygamber'in gaybı bilmesi mümkün ve söz konusu olmadığından bu tür rivayetleri gerçeğin ifadesi olarak görmemek gerekir. (Gaybiyyât).

3) Ahkâm alanına dair olanlar, Hz. Peygamber'in kendi döneminin şartlarında karşılaştığı meseleleri çözmek için bir müçtehit olarak ortaya koyduğu çözümlerden ibaret olup, daha sonraki dönemlerdeki Müslümanlar için bağlayıcı değildir (Ahkâm). Bu onların içtihatlarının değersiz olduğu anlamına gelmediği gibi, onlara karşı saygısızlık anlamına da gelmez.

4) Kudsi hadisler denilen ve vahiy ürünü olduğuna inanılan, gayba dair rivayetlerdir ki Şahrur bunları da ikinci kategoridekiler gibi değerlendirir [Kudsiyyât].

5) Beşer olarak kişisel davranışları [İnsâniyyât]. Bunlar Müslümanlar için bağlayıcı nitelikte değildir. Yeme-içme, yatma-kalkma, giyim-kuşam, yolculuk, avlanma gibi peygamberlik sıfatıyla değil bir insan olarak yapıp ettiklerine dair rivayetler bu kategoriye örnek verilebilir (s. 222).

Görüldüğü gibi Şahrur Sünnet ve hadisi bağımsız bir kaynak olarak görmemekte, Kur'ân'ın yorumu veya kişisel içtihadı olsun Peygamber'in açıklamalarını, mutlak ve bağlayıcı olmayan, dönemin şartlarına bağlı yorumlar olarak değerlendirmektedir (s. 223).

Ğulam Perviz (ö. 1985)

Lahor'lu ilim adamı. Muhammed İkbâl'in bir şiirinden mülhem olarak başlattığı Tulû'-i İslâm adlı hareketin kurucusudur. Kur'ân'a aykırı her tür düşünce, inanç ve eyleme karşı Kur'ân merkezli bir İslâm tasavvurunu savunan bu hareketin kurucusu olan Ğulam Perviz, Hindistan'ın -şu anda Punjab eyaletinin bir kasabası olan- Gurdaspur bölgesinde Batala kentinde 1903'te Sünnî (Hanefî) bir

ailede dünyaya geldi. Dedesi Hakimbaş'tan Kur'ân araştırmaları ve diğer geleneksel İslâmî ilimler öğretimi gördü. Kur'ân anlayışını belirleyen, yakın ilişki içerisinde olduğu allame Muhammed İkbâl idi. İkbâl sayesinde Hint alt kıtasının en büyük âlimlerinden biri olan Eslem Jairacpuri (ö. 1955) ile tanıştı ve ondan ileri düzeyde Arap edebiyatı dersleri aldı. 1947'de Pakistan'ın ayrılışına kadar on beş sene bu hocasıyla beraber oldu. 1938'de Muhammed Ali Cinnah'ın talimatıyla *Tulû'-i İslâm* dergisini çıkarmaya başladı (s. 222-223). Ona göre bir toplumun temeli coğrafi sınırlar değil ideolojidir ve tam bağımsız bir ülke olmak için İslâm'ı yaşayan bir millet şarttır. Onun bu görüşü hem işgalci İngiltere'nin çıkarlarına tersti, hem de Hindu ekseriyete ve aşırı Müslüman Hint milliyetçilerine tersti (s. 224).

Pakistan hareketi esnasında Cinnah'ın danışmanı olarak, 1956 Pakistan anayasasına göre kurulmuş olan hukuk komisyonunda Kur'ânî değerler ve ilkeler konusunda danışmanlık yaptı. Lahor'da kendi önderliğindeki Kur'ân Araştırmaları Merkezi'nin direktörü idi ve ayrıca Kur'ânî eğitim derneğini kurdu. Bezm-i Tulû'-i İslâm adı altında Kur'ân'ın öğretilerini toplumda yaymak için bir ağ kurdu. "Sadece Kur'ân" veya "Ehl-i Kur'ân" gibi benzer yapılanmaların Mısır'da da boy göstermiş olması dikkat çekicidir.

Perviz çok velud bir müellif olup Kur'ânî öğretilere dair yazdığı eserlerin en meşhuru sekiz ciltlik *Ma'ârifu'l-Kur'ân*, dört ciltlik *Luğatu'l-Kur'ân* ve üç ciltlik *Mefhûmu'l-Kur'ân*'dır. Onun konumuzla ilgili görüşlerinin en iyi sergilendiği eseri ise *Mukâm-e-Hadis* (Hadis'in Statüsü) adlı eseridir. Bu eser takipçileri tarafından İngilizce'ye de çevrilmiştir. Bu kitabında İslâm hukuku alanında Sünnet'e olan klasik bakış açısını ve hadislerin Kur'ân tefsiri konusunda kullanılmasını şiddetle eleştirmiştir. Şahrur'dan farklı olarak akaid, ibadet ve hukuk alanında Kur'ân'ın kendi kendine yeterli olduğunu savunduğu için kendisine Kur'ân'cı (Kur'ânî) denildi. Bu görüşünün "ed-Dîn" kavramına dayandırdı. Klasik teoride Kur'ân ve Sünnet/Hadis'i kapsayan bu terim Perviz'e göre sadece Kur'ân'ı içerir ve insanlar için kıyamete kadar eksiksiz olarak korunmuş ve güvenilir tek kaynak Kur'ân'dır. Perviz, aynı şeylerin hadisler için söylenemeyeceğini söyler ve hadisçilerin hadisleri vahy-i gayr-i metlubb kategorisine sokmalarını Kur'ân'ın Sünnet/Hadisler'e muhtaç olduğu ama tersinin doğru olmadığı veya Sünnet/Hadis'in Kur'ân'ı nesh edebileceği şeklindeki görüşlerini şiddetle reddeder. Peygamber'i Kur'ân'ın en iyi müfessiri olarak gören klasik yaklaşımı da eleştirerek, eldeki hadis malzemesinin uzaktan bile bu konuda işlevsel olacak kadar kapsamlı olmadığını ileri sürer (s. 224-225).

Onun Peygamber'e itaat'ın gerçek anlamının Kur'ân'ın sistemine (ed-Dîn) uymak olduğu şeklindeki görüşünün haklılığının diğer gerekçesi ise, Müslümanların Sünnet tanımlarının birbiriyle çelişkili durumu ve bunun Müslümanlar arasında tefrika ve parçalanmaya yol açmasıdır. Ona göre tek bağlayıcı hadis Kur'ân'dır, onun dışındakilerin bağlayıcılığına dair ileri sürülen klasik temellendirme ve savunular epistemolojik ve metodolojik olarak tatminkâr olmaktan uzaktır. Bundan dolayıdır ki, hadisler olmadan Kur'ân'ın

anlaşılacağı görüşünü reddeder ve onun yerine –Şahrur’dan farklı olarak– Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsirini savunur ve bunu bazı Kur’ân ayetlerinin hadislerle çelişkisiyle de gerekçelendirir. Ona göre hadisler “dinin tarihi” olarak anlamlıdır, ama dini rasyonel olarak örgütlemek için yararı çok azdır. Zira hadisler hayat dolu Kur’ân’ın “hayat tutulması”na yol açar.

Burada dikkat çekici olan Perviz’in ele alınan diğer entelektüeller gibi Sünnet-Hadis ayırımına gitmemesidir (s. 225). Özetle Perviz’e göre Sünnet-Hadis “ed-Dîn” konusunda bağlayıcı fikhî bir kaynak değildir. Dahası Sünnet-Hadis’in kabul edilmesi Kur’ân’ın öğretisinin –fikhî alan dahil- çarpıtılmasına yol açmaktadır ve bunun pek çok örneği bu durumu gözler önüne sermektedir (s. 226).

Adis Duderija sonuç olarak yaptığı değerlendirmede Kur’ân ve Sünnet’in kapsam ve mahiyetinin aynı olduğunu, yani akaid ve ibadetler (ameliyye/ibâdiyye), ahkâm (fıkh) ve ahlâk (ahlâk) alanlarını kapsadığını, dolayısıyla Sünnet’in Kur’ân’ı yorumlama konusundaki ilkeler ya da usul-i fıkıh kuralları çerçevesinde ele alınması gerektiğini, zira [Kur’ân’dan bağımsız olarak] sadece hadislerle otomatik olarak atıfta bulunarak Sünnet’in tesis edilemeyeceğini, nitekim klasik öncesi dönemdeki İslâm ulemasının Kur’ân ile Sünnet arasındaki bağın farkında olduğunu, bu sebeple usul-i fıkıha olan yaklaşımlarda, etik-moral veya amaçsal/makasıdçı yaklaşımlara hermenötik öncelik ve üstünlük tanınmasının yerinde olacağı ekinde tavsiyelerde bulunmaktadır (s. 226).

Bu bağlamda editör Adis Duderija’nın da “Toward a Methodology of Understanding the Nature and Scope of the Concept of Sunnah (Sünnet’in Mahiyet ve Amacı Konusunda Yeni Bir Anlama Yöntemi)”, *Arab Law Quarterly* 21 (2007): 1–12.; ve “A Paradigm Shift in Assessing/Evaluating the Value and Significance of Hadith in Islamic Thought–From ulum-ul-hadith to usul-ul-fıkh (İslâm Düşüncesinde Hadis’in Değer ve Önemi Değerlendirme ve Değer Biçiminde Bir Paradigma Değişikliği –Ulumu’l-Hadîs’ten Usulu’l-Fıkh’a)”, *Arab Law Quarterly*, 23 (2009), 195–206 başlıklı iki önemli makalesi bulunduğunu da belirtmekte yarar vardır.

Sonuç:

Editöre göre bu bölümde ele alınan İslâm âlimlerinin aldıkları eğitim ve geldikleri sosyo-kültürel altyapı farklı olsa da, hepsinin ortak yanı, Sünnet ve Hadis’in statüsü ve rolüne dair klasik ulemanın pozisyonunun gözden geçirilmesi ve yeniden kavramsallaştırılması konusunda hemfikir olmalarıdır. Bu sebeple onların bu konudaki yaklaşımları İslâm düşüncesinin teşekkül ve klasik dönemdekilerden ciddi bir farklılık anlamına gelmektedir.

İslâm hukuku, ahlâk ve politika alanları açısından Sünnet’in ne şekilde kavramsallaştırılacağı fevkalade önemli sonuçlar doğurmaktadır. Sünnet

konusundaki modernist (çağdaşçı-yenilikçi) yaklaşımlar, sosyo-kültürel, politik, hukukî ve ahlakî alanlara dağılan geniş çaplı sonuçlara yol açmaktadır. Bu sebeple bu entelektüellerle irtibat halinde olan otoriteler sık sık reformist olarak da damgalanmışlardır. Klasik ulema ise bu reform (değişiklik ve yenilik) taleplerini bizatihi İslâm'a yapılmış bir saldırı olarak değerlendirmiş ve karşı çıkmışlardır. Nitekim Fazlurrahman ve Ğamidî örneğinde bu durum, bu ikisinin ölüm tehditleri almalarına ve ülkelerini terk etmek zorunda kalmalarına yol açmıştır.

Bu yeni yaklaşımların klasik yaklaşımları yerinden oynatıp onlarla rekabet edip edemeyeceği meselesi ise, İslâm'da bir kaynak/delil olarak Sünnet'in yeri meselesinde İslâmî bir reformun (yenilik, değişim) gerekliliği konusunda seslerini yükselten koronun giderek genişlemesinin öngörülebilir bir gelecekte daha fazla ilgiye mazhar olmasına bağlıdır (s. 227).

Editörün bu değerlendirmesine son bir ek olarak kitabın sonundaki kaynakçanın (s. 232-249) kitabın konusuna dair zengin bir liste sunduğunu ve özel olarak ayrıca gözden geçirilmeyi hak ettiğini de hatırlatmakta yarar vardır. Bibliyografya ardından yazarların –maalesef zaman ve yer darlığından bizim burada sunamadığımız- biyografilerinin sunulması faydalı bir uygulama olmakla beraber, bunun ardından gelen “indeks”in son derece cılız ve fakir olmasının, ayrıca daha önce işaret edilen ve muhtemelen redaksiyonun yeterli olmamasından kaynaklanan birçok çelişkinin ve yanlışın, yeni baskılarda eserin gözden geçirilmesini gerekli kıldığını da belirtmek gerekir.

Bir Dilek ve Temenni:

Sadece ülkemiz İlahiyat camiası değil, Sünnî dünyanın neredeyse tamamı uzun asırlardan beridir Sünnet ve Hadis kültürünü Sünnîliğin tamamını temsil ettiğini zannederek Ehl-i Hadis (Hadisçiler) geleneğinin yaklaşımlarıyla sınırlandırmış, kendisini bu küçük dünyaya hapsedmiş durumdadır. Nano gelenek adı verilebilecek olan bu hadisçi çizginin, mikro gelenek adı verilebilecek Ehl-i Sünnet'i temsil etmesi elbette söz konusu değildir. Zira Ehl-i Sünnet denilen damar Hanefî, Mâliki, Şafiî, Hanbelî, Eş'arî, Maturîdî, Zâhirî, Ehl-i Hadis/Selefi, Sûfi bileşenlerinden ve bu kategorilerin dışında ama Ehl-i Sünnet'in içinde kalan –el-Evzai, et-Taberi vb- pek çok bağımsız ilim geleneğinden oluşan bir mikro gelenekten ibarettir. Ehl-i Hadis ise bu on bileşenden sadece bir tanesidir ve ne hadisçiler ne de diğer nano gelenekler –aksini iddia etseler de- tek başlarına Ehl-i Sünnet'i temsil edemezler. Bilakis “mikro” bir gelenek olarak Ehl-i Sünnet bütün bu “nano” bileşenlerin toplamının adıdır.

Hadisçilerin çizgisinin İslâm geleneğini temsil etmesi ise daha da imkansızdır, zira İslâm geleneği Sünnîlik, Şîlik, İbadîlik, Zeydîlik ve Mutezilîlik olmak üzere bugün de hala yaşayan beş mikro geleneğin toplamından ibaret olan bir “makro” gelenektir.

İşte bu kitap, adeta bizlere takılmış olan –tabir caizse- Ehl-i Hadis at gözlüğünü çıkararak, önce Sünnîliğin bileşenleri olan diğer nano gelenekleri, ardından da Sünnîlik dışındaki mikro gelenekleri farketmemize ve onları tanımamıza, onlarla diyaloga girmemize, sonuçta ise “Makro İslam Geleneği” ile tanışıp onu keşfetmemize katkıda bulunacaktır. Bu sebeple bizlerde Sünnet ve hadis konusunda oluşan “kör noktalar” a dair uyarıcı nitelikteki bu gibi çalışmaların tercüme edilerek ülkemize kazandırılması fevkalade önem arzeden bir husustur.

Bir yandan bu gibi eserlerin tercümesiyle bizim Sünnet ve Hadis konusunda nano düzlemden mikro düzleme, oradan da makro düzleme geçişimiz hızlanmalı, ama öte yandan bu kitabın konusuna dair daha yüksek kalitede eserler, antolojiler ülkemizde de ortaya konmalı, hatta bunlar daha sonra dünya dillerine tercüme edilerek, Sünnet ve Hadis alanındaki çağdaş gelişmelerde yerimizi almakta gecikmemeliyiz.

Temennimiz ve duamız, bu kitabın, bu dilek ve temenninin gerçek olduğunu hep beraber görmeye vesile olmasıdır.

Sahabe, Kur'an ve Tefsir

Mustafa ÖZTÜRK*

Özet

Sahabe, Kur'an vahyinin nüzulüne hem şahadet hem refakat eden ilk Müslüman nesildir. Bu yüzden de tefsir konusunda hem imtiyaz hem faikiyet sahibidir. Çünkü tefsir, Kur'an'ın nazil olduğu tarihsel ve toplumsal vasatta ilk muhatap kitleye ne söylediğini ortaya çıkarmayı hedefleyen bir ilmî disiplindir. Te'vil ise bu ilk ve özgün anlamdan hareketle Kur'an'ın daha sonraki tüm zamanlar ve çağlarda insanlığa ne söylemek istediği hakkında fikir ve görüş üretme faaliyetidir. Tefsir sabit, te'vil değişkendir. Kur'an'ın ilk defa ne söylediğine sadakat kaygısı taşıyan her Müslüman, bugünkü sosyolojik zeminde dahi sahabenin genel anlayış ve idrak ufkundan bağımsız yorum yapmaya mezun değildir. Oysa bugün gerek Kur'an'ın evrensel mesajlar taşıyan bir ilâhî kelim olduğunu izhar etmek, gerek Kur'an'ı çağın idrakine söyletmek adına sahabenin Kur'an'dan ne anladığı meselesi bilinçli olarak göz ardı edilmektedir. Buna karşılık birçok çağdaş Müslüman yorumcu, Kur'an tefsirinden bağımsız konularda sahabeyi yere göğe sığdıramama retoriği yapmaktadır. Kur'an'ı anlama ve yorumlama söz konusu olduğunda ise sahabenin tasfiyesiyle oluşan otorite boşluğu modern yorumcunun kendi öznelliğiyle doldurulup Kur'an çoğu zaman keyfi şekilde konuşturulmaktadır.

Anahtar kelimeler: Sahabe, Kur'an, sünnet, tefsir, te'vil

Sahabah, Qur'an and Tafsir

Abstract

Sahabah is the first generation who witnessed and supported revelation of the Quran. For that reason, they are both privileged and have excellence on tafsir. Because tafsir is a scientific discipline which aims to portray what Quran said to the society in which it revealed for the first time.

On the other hand, ta'vil is the practice of generating ideas and opinions for later generations and humanity on what Quran said by referencing its original meaning.

While tafsir is static, ta'vil is dynamic. Any Muslim, who is sensitive to follow original meaning of the Quran, is not certified to interpret the Qur'an outside of the sahabah' approach even in today's world. However, the issue of what Sahaba understood from the

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, mustafaozturk65@outlook.com.

Quran is disregarded for both not revealing that the Qur'an is the universal message of the God and to prevent its prevalence widely. On the contrary, many contemporary interpreters exaggerate sahabah on the topics outside the Qur'an. They become subjective when the issue is Qur'an interpretation and overstate themselves which makes their interpretation arbitrary.

Keywords: Sahabah, Qur'an, sunnah, tafsir, ta'vil

Giriş

Günümüzde Kur'an'ın tefsirinden söz açıldığında genel olarak tefsir teriminin "yorum"a (te'vil) karşılık geldiği düşünülür veya çoğunlukla bu iki terimin müradif olduğu kabul edilir. Hâlbuki tefsir, nüzul ortamında Kur'an'ın ilk muhatap kitleye ne söylediğini keşfetme çabası olup temelde rivayet ve tarih bilgisine dayalı bir faaliyettir. İmam el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) "hüve mâ kîle" lafzıyla muhtemelen kendisinden önceki bir kuşaktan aktardığı "tefsir-te'vil" ayrımı bu noktada oldukça önemlidir. Bu meşhur ayrıma göre tefsir Allah'ın Kur'an'da ne buyurduğu meselesiyle ilgili olduğundan, sahabe dışında hiç kimse tefsir hususunda konuşmaya mezun değildir. Esasen ilmî keyfiyeti kadar dinî mahiyete de sahip bir çaba olarak tefsir, Kur'an vahyinin Hz. Peygamber ve sahabe neslinin bizzat şahadet ettiği nüzul ortamındaki ilk ve doğrudan muhataplara ne söylediği sorusunun cevabını, yani ilk ve aslî manayı aramaya matuftur. Nüzul dönemindeki sonraki farklı zamanlar ve çağlarda otantik/özgün mana ve muhtevaya doğrudan ya da dolaylı referanslarla üretilen görüş ve yorumlar -ki bunlar klasik İslâmî kaynaklarda re'y, ictihad, istinbat, istihrac gibi müteaddit terimlerle de ifade edilir- ise İmam el-Mâtürîdî'nin naklettiği ayrıma göre "te'vil" kapsamında yer alır.¹

Kısacası tarih, rivayet ve aynı zamanda dil (linguistik ve semantik) temelli tefsir faaliyetiyle keşfedilen anlam Kur'an'ın kendi nüzul vasatında ilk ve doğrudan muhatap kitleye söyledikleri, te'vil yoluyla elde edilen çıkarımsal anlam ise farklı zamanlar ve çağlardaki dolaylı muhataplara söylemek istedikleri hususlarla ilgilidir. İşbu noktada denebilir ki tefsir geçmişte, yani yirmi üç yıllık nüzul sürecinde olmuş bitmiş şeylerle ilgili sabit mananın peşindedir. Te'vil ise hâl-i hazırda vuku bulan veya istikbalde vuku bulması muhtemel olan meselelerle ilgilidir. Hem ucu açık bir süreç olması hem de farklı ihtimallere açık bulunması hasebiyle te'vil faaliyetinde mutlak nesnellik iddiasında bulunmak pek mümkün olmadığı gibi, mutlak isabetlilikten dem vurmak da söz konusu değildir.

Bu yüzden, klasik dönemlerde Şemsüleimme es-Serahsî (ö. 483/1090 [?]) ve Muvaffakuddîn İbn Kudâme (ö. 620/1223) gibi âlimler, "Te'vil varsa tekfir yoktur"²

¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Vanlıoğlu, İstanbul 2005, I. 3.

² Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Kitâbu'l-Mebsût*, Beyrut 1989, X. 125, 128; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî*, nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî-Abdülfettâh Muhammed el-Hulvî, Riyad 1997, XII. 276-277.

diye özetlenebilecek bir yaklaşımla hem yorum faaliyetindeki özneliği hem de dinî mesajın ancak yorum yoluyla anlaşılıp farklı tarihselliklere taşınacağı ve fakat işin doğası gereği yorumda farklı yönelim ve eğilimlerin ortaya çıkacağı gerçeğini teslim etmişlerdir. Buna göre tefsir faaliyetiyle izi sürülen ilk ve aslı mana, İslam'ın içinde bulunduğunuz çağda ne şekilde anlaşılması ve uygulanması gerektiği sorusunun cevabını oluşturmaz; fakat bu soruya dair muhtemel ve muhtelif cevapların ilk aşamasını oluşturur. Bu itibarla, Kur'an ilk Müslüman nesli temsil eden sahabenin genel anlayış ve idrak ufkuna kayıtsız kalınarak yorumlanamaz.

Sahabe, ilâhî vahyin rehberliğinde Hz. Peygamber tarafından tebliğ ve temsil edilen müesses İslam'ın tarih sahnesindeki kurucu ümmeti olarak diğer bütün Müslüman nesillerden farklı ve imtiyazlıdır. Çünkü sahabe, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) ifadesiyle, hayat suyunun [vahiy ve nübüvvetin] tatlı, saf ve buz gibi fışkırdığı gözenin başında bulunan nesildir.³ On beş asırlık tarihî tecrübeye sahabe diğer bütün Müslüman nesillerden farklı kılan temel hususiyetlerden biri, Hz. Peygamber'e vahyedilen Kur'an'ın nüzul ortamında hazır bulunmak ve vahyin nüzul sürecine bizzat şahit olmaktır ki bu özellik Kur'an'ı anlama ve onunla doğrudan ilişki kurma hususunda sahabe neslini biricikleştirir.

Hâl böyleyken, günümüzde sahabe çoğunlukla dinî retorik düzeyinde hayli romantik bir menkıbe konusu olarak zikre değer görülmekte, hatta ecdat edebiyatını hatırlatan biçimde sahabeden nostaljik tema gibi söz edilmekte ve fakat özellikle bir Müslümanın Kur'an'ı nasıl anlaması, onunla nasıl ilişki kurması gerektiği gibi ciddi meseleler söz konusu olduğunda, kurucu ümmet tecrübesi pek dikkate değer görülmemektedir. Hâlbuki sahabe nesli bizim için Kur'an'ın sıhatli anlaşılması ve hayata taşınması hususunda rol modeldir. Çünkü onlar ilâhî hitabın ve Hz. Peygamber'in terbiyesinde yetişmiş, üstelik tevhid ve İslam davası için canları da dâhil bütün her şeylerini feda etmiş ilk ve öncü nesildir ki bunun böyle olduğu, birçok ayetin sarih beyanıyla da sabittir. Mesela, bir ayette sahabe nesli, "insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı topluluk" diye tanıtılmış, başka bir ayette, Allah'ın onlardan, onların da Allah'tan razı olduğu vurgulanmıştır.⁴ Yine müteaddit ayetlerde sahabe Allah'ın övgüsüne ve mükâfat vaadine mazhar olmuştur.⁵

Bütün bunlara rağmen sahabenin masum ve günahsız olmadığı da kuşkusuzdur. Sahabe nesli de her insan topluluğu gibi hata ve nisanla mualel olması hasebiyle birçok ayette onların yapıları gerekirken yapmadıkları ya da yanlış yaptıkları veyahut isabetsiz tutum ve davranışları hakkında itaplarda bulunulmuştur.⁶ Fakat unutmamak gerekir ki Hz. Peygamber de birçok kez ilâhî itaba muhatap olmuştur. Kısacası, sahabe, Hz. Peygamber'e izafe edilen bir hadiste

³ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Muvakkîn*, Riyad 1423, II. 8.

⁴ Âl-i İmrân 3/110; Tevbe 9/100.

⁵ Bakara 2/143, Enfal 8/74, Haşr 59/8-9.

⁶ Mesela bkz. Nisâ 4/75, 109; Mâide 5/101; Enfal 8/67; Nûr 24/11-18; Ahzâb 33/53.

de belirtildiği gibi, “en hayırlı nesil”dir.⁷ Bu bakımdan, günümüzde samimi ve dert sahibi her Müslümanın Kur'an'ı açıklama, anlama ve yorumlama çabasında sahabeyi dikkate alması ve sahabe nesline referansta bulunması bir tercih değil, mecburiyettir.

Sahabenin Kur'an'ı Anlama Tarzı

Kur'an'ı anlamak öncelikle her bir Müslüman için kendi varlığının gerçek sahibi (mâliki) ve efendisi (rabbi) olan Allah'ı tanımak, böylece bir fani varlık olarak bu âlemdeki yerini, varoluş sebebini ve gayesini anlayıp kavramaktır ki birçok ayet, hadis ve rivayetin tanıklığına göre genel olarak sahabe neslinin Kur'an'ı anlama ve Kur'an'la ilişki kurma tarzı da bu minvaldedir. Bu tür bir ilişkide, anlama çabasındaki Müslüman ile anlamaya konu olan Kur'an vahyi arasında özne-nesne ayrışmasını mucip bir ontolojiye mahal yoktur. Nitekim sahabe nezdinde Kur'an, ben/biz idrakinden ve gerçek hayat tecrübesinden bağımsız olarak orada duran otonom bir nesne ve yine “ben/biz”den bağımsız anlamlar taşıyan lafız, beyan, mana temelli bir metin olarak görülmemiş, bilakis iman ve teslimiyete dayalı bir idrakte pratik hayata yön veren bir ilâhî rehberlik olarak özümsemiştir.

Sahabenin Kur'an'la kurduğu bu varoluşsal ilişkiyi rasyonel akıl, zihin ve düşünceden ziyade, kalbi bir fiil olarak güven (iman) ve teslimiyete dayalı hissiyat belirlemiştir. Bu nitelikteki anlama modelinde sahabe Hz. Peygamber'in sünnetiyle ete kemiğe bürünen vahyin davetine dikkat kesilmiş, sanki bizzat Allah'la karşılıklı konuşurcasına ilâhî buyruğu işitmiş ve bunun gereğini yerine getirmiştir ki, “Rabbimiz! Biz, ‘Rabbimize inanıp güvenin’ diye çağrıda bulunan elçiyi duyduk ve iman ederek bu çağrıya uyduk. Rabbimiz! Günahlarımızı affeyle; hatalarımızı yok sayıp bağışla ve bizim canımızı hayırlı kullar zümresine dâhil kimseler olarak al!” mealindeki Âl-i İmrân 3/193. ayette de sahabenin iman ve teslimiyet üzerinden Allah'la kurdukları bu derin ilişkiye işaret edilmiştir.

Vahyin inzal sürecinin başından itibaren insanlığa seslenen Kur'an, sahabe tarafından, gerçek hayat tecrübesinden bağımsız şekilde kendi başına bir nesne ya da metinsel entite olarak değil, aksine bu âlemdeki varoluş hikâyesinin ve sınırlı süreli hayat sermayesinin büyük anlamını ve asıl amacını izhar/ifşa etmeye çalışan bir hitap olarak algılanmıştır. Bu yüzden, sahâbîler Kur'an hitabını dinlediklerinde onun anlamını daima bu dünyayı idrak çabası içinde kavramışlardır. Hâliyle, onlar Kur'an'ı anladıklarında, herhangi bir şeyi değil, bu dünyada neyin olup bitmekte olduğunu ve öte dünyada neler olabileceğini farklı bir gözle idrak etmeye başlamışlardır. Hz. Peygamber ve sahabe için Kur'an'ın anlamı, Kur'an ile bu dünya arasında açılmakta ve kurulmakta olan bir bağ ve bağlantıdır. Başka bir ifadeyle, Kur'an'ın anlamı, sahabe için ne sadece Kur'an'ın nazım ve manasına ne de sadece bu dünyaya bakılarak kavranabilecek bir şeydir... Kur'an, bir vaat (söz

⁷ Buhârî, “Fezâilü Ashâbî'n-Nebî” 1; Müslim, “Fezâilü's-Sahâbe” 211, 212.

veriş) olarak anlamını ifşa ederken, aynı zamanda bu vaat eşliğinde hitap ettiği insanların dönüşmesine, hâl-i hazırdaki hâl ve durumdan daha farklı şekilde gelişmesine, istikbali şimdiden düşünmesine imkân veren, dahası genelde insana, özelde Müslümana birçok fırsat sunup kendini dönüştürülebileceği geniş imkân alanları gösteren bir ilahi hitap olarak kendini serimlemiştir.⁸

Denilebilir ki sahabe nesli Kur'an'ı doğrudan doğruya kendilerine yönelik bir ilâhî davet (çağrı, sesleniş) olarak algılamış ve onu aynı zamanda "açık metin" olarak kavramıştır. Açık metin olarak Kur'an, anlatmak istediği şeyi bütünüyle aktarmak yerine ya bir yönüyle aktarır ya da başka bir yerde başlayan bir anlatıma atıfta bulunarak mesajını tamamlar. Kur'an'ın özellikle kıssalar ve mesellerle ilgili pasajları açık metin tarzındadır. Bu tür pasajlarda anlatılanlar ya daha önce başka bir surede veya aynı surenin önceki kısımlarında başlamış bir anlatının tamamlayıcı unsurlarıdır.⁹

Sahabe neslinin hem vahyin nüzulüne hem Rasûlullah'ın sünnetine şahadet ve refakatte bulunduğu, bu arada ilâhî hitap ile son derece sıcak ve canlı bir ilişkinin kurulduğu nüzul döneminin sona ermesini müteakiben Kur'an ve anlama konusunda çok ciddi bir kırılma yaşandı. Çünkü artık Hz. Peygamber ve ona refakat eden sahabe nesli tarih sahnesinde yoktu. Kur'an mevcuttu; fakat bir hitap olarak değil, iki kapak arasına alınarak mushaflaşmış bir yazılı metin olarak mevcuttu. Bu durum gerçekte bir canlı sesleniş olan Kur'an'ı zorunlu olarak kapalı metin hâline getirdi.

Kapalı metin, her şeyden önce yazılı olarak mesaj iletmek amacı taşır, yazı dilinin kendine özgü kurallarına uyar, onun imkânlarını kullanır ve bu dilin imkân alanıyla da sınırlıdır. Başta okuyucu kitlesi göz önünde bulundurularak masa başında kaleme alınan her türlü eser olmak üzere yasa metinleri, felsefe yazıları ve bilimsel eserler gibi birer kapalı metin tarzındadır. Kendi içinde tamamlanıp kapalı hâle gelmiş metinler esasen zihne, muhakeme ve muhayyileye hitap ederler. Ne anlattığı veya ne demek istediği hususunda kendisine ait bir parçanın ya da içinde anlamlı olacağı bir bütünün eksikliği hissedilmez. Yine bu tür metinlerde anlatım, metnin başladığı yerde başlar, metnin son bulduğu yerde biter.¹⁰

Tâbiîn diye anılan ikinci Müslüman nesil Kur'an'la işte bu tür bir metin olarak tanıştı ve bu durum ister istemez teknik düzeyde Kur'an metnini anlama ve açıklama ihtiyacı doğurdu. Buna bağlı olarak tefsir ve te'vil mahiyetindeki görüşler sahabe dönemiyle kıyaslanamayacak nispette arttı. Bu arada zaman değişti, dünya değişti; hâliyle dil, anlam ve anlamının mahiyeti de değişti. İşte bu değişim sürecinde Allah artık Hz. Peygamber'in diliyle değil, ister istemez yazılı metinle konuşuyor gibi telakki edildi. Bu konuşma hem şifâhî hitabı anlamayı

⁸ Burhanettin Tatar, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, İstanbul 2014, s. 87-88.

⁹ Vehbi Başer, "Kur'an'da İnsanın Dünyası: Bir Giriş Denemesi", *II. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, Ankara 1996, s. 142-143.

¹⁰ Başer, "Kur'an'da İnsanın Dünyası", s. 141-142.

kendiliğinden kılan zaman, mekân ve yaşanmışlık (metin dışı bağlam) gibi unsurlardan, hem de hitabın nüzul vasatında mübelliğden (Rasûlullah) sadır olan jest, mimik, tonlama gibi hususiyetlerden yoksundu.

Tarihî süreçte ilâhî hitabın yazılı kayda geçmesi ve böylece sözün teknolojileşmesi, sonraki Müslüman nesiller ile Kur'an arasında ister istemez ciddi bir mesafe ve aynı zamanda bir yabancılaşma algısı yarattı. Çünkü Kur'an artık bizden bağımsız bir şekilde orada duran bir yazılı metin olarak somutlaşmıştı. Nitekim sahabeden sonraki ikinci Müslüman nesil (tâbiîn) hem vahyin nüzul bağlamına tanık olmamanın hem de Kur'an'la iki kapak arasına dercedilmiş bir yazılı metin olarak karşılaşmanın kaçınılmaz kıldığı bir teknik anlama sorunuyla karşılaştı. Ancak bu ikinci Müslüman nesil Kur'an metninin farklı anlamlar ve yorumlara açık olmasını kendileri için bir avantaj, imkân ve fırsat değil, önemli bir dezavantaj ve sorun olarak algıladı.

Taberî'nin (ö. 310/923) başta Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713) olmak üzere Sâlim b. Abdullah (ö. 106/725), Kâsım b. Muhammed (ö. 107/725[?]) gibi meşhur tâbî fakihlerin Kur'an tefsiri konusunda çok çekinceli davrandıklarına dair bilgiler aktarması bu bağlamda oldukça manidardır.¹¹ Aslında bu bilgi İmam el-Mâtüridî'nin "tefsir vahyin nüzulüne tanıklık etmiş nesil olması hasebiyle sahabeye özgüdür. Ayrıca tefsir 'Allah bu ayette şunu kastetti' şeklinde kesin bilgi değeri taşır" şeklindeki açıklamasını¹² da destekler mahiyettedir. Bu mesele bir kenara, tâbiîn neslinin temel maksadı, Kur'an'ı anlam ve yorum açısından semerelendirmek ya da kendi fikirlerini ve öznel kabullerini Kur'an'a söyletmekten öte, Kur'an'ın gerçekten ne söylediğini belirlemektir. Tâbiînden gelen tefsir rivayetleri incelendiğinde, bu neslin asıl amacının Kur'an vahyinin nüzul bağlamıyla kendi aralarındaki tarihî mesafeyi kapatmak ve "otantik/özgün anlam"a ulaşmak olduğu fark edilir. Bu itibarla, bazı tâbî âlimlere atfedilen, "İlim rivayetten ibarettir" kabulünün Ehl-i hadis ekolüne ait bir slogan olarak değil, hermenötik bir prensip olarak algılanması daha isabetlidir. Nitekim tâbiîn uleması ilk fırsatta sahâbîlerin tanıklıklarına başvurmayı ve onlardan sağlıklı bilgi almayı prensip edinmiştir. Fakat gerek sahabeden pek çoğunun ahirete irtihal etmiş olması, gerek her sahâbînin tüm ayetler hakkında yeterli bilgisinin bulunmaması sebebiyle ister istemez tefsirde re'y ve ihtihada da müracaat etmiştir.

Bu noktada İmam el-Mâtüridî'nin naklettiği tefsir-te'vil ayrımı ilk planda sahabeyle ilgili bir genelleme olarak değerlendirilebilir ve bu yüzden pek isabetli bulunmayabilir. Çünkü her sahâbînin Kur'an tefsirinde geniş birikim sahibi olmadığı kesindir. Necmeddîn et-Tûfî'nin (ö. 716/1316) tefsirde ihtilaf sebepleriyle ilgili şu tespitleri çok dikkat çekici ve önemlidir:

¹¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî (Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân)*, nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Kahire 2001, I. 78-79.

¹² Mâtüridî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I. 3.

Bildiğimiz üzere müfessirler (Kur'an'daki) bir kelime veya bir ayet hakkında onlarca farklı görüş belirtmek suretiyle ihtilafa düşmüşlerdir. Bu görüşlerin bazen birbiriyle çelişir ve birbirini çürütür nitelikte olduğu vakidir. Tefsirdeki görüş ayrılıklarının (başlıca) sebebi şudur: Kimi sahâbîler Rasûlullah'tan (s.a.v.) Kur'an tefsirine dair bilgiler almış ve bu bilgileri imkânlar nispetinde birbirleriyle paylaşmışlardır. İhtimal ki bazı sahâbîler kısa bir süre içerisinde vefat etmiş, hâliyle tefsir bilgisi kendisiyle birlikte toprağa gitmiştir. Ayrıca sahâbîler Rasûlullah'ın vefatından sonra çeşitli bölgelere dağılmış ve tefsirle ilgili bilgilerini kendi tâbîlerine aktarmışlardır. Ne var ki her sahâbî Kur'an'ın tefsirine bütünüyle vâkıf değil, kısmî tefsir bilgisine sahiptir. [Öte yandan,] Rasûlullah hayatta iken Kur'an'ın tümü hakkında tefsir birikimine sahip olan sahâbî sayısı pek azdır. Kur'an tefsiri hakkında kısmî bilgi ve donanım sahibi olan bir sahâbî bilgi birikimini kendi tâbîsine aktarmış; ancak bu tâbî muhtemelen tefsirle ilgili eksikliğini tamamlayacak bir başka sahâbîyle karşılaşmamış veya karşılaşsa bile o sahâbîde fazladan bir bilgiye ulaşmamış, haliyle tefsir bilgisi kendisine hocalık yapan o tek sahâbîden öğrendikleriyle sınırlı kalmıştır. Bu yüzden, ister istemez tefsir bilgisini ikmal için kâh kendi içtihadına, kâh dilbilimsel çıkarıma, kâh sünnete, kâh tefsire konu olan ayetle benzer içerikli başka bir ayete başvurmuştur. Bütün bunların dışında, tefsir alanında kaynak olarak kullanıma elverişli gördüğü tarih, geçmiş milletlere ait önemli olaylar ve İsrâiliyyât malzemesinden de faydalanmıştır. İşte bu suretle tefsirin alanı alabildiğine genişlemiş ve bu alana çok farklı şeyler girmiştir.¹³

Tûfî'nin sahabe ve tefsirde ihtilaf meselesiyle ilgili bu tespitleri hem önemli hem isabetlidir; ancak genel olarak sahabe neslinin tefsirdeki otoritesinin diğer Müslüman nesillerle kıyaslanamaz olduğu da tartışma götürmez bir gerçektir. Bu konuda sahabenin üstünlük ve otoritesi malumat ve entelektüel donanım sahibi olmakla ilgili değil, Ebû Ubeyde (ö. 209/824[?]) ve Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) gibi müfessirlerin çok veciz şekilde ifade ettikleri üzere vahyin nüzulüne şahit olmaları, Kur'an'ın mana ve mesajları hakkında (çoğu zaman) soru sorma ihtiyacı duymamaları, dolayısıyla Kur'an'ı kendi hayat tecrübeleri içinde doğal ve kendiliğinden denebilecek bir tarzda kavramış olmalarıyla ilgilidir.¹⁴

Mezkûr iki müfessir sahabenin Kur'an'ı doğrudan, tabir caizse fitrî olarak anlayıp kavramlarını dille ilişkilendirmiş, yani Kur'an'ın nazil olduğu Arap dilinin sahabeye neslinin birbirleriyle konuşup anlaştıkları lisan olduğuna dikkat çekmişlerdir. Kuşkusuz dil, salt iletişim vasıtası değil, meşhur varoluşçu filozof Martin Heidegger'in meşhur sözüyle "varlığın evi"dir. Bu açıdan bakıldığında, Kur'an'ın nazil olduğu Arabî dil, sahabenin düşünce, duyuş, kavrayış tarzını kapsayan ve aynı zamanda bütün bunları tıpkı bir ayna gibi yansıtan bir fenomendir. Diğer taraftan, sahabenin Kur'an'ı anlama konusundaki faikiyeti

¹³ Ebû'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân et-Tûfî, *el-İksîr fî İlmi't-Tefsîr*, nşr. Abdulkâdir Hüseyin, Kahire, trs., s. 36.

¹⁴ Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ, *Mecâzül-Kur'ân*, nşr. Fuat Sezgin, Kahire, trs., I. 8; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhîr*, Beyrut 2005, I. 26.

sadece bir dil meselesi değil, daha önce de belirtildiği gibi, Kur'an'ın nazil olduğu tarihsel ve toplumsal vasata şahadet etmektedir. Birçok klasik kaynakta nakledilen şu rivayet, sahabenin tanıklığı derken ne kastettiğimizi açıklığa kavuşturan bir muhtevaya sahiptir:

Halife olduğu dönemde bir gün Hz. Ömer, "Peygamberi tek olduğu halde bu ümmet nasıl oluyor da görüş ayrılıklarına düşüyor?!" diye kendi kendine sorar; ardından Abdullah b. Abbâs'a, "Bu ümmetin peygamberi tek, kıblesi tek, [kitabı tek] olduğu halde nasıl oluyor da ihtilafa düşüyor?" diye haber yollar. İbn Abbâs bu soruyu şöyle cevaplar: "Ey mü'minlerin emiri! Kur'an bizim içinde bulunduğumuz bir vasatta nazil oluyor, biz de bu ayetleri okuyor ve kavriyorduk. Fakat bizden sonra yeni nesiller gelecek, hangi hadise ve/veya ne tür bir mesele hakkında nazil olduğunu bilmedikleri halde Kur'an'ı okuyacaklar. Bu yeni nesiller Kur'an'la ilgili olarak sırf kendilerine ait görüş ve yorumlar üretmek suretiyle ihtilafa düşecekler."¹⁵

Erken dönemlerde Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) ve Saîd b. Mansûr (ö. 227/842) gibi âlimlerin telif ettikleri eserlerde de yer alan bu rivayet sübut açısından kat'i olmasa dahi delalet bakımından kesin bir tarihî gerçekliğe atıfta bulunmaktadır. Bu gerçek sahabe döneminde Kur'an'ın mana ve medlulünün ihtilaflardan büyük ölçüde arınmış biçimde kavranmış olmasıdır. Kuşkusuz sahabe arasında da Kur'an'ın muhtelif ayetleri ve lafızlarıyla ilgili ihtilaflar söz konusu olmuştur; fakat bu ihtilaflar özellikle Hz. Peygamber'in vefatından sonra vuku bulmuştur. Diğer yandan, söz konusu ihtilaflar İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) dikkat çektiği üzere çok az denebilecek miktardadır. Hatta denebilir ki selef ulemasının toplumsal düzen ve hukuk (ahkâm) alanıyla ilgili ihtilafları tefsirdeki ihtilaflarından çok daha fazladır. Ayrıca tefsirle ilgili ihtilaflar tezattan (zıtlık) ziyade, tenevvu' (çeşitlilik) tarzındadır.¹⁶ Daha açıkçası, sahabenin Kur'an'la ilgili ihtilafları, tarihî tecrübe içerisinde bir itikâdî mezhebin "Kabir azabı yoktur" iddiasına mukabil, bir diğerinin "Hayır, kabir azabı vardır" iddiasında bulunması kabilinden olmamıştır.

Sahabe ihtilaflarının tezat (zıtlık) türünden olmaması, öncelikle ve özellikle Kur'an'ı satırlarda kayıtlı bir yazılı metin olarak değil, Hz. Peygamber'in kavli, fiilî ve takrirî sünneti ışığında anlama imkânıyla ilgilidir. Bu noktada denebilir ki nüzul döneminde Sünnet, Kur'an'ı da içeren çok geniş bir anlam alanına sahiptir. Nüzul döneminde Sünnet Kur'an mesajının pratik hayattaki karşılığını tayin işlevine sahiptir ki Basralı muhaddis tâbî Ebû Nasr Yahyâ b. Ebî Kesîr'in (ö. 129/747), "es-sünnetü kâdiyetün ale'l-kur'ân ve leyse'l-kur'ân bi-kâdin ale's-sünne"¹⁷ (Sünnet Kur'an'da ne kastedildiğini belirleyicidir ve fakat Kur'an bu anlamda sünneti

¹⁵ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtübî, *el-İ'tisâm*, Riyad, trs., II. 183.

¹⁶ Ebû'l-Abbâs Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, Beyrut 2000, XIII. 149.

¹⁷ Dârimî, "Mukaddime" 49.

belirleyici değildir)" şeklindeki meşhur sözü de en azından bir yönüyle bu hususa işaret ediyor olsa gerektir.

Hiz. Peygamber'in vefatını müteakiben Kur'an'ın iki kapak arasında mushaflaştırılması ve daha sonraki süreçte Sünnet'in de hadis rivayeti formunda kayıt altına alınması neticesinde kaçınılmaz olarak dinî deliller hiyerarşisi oluşmuş ve muhtemelen Allah ile Peygamber arasındaki ontolojik farkla da bağlantılı olarak Kur'an birinci, Sünnet ikinci temel dinî kaynak/delil olarak konumlandırılmıştır. Hâlbuki vahyin nazil olduğu dönemde Kur'an ile Sünnet birbiriyle iç içe olmuş ve bu durum sahabe tarafından et ile tırnak gibi algılanmıştır. Buna mukabil İslâmî ilimlerin müstakil disiplinler hâlinde teşekkül etmesiyle birlikte Müslümanlar Kur'an ile Sünnet'i birbirinden bağımsız iki ayrı kaynak ya da şer'î delil olarak algılamış, bunun da ötesinde Kur'an'ın her hâlükârda Sünnet'e takaddüm ettiği fikrine kail olmuşlardır. Oysa gerçekte Hiz. Peygamber ve kimi zaman da sahabe ibtidaen güncel hayatın içinde adımlar atmış, vahiy çok kere bu adımları müteakiben nazil olmuştur. Gerek esbâb-ı nüzul merviyatı, gerek Hiz. Ömer'in muvâfakâtı ve gerekse, "Bazı sahâbîlerin diliyle/ifadesiyle nazil olan ayetler" başlığı altında aktarılan rivayetler¹⁸ bu gerçeğin tanığıdır.

Musa Cârullah'ın (1875-1949) Kur'an-Sünnet ilişkisiyle ilgili görüşleri tam bu noktada zikre değer niteliktedir. Cârullah'a göre İslam'da bilgi ve amel kaynağı olarak Sünnet Kur'an'a takaddüm eder. Hâliyle, şer'î deliller hiyerarşisinde de Sünnet'in Kur'an'dan önce gelmesi gerekir. Zira İslam'da her hüküm ilkin Sünnet'le tespit edilmiş, Kur'an vahyi daha sonra Hiz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerini teyit edip sabitleştirmiştir. Başka bir ifadeyle, dinin temel esasları ve kuralları önce Sünnet'le belirlenmiş, daha sonra Kur'an vahyi bu esaslar ve kuralları teyit/tespit etmek üzere nazil olmuştur. Örnek vermek gerekirse, namazın tüm rükünleri, şartları ve vakitleri önce Sünnet'le açıklanmış, müteakiben bunlar Kur'an ayetleri ile teyit ve tespit olunmuştur. Mesela, abdest namazın en önemli şartı iken bu konuyla ilgili ayet (Mâide 5/6) hicretin altıncı senesinde nazil olmuştur. Hiz. Peygamber, "Hac arefedir"¹⁹ sözüyle Arafat'ta vakfeyi haccın en önemli rüknü olarak tayin etmiş, fakat bu husus Kur'an'da sadece haccın farz olmayan bir rüknünden bahisle zikredilmiştir. Öte yandan, İslam'da oruç ilkin Sünnet'le ortaya konulmuş, konuyla ilgili ayetler ise Sünnet'e dayalı oruç ibadetini teyiden nazil olmuştur.²⁰

Cârullah'ın Kur'an-Sünnet ilişkisine dair bu yaklaşımı en azından bize göre çok önemli ve değerlidir; fakat burada genelleme yapıldığına dair bir eleştiri de pekâlâ söz konusu olabilir ve Hiz. Peygamber'in kimi zaman vahiy beklediği, vahiy gelmediği zaman kendini zor durumda hissettiği, ayrıca birçok kez vahiy ile ikaz

¹⁸ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Beyrut 2002, I. 92-112.

¹⁹ Ebû Dâvûd, "Menâsik" 69.

²⁰ Musa Cârullah Bigiyef, *Kitâbu's-Sünne*, çev. Mehmet Görmez, Ankara 2000, s. 7-9.

edildiği²¹ gibi gerekçelere istinaden böyle bir eleştirinin isabetli olduğu ileri sürülebilir. Ancak yine de siyer ve tefsir kaynaklarındaki rivayetler ışığında nüzul dönemindeki genel manzaranın "Sünnet Kur'an'a takaddüm eder" tespitini büyük ölçüde doğruladığını söylemek mümkündür.

Unutmamak gerekir ki İslâmiyet, Kur'an vahyini insanlara tebliğ ve tebyin eden Hz. Peygamber ile ilk hitap çevresindeki insanların ona güven duymalarıyla (iman) başlamıştır. Yirmi üç yıllık risalet döneminde Sünnet pratik hayatta daha önde ve belirleyici olmuştur. Fikhî açıdan ifade etmek gerekirse, Sünnet çoğu zaman toplumun maruf ve münker kültürünü de devreye sokarak tatbikatı belirlemiş, Kur'an vahiy ise bu tatbikatı ana hatlarıyla teyit etmiştir. Yoksa şeriat Kur'an vahiyyle başlamış değildir. Nüzul döneminde Arap toplumunun geçmişten gelen ve belli bir istikrar içinde devam eden bir hayat tarzına ve örf, âdet gibi sosyal kurallara sahip olduğu malumdur. Kur'an'ın beyanları işte bu tarihsel ve toplumsal zeminde varit olmuş ve bu zeminde yeni bir dünya görüşü oluşmuştur. Kur'an vahiy bir bakıma Hz. Peygamber'e ait tatbikatın merdud olmadığını bildirmiştir. Genelde namazlarla, özelde Cuma namazıyla ilgili ayetleri bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Biz bu ayetleri, Allah'a atfen, "Rasûlün size öğrettiği namaz, ibtidâen benim öğrettiğim namazdır" şeklinde anlama eğilimindeyiz. Fakat gerçekte vahiy, Hz. Peygamber'in tatbik mevkiine koyduğu namaz pratiğini teyit etmiştir.²²

August Bebel'in isabetli tespitiyle, yeni bir din kendine taraftar kitlesi oluşturup yayılmak istiyorsa, bunun ilk şartı söz konusu dindeki öğretilerin toplumsal kültür düzeyine uygunluk arz etmesidir. Dinî öğretilerin yaygınlaşmayı amaçladıkları sosyolojik zemindeki kültür düzeyinin gerisinde kalmaları ya da tersine bu düzeyin fevkinde yer almaları, o dinin gelişme ve yaygınlaşma şansını olumsuz yönde etkileyecektir. Birinci durumda, en iyimser ihtimalle dinî öğretiler ve ilkeler söz konusu toplumun kültür seviyesi düşük alt tabakalarını (sınıflarını), ikinci durumda da üst tabakalarını memnun edecek, fakat her iki durumda da kalıcı bir etki yapma şansını yitirip sonunda ya tamamen yok olup gidecek ya da belki yüzyıllar sonra, kendisine kültür düzeyi bakımından uygun ortamı sağlayacak şartların ortaya çıkması, başka bir deyişle toplumun belli kesimlerinin daha yüksek bir kültürel gelişmişlik durumuna ulaşması üzerine yeniden ortaya çıkıp kendine elverişli bir ortamda yayılma imkânına kavuşacaktır.²³

Bir dinin ve dinî öğretilerin süreklilik içinde varlığını muhafaza etmesinin ancak o dinin müntesiplerinin tavır ve tutumlarıyla kaim olduğu göz önünde bulundurulursa, kültür ve geleneğin bir din için ne manaya geldiği kuşkusuz daha

²¹ Mehmet Görmez, "Musa Carullah'ın Sünnet Anlayışı", *Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef*, Ankara 2002, s. 98.

²² Ali Bardakoğlu, "Fıkıh Çözüm mü, Sorun mu Üretir?", *Eskiye Anadolü İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, sayı: 29 (2014), s. 159.

²³ August Bebel, *Hz. Muhammed ve Arap İslam Kültürü*, çev. Sıddık Çelik-Hasan Erdem, İstanbul 2011, s. 9-10.

iyi anlaşılır. Hz. Peygamber'in en büyük başarısı, kadim maruf-münker kültürünü de dikkat alarak tesis ettiği yeni gelenektir. Bu yeni gelenekten maksat Sünnet'tir. Nüzul dönemindeki geleneğin günümüzdekinden en önemli farkı, hem Hz. Peygamber hem de ilk Müslüman neslin genel tutum ve davranışlarının vahiy yoluyla murakabe altında olmasıdır. Yeni gelenek olarak Sünnet'in önemi büyük ölçüde bu hususla alakalıdır.

Bizim bugün Sünnet dediğimiz şey, sahabe nesli için Hz. Peygamber'in bizatihi ve fiilî rehberliği idi. Sahabe nesli, "Kur'an bize yeter" yahut "Hz. Peygamber'in söyledikleri vahiy mahsulü mü yoksa ictihad mı? Peygamber Kur'an dışında hüküm koyabilir mi?" gibi meselelere çok yabancı idi. Münferit bazı olaylardan hareketle genellemeler yaparak o dönemde böyle meselelerin tartışıldığını iddia etmek pek müdellel bir mümkün değildir. Bu tür meselelerin İslam tarihinde ne zaman, nasıl ve hangi şartlar altında ortaya çıktığını göz önünde bulundurmak suretiyle ele alınıp değerlendirilmesi gerekir.²⁴

Konuyu toparlamak gerekirse, sahabe Kur'an'ı Hz. Peygamber ve Sünnet'ten bağımsız olarak algılamamış, aksine onu Hz. Peygamber'in rehberliğiyle anlayıp kavramıştır. Kaldı ki onlar Allah'la ilgili istekleri veya Allah'tan talepleri için Hz. Peygamber'e müracaat etmişlerdir. Nitekim Kur'an'da "yes'elûneke", "ve-yes'elûneke", "yesteftûneke" gibi lafızlarla başlayan birçok ayetin yanı sıra, "[Ey Peygamber!] Sana gelip, ["Rabbimize nasıl yakarıştta bulunalım?" diye] soran mü'min kullarım bilsinler ki ben onlara çok yakınım. Kulum bana yakardığı zaman ben onun yakarışına icabet ederim. Öyleyse onlar da benim çağırma kulak versinler; dualarına icabetim hususunda bana inanıp güvensinler ki böylece doğru yolda yürümüş olsunlar" mealindeki Bakara 2/186, "[Ey Peygamber!] Kocası hakkında sana şikâyet bildiren, gam ve kederini Allah'a arz eden [Havle binti Sa'lebe adlı] kadının sözlerini Allah elbet işitti, yakarışını kabul etti. Hâliyle Allah ikinizin arasında geçen konuşmaları işitiyordu. Şüphesiz Allah her şeyi işitir ve görür" mealindeki Mücâdile 58/1 ve diğer birçok ayet bu gerçeği belgeler niteliktedir. Özellikle, "Ey Müminler! [Kesin hükümler şeklinde] açıklandığı takdirde hoşunuza gitmeyip canınızı sıkacak hususlarda peygambere yerli-yersiz sorular sormayın" mealindeki ifadeyle başlayan Mâide 5/101. ayet sahabenin Kur'an'la ilişkisinin Sünnet'le iç içe geçmiş biçimde olduğunun en çarpıcı örneğidir. Bu son ayet sahabenin Kur'an'la epistemik değil, ontolojik bir ilişki kurduğunun da göstergesidir. Kendilerinden yanlış bir söz ve davranış sadır olması hâlinde Allah tarafından uyarılacak veya kınanacak oldukları bilincine sahip olan sahâbilerin Kur'an'la başka türlü bir ilişki kurması da pek mümkün olmasa gerektir.

Kur'an'ı Hz. Peygamber'in dilinden dökülen ve onun tarafından bilfiil tatbik edilen ilâhî bir ferman olarak algılamak ve aynı zamanda vahyin nüzulüne bizzat

²⁴ Nüzul döneminde Sünnet'in mahiyeti, işlevi ve önemi hakkında daha geniş değerlendirme için bkz. Selahattin Polat, "Din, Vahiy, Peygamberlik Işığında Hadis ve Sünnetin Mahiyeti", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu*, Ankara 2003, s. 16-17.

tanık olmak sahabenin Kur'an'la ilişkisine yoğun bir duygusal boyut da katmış ve bu boyut kendilerinin bizzat tanıklıkta buldukları vasatta nazil olan ayetleri kutsi bir emaneti muhafaza saikiyle teberrüken yazıp kayıt altına alma ihtiyacı doğurmuştur. Kur'an tarihiyle ilgili bazı kaynaklarda kırk küsur vahiy kâtibinden söz edilmesi,²⁵ Hz. Peygamber'in çok geniş bir vahiy kâtibi sekreteryası oluşturma çabasından öte, söz konusu duygusal saikle irtibatlı olsa gerektir. İbn Mes'ûd gibi bazı sahâbîlerin kendi özel mushaflarının yakılmasına yönelik tepkileri de aynı kapsamda değerlendirilebilir.

Diğer taraftan, bazı sureler veya birtakım ayetlerin nüzul sürecinde Hz. Peygamber'e unutturularak ref veya nesh edildiği yönündeki çeşitli rivayetler sahabenin o dönemdeki Kur'an algısı ile özellikle Hz. Osman'ın istinsah faaliyetinden sonraki tarihsel süreçteki Mushaf eksenli Kur'an algısının birbirinden çok farklı olduğunu gösterir. Urve b. Zübeyr'in Hz. Âişe'den naklettiği bir rivayete göre Ahzâb suresi Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde iki yüz ayet iken, Hz. Osman'ın Kur'an'ı istinsah faaliyeti sırasında ancak yetmiş üç ayete ulaşılabilmiştir. Zirr b. Hubeyş'in Übey b. Kâ'b'tan naklettiği rivayete göre ise Ahzâb suresi bir zamanlar Bakara suresine muadil denebilecek bir hacme sahip olup muhtevasında recm ayeti de mevcuttur. Ancak surenin recm ayetini içeren kısmı da dâhil önemli bir bölümü sonradan kaldırılmıştır (ref'). Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye nispet edilen diğer bazı rivayetlerde ise vaktiyle Tevbe suresine benzer bir sure nazil olmuş, fakat sonradan kaldırılmış veya *sebbeha lillâh* diye başlayan surelere benzer bir sure nazil olmuş ve fakat bu sure sonradan unutturulmuştur.²⁶

Müteahhir dönemlerde İslâm âlimleri bu tür rivayetlerin hiçbirine itimat edilmemesi, bilakis Kur'an'ın tek harfinin bile değişmeksizin günümüze kadar geldiğine tereddütsüz inanılması gerektiği yönünde bir mevsukiyet anlayışında ısrar etmiş olsalar da bu ısrar sahabe neslinin diğer bütün Müslüman nesillerden çok farklı bir Kur'an algısına sahip olduğu gerçeğini değiştirmez. Her şeyden önce, Hz. Peygamber ve sahabe için Kur'an kendilerinden sonraki Müslüman nesillere miras bırakılması gereken bir metin değil, kendi hayatlarına ve ahlâkî yaşantılarına ilişkin bir ilâhî rehberlik biçiminde algılanmış, bu yüzden de kendi hayat şartlarının değişip dönüşmesi sürecinde bazı ayetlerin metin veya hüküm itibariyle nesh edilmesi asla yadırganmamıştır. Dahası, Hz. Peygamber Kur'an'ı ilâhî hitabın yazıya geçirilip derlenmesi ve metinsel olarak sonraki nesillere intikal ettirilmesi gibi bir misyondan öte, mesajın iletilmesi ve hayatın bu ilâhî mesaj uyarınca tanzim edilmesi gerektiğini temel vazife olarak gördüğündendir ki Hz. Ömer'in Yemâme savaşında birçok kurrânın şehit düşmesi hadisesini müteakiben Hz. Ebû Bekr'e gelip Kur'an'ı yazılı metin olarak bir araya getirme teklifinde bulunmasını halife Ebû Bekr ilk anda yadırgamış ve böyle bir işe teşebbüs etmeye yanaşmamıştır.

²⁵ Bkz. Mustafa Öztürk-Hadiye Ünsal, *Kur'an Tarihi*, Ankara 2017, s. 123-138.

²⁶ Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, II. 718-719.

Kur'an'ın metinleşme tarihiyle ilgili en meşhur rivayetteki bu bilgiler dahi en azından bazı sahâbîlerin daha sonraki Müslüman nesillerden çok farklı bir Kur'an algısına sahip olduğunu göstermeye kâfidir. Kısacası, sahabe Kur'an'ı canlı ve açık metin olarak algılamış ve bu algı Kur'an'daki bazı sureler ve ayetlerin nüzul dönemi içerisinde ref veya nesh edilmesi gibi bir durumun doğal karşılanmasını sağlamıştır. Çünkü sahâbîler ilâhî kelamı ve hitabı özellikle Hz. Peygamber'in rehberliğiyle birlikte kavramış, ayrıca birçok ayet bizzat kendileri veya yapıp ettikleri hakkında nazil olmasından dolayı Kur'an'ı anlamak onlar için bizzat kendilerini veya kendi fiillerini anlamak şeklinde olmuştur.

Sahabe nesli Kur'an'la ilişkisini Hz. Peygamber'in sünnetiyle birlikte ve dolayısıyla ayetleri her bir tikel problemin çözümünde başvurulacak hukuk kodları gibi algılamadığı için özellikle vahyin sona ermesinden sonraki dönemlerde sosyolojik akışla birlikte ortaya çıkan sorunları da "yaşayan sünnet" tecrübesine dayalı olarak çözüme yoluna gitmiştir. Yaşayan sünnetten kastımız, Hz. Peygamber'in ilâhî vahiyle iç içe biçimde fiilen yaşadığı ve bilhassa temsil (şahitlik, örneklik) yoluyla sahabesine yaşattığı Müslümanca hayat tecrübesidir. Sahabe Hz. Peygamber'den sonraki hayata yirmi üç yıllık bu tecrübe içerisinde kazandığı Müslümanca anlayış ve kavrayışla intibak etmiş, yeni zamanlar içinde zuhur eden problemlere de yine aynı anlayış ve kavrayışla ürettiği re'y ve ictihatlarla çözüm üretme yoluna gitmiştir.

Hz. Ebû Bekr'in kelâle hakkındaki meseleyi kendi re'yiyle hükme bağlaması, zekât vermeyeceklerini bildiren bazı bedevi kabilelere savaş açması, Hz. Ebû Bekr devrinde Kur'an metninin toplanması, Hz. Ömer'in Kur'an'daki birçok sarih hükmün lafzi mucibiyle bağdaştırılması oldukça zor görünen müteaddit ictihad ve uygulamaları, atlardan zekât alması, teravîh namazını cemaatle namaz formuna sokması, temettu' haccını yasaklaması, hırsızlık yapan bir köle hakkında, "Onun elini kesmek gerekmez; zira en nihayet efendisinin malını çalmış" şeklinde bir ifade kullanması, Hz. Osman'ın cahil ve anlayışsız insanların çoğalması ve bu insanların farz namazları her hâlükârda iki rekât kılacakları endişesiyle yolculukta dört rekâtlı namazların iki rekât kılınması yönündeki uygulamayı hac sırasında askıya alıp namazı dört rekât olarak kılması, Cuma günü ikinci ezan okutması, Hz. Ali'nin içki içen kişiye seksen sopa cezası uygulaması, Muaviye'nin Müslümanı kâfire mirasçı kılması gibi uygulamalar²⁷ Hz. Peygamber'den tevarüs edilmiş yaşayan sünnet tecrübesine dayalı ictihatlar ve uygulamalar arasında zikredilebilir.

Bütün bu sahâbîler arasında Hz. Ömer kuşkusuz ayrı bir yere sahiptir. Zira Hz. Ömer'in müellefe-i kulûba zekâtтан pay vermemesi, hırsızlık suçunun cezası, sevâd arazisiyle ilgili ganimetlerin taksimi gibi çeşitli konularla ilgili ictihad ve uygulamaları özellikle Kur'an ahkâmının tarih-üstütlüğüne yönelik hâkim anlayış açısından oldukça radikal ve izahı zor mahiyettedir. Bilindiği üzere Kur'an ve

²⁷ Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara, 2007, s. 361-431; Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, Ankara 1975, s. 69-79.

tarihsellik bağlamında Fazlur Rahman şer'î ahkâmın günümüzde nasıl anlaşılması ve yorumlanması gerektiği konusunda kendi görüşlerine Hz. Ömer'in söz konusu ictihad ve uygulamalarını örnek gösterirken, tarihsellik karşıtları da, "Hz. Ömer Kur'an ahkâmına aykırı bir iş yapmadı ya da o hiçbir konuda tarihselci yaklaşıma dayanak ve delil oluşturacak bir ictihadda bulunmadı" gibi iddiasını savunmak adına sayısız görüş ve yorum üretmektedir. Ancak Hz. Ömer'in ictihad ve uygulamaları, gayet açık seçik olarak, Kur'an'daki bazı hükümlerin lafzî muciplerini o günkü sosyolojik realite çerçevesinde askıya almak anlamına gelmektedir.

Örnek vermek gerekirse, Tevbe 9/60. ayette zekâtın sarf mahalleri açıkça belirtilmekte ve bunlar arasında müellefe-i kulûb (el-müellefetü kulûbuhüm) diye bir sınıftan söz edilmektedir. Müellefe-i kulûb terimi/tabiri, maddî ihşanda bulunmak suretiyle gönüllerinin İslam'a ve Müslümanlara karşı yumuşatılması hedeflenen gayr-i müslimleri, kendilerinin veya bağlılarının İslâm'ı benimsemesi umulan yahut zarar vermelerinden endişe duyulan veyahut düşmana karşı himayeleri talep olunan nüfuz sahibi kimseleri ve dinde sebat etmeleri arzulanan yeni mühtedileri ifade etmektedir. Hz. Peygamber'in muhtemel kötülüklerinden emin olmak veya kalplerini İslam'a ısındırmak maksadıyla birçok kişiye maddî yardımda bulunduğu ve bu siyasetin müspet sonuçlar verdiği bilinmektedir.

Bu cümleden olarak Hz. Peygamber Ümeyye oğullarından Ebû Süfyan b. Harb, Mahzûm oğullarından Hâris b. Hişam, Abdurrahmân b. Yerbû', Cumah oğullarından Safvân b. Ümeyye, Âmir b. Lüey oğullarından Süheyl b. Amr, Huveytib b. Abdiluzzâ, Esed oğullarından Hakîm b. Hizâm, Hâşim oğullarından Süfyân b. Hâris, Fezâre oğullarından Uyeyne b. Hısn, Temîm oğullarından Akra' b. Hâbis, Nadr oğullarından Mâlik b. Avf, Süleym oğullarından Abbâs b. Mirdâs, Sakîf oğullarından el-Alâ' b. Hârise gibi isimlerin her birine yüz deve vermiş²⁸ ve bütün bu kişiler kendilerine yüz deve verilenler manasında "Ashâbü'l-mi'in" diye isimlendirilmiştir. Ayrıca Kureys'ten Mahreme b. Nevfel ez-Zührî, Umeyr b. Vehb el-Cumahî, Hişâm b. Amr el-Âmirî gibi kişilere de az çok bir şeyler verilmiştir. Bir rivayete göre Abbâs b. Mirdas kendisine az miktarda pay verilmesine kızarak, "Bana birkaç küçük deve verildi; hepsi bundan ibaret!" diyerek hicivli şiirler söylemeye başlayınca, Hz. Peygamber "Gidin, şu adamı susturun" demiş, bunun üzerine kendisine sus payı olarak yüklü miktarda bağışta bulunulmuştur.²⁹

Müellefe-i kulûba zekâtın pay verme uygulaması Hz. Ebû Bekr'in hilâfetinin ilk dönemlerinde de sürdürülmüştür. Ancak Hz. Ömer, Ebû Bekr'in bu sınıftan iki kişiye yaptığı tahsisata İslâmiyet'in yayılıp güçlendiği ve Müslümanların kuvvetlendiği, artık kendilerine ihtiyaç kalmadığı gerekçesiyle karşı çıkmıştır. Kaynaklardaki bilgilere göre Temîm kabilesinin reislerinden Akra' b. Hâbis ile Fezâre kabilesinin reislerinden Uyeyne b. Hısn Hz. Ebû Bekr'e gelerek

²⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XI, 520.

²⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut 1988, VIII, 114.

devlete ait çorak bir arazi parçasının kendilerine verilmesini istemiş, Ebû Bekr de bu isteği kabul etmiş ve bir belge düzenleyip ellerine verdikten sonra meseleye şahitlik etmesi için kendilerini Hz. Ömer'e göndermiştir. Hz. Ömer bu iki kişinin söylediklerini dinledikten sonra ellerindeki belgeyi okuyup incelemiş ve fakat ardından yırtıp atıvermiş, hatta kendilerine, "Rasûlullah vaktiyle sizin kalbinizi kazanmaya çalışırdı; zira o zamanlar İslam zayıftı. Ama artık Allah İslam'ı güçlü kıldı. Gidin, çalışıp çabalayarak bir şeyler kazanın" diyerek müellefe-i kulûb faslının artık kapandığını ifade etmiştir.³⁰

Modern dönemde bazı araştırmacılar bu rivayette zekât payından değil, araziden söz edildiği, dolayısıyla Hz. Ömer'in Kur'an'daki bir hükmün lafzî mucibine aykırı bir iş yapmadığı gibi argümanlar üretirken, diğer bazı araştırmacılar arızî bir durum sebebiyle hükmün durdurulması veya askıya alınmasından söz etmişler, böylece tarihselci yaklaşımın tezini çürüttüklerini düşünmüşlerdir.³¹ Oysa Hz. Ebû Bekr'den sonraki üç halifenin müellefe-i kulûba fiilen maddî destek sağladığı bilinmemekte, hatta fıkıh kitaplarında Hz. Ömer'in müellefe-i kulûb konusundaki siyasetinin sahabe nezdinde ittifak ve icma konusu olduğundan söz edilmektedir. Mesela, Kâsânî (ö. 587/1191) ve İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) gibi Hanefî fakihlerin aktardıkları bilgilere göre âlimlerin çoğu müellefe-i kulûba ait zekât hissesiyle ilgili hükmün neshedildiği ve geçerliliğini yitirdiği kanaatinde. İlgili ayetteki hüküm Hz. Peygamber'in hayatıyla sınırlı olarak tatbik edilmiş veya hükmün illeti/menatı kalktığı için hüküm de sona ermiştir.³²

Bu uygulama Kur'an'daki bir hükmün re'y ve ictihad yoluyla belli bir tarihsel durum içinde yürürlükten kaldırıldığı anlamına gelir. Yürürlükten kaldırma kuşkusuz tüm zamanlar için geçerli değildir. Ancak Kur'an ahkâmı da tüm zamanlar ve şartlarda uygulansın diye inmemiştir. Hz. Ömer döneminde yürürlükten kaldırılan bir hüküm başka bir dönemde pekâlâ tatbik zemini bulup uygulanabilir; fakat bizim burada tartıştığımız mesele belli bir dönemde uygulanmayan bir Kur'an hükmünün başka bir dönemde uygulanabilir olup olmadığı değil, söz konusu hükümlerin her durum ve şartta mutlak surette uygulansın diye vazedilmediğidir.

Tarihselci yaklaşımın savunduğu tez budur; bunun aksini savunan anlayış sahipleri ise "modernist" diye nitelendirdikleri tarihselci yaklaşıma itirazda bulunurken geleneğe ve ulemanın geleneksel kabullerine ihanet edercesine modernist bir tavır takınmak, gelenek ve gelenekçilik adına geleneği hiç kâle almayı yok saymak, dahası, "Sahabe ve/veya selef uleması ne söylemiş ya da ne

³⁰ Ebû Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut 2003, VI. 1822.

³¹ Bu görüşler ve gerekçelerine dair geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Saffet Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 7 (2006), s. 18-29.

³² Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi*, Beyrut, 1974, II. 45; Kemâlüddin Muhammed İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, Bulak 1319, II. 201.

yapmış olursa olsun, biz bugün kendi kendimizle çelişmek pahasına bildiğimizi okuruz" demek gibi ilkesiz, tutarsız ve savruk bir hâl içindedir.

İmam el-Mâtürîdî, Tevbe 9/60. ayet bağlamında Hz. Peygamber'in ilk zamanlarda müşrikler ve münafıklarla müdârâda bulunduğunu, fakat İslam ve Müslümanlar güçlendikten sonra bu siyaseti uygulamadığını belirttikten sonra Hz. Ömer'in müellefe-i kulûbdan zekât hissesini men etmesini "ictihad yoluyla nesh" diye isimlendirmiş, ayrıca hükme sebep oluşturan durumun ortadan kalkmasından dolayı ictihadla neshin cevazına delil oluşturduğuna dikkat çekmiştir (*ve-fi'l-âyeti delâletü cevâzi'n-neshi bi'l-ictihâdi li'rtifâi'l-ma'nellezî kâne*).³³ Sonuç olarak, İslam ve Müslümanların güçlenmesiyle birlikte müellef-i kulûba zekâtta pay verme hükmündeki illetin ortadan kalkması, dolayısıyla hükmün kendisinden beklenen maslahatı karşılamaması hasebiyle Hz. Ömer bu hükmün tatbikine son vermiştir.

Bu ictihad ister hükmü askıya almak, ister tümden kaldırmak diye yorumlansın, sonuçta sahabenin toplumsal düzen ve hukuk alanıyla ilgili Kur'an ahkâmının her durum ve şartta uygulanmak maksadıyla nazil olmadığı bilincine sahip oldukları, bu yüzden de hükmü içeren ayetteki lafızların zahirî mana ve mucibi ile içinde bulunulan şartlar örtüşmediği, dolayısıyla ilgili hükmün sağlayacağı faydanın (maslahat) gerçekleşmediği tespit edildiğinde kendi hayat pratiklerinde hükmün tatbikine son verdikleri kesin görünmektedir.

Muâz b. Cebel'in Yemen'de kadılık yaparken herhangi bir meselede nasıl hüküm vereceğiyle ilgili olarak Hz. Peygamber'e ilkin Allah'ın kitabına göre hükmedeceğini, aradığı delili Kur'an'da bulamazsa Sünnet'i dikkate alacağını, aradığını orada da bulamazsa kendi re'yine/ictihadına göre hüküm vereceğini söylediğine dair meşhur rivayet³⁴ bu siyakta zikre değer mahiyettedir. Sübutu konusunda bazı şüpheler bulunmakla birlikte bu meşhur rivayet en azından dinî deliller hiyerarşisiyle geleneksel anlayışa zemin teşkil etmektedir. Daha açıkçası, Hz. Peygamber'in, Kur'an ve Sünnet'te hükmünü bulamadığı meselelerde hangi mesnede/delile göre hüküm vereceği şeklindeki sorusuna, "Re'yimle ictihad ederim" diye karşılık veren Muâz b. Cebel'in bu cevabı hakkında takdîrî bir ifade kullanmasıyla ortaya çıkan "ictihâdü'r-re'y" tabiri, re'y ve özellikle ictihadın terim anlamına kavuşma sürecinde önemli bir aşamayı ifade etmektedir.³⁵

Bunun yanında Hz. Ömer'in tâbiîn devrinin önde gelen fakihlerinden Kûfe kadısı Şüreyh'e (ö. 80/699[?]) gönderdiği mektuptaki şu ifadeler de yine aynı noktaya işaret etmektedir: "Kur'an'da bir hüküm bulduğunda onunla hükmet ve başka bir şeye iltifat etme; fakat senin önüne Kur'an'da hüküm bulunmayan bir mesele gelirse, o zaman Rasûlullah'ın sünnetiyle hüküm ver. Şayet önüne Kur'an ve Sünnet'te hüküm bulunmayan bir mesele gelirse, o zaman Müslümanların icmâna göre hükmet. Yok eğer önüne Kur'an'da ve Sünnet'te hüküm bulunmayan

³³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VI. 392.

³⁴ Ebû Dâvûd, "Akziye" 11; Tirmizî, "Ahkâm" 3.

³⁵ H. Yunus Apaydın, "Re'y", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV. 37.

ve senden önce hiç kimse tarafından hükme bağlanmayan bir mesele gelirse, o takdirde dilersen kendi re'yinle hükmet, dilersen hükmü tehir et!"³⁶

Bu son rivayetteki muhteva usûl-i fıkıh geleneğindeki dinî deliller ve hüküm kaynaklarıyla ilgili "Kur'an, Sünnet, İcma, Kıyas" hiyerarşisini hatırlatmasından dolayı geriye doğru bir tarih inşasının ürünü olarak görülebilir. Fakat klasik kaynaklarda birçok meşhur sahabenin re'y ve icthadı teşvik eden ifadeleri yer almaktadır. Gerçi aynı sahâbîlerden re'yden sakınılması gerektiğine dair nakiller de vardır.³⁷ Re'y konusunda aynı sahâbîlerden birbiriyle bağdaşmayan rivayetler nakledilmiş olması sahabenin bu konuda çok kesin ve keskin biçimde görüş değiştirdiğine işaret etmenin ötesinde, İslam ilim geleneğindeki meşhur Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y çatışmasını yansıtır niteliktedir. Ancak bu durum Muâz rivayeti için de geçerlidir.³⁸ Keza Kur'an tefsirinde re'yi zemmeden meşhur rivayetler de aynı kapsamda değerlendirilebilir.

Re'y meselesiyle ilgili rivayetlerin mahiyeti bir tarafa, birçok sahabenin Hz. Peygamber'in vefatından sonra toplumsal düzen ve hukuk alanıyla ilgili birçok uygulaması bu alanda re'y ve icthad yoluyla birçok hüküm kurdukları hususunda hiçbir tereddüde mahal bırakmamaktadır. Öte yandan, Muâz b. Cebel rivayeti, nüzul döneminde sahabenin Kur'an ayetlerini tikel ve spesifik meselelerde hukuk kodu gibi kullandıklarına işaret ediyor görünse de, bundan daha önemli ve dikkat çekici olarak Hz. Peygamber henüz hayatta olduğu, vahyin nüzülü son bulmadığı halde hükmü Kur'an'da ve Sünnet'te mevcut olmayan birtakım meselelerle karşılaşılabilmesine, böyle bir durumda doğrudan Hz. Peygamber'e müracaat etmek yerine kadı konumundaki bir sahâbînin kendi re'y ve icthadıyla meseleyi hükme bağlayabileceğine delalet etmektedir.

Muâz b. Cebel rivayeti sübut açısından asılsız olsa dahi klasik fıkıh usûlü kaynaklarında bu rivayetin isti'mâl edilme tarzı, geleneksel ulemanın daha nüzul döneminde nasların tüm hayat olayları hakkında konuşmadığı ve her problemi çözüme kavuşturmadığı, bu yüzden de kaçınılmaz olarak re'y ve icthada başvurulduğu gerçeğini teslim ettiklerini gösterir. Bu husus Şehristânî (ö. 548/1153) tarafından şöyle ifade edilmiştir: "Biz kesin kesiyoruz ki gerek ibadetler gerek pratik hayatla ilgili tasarruflarla ilgili hadiseler ve meseleler sınır ve sayı kabul etmeyecek kadar fazladır. Yine biz kesin kesiyoruz ki her mesele hakkında bir nas vârit olmamıştır. Kaldı ki böyle bir şeyin vukuu tasavvur olunamaz. Naslar

³⁶ İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, I. 115.

³⁷ Bkz. Ebü'l-Meâlî Rüknu'ddîn el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkıh*, nşr. Salah b. Muhammed b. Avîza, Beyrut 1997, II. 15-17; İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, I. 97-124.

³⁸ Muâz b. Cebel'in "ectehidü bi-re'yî" şeklinde çok olgun bir fikhî terminoloji ifadesi kullanması, rivayetin sübut açısından problemli olduğu kuşkusunu yoğunlaştırmakta, hâliyle rivayetin Ehl-i Hadis ile Ehl-i Re'y arasında yaşanan meşhur ihtilaflar zemininde kurgulanmış olduğu fikrini çağrıştırmaktadır. Bununla birlikte, Muâz rivayetinin gelenekte makbul addedildiği malumdur. Bizim bu rivayete atıfta bulunmamız da geleneksel kabulle ilgili olup gelenekçi yaklaşımı gelenek üzerinden sorgulamaya matuftur.

sınırlı, hayat olayları sınırsız olduğuna, sınırlı sayıdaki naslar sınırsız hayat olaylarını kuşatmadığına göre ictihat ve kıyasa başvurmak kaçınılmazdır.”³⁹

Burada özellikle belirtmek gerekir ki re'yin sahabe döneminde bir vakıa olduğunu kabul hususunda hemen bütün ekoller arasında mutabakat vardır. Hatta İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) sahabe, tâbiîn ve daha sonraki neslin re'y ile amel üzerinde icma ettiklerini, onların fetva ve kazâi hükümlerinin onda dokuzunun ayet ve hadislerin açık anlamlarıyla ilgisinin bulunmayıp salt re'ye dayandığını vurgulamıştır (...enne tis'ate a'sşârihâ sâdıratün ani'r-re'yi'l-mahzi ve'l-istinbâti ve-lâ tealluka lehâ bi'n-nusûsi ve'z-zevâhir).⁴⁰ Gerçi Hz. Peygamber'in sağlığında sahabenin ictihat edip etmediği usulcüler arasında tartışmalı bir meseledir. Bazı çevreler Hz. Peygamber'in sağlığında kendisine danışma imkânı bulunduğu için ictihada başvurulmasının câiz olmadığı görüşündedir; fakat Muâz b. Cebel rivayeti ekseninde oluşan hâkim anlayış bu görüşü nakzeder mahiyettedir. Bu sebepledir ki çoğunluk Hz. Peygamber'in sağlığında sahabenin ictihadını aklen mümkün görmüş, fakat bu ictihadın fiilen gerçekleşip gerçekleşmediği hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bâkılânî (ö. 403/1013) gibi bazı âlimler söz konusu ictihadı sahabenin Hz. Peygamber'in meclisinden uzakta bulunmasıyla kayıtlarken, Gazâlî (ö. 505/1111) her hâlükârda bunun caiz ve vaki olduğunu söylemiştir (*ve-inneme'l-kelâmu fi cevâzi'l-ictihâdi mutlakan fi zamânihi sallallâhu aleyhi ve-sellem*).⁴¹

Hz. Peygamber hayatta iken vahiy süreci işlediği ve Kur'an vahyini tebyin ettiği için sahabe bu dönemde herhangi bir otorite sorunuyla karşılaşmamıştır. Fakat Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra ortaya çıkan imamet/hilafet meselesi Benî Saîde gölgeliğinde vuku bulan meşhur tartışmalar neticesinde çözüme bağlanmışsa da yasamanın veya yasayı yorumlamanın kimin tarafından ve ne şekilde yapılacağı (hukukî otorite) sorunu, mahiyet itibariyle daha köklü ve sürekli bir tartışmanın eksenini oluşturmuştur. Sahabenin Kur'an'ın otoritesinden kuşkusu yoktu; fakat onu Hz. Peygamber'in açıkladığı gibi kendilerinin de açıklama yetkisine sahip olup olmadıklarından emin değillerdi.

Sonuçta, Kur'an'ın metinsel varlığının mevcut sorunları çözmeye yetmediği, Hz. Peygamber'in açıklamalarının desteğine ihtiyaç bulunduğu anlaşılacakla birlikte çok geçmeden bu desteğin de yetersiz kaldığı görüldü. Çünkü Kur'an ve Sünnet metinleri sınırlı sayıdaki beyanlardan ibaretti ve anlam potansiyeli güçlü olsa bile hem sınırlı hem de pasif konumda idi. Bu yüzden, Kur'an ve Sünnet'i aktif ve dinamik kılmaya üzere Hz. Peygamber'in Kur'an karşısındaki işlevine benzer bir işlevi birilerinin üstlenmesine ihtiyaç vardı. İşte bu ihtiyaç, Muâz hadisi diye

³⁹ Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, nşr. Ahmed Fehmî Muhammed, Beyrut, trs., I. 210.

⁴⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, II. 15.

⁴¹ Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn el-Cüveynî, *et-Telhîs (Telhîsü't-Takrîb)*, nşr. A. Cevlem en-Nîbâlî-Ş. Ahmed el-Ömerî, Beyrut 1996, III. 398; Ebü Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Beyrut 2010, s. 532.

bilinen meşhur diyalogda ifadesini bulan “re’y ictihadı” kavramını gündeme getirdi.⁴²

Sonuç olarak, re’y ve ictihadın sahabe devrinde mevcut ve yaygın bir kullanım alanına sahip olduğu tartışma götürmez bir gerçektir. Sahabe re’yinin mahiyeti konusunun ister bağlayıcı hüküm vermek değil, uzlaşmacı ve ihtiyatlı olanı tercih etme, ister aklın yolunu takip etme, ister nassın kapalı delâletini ortaya çıkarma, ister kıyas ve ictihad olduğu ileri sürülsün, bütün bu farklı görüş ve değerlendirmeler sahabenin pratik hayatta ortaya çıkan her meseleyi doğrudan doğruya nassa çözüme veya her meselede nassa müracaat etme gibi bir anlayışa sahip olmadıkları, bilakis çok kere kendi re’ylerini esas aldıkları gerçeğini değiştirmez.

Kur’an’la ilişkinin Sünnet ve bilhassa “yaşayan sünnet”e dayalı perspektifle değil de iki kapak arasında kayıtlı bir Mushaf metnindeki lafızlar yoluyla kurulması ve özne-nesne ontolojisine dayalı bu ilişki bağlamında anlaşılıp yorumlanmaya çalışılması, sorun çözücü olmaktan ziyade sorun üreticidir. Nitekim bunun böyle olduğu Hz. Ali’nin hilafet döneminde açıkça dile getirilmiştir. Şöyle ki Hz. Ali İbn Abbâs’ı Haricilerle müzakereye gönderirken, “Onlara (Hâricîler) git ve onlarla tartışırken Kur’an’la istidlalde bulunma. Çünkü Kur’an çeşitli anlamlara/yorumlara elverişli (*zû vucûh*) bir metindir. Sen onlarla Sünnet üzerinden tartış” demiştir.

Bu rivayetin başka bir varyantına göre İbn Abbâs, Hz. Ali’ye, “Ey müminlerin emiri! Ben Allah’ın kitabını onlardan çok daha iyi biliyorum, çünkü Kur’an bizim hanemize nâzil oldu.” demiş, Hz. Ali de ona, “Haklısın; fakat Kur’an çeşitli manalar taşır. Sen bir vecihten (anlam/yorum) söz ederken onlar diğer/farklı bir veçhi öne sürerler. Bu sebeple, sen onlarla Sünnet üzerinden tartış; çünkü onlar Sünnet karşısında manevra yapma imkânı bulamazlar” diye karşılık vermiştir.⁴³ Yine Hz. Ali tahkim olayından sonra Haricîlerin sözcüsü İbnü’l-Kevvâ’ın, “Kan ile ilgili bir meselede insanları hakem tayin etmek adalet midir?!” şeklindeki itirazına, “Biz bu meselede insanları değil, Kur’an’ı hakem tayin ettik” diye karşılık vermiş ve ardından “Ama gel gör ki Kur’an konuşmaz; onu insanlar konuşurur” şeklinde bir söz söylemiştir.⁴⁴

⁴² H. Yunus Apaydın, “İctihad”, *DİA*, İstanbul 2000, XXI. 433. Daha geniş bilgi için bkz. Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, s. 43-53.

⁴³ Suyûtî, *el-İtkân*, I. 446; Ebü’l-Hasen eş-Şerîf er-Radî, *Nehcü’l-Belâğa*, Beyrut 1996, s. 378.

⁴⁴ Ebû Zeyd Veliyyüddîn İbn Haldûn, *Kitâbü’l-İber*, Beyrut 1992, II. 607. Bu meşhur söz kendi bağlamından da açıkça anlaşıldığı üzere Kur’an’ın insanlar tarafından istismar edilmeye açık bir metin olduğuna ve fiilen de istismar olduğuna ilişkin menfi bir duruma gönderme yapmasına mukabil Şîî kaynaklar bundan tam tersi bir sonuç çıkarmışlardır. Mesela, Şerîf er-Radî (ö. 406/1015) bu sözü *Nehcü’l-Belâğa*’da şöyle aktarmıştır: “Allah onu (Hz. Muhammed’i) peygamber gönderme sürecinin kesintiye uğradığı, insanların çok uzun bir gaflet uykusuna daldıkları, peygamberler tarafından tebliğ edilen ilâhî hükümlere kayıtsız kalındığı bir zamanda gönderdi. O peygamber insanlara daha önceki vahiyleri tasdik eden ve kendisine ittiba edilmesi gereken bir nur getirdi. Bu nur Kur’an’dır. Siz onu

Sahabenin Tefsirdeki Otoritesi ve Hüccet Değeri

Bilindiği üzere son dönemde tefsirin müstakil bir ilim olup olmadığı, kendine mahsus bir usulünün bulunup bulunmadığı gibi meseleler İlahiyat akademiasında sıkça tartışılmaktadır. Tefsirin aslında ne olduğu ya da ne olması gerektiği meselesi geçmiş dönemlerdeki ulema tarafından da ele alınmış ve bu konuda önemli tespitler yapılmıştır. Klasik kaynaklarımızda tefsirin genellikle te'ville birlikte ele alınıp mukayeseli şekilde tanımlanmış olması dikkate değer bir husustur. Bu husus temelde Kur'an'ın ilk hitap çevresinde ifade ettiği mana ile sonraki zamanlarda ona yüklenen ve/veya ondan istihraç/istinbat edilen manaların hem mahiyet hem de kasd-ı mütekellime delalet açısından eşdeğer olup olmadıkları meselesinin açıklığa kavuşturulması bakımından çok önemlidir. Gerçi modern zamanlardaki çalışmalarda da tefsir ile te'vil arasındaki farklardan söz edilmekte, fakat bu konu iki terimin anlam ve kullanımıyla ilgili bir ayrıntı kabilinden işlenmektedir. Hâlbuki bu iki terimin anlam ve kullanım alanı edille-i şer'iyye bahsinden dinî alanda re'y ve icihadın yeri ve Kur'an yorumunda hüccet değeri meselesine kadar birçok önemli konuyla ilgilidir.

Daha açık söylemek gerekirse, bir sahâbînin herhangi bir ayetin ne zaman, nerede nazil olduğu ve ne hakkında konuştuğu hususundaki sarîh beyanı ile modern dönemdeki bir Kur'an araştırmacısının aynı ayetle ilgili yorumunun eşdeğer olup olmadığı meselesini ele alıp tartışmak, hem tefsir-te'vil ayrımının pratikteki değeri ve işlevi, hem de Kur'an'ı açıklama ve yorumlama konusunda bu iki terimle ifade edilen faaliyetlerin birbirinden farklı kategorilerde değerlendirilmesi ve hücciyet (delil ve bağlayıcılık değeri) açısından eşdeğer görülmemesi gerektiği noktasında geçmiş ulemanın titizlik göstermesinin temel sebebi hakkında önemli sonuçlar elde etmeye imkân verir.

Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) talebesi Kâdî Şemseddîn el-Huveyyî (ö. 637/1240) bu konuyla ilgili olarak şöyle demiştir: "Tefsir ilmi hem zor hem kolaydır. Bu konudaki zorluk birkaç boyutludur. En belirgin olanı şudur: Kur'an öyle bir mütekellimin kelamıdır ki insanlar bu kelamdaki asıl mana ve maksada ancak sema/işitme yoluyla vâkıf olabilir. Meseller ve şiirlerin aksine Kur'an'da kastedilen manaya ulaşmak beşer açısından imkân dâhilinde değildir. Çünkü insan mütekellimin muradını ya bizzat mütekellimden işitme ya da ondan işitene işitme yoluyla öğrenip kavrayabilir. Kur'an söz konusu olduğunda, onun farklı mana ihtimallerine kapalı tefsiri ancak Rasûlullah'tan işitme yoluyla bilinebilir. Fakat bu tarz bir tefsir bilgisi yok denecek kadar azdır. Zira Rasûlullah çok az sayıda ayeti tefsir etmiştir."⁴⁵

konuşurmaya gayret edin, ama o konuşmaz. Lâkin ben size ondan bilgi vereyim. Bakın, geçmiş ve geleceğin bilgisi onda mevcuttur". Şerîf er-Radî, *Nehcü'l-Belâğa*, s. 185-186.

⁴⁵ Ebû Abdillâh Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Beyrut 1972, trs., I. 16.

Tefsirin inzal/tenzil dönemindeki olgusal bağlam içerisinde kavranmış olan mananın sema (işitme) yoluyla aktarımından ibaret bir faaliyet olarak değerlendirilmesi İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) "ehsanü turuki't-tefsîr" (en güzel tefsir yöntemleri) başlığı altında söyledikleriyle büyük ölçüde örtüşmektedir. İbn Teymiyye'ye göre tefsirde en sahih ve sağlıklı yöntem Kur'an'ın Kur'anla tefsir edilmesidir. Çünkü Kur'an'ın bir ayetinde mücmel olarak zikredilen bir husus başka bir yerinde izah edilmiştir. Tefsirde ikinci kaynak olarak nebevi sünnete müracaat edilmelidir. Çünkü Rasûlullah Kur'an'ın şerh ve izah edicisidir... Tefsir bilgisi Kur'an'da ve Sünnet'te bulunmadığı takdirde sahabe kavillerine müracaat edilir. Çünkü sahâbîler Kur'an'ın nüzulüne şahit oldukları ve ayetlerle ilgili hadiselerle bizzat tanık buldukları için tefsir sahasında tartışılmaz otoriteye sahiptir. Kaldı ki onlar mükemmel bir anlayış ve kavrayış, sahih/sağlıklı bir ilim ve salih amel sahibi olmakla mümeyyiz bir nesildir. Özellikle dört halife ile İbn Mes'ûd, İbn Abbâs gibi büyük ve âlim sahâbîler bu vasıfları haizdir. Tefsir bilgisi sahabe kavillerinde de bulunmadığı takdirde, sahâbî müfessirlerin rahle-i tedrisinde yetişmiş olan Mücahid b. Cebr gibi tâbîlerin kavillerine başvurulur. Gerçi tâbîin âlimleri ayetler hakkında farklı görüşler dile getirmişlerdir; fakat bu görüşler lafzen farklı olsa da özünde aynı şeyi lâzımı ve/veya naziriyle ifade tarzındadır.

Bu noktada, "Tâbîin kavilleri fîrûda bile hüccet değilken, nasıl olur da tefsirde hüccet kabul edilebilir?!" gibi bir itiraz öne sürülebilir. Bu itiraz, "Bir tâbî âlimin kavli, kendisine muhalif görüş beyan eden başka bir tâbî âlim için hüccet teşkil etmez" anlamında doğrudur; fakat tâbî âlimler bir meselede ittifak ettiklerinde onların bu ittifakının hüccet değeri taşıdığından şüphe etmek yersizdir. Tâbî âlimler arasında ihtilaf söz konusu olduğunda, bir tâbî kavlinin başka bir tâbîye veya daha sonraki nesillere karşı hücciyeti söz konusu değildir. Böyle bir durumda ya Kur'an diline, ya Sünnet'e, ya Arap dilinin genel kullanımına ya da sahabe kavillerine başvurulur. Salt re'yle Kur'an tefsirine gelince, bu tarz tefsir haramdır.⁴⁶

İbn Teymiyye'nin bu görüşleri birkaç açıdan önemlidir. Her şeyden önce tefsir, Kur'an'ı anlamak ve açıklamak isteyen herhangi bir Müslümanın şahsî/indî fikir ve kanaatlerini hüccet olarak ortaya koyabileceği bir alan değildir. Bilakis tefsir ya bizzat Kur'an'da ya Sünnet'te ya sahabe kavillerinde ya da tâbîin kavillerinde mevcut olan açıklamayı esas almayı ve ona uymayı gerektiren bir faaliyettir. Bu demektir ki tefsir, hâl-i hazırda mevcut olmayan bir mananın keşfi değil, nüzul döneminden bu yana verili olan mananın tespitidir. O halde müfessirin temel misyonu nakilciliktir. Bunun içindir ki "müfessir nakilci, müevvil istinbatçıdır" denilmiştir.⁴⁷

⁴⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-Fetâvâ*, XIII. 162-165.

⁴⁷ Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 166.

Tefsirin mahiyet ve işlev açısından daha ziyade sahabe ve tâbiünden gelen rivayete dayalı açıklamalarla ilgili olması, ilk iki Müslüman nesle ait Kur'an yorumlarının hiçbir kişisel görüş ve kanaat içermeyen, salt Hz. Peygamber'e ait açıklamaların nakline karşılık gelen bir merviyât şeklinde algılanmasını gerektirmez. Daha açıkçası, sahabe ve bilhassa tâbiünden gelen tefsirle ilgili açıklamaların önemli bir kısmı rey, içtihat, istinbat türündendir; fakat onların dirayet kategorisine giren açıklamaları zaman içerisinde Ehl-i Hadis ve Selefi ekoldeki "selef" kavramlaştırmasının da önemli ölçüde etkisiyle "rivayet" diye ifade edilir hâle gelmiş ve re'y karşıtlığı manasında terimleşmiştir.

Bu mesele bir kenara, teknik anlamda merfû, mevkuf ve maktû olarak gelen tefsir rivayetleri her ne kadar sahabe ve tâbiîn ulemasının re'y temelli izahlarını muhtevi olsa da, bu izahların Kur'an'daki aslî ve tarihî manayı tespitinde vazgeçilmez bir kaynak olduğu, dolayısıyla söz konusu izahlardaki re'y unsurunun özellikle kelâmî ve fikhî mezheplerin teşekkülünden sonraki re'y kavramlaştırmasından farklı bir kategori oluşturduğu kuşkusuzdur.

Sahabenin Kur'an'ı açıklama ve yorumlamasıyla ilgili rivayetler genelde mevkuf kategorisinde değerlendirilir. Bununla birlikte sahabeden nakledilen tefsir rivayeti nüzul sebepleriyle ilgili olduğu takdirde merfu, yani Hz. Peygamber'e ait gibi kabul edilir. Bu nitelikte olduğuna hükmedilen sahabe rivayetlerinin reddedilmesi caiz görülmemiştir. Mevkuf kategorisindeki rivayetler ise iki farklı yaklaşımla değerlendirilmiştir: Birincisi, sahabeden mevkuf olarak nakledilen bir rivayeti kabul zorunlu değildir. Çünkü sahâbîlerin ayeti/ayetleri kendi re'yelerine göre yorumlamış olmaları muhtemeldir; re'y/içtihat/istinbat isabetli olabileceği gibi isabetsiz de olabilir. İkinci yaklaşıma göre ise mevkuf rivayetlerde sahabenin tefsirle ilgili bilgiyi Rasûlullah'tan işitmiş olma ihtimali söz konusudur. Bir sahâbî ayeti kendi re'y ve kanaatine göre açıklamış olsa dahi bu açıklamanın doğru ve isabetli olma ihtimali oldukça fazladır. Çünkü sahabe nesli nüzul döneminde yaşamış, nüzul ortamına tanık olmuştur.⁴⁸ Hâliyle, sahabe Kur'an'ı en iyi bilen ve bu yüzden de imtiyazlı olarak anılmayı hak eden ilk Müslüman topluluktur.

İbn Teymiyye ve İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi selefi âlimlerin benimsedikleri bu son görüş bize göre daha isabetlidir. Çünkü sahabe neslinin gerek Hz. Peygamber'in terbiyesinde yetişmesi, gerek Kur'an'ın nüzulüne şahitlik etmesi hasebiyle diğer bütün Müslüman nesillere göre Kur'an'ı daha iyi anlayıp kavradıkları şüphesizdir. Bununla birlikte sahabeye nispet edilen tefsir rivayetlerinin tümü sübut açısından mevsuk değildir; fakat bizim burada anlatmaya çalıştığımız husus, söz konusu rivayetlerin mevsukiyeti değil, sahabenin tefsirdeki otoritesidir. Hâliyle, mevsukiyet meselesi konumuz açısından bahsi değildir. Bununla birlikte sahabeye isnat edilen tefsir rivayetlerinde te'vil, re'y ve ictihadın yeri meselesi, üzerinde durulmaya değer bir meseledir. Nitekim fıkıh usulünde te'vilin re'y ve ictihadla ilişkisi bahis konusu edilmiştir.

⁴⁸ Bkz. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Beyrut, trs., I. 64-65.

Hanefî usulcüler te'vil ile ictihad arasında ince bir ayırmadan söz etmişlerdir. Mesela, Serahsî (ö. 483/1090 [?]) sahabenin te'villerinin sonraki Müslüman nesiller açısından hüccet değeri taşımadığını, fakat ictihadlarının bundan farklı olduğunu vurgulamış ve bu farklılığı te'vil ile ictihad faaliyetleri arasındaki farka bağlamıştır. Buna göre te'vil dildeki anlam vecihleri ve sözün mana/medlulleri üzerinde düşünmekle olur. İctihad ise şer'î hükümlerin temelini oluşturan naslar üzerinde düşünmekle gerçekleşir. Te'vil hususunda sahabe ile Arap dilinin anlam dünyasını iyi bilen ulema arasında fark yoktur. Fakat ictihad te'vilden farklıdır. İctihadi etkileyen hâricî durumlar söz konusu olabilir. Sahabe neslinin vahyin nüzul ortamına tanıklık etmiş olması ictihad açısından kendilerine üstünlük sağlar. Bu bakımdan, sahabe neslinin ayet veya hadisle ilgili muhtemel anlamlardan birini tayin etmesi bu nasların başkaları tarafından zahiri üzere anlaşılmasına engel oluşturmaz. Çünkü sahabe bunu bir te'ville yapmıştır ki onların te'vili başkaları için hüccet anlamı taşımaz.⁴⁹

Bize göre Serahsî'nin te'vil ile ictihad arasındaki bu ayrımı pek ikna edici değildir. Çünkü te'vil denen şey de sonuçta bir lafzın anlamına ve hangi hükmü taşıdığına dair bir önerme kurmaktır ki böyle bir faaliyette te'vil ile ictihad arasında kategorik ayrıma gitmek pek kolay olmasa gerektir. Kaldı ki Serahsî te'vil konusunda sahabe ile Arap diline vâkıf olan kimseler arasında üstünlük farkı bulunmadığını, dolayısıyla sahabenin te'vilinin başkalarına ait te'villerden imtiyazlı sayılmayacağını söylemekte, ictihad konusunda ise vahyin nüzul ortamına şahit olma ayrıcalığından hareketle sahabe ictihadının diğer âlimler ve müctehidlerin ictihadlarından daha üstün olduğunu söylemektedir. Burada dikkati çeken husus, üstünlüğün vahyin nüzul döneminde hazır bulunma ve o vasata tanık olmaya bağlanmasıdır. Şayet üstünlük ölçütü buyusa, sahabenin te'vili de tıpkı ictihad konusunda olduğu gibi diğer ulemanın te'villerinden üstün sayılmalıdır. Çünkü dil statik değil dinamik bir şeydir. Dolayısıyla Kur'an metnindeki lafızlar on beş asırdır sabit olmakla birlikte bu lafızların ifade ettiği anlamlar tabir caizse bin kere değişmiştir.

Serahsî'nin te'vil meselesini zaman ya da tarih faktöründen bağımsız bir faaliyet olarak tanımlaması, klasik fıkıh usulünün lafız-beyan temelli olmasındandır. Bu mesele bir tarafa, te'vil ile ictihad arasında mutlaka bir ayırım yapılacak ve bu ayırım çerçevesinde sahabenin te'vil ve ictihadının diğer bütün ulemaya ait te'viller ve ictihatlardan üstün olup olmadığı tartışılacaksa, o zaman sahabenin ictihadından ziyade, te'vilinin üstün olduğunu söylemek daha isabetli olur. Çünkü te'vil doğrudan doğruya belli bir zamanda nazil olan ve nazil olduğu dönemdeki muhatap kitle tarafından anlaşılan lafızlarla ilgili yeni anlam belirlemeleri yapmakla ilgilidir. İctihad ise Kur'an'ın nazil olduğu dönemden sonraki zamanlarda ortaya çıkan bir mesele ve problemle ilgili olarak çözüm

⁴⁹ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, Dâru Kahramân, İstanbul 1984, II. 109.

üretim faaliyetidir ki bu faaliyette kimi zaman nassa odaklanmak söz konusu olmayabilir.

Seyfeddîn el-Âmidî (ö. 631/1233) te'vilin mahiyeti ve sıhhat şartları hakkındaki bir dizi izahattan sonra, "makbul" ve "ma'mûl bih" diye nitelediği te'vilin gerekli şartlar dâhilinde sahabe devrinden itibaren sürdürülen bir faaliyet olduğunu ve yadırganmadığını vurgulamıştır.⁵⁰ Âmidî'nin özellikle sahabe devrinden söz etmesi, te'vil faaliyetinin daha nüzul döneminde başladığı anlamına gelir ki bu tespit hem te'vilin re'y ve icthadla ilişkisini hem de İmam el-Mâtüridî'nin naklettiği tefsir ve te'vil ayrımında Kur'an'daki bir lafzın ne manaya geldiği hususunda Allah'ı şahit tutmakla eşdeğer olarak görüp sahabe nesline özgü kıldığı tefsirin (açıklama) aslında te'vil gibi ihtimallere açık olup olmadığı meselesini gündeme getirir. Bu ikinci mesele sahabeye ait re'y, icthad ve te'vilin nas olup olmadığı konusunu da tartışmayı gerektir.

Öncelikle şunu belirtelim ki İmam el-Mâtüridî'nin tefsir ile te'vil arasındaki kategorik ayrımı bir genelleme değildir. Daha açıkçası, bu ayrım sahâbîlerin vahyin nüzulüne şahit olmaları sebebiyle Kur'an ayetlerinde kastedilen manalara sonraki Müslüman nesillerden çok daha iyi vukûf imkânına sahip olduklarını belirtmeye yöneliktir. Fakat her bir sahâbî, Necmeddîn et-Tûfî'nin (ö. 716/1316) de açıkça ifade ettiği⁵¹ üzere tüm ayetlerin nüzulüne bizzat tanıklıkta bulunmamış, dolayısıyla Kur'an'ın tamamıyla ilgili tefsir bilgisine vâkıf olamamıştır. Bu durum kimi sahâbîlerin hem eksik bilgilerini başka sahâbîlerden tamamlamalarını hem de yeri geldiğinde re'y, te'vil ve icthad faaliyetinde bulunmalarını kaçınılmaz kılmıştır.

Re'y ve icthad isabetli de olabilir, hatalı da olabilir. Bu durum sahabe için de geçerlidir. Dolayısıyla hiçbir sahâbî kendi re'y ve icthadını hüccet addedip insanları bu icthada tabi olmaya davet etmemiştir. Kaldı ki bir sahâbî diğer bir sahâbînin icthadına itiraz da etmiştir. Şu halde, sahâbî kavlinin Kur'an'daki bir ayetin tefsirine dair kesin bilgi değeri taşıyan bir nakle dayanması söz konusu olduğunda, kuşkusuz bu kavil/görüş salt re'ye öncelenir. Böyle bir sahâbî kavlinin re'ye öncelenmesi haber-i vahidin kıyasa öncelenmesi gibidir. Yok eğer bir sahâbînin kavli re'y temelli ise bu re'y diğer bütün Müslüman ulemanın re'yinden daha kuvvetlidir. Çünkü sahâbîler hem vahyin nüzul ortamına hem de Hz. Peygamber'in şer'î ahkâmı beyan metoduna şahit olmuşlardır. Bu bakımdan sahâbî re'yi ile başka bir Müslüman âlimin re'yi birbiriyle çatıştığında sahâbî re'yi tercih edilir.⁵²

Diğer taraftan, sahabenin tefsirle ilgili rivayetlerinin fazla bir yekûn tutmadığı bilinmektedir. Bu durum öncelikle ve özellikle sahabenin Kur'an'la ilişkisinin diğer bütün Müslüman nesillerden farklı olduğunu gösterir. Daha önce

⁵⁰ Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûlî'l-Ahkâm*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1999, III. 38.

⁵¹ Tûfî, *el-İksîr*, s. 35-37.

⁵² Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II. 107-108.

de belirtildiği gibi sahabe Kur'an'ı Hz. Peygamber'in sünnetinden bağımsız bir metin olarak algılamaktan ziyade, Sünnet'in rehberliğinde anlaşılıp uygulanan bir ilâhî ferman olarak kavramış, hâliyle Kur'an'ın kendilerinden ne istediğini Hz. Peygamber'in kavli, fiilî ve takrirî rehberliğiyle anlamışlardır. Ayrıca Kur'an kimi zaman sahabenin kendi yapıp etmelerine dair hitapta bulunduğundan, anlama konusunda zihinsel bir faaliyette bulunma ihtiyacı duymamış, bilakis Kur'an'ı doğrudan ve doğal biçimde kavramışlardır. Bütün bu sebeplere binaen sahabe tefsirle ilgili olarak pek konuşmamış; çünkü Kur'an bir bütün olarak Hz. Peygamber tarafından açıklanıp bilfiil hayata aktarılmıştır.

İbn Teymiyye Hz. Peygamber'in Kur'an'ı tümüyle tefsir ettiğini söylerken büyük bir ihtimalle bu hususu anlatmaya çalışmıştır. Çünkü onun nazarında tefsir daha önce anlaşılmuş olan anlamı -ki buna ilk ve aslı anlam demek gerekir- ortaya çıkarmaktan veya bu anlam hakkında bilgi sahibi olmaktan ibarettir. Bu ilk anlamı ortaya çıkarmak ise temelde nakil ve dile dayanan, beyan ve tavzih gibi kelimelere karşılık gelen basit düzeyde açıklama faaliyetinden ibarettir. Kaldı ki Hz. Peygamber usûl, furû, zâhir, bâtın, ilim ve amel itibarıyla dinin tümünü açıklamıştır. Dahası, Allah Kur'an'da, Hz. Peygamber hadislerde her şeyi açıklamış, izaha muhtaç hiçbir şey bırakmamıştır.⁵³ Nahl 16/44. ayetteki *li-tübeyyine li'n-nâsi mâ nüzze ile ileyhim* ifadesi Hz. Peygamber'in ashaba Kur'an'ın hem lafızlarını hem manalarını açıkladığını gösterir.⁵⁴ Kur'an'ın manası nüzul ortamında açıklanmıştır. Müslümanlara düşen, Kur'an'ı yeniden açıklayıp yorumlamak değil, nebevî açıklamaya tâbi olmaktır.

İbn Teymiyye'nin savunduğu görüşün aksine Hz. Peygamber'den nakledilen tefsir rivayetlerinin çok az sayıda olduğunu savunanlar ise tefsir kelimesine terimsel anlam yüklemiş, ayrıca Hz. Peygamber ve sahabeden menkul her rivayetin tefsir kapsamında mütalaa edilemeyeceğine dikkat çekmişlerdir. Modern dönemde tefsirin temelde hadis ve rivayet ilminin bir alt branşı olarak mı yoksa en başından itibaren müstakil bir ilim dalı mı olduğu meselesiyle ilgili tartışmalarla da bağlantılı olarak bazı hadis mecmualarında "Kitâbü't-Tefsîr" şeklinde özel bir bölümün bulunmasına dikkat çekilmesi, İbn Teymiyye'nin "Hz. Peygamber Kur'an'ın tümünü tefsir etti" argümanını tartışmalı hâle getiren bir argüman olarak değerlendirilebilir. Kaldı ki İbn Teymiyye "ehsanü turuki't-tefsîr" başlığı altında, "Şayet tefsir bilgisini Kur'an'da ve Sünnet'te bulamazsan" şeklinde bir ifade kullanarak,⁵⁵ aslında Hz. Peygamber'in bütün Kur'an'ı [teknik anlamda] tefsir etmediği gerçeğini de ikrar etmiş, böylece kendi tezini bir bakıma tutarsız hâle getirmiştir. Fakat sonuçta Hz. Peygamber'in teknik düzeyde tefsir anlamı taşıyorsa da Kur'an'ın tamamını fiilî metin olarak açıklayıp uyguladığı şüphesizdir.

⁵³ İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-Fetâvâ*, VII. 71-72.

⁵⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-Fetâvâ*, XIII. 148.

⁵⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-Fetâvâ*, XIII. 164.

Bunun Kur'an'daki en açık delili, "Ey Peygamber! Rabbin tarafından sana indirilen vahiyleri tebliğ et; şayet bunu yapmazsan, elçilik/risalet görevini hakkıyla yerine getirmemiş olursun"⁵⁶ mealindeki beyandır. Şu halde, sorun Hz. Peygamber'in Kur'an'ı tebliğ, tebyin ve temsil edip etmediği sorunu değil, onun sahabeyle birlikte Kur'an'ı bilfiil hayata taşıması ve uygulamasının nasıllığını araştırıp bulmaktır. Bu konuda Kur'an'daki beyanların yanı sıra siyer ve tefsir kaynaklarında yer alan tarihî bilgi malzemesinin tanıklığına başvurmak kaçınılmazdır.

Değerlendirme ve Sonuç

Modern dönemdeki yaygın ve hâkim anlayışa göre Kur'an'ın ilk/aslî manasına odaklanmak, başka bir ifadeyle, Kur'an'daki lafızlara mana takdirinde prensip olarak sahabe ve tâbîinden menkul tefsir rivayetlerini esas almak Kur'an'ı kendi nüzul ortamına hapsedme riski taşıyan bir yaklaşım gibi görülmekte ve bu bağlamda ilâhî kelamın evrenselliğine gölge düşürme tehlikesinden söz edilmektedir.

Bu hâkim anlayışın önerdiği yorum tarzında Kur'an'ı her çağla çağdaş kılmak ve onun evrensel mesajını ortaya koymak adına Hz. Peygamber, sahabe ve tâbîine atıfla nakledilen ve esbâb-ı nüzul, garîb, müphem ve mücmel Kur'an lafızlarıyla ilgili tefsir bilgileri içeren merfû, mevkuf, maktû rivayetler çok kere dikkate alınmaksızın ilâhî vahiy sanki bugün nazil olmuşçasına modern dönemin Müslüman zihinlerde oluşturduğu sayısız mana ve mefhum Kur'an metnine giydirilmektedir.

İlmî usul açısından problemli gördüğümüz bu modern yorum anlayışı aslında "ictimâî tefsir" (sosyolojik) diye bilinen yönelime dayanmakta, temel referanslarını özellikle Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Reşid Rıza'nın (ö. 1935) ortak ürünü olan Menâr tefsirinden almaktadır. Yine bu modern anlayış, "İslam terakkiye manidir" iddiasının aksini kanıtlamak adına Kur'an ayetlerinin pozitif bilimler ve teknolojik keşiflerle irtibatlandırma çabasında da kendini göstermekte ve bütün bu modern içerikler Kur'an'ı çağın idrakine söylemek adına bütün bir tefsir tarihini, özellikle de vahyin ilk ve doğrudan muhataplarını bir çırpıda göz ardı etmeyi gerektirmekte, hâliyle Kur'an'ı evrenselleştirelim derken Hz. Peygamber ve sahabenin tarihe gömüldüğü maalesef fark edilmemektedir.

Bu ironik durum Kur'an'ın evrenselliğini izhar/ispat için, onu ilk defa tebliğ, tebyin ve tefsir eden Hz. Peygamber ile sahabe neslini tarihselleştirmek, dolayısıyla kendisinin içinde bulunduğu modern tarihsel tecrübeyi esas alıp mana ve mesaj itibarıyla kendi modern tarihselliğine uygun bir Kur'an metni üretmek diye de teşhis edilebilir. Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması hususunda çok kere Hz. Peygamber ve sahabe otoritesinden bilinçli olarak sarf-ı nazar eden modern

⁵⁶ Mâide 5/67.

Müslüman yorumcular, Kur'an tefsirinden bağımsız konularda aynı peygamber ve sahabeyi yere göğe sığdıramama retoriği yapmaktadır. Kur'an'ı anlama ve yorumlama söz konusu olduğunda ise sahabenin tasfiyesiyle oluşan otorite boşluğunu kendi öznellikleriyle doldurup Kur'an'ı diledikleri şekilde konuşturmaktadır.

Ne var ki Kur'an'ın evrensel mesajını bugüne taşımak gayesiyle üretilip ayetlerin lafzına giydirilen modern içerikler eskisinden daha samimi ve derinlikli bir Müslüman pratiği ortaya çıkarmadığı gibi, ilâhî kelamın kutsiyetine ve aslî işlevine fazladan bir değer de katmamakta, bilakis Kur'an tefsirinin sıradanlaştırılıp sulandırılması ve buna bağlı olarak avâmın dahi kendisini müfessir olarak algılaması gibi çok kötü bir sonuca yol açmaktadır. Bu sebeple, "Mademki Kur'an'ı anlamak ve yorumlamaktan maksat, onun mesajını gerçek hayat düzleminde içselleştirip özümsemektir; o halde Kur'an bugün de sahabenin anladığı gibi anlaşıldığında bu temel maksada mani olan nedir?" şeklindeki manidar soruyu her duyarlı Müslüman kendi kendine sormalı ve bu soruyu içtenlikle cevaplamayı ahlâkî ve vicdani borç saymalıdır.

KAYNAKÇA

- Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut 1999.
- Apaydın, H. Yunus, "İctihad", *DİA*, İstanbul 2000.
- _____, "Re'y", *DİA*, İstanbul 2008.
- Bardakoğlu, Ali, "Fıkıh Çözüm mü, Sorun mu Üretir?", *Eskiyeini Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, sayı: 29 (2014).
- Başer, Vehbi, "Kur'an'da İnsanın Dünyası: Bir Giriş Denemesi", *II. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, Ankara 1996.
- Bebel, August, *Hz. Muhammed ve Arap İslam Kültürü*, çev. Sıddık Çelik-Hasan Erdem, İstanbul 2011.
- Bigiyef, Musa Cârullah, *Kitâbu's-Sünne*, çev. Mehmet Görmez, Ankara 2000.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1981.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, nşr. Salâh b. Muhammed b. Avîza, Beyrut 1997.
- _____, *et-Telhîs (Telhîsü't-Takrîb)*, nşr. A. Cevlem en-Nibâlî-Ş. Ahmed el-Ömerî, Beyrut 1996.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdillâh b. Abdirrahmân, *Sünenü'd-Dârimî*, nşr. Fevvâz Ahmed Zemerli-Hâlid es-Sebi' A'lemî, Beyrut 1987.

- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, İstanbul, 1981.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru'l-Muhît*, Beyrut 2005.
- Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ, , *Mecâzü'l-Kur'ân*, nşr. Fuat Sezgin, Kahire, trs.
- Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara 2007.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Beyrut 2010.
- Görmez, Mehmet, "Musa Carullah'ın Sünnet Anlayışı", *Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef*, Ankara 2002.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut 2003.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân, *Kitâbü'l-İber*, Beyrut 1992.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr, *İ'lâmü'l-Muvoakkîn*, Riyad 1423.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn, *el-Muğnî*, nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî-Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Riyad 1997.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takiyyüddîn Ahmed, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut 2000.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed, *Fethü'l-Kadîr*, Bulak 1319.
- Karaman, Hayreddin, *İslam Hukukunda İctihad*, Ankara 1975.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*, Beyrut 1974.
- Köse, Saffet, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 7 (2006).
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.
- Mâtüridî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Vanlıoğlu, İstanbul 2005.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, nşr. M. Fuad Abdülbâkî, İstanbul 1981.
- Öztürk, Mustafa - Ünsal, Hadiye, *Kur'an Tarihi*, Ankara 2017.

-
- Polat, Selahattin, "Din, Vahiy, Peygamberlik Işığında Hadis ve Sünnetin Mahiyeti", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu*, Ankara 2003.
 - Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *Kitâbu'l-Mebsût*, Beyrut 1989.
 - _____, *Usûlü's-Serahsî*, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, Dâru Kahramân, İstanbul 1984.
 - Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Beyrut 2002.
 - Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsâ, *el-İ'tisâm*, Riyad, trs.
 - Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, nşr. Ahmed Fehmî Muhammed, Beyrut, trs.
 - Şerîf er-Radî, Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn, *Nehcü'l-Belâğ*, Beyrut 1996.
 - Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *et-Tefsîru't-Taberî (Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân)*, nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Kahire 2001.
 - Tatar, Burhanettin, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, İstanbul 2014.
 - Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, İstanbul 1981.
 - Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân, *el-İksîr fî İlmi't-Tefsîr*, nşr. Abdülkâdir Hüseyin, Kahire, trs.
 - Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Beyrut 1972.
 - Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Beyrut, trs.

Sünnet ve Toplumsal Dinamikler

Mustafa TEKİN*

Özet

Sünnet, İslam düşüncesinin dinamik tartışma konularından birisidir. Daha çok sahilik üzerinden tartışması yapılan Sünnet, en fazla bu sebeple eleştiri konusu yapılmaktadır. Fakat bunun dışında Sünnet'in toplumsal işlevi ve sağladığı dinamikler açısından ele alındığında karşımıza bir başka resim çıkmaktadır.

Bu makale, Sünnet'e bu açıdan yaklaşmakta ve kısa analizler yapmaktadır. Makalede önce, anlatımlarımıza temel oluşturacak şekilde kısaca sünnet tanımı üzerinde durulmaktadır. Bu anlamda Sünnet'in Kur'an-ı Kerim'in toplumsal hayatta bir deneyimleme olarak tanımı, onun hem bir davranış kodu hem de geleceğe doğru yeniden deneyimlenebilmesi imkanını vermektedir.

Teori ile hayat arasındaki karşılıklı ilişkiden bahsedeceksek Sünnet, Kur'an-ı Kerim'in ütopya olmadığını, farklı kültür ve tarihsellikler içinde hayatiyet kazanacağını göstermektedir her şeyden önce. Bu anlamda Sünnet'in karşılığı olabilecek tecrübenin hiçbir dinde karşılığı yoktur. Diğer yandan Sünnet'in ortaya çıkardığı davranış kodları, onun tüm zamanlara açılım yapmasında bir evrenselliği ifşa etmektedir.

Önemli bir nokta da şudur: Toplum kendi içerisinde eşitsizlik ve farklılıklardan oluşur. Eğitim, gelir, cinsiyet, yaş bu eşitsizliklerin sebepleridir. Hz. Peygamber'in ümmeti ile birlikte inşa ettiği Sünnet, oluşturduğu gelenekle bilhassa alt sosyal katmanlarda dinin devamlılığını sağlamaktadır. İnsanların çoğu Sünnet olduğunu bile bilmeden gelecek ve kültürel öğelerin içerdiği davranış kodlarını sergilemektedir. Bu bağlamda Sünnet, bir yandan toplumsal dinamikleri işletmekte, diğer yandan bu dinamiklerle nesilden nesile aktarılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sünnet, toplum, gelenek, kültür, toplumsal dinamik

Sunnah and Social Dynamics

Abstract

Sunnah is one of the dynamic discussion topics of Islamic thought. The Sunnah, which is mostly debated over authoritarianism, is the subject of criticism for this reason. However, when we consider the social function of the Sunnah and the dynamics it provides, another picture emerges.

This article approaches the Sunnah in this respect and makes short analyzes. In the article, firstly, the definition of the Sunnah is emphasized. In this sense, the definition of

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, mtekin7@hotmail.com.

Sunnah as an experience of Quran in social life gives him the possibility to experience a code of behavior as well as to re-experience towards the future.

If we are to talk about the mutual relationship between theory and life, Sunnah shows that the Holy Quran is not a utopia and that it will gain life in different cultures and historicities. In this sense, there is no equivalent in the experience of Sunnah. On the other hand, the codes of behavior produced by Sunnah reveal a universality in its opening to all times.

One important point is that the society consists of inequality and differences within itself. Education, income, gender, age are the causes of these inequalities. The Sunnah, which the Prophet built with his ummah, ensured the continuity of religion in the lower social layers with the tradition he created. Most people will come without knowing that there is Sunnah and display the codes of behavior contained in cultural elements. In this context, Sunnah operates social dynamics on the one hand and on the other hand it is transferred from generation to generation with these dynamics.

Keywords: Sunnah, society, tradition, culture, social dynamics

Sünnet, içinde yaşadığımız Post/Modern dünyada çok boyutlu tartışmaların konusu olmaya devam etmektedir. Öyle ki, sünnet üzerine konuşanlar, ona dair yaklaşımlarıyla bir konum kazanmaktalar ve hatta sünnet tartışması toplumda pozitif ve negatif taraftarlıklar oluşturacak bir turnusol kağıdı işlevine büründürülmektedir. Hatta kimi zaman daha ileri giderek bir “iman ölçer” işlevi bile yüklenebilmektedir. Her bakımdan karmaşanın hakim olduğu böyle bir zamanda, önce sünnete yüklenen anlamlar ve onların çağrışımları ile, ardından Sünnetin ne demeye geldiğinin netleştirilmesi gerekmektedir. Fakat esasen makalemizin temel konusu, Sünnetin nasıl bir sosyal dinamiğe sahip olduğunu sosyolojik anlamda analiz edebilmektir.

İslam dünyasının modernlikle karşılaşması çoklu kırılmalara yol açtı. Esasen tarihin en büyük meydan okumalarından birisi olan modernlik, en fazla İslam düşüncesinde sarsılmalar meydana getirmiştir. Bu süreçte hem Batı hem de İslam düşüncesi ve pratikleri karşılıklı olarak bir sorgulamaya maruz kalmıştır. Fakat modern dünyanın gündelik pratikleri ve ürünleri, modernlikle birlikte İslam dünyasına girince, özelde dini kavramların sorgulanması da derinleşmiştir.

Öyle ki yüzyıllardan beri Hadis ve Sünnet farklı bağlamlarda tartışma konusu olmakla birlikte, hadisi ve sünneti kabul etme ya da etmeme tavrı modernlikle birlikte daha da yoğunlaşmıştır. “Kur’an islamı” şeklindeki kavramsallaştırmalar bu dönemin ürünüdürler. İslam ile modern paradigma arasında sıkışan ve gerilim yaşayan zihinler –ki bunun olması gayet tabiidir– modern dünya ile karşılaşınca sünnet bağlamında birbirinden farklı tepkiler vermişlerdir.

Bu tepkilerden ilki, hadis ve sünneti kesin bir ret şeklinde gerçekleşmiştir. Sünneti reddin, onun anlaşılma biçimiyle bir ilişkisi varsa da, önemli oranda modernizm düşüncesi ve onun pratikleriyle çeliştiği düşüncesinden

kaynaklanmaktadır. Böylece bazıları için tutarlı olmak adına ya da pürüzlü kısımları halletmek için hadis ve sünnetin inkarı yoluna gidilebilmektedir.

Burada hakikaten sünnetin anlaşılma biçimi ciddi bir önem kazanmaktadır. Asrımızda klasik ulemanın yolunu takip ettiğini düşünen bir kısım gelenekselci yaklaşımlar, hadis ve sünneti tam bir rivayet mantığıyla gündeme getirmekte, sünnetin anlaşılma biçimi etrafında oluşturduğu tarihe hapsedilme yorumlarını sunmaktadır. Bu bağlamda sünnetin tarihte ve tarihin farklı anlarında kendisini nasıl açtığıyla ilgilenmemektedir. Hatta rivayetçi yaklaşım, bilhassa hadislerin hadis usulü içerisinde değerlendirilmesine hiç aldırmadan, total anlamda “sahip çıkma” ya da “savunma hattı oluşturma” mantığından hareket etmektedir.

Sünnet Nedir?

Sünnetin tanımı konusunda ilgili kitaplarda şüphesiz çok farklı tanımları bulmak mümkündür. Bizim burada amacımız bu tanımları sıralayarak tekrar etmek değildir. Ancak sünnetin toplumsal dinamiklerle ilişkisini ortaya koymak bağlamında sünnetin içeriklerine dair bazı noktaların altını çizmektir. Böylece bu dinamikleri daha sağlıklı analiz etmek mümkün olacaktır.

Sünnetin tanımı noktasında Erul konuya iki farklı boyutta bakar. Sünnet, O'na göre, isim olarak yol, âdet, hayat biçimi, Hz. Peygamber'in yaptığı ya da belirlediği davranış tarzları ve Sünnet-Kur'an birlikteliği gibi üç anlamda kullanılmaktadır. Hz. Peygamber'in dilinde ise, şu beş manayı muhtevir: 1- İyi olsun kötü olsun bir işte öncülük etme, çığır açma, başkaları tarafından izlenecek davranışlar sergilemek. 2- Beyan etmek, belirlemek. 3- Belirli bir kural uygulamak, muamele etmek. 4- Örnek davranış, sünnet koymak. 5- İzinden gitmek, yol izlemek.¹ Erul'un bu maddeleri, sünnetin içeriklerine dair genel bir çerçeve vermektedir.

Sünnetin farklı tanımlarında onun farklı boyutlarını öne çıkaran ya da altını çizen içeriklere rastlamaktayız. Söz gelimi; Aşur'un tanımı “hukuki” ve “tevatür” boyutu üzerinde durmaktadır: “Bütününden hukuki bir gayenin çıkarılacağı şekilde, Hz. Peygamber'in (SAV) uygulamalarını defalarca görmekten dolayı, sahabenin her biri için meydana gelen ameli tevatür.”² Sünnetin fıkha kaynaklık etme açısından vazgeçilmez bir yeri olmakla birlikte, Sünnetin tamamen bir hukukilik inşa etmenin nesnesi olarak görülmesi kanaatimizce günümüzde bir zaafiyettir. Zira böyle bir durumda örf, kültür, tarihsel ve sosyal olana hiç yer açmadan sıkı bir şekilde belirlenmiş tikelliklerle hayatı hukuki olarak inşa etme tavrı öne çıkabilmektedir. Halbuki Sünnetin içinde hukuki olmayacak bir çok

¹ Bünyamin Erul, Sahabenin Sünnet Anlayışı, 2. Baskı, Ankara, T.D.V. Yay., 2000, ss. 15-26.

² Muhammed Tahir bin Aşur, İslam Hukuk Felsefesi-Gaye Problemi, Çeviren ve notlandıran. Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan, 2. baskı, İst., İz Yay., 1996, s. 37.

sosyal normlar bulunmaktadır. Bunların başında örf, maruf, ahlak gibi kavramlar gelmektedir. Sünnetin tamamıyla bir hukukilik çerçevesinde algılanması ise, neticede tarihsel kimi formellikler ve kültüreliliğin farklı toplumlarda ve zamanlarda oradaki örfleri, kültürleri dikkate almayan bir tavır üretmektedir.

Diğer bir tanım ise sünneti idealin gerçekleşmesi bağlamında içeriklendirmektedir. Faruki'ye göre, görüşün somutlaşması ve idealin gerçekleşmesi olarak sünnet, teoriyi realiteye çevirmiş; böylece İslam'ın değerlerine biçim verilmiş, hareket eden bir güçle birleştirmiştir. Nihayet sünnet varolunca hareketsiz olan şey yaşamaya başlamıştır.³ Dolayısıyla Faruki açısından Sünnet, Kur'an'ın bir hayat kazanmasıdır.

Şatibi, sünnetin üç anlamda kullanıldığını söyler. Ona göre birinci anlamı, sadece Hz. Peygamber'den nakledilen bizzat Kur'an tarafından ele alınmayan şeylerdir ki, bunların Kur'an'ın genel olarak getirdiği esasların beyanı mahiyetinde olup olmaması açısından fark yoktur. İkincisi, bidatin karşıtı anlamındadır. Üçüncüsü de, sahabenin işleyegeldikleri şeyler anlamındadır.⁴ Hamidullah, "Sunna tabirinden Peygamber devrinden itibaren, Kur'an'da zikredilmemiş olmakla beraber, Peygamber tarafından öğretilmiş veya vazedilmiş bütün kaideler anlaşılmalıya başlanmıştır"⁵ derken Şatibi'nin belirttiği ilk anlama atıfta bulunmaktadır. Fazlurrahman da, Peygamber'in sünneti nispeten geç bir kavramdır ve ilk dönem müslümanları için sünnet bizzat müslümanların uygulamalarını ifade etmektedir"⁶ derken Şatibi'nin üçüncü anlamına işaret etmektedir.

Musa Carullah da, "Rasül-i Ekrem'in kendisine gelen vahyi ve risaleti tebliğ etmek amacıyla yaptığı veya yapmaya çalıştığı her şey sünnettir"⁷ derken, Hz. Peygamber'in tüm açıklamalarını kastetmektedir. Nitekim ona göre sünnet, O'nun özel yaşamında sergilediği hayat tarzını, hem insanlarla gerçekleştirdiği toplumsal ilişkilerde takip ettiği, hem de zaruri ihtiyaçlarını temin etmede başvurduğu yöntemi kapsamaktadır.⁸ Tahir b. Hekim de sünnete hayat için metot olma niteliğini yüklerken⁹ Carullah ile kısmi olarak örtüşmektedir.

Kırbaçoğlu ise sünneti tanımlarken, onun dünya görüşü olması boyutuna vurgu yapmaktadır: "Hz. Peygamber'in (SAV) kendi döneminde İslam toplumunu,

³ İsmail Raci El-Faruki-Luis Lamia El-Faruki, İslam Kültür Atlası, Çev. Mustafa Okan Kibaroglu-Zerrin Kibaroglu, 2. baskı, İst., İnkılab Yay., 1997, s. 131.

⁴ Şatibi, El-Muvafakat-Sosyal İlimler Metodolojisi, Çev. Mehmet Erdoğan, c. 4, İst., İz Yay., 1993, s. 2.

⁵ Muhammed Hamidullah, "Sünnet", İslam Anaiklopedisi, c. 11, İst., M.E.B. Yay., 1970, s. 243.

⁶ Fazlurrahman, Tarih Boyunca Metodoloji Sorunu, Çev. Salih Akdemir, Ankara, Ankara Okulu Yay., 1995, s. 17.

⁷ Musa Carullah Birgiyef, Kur'an-Sünnet İlişkinine Farklı Bir Yaklaşım-Kitabu's-Sünne, Çev. Mehmet Görmez, Ankara, Ankara Okulu Yay., 1998, s. 6.

⁸ Bkz. Musa Carullah, a.e., s. 6.

⁹ Muhammed Tahir Hekim, Sünnetin Etrafındaki Şüpheler, Çev. Hüseyin Arslan, İst., Pınar Yay., 1985, s. 15.

akide, ibadet, tebliğ, eğitim, ahlak, hukuk, siyaset, ekonomi gibi çeşitli alanlarda; kısacası bireysel, toplumsal ve evrensel olmak üzere hayatın her alanında, yönlendirip yönetmede, Kur'an başta olmak üzere, esas aldığı ilke ve prensipler bütünüünün oluşturduğu bir zihniyet ya da dünya görüşüdür."¹⁰ Kırbaçoğlu'nun tanımı esasen, tikel rivayet tartışmalarını sonlandıracak bir avantaja sahip görünmektedir. Zira sünneti bir dünya görüşü çerçevesinden okumak İslam dünyasında birebir tartışmalar içinde boğulmaktan belirli ilkelere ulaşılabilmesini sağlayacaktır. Ona göre, Sünnetin amacı sünnetin koyduğu ilkeleri esas alan yeni bir İslam toplumu ve medeniyeti modeli oluşturmaktadır.¹¹

Biz sünneti şu şekilde tanımlamak eğilimindeyiz: "Sünnet, Hz. Peygamber'in (SAV) sahabenin (ümmetin) de katılımıyla Kur'an-ı Kerim'in belirli bir tarihsel dönem, toplumsallık ve kültürelilik içerisinde deneyimlenmesidir." Tanımlar muhtasar olma mecburiyetleri dolayısıyla bazı kapalılıklar taşıyabilirler. Bu sebeple tanımı kısaca açıklamakta ve sünnetin temel niteliklerini ortaya koymakta fayda olacaktır.

Birincisi, Sünnet Hz. Peygamber'in özel, bireysel davranışlar ile öznellikleri değildir. Hz. Peygamber'in ümmeti ile etkileşimi içinde ortaya koyduğu modellerdir. Söz gelimi; Hz. Peygamber'in bazı yiyecekleri sevmesi ya da sevmemesi bir sünnet olarak ortaya konulamaz. Zira bunlar insani anlamda öznelliklerdir. Bu anlamda bu özneliği aşan ve toplumsal hafızada yeri olan modellerin (pattern) sünnet olduğunu söyleyebiliriz.

İkincisi, Sünnet, Kur'an-ı Kerim'in bir deneyimlemesidir. Kur'an, teori ve Sünnet-pratik şeklinde bir operasyonel ayırmadan hareket ederek söylemek gerekirse, vahyin Hz. Peygamber'in şahsında ümmet (toplum) içinde yaşanmasıdır. Deneyimler ya da klasik dilde yaşama/amel teorinin sadece bir iddialar toplamı ya da manifesto olmasını aşarak yaşama iliştiği, hayata indiğini; yani kısacası yaşanabilir olduğunu gösterir. Böylece "göksel"lik yer/li/le/şir.

Buradan ortaya çıkan üçüncü içerik, sünnetin ümmet için örneklik olduğudur. Kendisine vahiy gelen bir toplumun, onu nasıl deneyimleyeceği/yaşayacağı konusunda en üstte gerçekleşen bir örneklik. Fakat bu örnekliğin Hz. Peygamber'in yaşamı boyunca sürdüğünü, bir hayatın içinde gerçekleştiğini ve ümmetin de buna katıldığını hiçbir şekilde unutmamak gerekir.

Dördüncüsü, Kur'an-ı Kerim'in bu deneyimlemesinin, belirli bir dönem, tarihsellik, sosyallik ve kültürelilik içerisinde form kazanmasının ismidir sünnet. Bu bağlamda iki niteliği içinde barındırır. Kur'an'ın tarihlerüstü evrensel mesajını bir "amaç" olarak içinde taşır. Bu amaçlar evrensel olup daha sonraki dönemde de korunurlar. Diğer yandan Sünnetin kazandığı form, o tarihsellik, sosyallik ve

¹⁰ M. Hayri Kırbaçoğlu, İslam Düşüncesinde Sünnet-Eleştirel Bir Yaklaşım, 3. baskı, Ankara, Ankara Okulu Yay., 1997, s. 104.

¹¹ M. Hayri Kırbaçoğlu, a.g.e., s. 105.

kültürelilik içinde, onların imkanı ve sınırları çerçevesinde vücut bulmuştur. Bu sebeple sünnetin formlarında bazı değişimler olabilir. Söz gelimi; Hz. Peygamber'in diş temizliği için kullandığı ve önerdiği misvak, bugün diş fırçası ile sağlanabilir. Bu, hedefin devam ettirilmesi ancak bunu farklı araçlara müracaatla gerçekleştirmek demektir. Yine o dönemde Hz. Peygamber'in kıyafeti, sofrası, kullandığı araçlar bu kültürelilik ve tarihselliği üzerinde taşırlar. Dolayısıyla bunların taklidinin bir sünnete ittiba olduğu iddiası geçerli görünmemektedir.

Şimdi bu anlatılanları toparlayacak olursak, Sünnet-tarih ve toplum arasındaki ilişki ve diyalogiyi de belirtmiş olduğumuzu düşünüyoruz. Bir kere Sünnetin "iz", "yol" anlamından yola çıkılarak bazı tarihsel mirasın da oluşumunda etkili olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir. Nitekim islam dini, özelde Hz. Muhammed'e gönderilen dinin adı ise de, bu dinin Hz. Adem'e dayanan geleneği mevcuttur. Hz. Peygamber'in bilhassa Hz. İbrahim'den miras alıp sünnet olarak takip ettirdiği öğeler vardır. Bu, Sünnet'e gelenekle bir bağlantı ve süreklilik sağlamaktadır.

Hiç şüphesiz Arapların kaynağı o günkü toplum olan sürdürdükleri ve sünnet ismini verdikleri davranış modelleri vardır. Bunlar İslam dinince bütünüyle reddedilmemiş; yalnız paradigmaya ve parametrelere uymayanlar dışarıda bırakılmıştır. Bu bağlamda sünnetin geçmişin bazı örf ve uygulamalarını devam ettirdiğini söylemek mümkündür. Batı dillerinde sünnetin tradition (gelenek) ile karşılaşmasının bu bağlamda karşılığı bulunmaktadır.

Sünnetin Kur'an-ı Kerim'in yani teorinin bir deneyimlemesi olduğunu söylememiz de aslında yukarıdaki noktayla birleşmektedir. Kur'an'ın o günkü tarihsel ve kültürel koşullarda deneyimlenmesi, onun daha önce farklı peygamberlerce deneyimlenmesi ve bunun neticesinde sünnetin tarihsel mirasa eklenmesi bağlamında anlamlıdır. Zira aslında deneyimlenen evrensel bir mesajdır. Fakat bu deneyimlemenin sonucu oluşan formellikler, tarihsel ve yerel karakteristikler taşıyabilirler. Onun için amacın korunması şartıyla sünnetin her dönemde işlevsel olması bazı formelliklerin değişimini getirebilir. Bu da sünnetin ilerleyen süreçte sürekli değişime muhatap olan "tarih"e karşı dayanıklılığını sağlayan bir unsurdur. Bu bağlamda, hadis ve sünnete olmuş bitmiş ve ucu kapanmış "sözler ve davranışlar manzumesi" olarak bakmak ciddi anakronizmleri sonuçlayacaktır.

Bu haliyle sünnet müslüman toplumların sosyal dinamikleri sağlaması ve sürdürmesinde ciddi bir etkidir. Bu bağlamda biz fıkıh ile birlikte Sünnetin başka hiçbir dinde ve gelenekte bulunmayan bir imkan ve hatta ayrıcalık olduğunu iddia edeceğiz. Bir ara tanıştığım bir Japon akademisyen ile yaptığımız sohbet, onun araştırma konusu olan dinler arası karşılaştırmalardan bahsediyorduk. Ben kendisine İslam'ın diğer dinlerden en önemli farkının ne olduğunu sorduğumda, "fıkıh" şeklinde cevap vermişti. Esasen buna "sünnet"i de eklemeliyiz. Zira Hıristiyanlık, Yahudilik de dahil olmak üzere dünyadaki hiçbir dinde sünnet gibi

külliyatlı bir birikimi görmek mümkün değildir ki, başlı başına bir ilmin konusu olmuştur.

Sünnet ve Toplumsal Dinamikler:

Bu makalede biz, sünneti teknik bir anlamda değerlendirmiyoruz. Açıkçası problemimiz sosyal hayatla Sünnetin ilişkileri üzerinedir. Bu anlamda iki boyutlu bir ilişkiyi düşünebiliriz. Birincisi, Sünnetin bizzat topluma kazandırdığı dinamikler. İkincisi de, toplumsal dinamikler üzerinden Sünnetin yeniden anlamlandırılması. Şimdi bu etkileşimleri farklı sorunlar üzerinden kısaca analiz edebiliriz.

Yukarıda da belirtildiği üzere Kur'an-ı Kerim için biraz indirgemeci bir tabir olmakla birlikte teorik bir metindir diyebiliriz. Kur'an, bir yandan hayata, evrene ve insana dair bir perspektif; İnsan-Tanrı, insan-insan ile insan-çevre arasındaki ilişkiye dair ahlakilik ile tümel ve tikel bazı ilkeler ve kuralları içinde barındırmaktadır. Hiç şüphesiz detaya indiğimiz zaman, Kur'an'ın konuları hakkında külliyatlı bir liste yapmak imkan dahilindedir. Belirttiğimiz çerçeve bir yandan deneyimlenmemiş haliyle bir teoriyi ifade eder, diğer yandan hayat, insan ve evrene dair tezleri içinde barındırması açısından da teoridir. Tabii ki inanan bir insan için Kur'an'ın her cümlesi "gerçeklik" ifade etmektedir. Ancak tüm insanlığı gözönüne aldığımızda bu cümleler birer teorik önermelerdir.

Farklı din, ideoloji ve felsefi düşünceler tarih boyunca hep varolagelmıştır. Onlar da insanlık için teorik birer önermeden ve okuma biçimlerinden ibarettir öncelikle. Budizm, Marksizm, Ateizm vb. bu konuda farklı örneklerdir. Söz gelimi; Hıristiyanlık hakikati farklı şekilde okumakta, "mutlak" kavramına kendi zaviyesinden bir bakış geliştirmekte ve dünyaya farklı şekilde bakmaktadır. Marksizm, diyalektik materyalizm, emek, sömürü, alt yapı-üst yapı kavramları ekseninde bir teorik çerçeve ile karşımıza çıkmaktadır. Bu halleriyle tüm bu din, felsefi düşünce ve ideolojiler birer teoridirler. Budizm, sınırlı bir bölgede yaşam alanı bulurken evrenselleşmemiştir. Esasen böyle bir iddiası da görünmemektedir. Marksizm farklı bölgelerde deneyimlenme imkanı bulmuş, fakat ortak kabuller onun önemli oranda başarısız olduğu sonucuna varmıştır.

Şimdi bu çerçevede İslam'a baktığımız zaman, bir teori olarak Kur'an-ı Kerim'in bir tarih, kültür ve sosyalite içerisinde deneyimlenmekle, sadece teori olarak kalmadığını ve bir "hayat" haline geldiğini göstermektedir. Üstelik de sünnetin bir kereliğine ve sadece Hz. Peygamber döneminde değil, farklı tarihsel zamanlarda deneyimlenmeye devam ettiğinin altını çizmektedir. İşte bu tarihsel süreklilik, Sünnetin tarih boyunca dinamik algılanması ile gerçekleşmektedir. Hz. Peygamber'in örneğinde ve o dönemin tarihsellik ve sosyalliginde küçük ve

büyük resimlerin bir hayatın inşası için bir araya getirilmesi ve bu “hayat”ın süreklilik kazanmasıdır sünnet aslında.¹² Bu bağlamda “Sünnet” hayat demektir.

Burada şu noktaya da temas etmeliyiz. O da ütopya ile gerçek arasındaki ilişkidir. “Yunanca’da yer anlamına gelen topos kelimesinin başına eklenen olumsuzlama edatıyla elde edilen ve “olmayan yer” şeklinde tercüme edilebilecek olan ütopya terimi”¹³, teorik kalan ve içinde yaşadığımız dünyada bir gerçekliği olmayan düşünceleri ifade etmektedir daha çok. Açıkçası insanlar farklı ideoloji, felsefi düşünce ve dinlerin önermelerini dinlediklerinde, bunların gerçekleştirilebilirliklerini merak ederler öncelikle. Sünnet, bu bağlamda bir deneyimleme ve gerçekleştirilebilirliğin göstergesi sayılmalıdır.

Kur’an-ı Kerim’in teorik çerçeveli bir kitap olmasının Sünnet’le ilişkisi açısından üzerinde durulması gereken bir başka boyut, sünnetin Kur’an’ın anlam stoku ve çerçevelerine yapılacak bir saptırma ya da saldırılar karşısındaki pozitif işlevidir. Tarih boyunca çok farklı ideoloji ve felsefi düşüncelerin içinden geçerek Kur’an-ı Kerim bugünlere gelmiştir. Bu süreçte Kur’an’ı ideolojiye, felsefi düşünceye eklemeyerek ve onların merkezinde anlamlandırma işlemleri söz konusu olmuştur. Nitekim bugün de liberalizm, postmodernizm vb. eksenlerde Kur’an’ın farklı düşünce ve ideolojilere yığınak yapması sağlanmak istenmektedir. Öte yandan, yine tarih boyunca Kur’an-ı Kerim’e meydan okumalar söz konusu olmuştur. Tam da bu noktada, Sünnetin önemli bir fonksiyonu daha devreye girmektedir. Hz. Peygamber’in sünneti, ortaya koyduğu örnek ve modeller ve bunların içeriğinde varolan perspektiflerle Kur’an’ın kendi anlam ve paradigmatik çerçevesinin dışına çıkarılması konusunda engel teşkil etmektedir. Buna bağlı olarak Sünnetin klasik anlamda Kur’an’ı açıklama ve içeriklendirme fonksiyonu da gerçekleşmiş olmaktadır. Belki Evzai’nin “Kitabın sünnete olan ihtiyacı, sünnetin Kitaba olan ihtiyacından daha çoktur”¹⁴ sözünü bu minvalde anlamak lazımdır. Esasen içerisinde paradigma, amaç ve davranış modellerini barındıran Sünnet, farklı tarihsel zamanlarda bu niteliklerini hep açıklamaktadır.

Sünnetin aynı zamanda bir gelenek olduğunu yukarıda belirtmiştik. Gelenek bir boyutuyla tarihsel süreçteki tüm birikimleri ifade etmektedir. Sünnet tarih boyunca nesilden nesile aktarılarak bugün de geleneğin bir parçası olarak işlev görmektedir. Bir dinin uzun süre hayatiyet bulabilmesi, onun bir gelenek oluşturmasıyla mümkündür. Peki Sünnet-gelenek ilişkisini nasıl okumalıyız?

Bir kere Sünnet, hem bir paradigma ve perspektif olarak hem de davranış modelleri ve pratikler olarak nesilden nesile aktarılmakta; toplumsal hafızada bir çerçeve ve perspektif kazanarak toplumların geleceğe doğru olan yolculuğunda belirleyici olabilmektedir. Dolayısıyla bir nesilden diğerine dünyanın çok farklı

¹² Bkz. Mustafa Tekin, “Sünnet Sosyolojisinin İmkânı-İslam Sosyolojisine Sünnet’ten Başlamak”, Sünnet Sosyolojisi, Ed. Mustafa Tekin, Ankara, Eski Yeni Yay., 2013, s. 45.

¹³ Ö.Demir-M. Acar, Sosyal Bilimler Sözlüğü, İst., Ağaç Yay., 1992, s. 370.

¹⁴ Şatibi, a.g.e., C. 4, s. 24.

coğrafyalarına Sünnet aktararak bize tevarüs etmiştir. Bu aktarım yazılı kaynaklarda olduğu kadar, esasen bizim üzerinde durduğumuz nokta toplumsal pratikler olarak aktarımlardır. Fakat bu pratikler bir nesilden diğerine ya da bir coğrafyaya hep aynı formlar üzerinden aktarılmaz. Her nesilde, her dönemde ve farklı coğrafyalarda varolan kültür ve sosyallik içerisinde yeniden deneyimlenir. Yeniden deneyimlemeler, bir yandan Sünnetin temel amaçlarını korumaya devam ederken, öte yandan kendi kültür ve sosyalliklerinin izin verdiği formlarla pratikler oluştururlar. Hiç şüphesiz ibadetler, bazı temel itikadi unsurlar içerik ve form olarak korunabilir. Buradaki en temel hedef Kur'an'ın sünnet üzerinden "hayat" bulmasıdır. Dolayısıyla Sünnet, bir pratik olarak içinde paradigmasını ve perspektifini taşır; etkileri itibarıyla da ferdi ve toplumsal hayatta bunları ifşa eder.

Şu noktayı da özenle vurgulamak gerekir. Sünnet, Hz. Peygamber'den itibaren toplumdaki yerleşikliği deneyimlemesi sebebiyle örf, âdet, gelenek ve bir takım diğer sosyal normlar da içermektedir. Bir başka deyişle, sünneti sadece sünnet etiketi altında ve dini formlarda toplum tecrübe etmekte, zikredilen sosyal normlara uyarken ya da bir çerçeve olarak onlara dikkat ederken de sünneti yaşatmaya devam etmektedir. Kimi zaman bir düşün merasiminde, kimi zaman cari olan örfte, âdetlerde bunları görebilmek mümkündür. Bu durum, sünnetlerin çok geniş anlamda, kültürde içerildiğini de bize göstermektedir.

Dolayısıyla aile, akraba, mahalle vb. kurum ve çevreler sünnetin toplumsal dolaşımında olmasında işlev görmektedirler. Özellikle hem örf ve âdetleri uygulamak suretiyle geleceğe aktarımında, hem de yeni nesle sosyal rollerini öğretmesi bağlamında ailenin ciddi anlamdaki rolünü hatırlamak gerekmektedir. Ailede, kullanılan dil ve uygulanan modeller sünnetin tüm tikellikler üzerindeki yansımalarını bize göstermektedir. Ebeveynlerin davranışları, giyim-kuşam, mahremiyet, ahlaki ilkeler, komşuluk vb. hem sünneti deneyimleme hem de sünnet tarafından ailenin inşası anlamına gelir.

Fakat modern zamanlarda meydana gelen değişimler, aileyi klasik bir çok rollerinden soyutladığı gibi mahalle, akrabalık vb. çevreleri de zayıflattı. Bunlar insanın ailede öğrendiklerini hem kontrol eden hem de pekiştiren ağılardı. Bugün ailenin birçok fonksiyonunu farklı kurumlara devretmesi; yanı sıra medya ve iletişim teknolojilerinin yoğun diktesi sonucu ailenin kopuşlar yaşadığını ve geleneğin zayıfladığını görmekteyiz.

Bir dinin toplumda geleceğe doğru projeksiyonunda hayatiyet bulmasının gelenek ve Sünnet'le bağlantısına değinmiştik. Bu bağlamda konunun sosyal sınıflar ve tabakalaşma ile ilişkisini de kısaca ele almalıyız. Bilindiği gibi toplum farklılıklardan ve eşitsizliklerden oluşmaktadır. Söz gelimi; cinsiyet, yaş vb. açılardan toplumdaki insanlar birbirinden farklılaşırlar. Ayrıca ekonomik, kültürel vb. kriterler açısından toplumda bir tabakalaşma ve sosyal sınıflaşma vardır. Kabaca ifade etmek gerekirse, zengin, orta sınıf ve fakirler. Eğitim açısından eski dilde havas ve avam.

Burada konumuz açısından önemli ayrım havas ve avamdır. Havas daha çok kitabî bir dini anlayışa sahip, teori öncelikli dine yaklaşımı ile dikkat çeker. Zaten havas, dini hükümlerin illetlerini bilen, kendisine gelen rivayetleri kritik edebilen ve aynı zamanda az çok bunları güncelleyerek "taklit" durumundan kurtulan kişidir. Fakat avam neredeyse bunun tam tersi niteliklere sahiptir. Avam, yeterli eğitim ve dini bilgilere sahip olmadığından rivayetçi, literal ve pratik (pragmatic) bir din anlayışına sahiptir. Dini bilgileri ve pratikleri daha çok bir önceki nesilden tevarüs etmiştir. Bundan dolayı toplumda varolan dindarlığı önemli oranda aktarılan pratikler belirlemektedir. Elbette yapılan işin farkındalığı önemlidir fakat avam dindarlığı ya da halk dindarlığının karakteristiği budur.

İşte tam da bu noktada yüzyıllardan bu yana gündelik hayatın, kültürün, örf ve âdetler ile farklı sosyal normların içerisinde girmiş olan Sünnet, farkında olunsun ya da olunmasın pratiklerde yaşamaya devam etmektedir. Bu pratikleri de büyük oranda avam ya da halk devam ettirmektedir. Söz gelimi; bir yere çeşme yaptırmak isteyen kişi bunda hayır amacını taşımaktadır. Sadaka-i Cariye'nin bizim toplumumuzdaki formlarından birisidir çeşme yaptırmak. Bir dinilik olarak bu geleneğin devam ettirilmesi, esasen bir sünnetin sürüdürülmesi anlamına gelmektedir. Yine camilerde ibadetlerin yapılış esasları, usuller ve ritüeller de, bir boyutuyla resmileşmiş, formelleşmiş sünnetten beslenen pratiklerdir.

Burada belki şöyle bir farklılığı işlevsel açıdan ifade etmekte fayda vardır. Havas, salt formelliğe ve donukluğa sebep olacak anlayış ve pratikleri güncelleme ve kritik etmede işlevsel iken, avam da bu pratiklerin geleceğe tevarüs ettirilmesi bağlamında bir fonksiyon görmektedir. Din de bu toplumsallıklar içerisinde hayatiyet kazanmaktadır.

Bir diğer önemli nokta; Sünnet'i bir hayat tarzı ve dünya görüşü olarak okumanın gerekliliğidir. Yukarıdaki tanımlar içerisinde de geçtiği üzere Sünnet, aynı zamanda bir dünya görüşünü bize vermektedir. Hz. Peygamber'in Sünneti hayata bir bakışın ve perspektifin sonucu olduğunu deşifre etmektedir. Bunun anlamı; hayata, insana, evrene farklı bir tarzda bakmaktır. Sünnet ve rivayet edilen birçok hadise baktığımızda, önemli örnekler görmemiz mümkündür.

Bilindiği gibi aktüel olarak içinde yaşadığımız dünyada farklı ideolojiler ve felsefî düşünceler vardır. Bunlar, birbirinden insana, dünya ve evrene bakışlarıyla ayrılırlar. Söz gelimi; dünyevi ideolojiler insanı sadece bu dünya ile sınırlı olarak tanımlarken, dinin öte dünyaya referansları vardır. Bu bile insanın dünyaya yönelik amaç ve pratiklerinde derin farklılıklar yaratır. Sünnet, bu dünya görüşlerini, oluşan pratiklerde de somutlaştırıp deşifre eden bir imkana sahiptir.

Bu bağlamda sünnet, ihtiva ettiği dünya görüşü ile kişide bir hayat tarzını inşa edecek kapsam ve yeterliliğe de sahiptir. Aslında bu cümleyi sünnetin Kur'an-ı Kerim'in bir deneyimlenmesi ve somutlaşması olduğu argümanı ile birlikte ele aldığımızda daha iyi anlaşılacaktır. Bilhassa toplumda yaşayan insanların çoğu tevarüs edilen sünneti bir yaşam pratiği olarak hayata daha çabuk geçirebilme

imkanına sahiptir. Fakat teori yani Kur'an ile ilişkisi bu denli somutluk arzetsinmeyebilir ve birebir gerçekleşmeyebilir. Bunun ne kadar sağlıklı olduğu ayrıca bir tartışmanın konusudur ancak toplumda işleyen böyle bir gerçekliğin olduğunu da bilmemiz gerekir.

Burada dikkat çekilmesi gereken iki noktadan birisi; sünnetin tamamen bir hukuki gaye çerçevesinde algılanmasının yanlışlığıdır. Daha önce de belirttiğimiz üzere sünnet bir yaşam tarzı inşa ederken, bunu örf, âdet, sosyal normlarla birlikte gerçekleştirir. Sünnetin salt hukuki gaye ile ele alınması, onun çok geniş bir yaşamı muhtevi olması ve insanı inşa etmesi gerçegini ıskalamaktadır.

Sünnetin bir dünya görüşü olarak okunması, aynı zamanda onun "tikel" okunması ve nihayetinde günümüzde içinden çıkılamayan tartışmalara sebebiyet vermesinin de önüne geçecektir. Zira çoğu zaman birebir rivayetler üzerine takılıp kalmak, sünnetin içinde varolan külli ve tümel bakış açısının kaybedilmesi ve teferruatta boğulmayı sonuçlamaktadır. Elbette teknik anlamda hadislerin cerh ve tadile tabi tutulması, sıhhatlerinin tespiti önemlidir. Ancak onun toplumsal bir dinamik olma boyutu unutulmamalıdır.

Biz Sünnetin ümmet için bir pratik davranış kodlarını içermesi sebebiyle, bir yandan toplumsal bazı dinamiklere yaslanarak diğer yandan toplumsal dinamikleri besleyerek günümüze geldiğini; bu boyutuyla İslam'ın hem farklı kültür ve coğrafyalarda farklı formlarda deneyimlendiğini hem de İslam'ın hayatiyetini devam ettirmesinde ciddi işlev gördüğünü ifade etmeye çalışıyoruz.

KAYNAKÇA

- Aşur, Muhammed Tahir; İslam Hukuk Felsefesi-Gaye Problemi, Çeviren ve notlandıran. Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan, 2. baskı, İst., İz Yay., 1996.
- Birgiyef, Musa Carullah; Kur'an-Sünnet İlişkisine Farklı Bir Yaklaşım-Kitabu's-Sünne, Çev. Mehmet Görmez, Ankara, Ankara Okulu Yay., 1998.
- Demir, Ö.-Acar, M.; Sosyal Bilimler Sözlüğü, İst., Ağaç Yay., 1992.
- Erul, Bünyamin; Sahabenin Sünnet Anlayışı, 2. Baskı, Ankara, T.D.V. Yay., 2000.
- Faruki, İsmail Raci;Faruki, Luis Lamia; İslam Kültür Atlası, Çev. Mustafa Okan Kibarođlu-Zerrin Kibarođlu, 2. baskı, İst., İnkılab Yay., 1997.
- Fazlurrahman; Tarih Boyunca Metodoloji Sorunu, Çev. Salih Akdemir, Ankara, Ankara Okulu Yay., 1995.
- Hamidullah, Muhammed; "Sünnet", İslam Anaiklopedisi, c. 11, İst., M.E.B. Yay., 1970.

-
- Hekim, Muhammed Tahir; Sünnetin Etrafındaki Şüpheler, Çev. Hüseyin Arslan, İst., Pınar Yay., 1985.
 - Kırbaşoğlu, M. Hayri; İslam Düşüncesinde Sünnet-Eleştirel Bir Yaklaşım, 3. baskı, Ankara, Ankara Okulu Yay., 1997.
 - Şatıbi, El-Muvafakat-Sosyal İlimler Metodolojisi, Çev. Mehmet Erdoğan, c. 4, İst., İz Yay., 1993.
 - Tekin, Mustafa; "Sünnet Sosyolojisinin İmkanı-İslam Sosyolojisine Sünnet'ten Başlamak", Sünnet Sosyolojisi, Ed. Mustafa Tekin, Ankara, Eski Yeni Yay., 2013.

Sünnete Hikmet Nazarıyla Bakmak

Mehmet ÖNAL*

Özet

İslami literatürde, hem Kuran'ın anlaşılması hem de insan hayatı için dinin özünün kavranmasında Sünnetin belirleyici bir rolü vardır. Kuran kadar çok net bir metne sahip olmayan Sünnetin tespiti, bu yüzden çok önemlidir. Ancak Sünnetin tespiti için sadece hadislere başvurmak yetmez aynı zamanda başta Kuran olmak üzere, Siyer, Kelam, Tarih, Doğa Bilimleri, Mantık ve Felsefe gibi pek çok bilim ve bilgi alanından yararlanmak gerekir. Bu yüzden, adı geçen bu ilimler mutlak bir öncelik sonralık sırasıyla değil çoğunlukla paralel bir biçimde tahsil edilmelidir. İslami İlimler sahasında Sünnetin tespitine çalışmak çok önemlidir, ancak en az onun kadar önemli olan bir diğer husus da Sünnetin Müslümanın hayatına yansımasıdır. Müslüman âlimlere göre, Sünnet, iyi bir insan ve iyi bir Müslüman olmanın temel ölçütlerini verir. İşte bu makalenin yazılış amacı, Kuran'da geçen "hikmet" kavramına dayanarak, Sünneti anlaşılır ve yaşanabilir kılmaktır. Bu sayede, Sünnete bilgece bakarak onun dinamik ve esnek boyutunu görmek mümkün olacaktır. Bu yeni bakış açısından hareketle, "peygamberi hikmet" ve "peygamberi rehberlik" kavramları tartışmayı aydınlatacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sünnet, peygamberi hikmet, peygamberi rehberlik, hadis, Kuran-ı Kerim

Wisely Looking to *Sunnah*

Abstract

In the Islamic literature, there is a decisive role for the Sunnah in both the understanding of the Qur'an and in the grasp of the essence of religion for human life. Thus, the determination of the Sunnah, which does not have a clear statement like the Qur'an, is very important. However, for the determination of the Sunnah, it is not enough to apply only to the hadiths. At the same time, it is necessary to use various science and knowledge such as the Qur'an, Siyer, Kelam, History, Natural Sciences, Logic and Philosophy. Therefore, these mentioned sciences should be collected in a parallel form, not an absolute priority order. It is very important to determinate the sunnah in Islamic science, but at least as important as it is the reflection of Sunnah on the life of the Muslim. According to Muslim scholars, Sunnah gives the basic measures of being a good person and a good Muslim. The aim of this article is

* Prof. Dr., İnönü Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi, onal.mehmet@inonu.edu.tr.

to make the Sunnah understandable and livable based on the concept of "wisdom" in the Qur'an. At this point, the Sunnah will be able to see its dynamic and flexible dimension by wisely looking. From this new point of view, the concepts of "prophetic wisdom" and "prophetic guidance" will illuminate the debate.

Keywords: Sunnah, prophetic wisdom, prophetic guidance, hadith, Quran.

I. Giriş

İslam'da, diğer İbrahimî dinlerde olduğu gibi, ilahi kelamın anlaşılması, pratiğe aktarılması iman esaslarının belirlenmesi, ibadetlerin yapılması, ahlak ve günlük hayatın ana çerçevesinin çizilmesi ancak Peygamber'in rehberliği ile mümkündür. Günümüz dünyasında Peygamber'in rehberliğinin kabulü ve önemi hususunda Müslümanlar arasında ciddi bir tartışma yoktur, ancak bunun nasıl yapılacağı, rehberliğin tespitinde hangi yol ve yöntem kullanılacağı, hele hele bunun Müslüman şahsiyetlerin yetişmesi için bir anlam ve değer dünyası oluşturmak için eğitime nasıl yansıtılacağı konusunda ciddi çalışmalar yapılmış değildir. Bu yüzden şu sorunun sorulması gerekir: "Nasıl oluyor da Müslümanlar günümüzde böylesi bir rehberden hakkıyla yararlanıp eğitim süreçlerinde bu rol modelden tam anlamıyla istifade edemiyorlar?" Bir şekilde, İslam'a davet konusunda öne çıkan şahsiyetler ve Müslüman entelektüellerden bir kısmı bu problem karşısında nasıl davranacağını bilmezken bir kısmı bu problemin farkında bile değildir.

Yukarıdaki sorunun işaret ettiği gibi, böylesine önemli bir rehber ve rol modelden günümüz Müslümanlarının hakkıyla istifade edememesinin birden çok sebebi sayılabilir. Bu sebeplerden birincisi, Hz. Muhammed'in hayatına aşırı kutsiyet kazandırılması sonucu onun adeta bir melek seviyesine çıkarılarak artık yüce bir insan olarak örnek alınamaz bir konuma yükseltilmesidir.¹ İkincisi ise Hz. Muhammed'in insanlara belli bir olay ya da durum için sadece tek ve değişmez bir davranış kalıbı emrettiğini sanan/savunan empoze edici tutumlarla temsil edilen geleneksel tek tipçi sünnet savunuculuğudur. Halbuki, empoze etme tutumunun rehberlik anlayışının ruhuna aykırı olduğu için -ibadetlerin şekli boyutu hariç- Hz. Muhammed'in çok çeşitli durum ve şarta bağlı olarak Müslümanlara birbirine aykırı olmasa da alternatifler içeren çeşitli örnek yaşantılar sunduğu ve yollar önerdiği malumdur. Hatta mübah olan ibadetler hususunda sahabe özgür davranabiliyordu. Kur'an-ı Kerim'de geçen "Sizden bu ayı (Ramazan) idrak eden oruç tutsun; hasta ve yolculukta olan, tutmadığı günlerin sayısınca diğer günlerde tutsun"² ayeti ile ilgili olarak ünlü İslam alimi Şatibi, "Sahabe Resulullahla birlikte yolculuk yaparlardı. İçlerinden kimisi namazı tam kılar, kimisi de kısaltırdı; kimisi oruç tutar, kimisi de tutmazdı. Hiçbiri diğerini kınamazdı" (Buhari, Savm 37; Müslüm Siyam 95-100) hadisini zikrederek Hz. Muhammed'in mübah olan ibadetlerde sahabeyi özgür

¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa. İslamoğlu, *Üç Muhammed*, Denge Yayınları, İstanbul, 2000.

² Kur'an-ı Kerim, 2: 185.

biraktığını ve onların da buna bağlı olarak Peygamber'i taklit etmediğini ifade etmiştir.

Bu iki sebebin dışında bir üçüncü sebep de az da olsa, bir kısım Müslüman düşünür ya da müsteşrik, Peygamber'i sadece Kur'ân-ı Kerim'i getiren ve sonra çekip giden bir aracı ya da meşhur deyimle "postacı" gibi göstermesidir. Bugünlerde tesiri azalmakla birlikte bu üçüncü sebep de özellikle çağdaş Müslümanların Sünnetten hakkıyla istifade etmesini engelleyen bir bariyer olarak görülebilir. Hâliyle bu ve benzeri sebeplerden dolayı Hz. Muhammed'in Sünneti ve rehberliği ya yanlış anlaşılmakta ya da örnek alınamaz bir konuma yükseltilerek işlevsiz hale getirilmektedir.

İslam'da Sünnetin tespitine ve bütünlüğünün kavranmasına yönelik hatalar ise bu olumsuzluğu körükleyen başka bir problemdir. Bunlardan belki de en önemlisi Sünnetin belirlenmesinde tek kaynağın yazılı olarak kayıt altına alınan hadisler olduğunun zannedilmesidir. Özellikle Hz. Muhammed'in toplumsal ve bireysel rehberlik boyutunun dinamik ve esnek yönünün gözardı edilmesi bu hatanın bir ürünüdür. Bu da ister istemez mutlak anlamda doğru kabul edilen yorumların Sünnet sayılmasına ve haliyle statik bir rehberlik anlayışının doğmasına sebep olmuştur. Bu durum ister Peygamberî Rehberlik isterse günümüzde uygulanan Rehberlik ve Psikolojik Danışma ilkeleri açısından değerlendirilsin tam bir çelişki arzeder³, çünkü rehberlik ilkelerinin en önemlisi, bireyi ve çevresindeki şartları göz önünde bulundurarak yönlendirme yapmaktır.

Sünnetin tespitine yönelik bir diğer yaygın hata da bu birincisine bağlı olarak doğan hadis rivayetinde arka planın göz ardı edilmesi ve yorumun sadece rivayet edilen söze bağlanmasıdır. Bunun sonucu olarak da bazı fakihler veya din adamları tarafından bu hadislerden hareketle çıkarılan hükmün herkesi bağladığının zannedilmesidir. Burada hadisin sadece "tırnak içinde" sunulan kısmı yani bizzat Peygamber'in ağzından çıktığı kabul edilen söz ile sınırlanması ve bu haliyle hükme dayanak teşkil etmesi bir sorundur. Bilhassa fıkıh sahasında bu şekilde hükme bağlanan bazı kayıtlar da Sünnetin gerçek maksadının tam olarak ortaya çıkmasını engellemektedir. Hadis sanki bir hukuk metni gibi ele alınmakta ve mahkeme şartlarında olduğu gibi şahitlerin şahitliğiyle belirlenen ve "Peygamber dedi ki..." diye sunulan metinle sınırlı bir şekilde yorumlanmaktadır. Bu yüzden bu gibi kişilerin gözünde Sünnet statik bir hal almış ve reçeteler şeklinde hadislerin derlenip sunulduğu metinlere dönüşmüştür. Haliyle metinlerde geçen hitabın çoğunlukla nerede, hangi şartta, hangi grup ya da yaştaki insana yönelik olduğunun ifade edilmemesi, ifade edilse bile bu hadisleri yorumlayan ilim erbabının bunlara çok fazla dikkat etmeyip sadece hadisin metnine odaklanması ciddi hatalara sebebiyet vermiştir ve hala da vermektedir. Hatta, Hadis İlmi, Hz.

³ Rehberliğin ilkeleriyle ilgili olarak ayrıntılı bilgi için bkz. Yeşilyaprak, Binnur, *Eğitimde Rehberlik Hizmetleri, Gelişimsel Yaklaşım*, 2003.

Peygamber'in bir sözü sadece hangi vesile ile söylediğini değil, hangi gerekçe ile, hangi ilkeyi göz önünde bulundurarak söylediğini de hesaba katmalıdır.⁴

Sünnetin anlaşılmasına yönelik ana problem sadece Sünnetin kaynak bakımından kıt referanslara dayanması ya da farklı rivayet içerikleri olması değil, mevcut kaynaklardan hareketle tespit edilmesi ve uygulanmasına yönelik yol ve yöntemlerin çok fazla araştırılmamasıdır. Halbuki İslam Tarihinde, hadiste ifade edilen olayların ve sözlerin literal anlamından çok amaç ve hikmetlerine bakan bilge İslam alim ve düşünürleri hep varolagelmıştır. Bunlar hadislerden tek tek hükümler çıkarmak yerine tümel ilke ve kaidelere varmaya çalışmışlardır. İlk dönem fıkıh alimlerinin fıkıhtan çok fıkıh usulünü öne çıkarması da bu tutumla ilişkili gözükmektedir. Her ne kadar İslam Tarihi'nde bu hususta ciddi çalışmalar yapılmış ise de günümüz açısından bunların güncellenmesi gerekmektedir. O halde, gerek Sünnetin tespiti gerekse Kur'ân'ın yorumlanmasında Hadis ve Tarih İlminin yanında Siyer-i Nebinin sağladığı bütünlükçü bakış, mantıklı akıl yürütme, hayat realitesini hesaba katma gibi hususlar dikkate alınmadan yapılan Sünnet yorumları Sünnetin bütünlüğüne ve hikmet boyutuna zarar vermektedir.

Kuran-ı Kerim'in yönlendirmesiyle Müslümanlar aynı zamanda Hz. Muhammed'i bir örnek, bir rehber ya da eğitim felsefecilerinin diliyle söylersek, bir rol model olarak görmüşlerdir. Bu, bir Müslüman'ın dindarlık ölçüsünü veren ve onun iyi bir insan ve Müslüman olması için nasıl yaşaması gerektiğinin ilkelerini belirleyen Sünnetin ne kadar önemli bir referans olduğunu göstermektedir. Ancak, zannedilenin aksine Sünnet tam olarak verili bir şey değil, büyük bir çaba ve emekle ortaya çıkarılacak, hatta her çağda, en azından dili açısından, güncellenecek bir kaynaktır. Adeta Sünneti bir tarlaya benzetecek olursak her ne kadar bereketli toprağa sahip olursa olsun ekim için tarlanın işlenerek hazır hale getirilmesi şarttır. Sünnetin tespiti ve hayata uygulanması da böyle bir işlev görür. Nitekim, Sünnetin tespitine yönelik çabalar, Sahih-i Buhari ve Sahih-i Müslim gibi devasa hadis derlemeleri ile tamamlanmış gözükse de olaya böyle bakmak doğru değildir. Hadis ve Sünnet kavramlarının farkı ortaya konduğunda bu işin tam olarak bitmediği anlaşılacaktır. Öyleyse bu hususu hadis ve Sünnet kavramlarını irdeleyerek aydınlatabiliriz.

II. Hadis ve Sünnet

Sünnetin sözlük anlamı- iyi ya da kötü- yol ve gidiş demektir.⁵ Teknik anlamıyla Sünnet, Hz. Muhammed'in söz, tutum ve davranışlarını ifade eden veya takrir (onaylama) şeklinde ortaya çıkan her türlü sözü, davranışı, tavır, giyim kuşama ve yiyip içmesi gibi hayat boyu yapıp ettiği her şeyi kapsar. Fakat hadis ve Sünnet arasındaki fark çok önemlidir. Sünnetin tespiti için en zengin kaynak olan

⁴ Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metod Sorunu*, s. 125.

⁵ Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s. 10.

hadis, kelime anlamıyla, daha çok, *söz, rivayet ve izahat*, teknik anlamıyla ise Sünnetin tespitine yarayan, sözlü ya da yazılı olarak bir rivayet zinciriyle gelen ve bazı ilmî kriterlerle denetlenerek güvenilirlik şartlarına göre derecelendirilen, Peygamber'e ait söz, davranış ya da tutumların derlenmesidir. Sünnetin tespitine yarayan bir diğer ilim dalı da Hz. Muhammed'in hayatını bir bütün olarak anlatan biyografisi olan Siyer-i Nebi'dir. Aslında Siyer-i Nebi de ağırlıklı olarak hadislerden ve genel olarak Tarih İlmi'nden beslenir ancak sonra dönüp ona katkıda bulunur. Bu ikisi yani hadis ve siyer birleşerek Sünnetin tespitine yönelik çok önemli bir kaynağa dönüşür.

Kur'an-ı Kerim'de teknik anlamda "Sünnet" terimi ile karşılaşmıyoruz. Sadece başka milletlerin ya da grupların alışlagelmiş yaşantıları için kullanılan "Sünnet" terimine rastlıyoruz. Kuran-ı Kerim'de sünnet yerine "hikmet" kavramı kullanılmış gözükmektedir. Arapça "hakeme" kökünden gelen hikmet, *fesadı giderme ve iyiliği elde etme, hüküm verme ve sağlama alma*, manalarına gelir. Bakara suresinin 169. ayetinde geçen, "Allah dilediğine hikmet verir, hikmet verilene birçok hayır verilmiş demektir ve bunu ancak temiz akıl sahipleri anlar ve ibret alırlar." ifadesini açıklarken meşhur müfessir Elmalı Hamdi Yazır hikmetin anlamına ilişkin özetle şu bilgileri sıralar: "Sözde ve yapılan işte isabet, ilim ve amel, ilim ve fıkıh, eşyanın manalarını bilmek ve anlamak, Allah'ın emir ve işini akletmek, icat etmek, eşyayı yerli yerine koymak, Allah'ın ahlâkı ile ahlaklanmak, Allah'ın emrini düşünmek, din ve dünyanın düzgünlüğü."⁶ Bu iki açıklama da birbiriyile anlam olarak örtüşmektedir.

Ünlü İslam âlimi Taberî, Kur'an'daki *hikmet* kavramını *din ilmi (fıkıh), akıl ve doğru sözler bütünü* şeklinde tanımlarken; Beyzavî, hikmeti, "Nazarî ilimleri iktisap etmek ve yapabildiği kadar iyi, güzel ameller işlemek suretiyle insan ruhunun kemâle ermesidir." biçiminde açıklamıştır.⁷ Her ne kadar İslâm âlimleri hikmet kavramının tanımı üzerinde tam bir fikir birliği sağlayamamış ise de Süleyman Ateş'e göre İslâm âlimlerinin çoğu hikmeti, sebep ve netice ile ilgili olan ve düşüncede kalmayıp fiile çıkan derin ve yararlı bilgi⁸ olarak kabul etmişlerdir.

Kuran'da *hikmet* kavramı pek çok yerde *kitap* kelimesi ile birlikte *Kitap ve hikmet* şeklinde kullanılmış olup, Allah tarafından peygamberlere verilmiş bir rahmet (hediye) olarak sunulmuştur. Kısaca, bizzat Kur'an'ın da tasdiki ile hikmetin diğer peygamberler gibi Hz. Muhammed'e de verildiği aşikârdır. Fakat hikmetin, Kuran'dan farklı bir şey olması gerekir, çünkü *Kitap ve hikmet* dendiğine göre en az iki şeyden bahsediliyor olmalı. Kitap ile kastedilenin Kur'an-ı Kerim olduğuna göre, hikmet kavramı ile neye işaret edilmektedir? Bu gayet anlamlı bir sorudur. İmam Şafi, Kur'an'da sekiz ayrı yerde geçen *Kitap ve hikmet* tabirini, *Kur'an ve Sünnet* olarak yorumlamıştır.⁹ Bu anlamda, Cuma suresinin 63. ayetinde geçen

⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. II, s. 177-186.

⁷ *İslam Ansiklopedisi*, "hikmet" maddesi, M.E. B.

⁸ Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*, s. 44'teki dipnot.

⁹ Şâfi, *Risâle*, s. 51.

“Yüce Allah Peygamber göndermekle sizi kötülüklerden korumak ve size Kitap ve Hikmeti öğretmek istemektedir” cümlesinde “Kitap ve hikmeti öğretmek istemektedir” ifadesini de “Kitap ve Sünneti öğretmek istemektedir” şeklinde çevirmek gerekir. Yine soralım: “Niçin “Kitap ve Sünnet” değil de “Kitap ve Hikmet” tabiri kullanılmıştır? Bu sorunun cevabı “hikmet kelimesinin anlamında gizli olduğuna göre ona odaklanmak gerekir. Sünnet Kur’ân-ı Kerim’de bahsedilen hikmet kavramı olarak tanımlanmıştır ki bu da rehberliğin hikmetle yapılacak bir iş olduğunu göstermesi bakımından ilginçtir. O halde Kur’ânda Sünnete işaret eden kavramın neden “hikmet” olarak verildiğini, buradaki maksadın ne olduğunu anlamaya çalışmak Sünnet algımızın şekillenmesinde belirleyici bir rol oynayacaktır. Bu anlamda hikmet sadece Hz. Muhammed’e verilen bir bilgi ya da eylem değildir. Nitekim Kuranda geçen “Biz Lokman’a hikmeti verdik” şeklindeki ifadeler ve Hz. İbrahim soyundan gelenlere hikmet verilmiş olmasını bir nevi sünnet olarak yorumlamalıyız. O halde Sünneti ifade etmek için kullanılabilir en uygun adlandırma “Peygamberî Hikmet”tir.

III. Peygamberî Hikmet

Şayet hikmetin, adalet, ilim, peygamberlik, dinde ince kavrayış sahibi olma, ilmin gereği gibi amel etme, kamil akıl, doğru söz ve yüce bilgi¹⁰ anlamları dikkate alınır ise Sünnet kelimesi ile neredeyse anlamdaş olduğu anlaşılabilir. Bu durumda, Sünnet kelimesi yerine hikmeti koyarsak peygamberî hikmet, Peygamber’in Kur’ân’ın ruhunu yansıtan ve ona uygun olarak ortaya koyduğu bütün yapıp etmelerinin adı olur. Bu da ancak, ondan bize intikal eden hayat tarzı üzerinde derin ve detaylı bir çalışma yapmak suretiyle anlaşılacak bir ilim demektir. İşte bu anlama faaliyeti, İslâm hikmetinin ana ilkelerini de ortaya koyacak ciddi bir çabayı gerektirir. Böylece hikmetin, ikinci bir bilgi kaynağı olarak, vahyin pratik uygulanışı olarak kabul edilmesi daha uygun gözükmektedir. Ayrıca hikmet, Kur’ân’daki bazı ayetlerde ruhun temizlenmesi için verilen bir ilim olarak da karşımıza çıkmaktadır ki; bu, İslâm tasavvufuna açılan bir pencere olarak yorumlanabilir.

İslâm düşünce tarihi dikkatli olarak incelenecek olursa görülür ki ta ilk dönemden beri ilk Müslümanlar arasında Kur’ân’ı anlama ve Peygamber’in uygulamalarını ifade eden hadisleri yorumlama konusunda olaylara hikmet nazarıyla yaklaşanlar ve bu iki kaynağı daha çok lafız üzerinden katı okumaya tabi tutanlar olmak üzere iki farklı yaklaşım vardır. Bu anlamda, Hz. Ömer, bahsi geçen ilk yaklaşımı, oğlu Abdullah b. Ömer ise ikinci yaklaşımı temsil etmekteydi. Yine, Hz. Ali ve Hz. Aişe gibi bazı sahabeler, Hz. Muhammed’in davranışlarının altında yatan hikmetleri göz önünde tutarken, yani neyi, nasıl yaptığından çok niçin yaptığına bakarken karşı tarafta yer alanlar sadece ne yaptığına odaklanmışlardı.

¹⁰ Önal, Mehmet, İslam Hikmet Anlayışına Dayalı Bir Tıp Felsefesi Önerisi, *Flsf*, Sayı 3, 2007-Bahar, s. 148. (145-154)

Bu yüzden Mehmet Görmez'in ifadesiyle bu sonuncular hadisleri anlamada lafızcı, Sünneti anlamada şekilci davranmışlardır.¹¹

Bu anlayış farklılığının bir yansıması olarak, İslam mezhepleri hatta Müslüman âlimlerin bakış açıları yönünden Peygamber'e her yönüyle uymak gerektiğini savunanlar, olduğu gibi, Peygamber'in örnekliğinin bir sınırı vardır ve bu dini hususlarla sınırlıdır diyenler de olmuştur. Bu görüşlerine delil olarak da Hz. Muhammed'den rivayet edilen "*Ben de bir beşerim. Size dininizden bir şey emrettiğim zaman onu alınız. Fakat reyimle size bir şey emredersem (biliniz ki) ben de bir beşerim*" (Müslim, Hadis No. 5831). Bunlara göre Sünnet Hz. Muhammed'in bütün yapıp ettikleridir ancak bunların hepsi bağlayıcı sünnetler değildir. Bunların bağlayıcı olan yönleri, sadece din ve bu dinin gayesini oluşturan ahlâk ilkeleridir ki bunların özü de Kur'ân'da mevcuttur. Zaten din ve ahlâk, aynı zamanda hukukun da iki temel kaynağını oluşturmaktadır.

Fakat buradaki Sünnet kökenli dinî naslar, kendini tek tek olaylarda değil, bu tek tek olayların arkasında yer alan ilkelerde gösterir. Bu yüzden Sünnetin ilkeye bağlı olarak anlaşılması durumunda İslam hukuku, daima dinamik bir özellik taşımış ve her zaman ve mekânda değişikliklere uygun çözümler üretebilmiştir. Öyleyse, Müslümanlar, peygamberî hikmet olarak da kabul edebileceğimiz bu dinî ve ahlâkî ilkeleri tespit etmek için büyük bir gayret göstermeleri ve sonrada onları hayatlarında takip etmek durumundadırlar. Peygamberlerin sünnetinin hikmete dayalı olduğunun bir diğer delili de onların olayları değerlendirirken ve kişilere her zaman onların bilgi, görgü ve anlama kapasiteleri ve kişisel farklılıklarını dikkate alarak yaklaşmalarıdır. Mesela Hz. Muhammed kendisinden öğüt isteyen kimselerin kendi şartlarına ve ihtiyaçlarına uygun davranış biçimleri önermiş ve onlara anlama kapasitelerine paralel bir dil ile hitap etmiştir. Fakat bu dil farklılığına rağmen avam (halk) ve havasa (aydın) aynı hakikatleri anlatmıştır. Bu hikmetli tutumun ahlaki boyutu ise hem bir birey olarak hem de bir devlet adamı olarak adalet prensibini daima bütün davranışlarının odağına koymuş olması şeklinde tezahür etmiştir. Bu özelliğinden dolayı hem peygamber olmadan önce hem de olduktan sonra birçok anlaşmazlıkta hakem olarak kendisine müracaat edilmiştir. Mesela, Medine Site Devleti'ni kurduktan sonra Müslümanların lideri olmakla beraber, diğer grupların kendi aralarında ortaya çıkan anlaşmazlıklarda bir üst mahkeme gibi otoritesine başvurulmuştur. O suçlu kimselere öngörülen cezaları din ya da örf'e bağlı olarak uygulamış ama bir insan olmaları hasebiyle onların bireysel haklarını hiçbir zaman ihlâl etmemiştir. Hatta insan haklarına o kadar itina göstermiştir ki suç işleyen bir kimseye hukuken hak ettiği cezayı uygularken dahi bu prensibe azami ölçüde özen göstermiş ve suçlu cezasını çektikten sonra onunla normal ilişkilerini sürdürmeye devam etmiştir. Bütün bunlar bir tür hikmete dayalı rehberliğe işaret etmektedir. Öyleyse onun Sünnetini

¹¹ Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metod Sorunu*, s. 46-47.

bir de bu hikmete dayalı rehberlik yapma tarzı üzerinden okumayız. Peygamberî Rehberlik ve Peygamberî Hikmet tabirleri bu hakikati ifade etmek için Sünnet'in karşılığı olarak kullanılabilir.

IV. Peygamberî Rehberlik

Kur'ân'ın ifadesiyle, peygamberler insanlar arasından seçilmiş olarak gönderilmiş, diğer insanlar gibi beşeri özelliklere sahip olan, yiyen, içen ve gezen kimselerdir,¹² fakat seçilmiş ve ilâhi vahye muhatap olmuş olmaları onları örnek rehber şahsiyetler haline getirmiş ve onlara hikmete dayalı bir rehberlik sorumluluğu yüklemiştir. Peygamberlerin bütün çabası insanların amaçlarının varıp dayandığı nihai amaç olan dünya ve ahiret mutluluğunun gerçekleştirilmesidir. Bu yüzden dinlerin rehberliği gerçek anlamda ancak peygamberler veya onların yolunu sürdüren alimler aracılığıyla gerçekleşir. Öte yandan, peygamberler yalnızca bireysel rehberler değil, aynı zamanda, birer sosyal reformcu ve hakikat savunucusu önderlerdir de.¹³

Peygamberî rehberliğin en önemli yansımalarından biri onların farklılıklara tahammülleridir. Bu yüzden onlar diğer din mensuplarına daima toleranslı davranmış, açıkça zulüm ve haksızlık yapmadıkları veya savaş durumunda ihanet suçu işlemedikleri müddetçe İslam devleti içerisinde özgürce yaşamalarına müsaade etmiştir. Bu prensibin gelenekleşmesi sonucu, halkı Müslüman olan ülkelerde günümüze kadar ulaşan bir hoşgörü çizgisi oluşmuştur. İslam coğrafyasında, bu yüzden pek çok din ya da mezhep bu özgürlük ortamında şu ana kadar varlığını sürdürmüştür. Peygamber çok merhametli, sabırlı ve nazik davranmaya özen göstermiş istisna halk rehberleri ve önderler olmuşlardır. Aslında onların bu özelliği diğer halk önderleri ve liderleriyle kıyaslandığında ayırıcı özellikleri olmuştur. Özellikle Hz. Muhammed bireysel ve toplumsal rehberlik yaparken bazı temel hikmet prensiplerine dayanmaktaydı. Vahyin emrettiklerini pratikte uygulama, dinin açık emir ve yasak koymadığı hayat alanlarında insanları özgür bırakma, dinde kolaylaştırıcı olma, bireysel farkları gözetme, adil ve dengeli olma, insan haklarına riayet etme, diğer inanç mensuplarına toleranslı davranma, insanların duygusal yanlarını yok saymama, merhametli, sabırlı ve nazik olma bu ilkelerin en önemlilerindendi.¹⁴

Demek ki peygamberler sadece vahyi insanlara iletmekle kalmamış, aynı zamanda bu vahyin pratikte nasıl uygulanacağını da gösteren rehberlik etmişlerdir ki biz bugün bu hizmeti Sünnet olarak tanımlıyoruz. Peygamberler güvenilir kimseler oldukları için hayatta iken kendilerine hemen hemen her türlü konu danışılmış ve bu yüzden da onlar aynı zamanda bugün Psikolojik Danışmanlık

¹² Kur'ân-ı Kerim, 14: 11; 18: 110; 41: 6.

¹³ Peygamberî rehberlikle ilgili olarak ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Önal, *Bireysel Rehberlik Yönüyle Hz. Muhammed*, Bilsam Yayınları, Malatya, 2015, s. 45.

¹⁴ Önal, Mehmet, *Peygamberî Hikmetin Ana İlkeleri*, *Bilge Adamlar*, Sayı: 27, 2011, s. 89-90.

dediğimiz hizmeti de sunmuşlardır, diyebiliriz. Özellikle “sadelik, basitlik ve arifane tutumlarıyla peygamberler doğal halk önderleridir” dediğimizde bu hizmetleri bir hikmet dahilinde yaptıklarını ifade etmiş oluruz. O halde Sünnet hikmetle yapılan eylemlerin toplamıdır diyebiliriz. Buna bağlı olarak gelişen, siyasi, millî ve sosyal faaliyetlerin çok büyük bir kısmı da peygamberlerin bu temel rehberlik aktivitelerinden dönüşerek şekillenmiş ve günümüze intikal etmiştir. Çünkü peygamberler insanların daha mutlu ve huzurlu yaşamasının yollarını zorbalık etmeden, güzel sözle, onları incitmeden göstermeye çalışmışlardır ki bu tutumu temsil eden kimselerin sıfatı hemen hemen her toplumda hikmet ve bilgelik olarak bilinmektedir.

Peygamberlerin sonuncusu olan Hz. Muhammed hem din hem de bir dünya rehberi olarak alınıp değerlendirilmeli ve yapıp ettiklerine hikmet gözlüğüyle bakılmalıdır. Onun muhatap olduğu tebliğ ile ilgili ayetlere ve bizzat kendisinin uygulamalarına bakarak, tebliğcinin, kırıncı ve sert olmayan, tatlı dilli, vakur, şahsiyetli ve akla ve mantığa uygun fikirler üreten, muhatabını en uygun şekilde ikna etmeye çalışan, kendisi de güven telkin eden birisi olarak tanımlanması mümkündür.¹⁵ Bu açık bir şekilde bilgece (hikmetli) davranmak anlamına gelir ki bütün olarak Sünnet böyle tanımlanmalıdır. Kur’ân’ı Kerim’de peygamberlere ve onların şahsında bütün Müslümanlara hitaben Allah: *“O vakit Allah’tan bir rahmet ile onlara yumuşak davrandım. Şayet sen kaba, katı yürekli olsaydın, hiç şüphesiz etrafından dağılıp giderlerdi. Şu halde onları affet; başışlanmaları için dua et; iş hakkında onlara danış...”* diyerek evrensel bir rehberlik önerisi sunmuştur. Hz. Muhammed bu prensibi hem Müslümanları idare ederken hem insanları dine davet ederken hem de Müslümanları yönetirken itina ile uygulamıştır. O, sert ve korkutucu bir tavır yerine, gayet nazik, kibar ve sevecen davranmış, karşısındakini utandırmamaya, incitmemeye azami gayret sarf etmiştir. Buna bağlı olarak o düşmanlarının dahi takdirini kazanan pek çok örnek tavır ve davranış sergilemiştir.

Peygamberlerin kamu ve ahlâkî düzenin fesadına karşı çok ciddi bir tutum içinde olmaları, yaşanan bozulmalara karşı çeşitli yollarla mücadele etmeleri ve bu şekilde bireysel ve toplumsal sorunların üstesinden gelmeye çalışmaları da onların bu peygamberî rehberlik sorumluluğunun ya da hikmete sahip olmalarının bir ifadesidir. Bu yüzden Müslümanlar tarafından peygamberlik, genellikle Allah’ın birer rahmeti, lütfü ve ihsanı olarak görülmüştür.

Hz. Muhammed’in rehberliğinin ortaya konması için yapılması gereken ilk iş, öncelikle, Kur’ân ve hadis okumalarını hikmet bağlamında yeniden değerlendirmektir. Buna ek olarak da, mutlaka Siyer-i Nebi ve Tarih İlmî’nin sağladığı kaynaklarından yararlanmak gerekir. Çünkü Hz. Muhammed’in rehberlik etkinliklerini anlamak için onun insan ilişkilerini, günlük yapıp etmelerini, ortaya koyduğu tutum ve davranışlarını ve hayatının gözden kaçan bazı ayrıntılarını

¹⁵ Çelik ve arkadaşları, *Üsve-i Hasene*, c. II, s. 35, 36.

dikkatlice değerlendirmek gerekir. Onun hayatının bütünlük arz eden boyutu algılanmadığı için hadis kaynaklarında, sanki kendi içinde birbiriyle çelişiyormuş gibi algılanan yapıp etmelerle karşılaşırız.

Kıscacası, önce Hz. Muhammed'in rehberliğiyle ilgili ya da ona işaret eden ayetleri çıkış noktası olarak alıp Kur'an'ın bir açıklaması ve teorik bilgilerinin bir uygulaması hükmünde olan Sünnet'i hikmet nazarıyla tespit etmek ve sonra dönüp Kur'an'ı anlamaya çalışmak İslam algısına bütünlük kazandırmak açısından çok önemlidir. Çünkü hadisler vasıtasıyla elde edilecek Sünnet bilgisi ve bilinci bizi daima hikmete götürecektir. Bu yapılmadığı takdirde Kur'an'ın ilâhî maksadının tam olarak anlaşılması zor hatta zaman zaman imkansız olabilmektedir. Aynen bunun gibi, Sünnetin de Kur'an olmadan tam olarak anlaşılması mümkün değildir. Yani her ne kadar sahih olursa olsun, her hadis mutlaka Kur'an-ı Kerim'deki bir hükme dayanmaktadır. Bu yüzden de Sünnet'in taşıyıcısı olan hadisler Kur'an'dan bağımsız olarak değerlendirilemezler.¹⁶

V. Sonuç

Günümüz Müslümanlarının en büyük yanılgısı, hadislerin toplanması ile Sünnetin artık şekillendiği ve tam olarak tespit edildiği zannıdır. Kur'an'ın bir nevi uygulaması hükmünde olan Sünnet, ancak Kur'an-ı Kerim, Hadis Külliyatları, Sıyer-i Nebi eserleri ve Tarih İlminin verileri ile mantıklı düşünme, hayat realitesini hesaba katma gibi hususlar ile diğer dini ilimler dikkate alınarak bütünlük kazanabilir. Yukarıda adı geçen kaynaklardan hareketle, İslam'ın ikinci kaynağı olan Sünnetin tespiti, güncellenmesi ve çağımıza uygulanması bugünkü Müslüman entelektüellerin ve eğitimcilerinin en önemli sorunlarıdır.

Bu sorunun çözümü adına dikkat çekmek ve farkındalık oluşturmak için Kur'an'ın hakemliğine başvurmak ve Sünnete hikmet nazarıyla bakmak atılacak ilk adımdır. Sünnetin tespit edilmesine yarayan kaynaklara bakıldığında, Peygamberî hikmetin teorik temelini Kur'an'dan alındığı görünecektir. Bu yüzden İslam dünya görüşünün bütün prensipleri ve özleri bu ilk kaynağa yani Kur'an-ı Kerim'e dayanmaktadır. Nitekim birçok Müslüman ilim adamına göre Kuran'da *Kitap* ve *Hikmet* olarak geçen ibaredeki "*hikmet*" kavramı dinamik olan ve her çağa uygulamada esneklik içeren Sünnetten başka bir şey değildir. Peygamberî Hikmet olarak da tanımlanan bu Sünnet aynı zamanda orijinal İslam düşüncesi ve kültürünün de ana ilkelerini içinde barındıran zengin bir anlama sahiptir.

Sünnete hikmet açısından bakılınca, ya da sünnet peygamberî hikmet olarak tanımlanınca artık Peygamber taklit edilmesi gereken değil, anlaşılması gereken bir örneğe dönüşecektir. İşte İslam dünya görüşünün dinamik yönü de bu temele dayanmaktadır. İslam'ı araştıran ve ona daha çok savaşılar ve sonuçlarını tetkik etmek şeklinde yaklaşan kimseler, bilerek ya da bilmeyerek Peygamberî hikmetin

¹⁶ Hatipoğlu, Nihat, *Hz. Peygamber'le İslâm'ı Doğru Anlamak*, s. 244.

ilkelerini göz ardı etmişler, İslam hikmetinin bu derin gücüne nüfuz edememişlerdir.

Kur'ân ekseninde eylemde bulunan Peygamber, imandan sonra sırasıyla, ahlak, ibadet ve hukuk yolunu izlemiştir ki bu aynı zamanda, İslam dinindeki öncelikler sırasına da tekabül eder. Yine Peygamber tarafından bu sıra düzenine uyularak önce iman, sonra ahlâk ve ibadet prensipleri daha sonra da hukuk sistemi uygulamaya konmuştur ki bu da İslam hikmetinin içerik açısından temel bakış açısını yansıtmakta ve peygamberî rehberliğin temel özelliklerini içermektedir. Böylesi bir yaklaşım Müslümanları peygamberî hikmete ve rehberliğe götürecektir.

KAYNAKÇA

- Ateş, Süleyman, *Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meali*, Kılıç Kitabevi, İstanbul, t.y.
- Çelik, Ömer, Mustafa Öztürk ve Murat Kaya, *Üsve-i Hasane*, Erkam Yayınları, İstanbul, 2004.
- Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metod Sorunu*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997.
- Hatipoğlu, Nihat, *Hz. Peygamber'le İslâm'ı Doğru Anlamak*, Birharf Yayınları, İstanbul, 2006.
- *İslam Ansiklopedisi*, MEB.
- İslamoğlu, Mustafa, *Üç Muhammed*, Denge Yayınları, İstanbul, 2000.
- Koçyiğit, Talât, *Hadis Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1977.
- Önal, Mehmet, "İslam Hikmet Anlayışına Dayalı Bir Tıp Felsefesi Önerisi", *Flsf*, Sayı 3, 2007-Bahar, (145-154).
- _____, "Peygamberî Hikmetin Ana İlkeleri" *Bilge Adamlar*, Sayı: 27, 2011, (84-91).
- _____, *Bireysel Rehberlik Yönüyle Hz. Muhammed*, Bilsam Yayınları, Malatya, 2015.
- Şafîî, Muhammed b. İdrîs, *Er-Risâle*, (Çeviren, Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan), Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, (Elmalı Tefsiri), Çelik Şura, İstanbul, Tarih yok.
- Yeşilyaprak, Binnur, *Eğitimde Rehberlik Hizmetleri, Gelişimsel Yaklaşım*, Nobel Yayınları, Ankara, 2003.

Suyûtî'nin Hadis Tenkitçiliği*

Recep ASLAN**

Özet

Suyûtî (ö. 911/1505), İslâm kültür tarihinde hicri 9. asra damgasını vurmuş önemli bir şahsiyettir. Özellikle Hadis, Tefsir, Arap Dili ve Edebiyatı ilimlerinde büyük katkıları olan etkili bir âlimdir. Bu makalede, İslâmî ilimlerin her dalıyla ilgilenmiş olan Suyûtî'nin hadis tenkitçiliğini ortaya koyarak değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Suyûtî hadis ve sünnetle uzun süre iştiğal etmiştir. Suyûtî, rivâyetlerin sıhhatini belirlemede isnâd merkezli değerlendirmeler yapmıştır. Özellikle risâle türü olan küçük hacimli eserlerde uydurma ve mesnedsiz birçok nakil yapmış, hadislerin kritiğinde seçici davranmamış, bu değerlendirmelerde genellikle mütesâhil davranmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünnet, Suyûtî, Hadis Tenkitçiliği, Sened.

Suyuti's Hadith Criticism

Abstract

Suyuti (d. 911/1505) is an important figure in the history of Islamic culture in 10th century. He is especially a major contributor to Hadith, Tafsir, Arabic Language and Literature sciences. In this article, by revealing the hadith criticism of Suyuti, who is interested in every branch of Islamic sciences, it is aimed to evaluate Suyuti's hadith criticism.

Suyûtî had a lot of interactions with hadith and Sunnah. Suyuti has made isnâd-centered evaluations in determining the well-being of the narratives. He, as seen in his small volume works such as Risale, has reported made up hadiths, he was not selective in the criticism of the hadiths and he acted loose in assessing the sanad of the hadiths.

Keywords: Hadith, Sunnah, Suyuti, Hadith Criticism, Sanad.

* Bu makale "Suyûtî'nin hadis ilmindeki yeri" adlı doktora tezimin (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007) ikinci bölümü olan "Suyûtî'nin Hadis Anlayışı" kısmından üretilmiştir.

** Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, recep_aslan72@hotmail.com.

GİRİŞ

a. Suyûtî Döneminde Hadis İlmî

Suyûtî'nin yaşadığı dönem, ilmî açıdan toparlanma ve gelişme dönemi olmuş; bu dönemde çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Memlukların ilmî faaliyetlere verdikleri destek nedeniyle çok sayıda âlim yetişmiştir. Bu gelişmeler paralelinde, hadis ilimlerinde de ciddi anlamda çalışmalar yapılmıştır. Hadis talipleri çoğalmış, hadis imlâ meclisleri kurulmuştur. Dönemin âlimlerinden Sehâvî (ö. 902/1497), bu durumu şu şekilde tasvir etmektedir: "Hadis meclisleri vardı ve mamur idi. Devam edenler, bu işe meraklıydılar."¹

Bu dönemde hadis ilimlerine ilgi, iki boyutlu idi:

Birinci boyut hadislerin rivâyeti ile ilgili kısımdır. Mısır ve Şâm âlimleri hadis rivâyetlerinin zengin kaynakları olan büyük müsnedleri birleştirmiştir. Bu durumu, Şah Veliyullah Dehlevî (ö. 1176/1762) şöyle açıklamıştır:

"Bu dönemde Hadis senedlerinde bir inkıta söz konusu idi. Ancak Mısırlılar, buna özen göstermişlerdir: Zeynüddîn Zekeriyâ el-Ensârî (ö. 926/1520), Şemsüddîn Sehâvî, Celâleddin Suyûtî gibi bu tabaka, Mısır'da hadis senedlerine önem verenlerin sonuncularıdır..."²

İkinci boyut dirâyetü'l-hadis ilmi ile ilgili kısımdır. Bu alanda istenilen düzeyde çalışmalar olmamıştır. Ama yine de bilinen hadis ilimlerinin bütün alanlarıyla ilgili eserler telif edilmiştir. Değişik alanlarda yazılmış birkaç eseri örnek verebiliriz:

1. Cem' (Derleme) Niteliğindeki Hadis Eserleri:

İbn Kesîr'in (ö. 744/1373) *Câmiu'l-Mesânid ve's-Sünen'i*: İbn Kesîr bu kitabta Kütüb-i Sitte, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/856), Bezzâr (ö. 292/905) ve Ebû Ya'lâ'nın (ö. 307/920) *Müsned*'lerini, Taberânî'nin (ö. 360/971) *Mu'cemu'l-Kebîr*'ini bir araya getirmiştir.³

İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) *Atrâfu'l-Kütübi'l-Aşere*'si (*İthâfu'l-Meherre bi-Atrâfi'l-Aşere*'si): İbn Hacer bu eserinde şu on kitabın etrafını yapmıştır: *Muvatta'*, *Müsned-ü'ş-Şâfi'i*, *Müsned-ü Ahmed*, *Müsnedü'd-Dârimî*, *Sahîh-u İbn Huzeyme*, *Müntekâ İbni'l-Cârûd*, *Sahîh-u İbn Hibbân*, *Müstedrekü'l-Hâkim*, *Müstahrec-u Ebî Avâne alâ Müslim*, *Şerhu Me'ânî'l-Âsâr*, *Sünenü'd-Dârekutnî*.

¹ Sehâvî, Şemsüddin Muhammed b. Abdirrahman, *ed-Dav'ül-Lâmi li Ehli'l-Karn et-Tâsi*, Dâru'l-Mektebeti'l-Hayat, Beyrut, ts., VIII, s. 13.

² ed-Dehlevî, Şah Veliyullah, *İthâfu'n-Nebi fi mâ Yahtâcu İleyhi'l-Muhaddisun ve'l-Fakîh'den* naklen, Lehham, Bedî' es-Seyyid, *el-İmâm el-Hâfız Celâleddin Suyûtî ve Cuhûduhu fi'l-Hadis ve Ulûmih*, Dâru Kuteybe, Dimaşk, 1994, s. 200.

³ Kettânî, Muhammed b. Cafer, *Hadis Literatürü*, çev. Yusuf Özbek, İz Yayınları, İstanbul, 1994, s. 378.

Görüldüğü gibi 11 kitap zikredilmiştir. Fazla olan İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) *Sahîh*'i olup ondan elimizde kalan ancak dörtte biridir.⁴

2. Şerhler:

İbn Hacer'in *Fethu'l-Bârî*'si ve el-Aynî'nin (ö. 855/1451) *Umdetü'-Kârî*'si bu dönemde yazılmış en meşhur şerhlerdir. Bu eserler günümüzde de değerini korumaktadır.

3. Ricâl ilmi ile ilgili olarak da kapsamlı eserler yazılmıştır. Yine İbn Hacer'in *el-İsâbe, Tehzibu't-Tehzib* vb. eserler bu dönemin ürünleridir.

Bunların dışında, halk dilinde meşhur olmuş hadisleri toplayan Sehâvî'nin *el-Mekâsıdu'-Hasene*'si, Suyûtî'nin talebelerinden olan Şa'rânî'nin (ö. 973/1565) *el-Bedrü'l-Münîr*'i bu alanda yazılmış meşhur eserlerdir. Ayrıca Zevâid kitaplarından olan İbn Hacer'in *el-Metâlibu'l-Âliye*'si, el-Heysemî'nin (ö. 807/1405) *Mecmeu'z-Zevâid*'i bu alanda yazılmış ciddi kitaplardır.⁵ Bu dönemde hadis fetvâlarına dair kitaplarda yazılmıştır. İbn Hacer'in *Fetâvâ*'sı, Sehâvî'nin *el-Ecvibetü'l-Mardiyye ammâ Suiltu anhu mine'l-Ehâdisi'n-Nebeviyye* adlı eseri bu alanda yazılmış eserlerdir.⁶

Suyûtî, yukarıda kısmen değindiğimiz bu zengin hadis literatüründen faydalanmıştır. Nitekim Suyûtî İbn Hacer'in hal tercümesinde bu durumu şöyle ifade etmiştir: "Her ne kadar İbn Hacer'in meclisine yetişememiş; semâ yoluyla ilim almamışsam da O'nun eserlerinden faydalandım, çokça istifade ettim."⁷

Suyûtî'nin döneminde, Mısır'da hıfz ve rivâyeti ile meşhur olmuş muhaddisler arasında Kâsım b. Abdillâh b. Kutlûboğâ el-Hanefî (ö. 879/1474), Şemsüddîn es-Sehâvî, el-Hâfız ed-Dimî (ö. 908/1502), el-Kastallânî (ö. 923/1517), Zeynüddîn Zekeriya b. Muhammed el-Ensârî es-Süneykî (ö. 926/1519) bulunmaktadır. Bu âlimler, hicrî 9. asrın sonu ile 10. asrın başlarında Mısır'da hadis ilimlerinde meşhur olmuş kişilerdir.⁸

b. Suyûtî'nin Hadis İlmine Merakı

Suyûtî tefsir, hadis, fıkıh, nahiv, meânî, beyân ve bed'î olmak üzere yedi ilimde uzman olduğunu söylemiş ve kendi kanaatine göre fıkıh hariç, bu ilimlerde kendisinin ulaştığı noktaya hocalarından hiçbirinin ulaşamadığını ifade etmiştir.⁹ Demek ki hadis ilmi, Suyûtî'nin mahir olduğu ve kalem oynattığı bir ilim dalıdır.

⁴ Kettânî, *a.g.e.*, s. 371.

⁵ Bkz. Çakan, İsmail L., *Hadis Edebiyatı*, M.Ü.İFAV Yayınları, İstanbul, 1989, s. 118-120.

⁶ Kettânî, *a.g.e.*, s. 397.

⁷ Suyûtî, *Zeylû Tezkiretü'l-Huffâz li Zehebî*, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, 1955, s. 381-382.

⁸ Bu âlimlerin biyografileri için bkz. Halife, Reşâd, *Medresetu'l-Hadis fi Mısır*, Kahire, 1983, s. 58-64.

⁹ Suyûtî, *Hüsnü'l-Muhadara fi Ahbârî Mısır ve'l-Kâhire*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, I, 290; Sehâvî, *a.g.e.*, IV, 67; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Bedru't-Tâli bi Mehâsini min Be'di'l-Karni's-Sâbi*, Dâru'l-

Ancak Suyûtî'nin ilk uğraştığı ilim dalları, Arapça ve fıkıh'tır. Bunu şu şekilde ifade etmiştir: "Nahiv alanında uzmanlaştım ve o ilimle ilgili pek çok kitap okudum ve onlara birçok şerhler düştüm. Çağdaş âlimlerin pek çoğu ve onların selefleri, benim vakıf olduğum bu kitaplara vakıf olamadılar... Sonra aynı merakı fıkıh alanında gösterdim. Bu iki ilim en değer verdiklerimdir. Bunları belağat ve istilâhü'l-hadis ilimleri takip eder..."¹⁰

O dönemde hadis tedrisi medresenin içerisiyle sınırlı kalmamasıyla diğer ilimlerden ayrılıyordu. Suyûtî pek çok hadis derlemesi okuduysa da bunu yeterli görmedi ve kendisi de hadis toplamaya girişti. Bu çaba, hadisleri ezberlemeyi, hatta rihleyi gerektiriyordu. O dönemde en çok uygulanan usûl, hocanın naklettiğini öğrencinin ezberlediği semâ' usûlüydü. Hadisi yalnızca bir hadis derlemesinde okumuş olmak yeterli görülüyor, bizzat rivayet eden şeyhten dinleyip imla ederek almak muteber kabul edilen tek yöntemdi. Hadis ilminde rivâyet, hadislerin sözlü olarak naklini, dirâyet ise hadislerin sıhhati ve nakleden muhaddislerin adâletini araştırmayı öngörür.¹¹ Suyûtî, rivâyet ile dirâyet karşısındaki tutumunu şöyle dile getirmektedir:

"Pek çok nedenden ötürü semâ' usûlüyle hadis toplamaya özenmedim; çünkü dirâyetü'l-hadis ilmi üzerinde çalışıyordum. Bu alanın en önemli âlimlerinden ders almıştım; bu alanda ders veriyordum ve bu alanda eser telif ediyordum. Bu yaptıklarım, kanaatimce hadis rivâyetinden daha önemliydi. Başka bir sebep de, semâ' yoluyla hadis nakleden şeyhleri avamdan insanlar, ayak takımı, kadın ve yaşlı adamlar olarak görmem ve bir âlim olarak onlardan hadis almaya tenezzül etmememdi... Yine de semâ' usûlünü tamamen terk etmedim."¹²

Suyûtî, semâ' yoluyla derlediği hadislerin bir kısmını hal tercümesinde zikretmiştir.¹³

Suyûtî mantık ilmiyle uğraşmaktan vazgeçip hadis ilmiyle uğraşmanın Allah'ın kendisine bahşettiği bir nimet olduğunu söylemiştir:

"Tahsil hayatımın başlangıcında, mantık ilminden bir şeyler okudum. Sonra Allah, bu ilme karşı kalbime bir isteksizlik ilkâ etti. Sonra İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) bu ilmin haram olduğu fetvâsını işittim. Bunun üzerine mantık ilmiyle ilgilenmekten vazgeçtim. Allah (c.c.), buna karşılık olarak ilimlerin en şerefli olan hadis ilminde âlim olmayı nasip etti."¹⁴

Marife, Beyrut, t.s., I, 330; Suyûtî, *Buğyetü'l-Vu'at fi Tabâkâti'l-Luğaviyyin ve'n-Nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1964, I, Mukaddime, s. 12.

¹⁰ Suyûtî, *et-Tahaddüs bi Nimetillah*, thk. Elisabeth Sartain, Cambridge University, Cambridge, 1975, s. 138; Sartain, Elisabeth, *Celâleddin Suyûtî Hayatı ve Eserleri*, çev. Hasan Nureddin, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 20.

¹¹ Sartain, Elisabeth, *Celâleddin Suyûtî*, Cambridge, Cambridge University, 1975, s. 18.

¹² Suyûtî, *et-Tahaddüs*, s. 247-248.

¹³ Suyûtî, *a.g.e.*, s. 71-78.

¹⁴ Suyûtî, *Hüsnü'l-Muhadara*, I, 290. Bkz. Suyûtî, *et-Tahaddüs*, s. 241-242.

Suyûtî güçlü bir hafızaya sahip olduğu için hadis rivâyetlerinin çoğunu ezberlemiştir. Kendisinin 200 bin hadis ezberlediğini söylemiştir. Eğer daha fazla hadis olsaydı, onları da ezberleyebileceğini ifade etmiştir.¹⁵

c. Suyûtî'nin Hadis İlminde Şeyhleri

Suyûtî, kendisinden semâ' ve icâzet yoluyla hadis aldığı şeyhlerin sayısını, *el-Muncem fi'l Mu'cem* adlı eserinde 195 kişi olarak belirtmiş ve onların hayat hikâyelerini vermiştir. Suyûtî, bu eserinde semâ' veya icâzet yoluyla hadis aldığı şeyhlerini dört tabakaya ayırmıştır. Her şeyhin biyografisinin yanına hangi tabakadan olduğuna dair bir remiz koymuştur. Az sayıda rivâyet aldığı dördüncü tabakaya da remiz koyma gereği duymamıştır.¹⁶

Bu dört tabakayı şu şekilde tasnif etmiştir:

Birinci Tabaka: Fahr İbnü'l-Buhârî (ö. 690/1291), Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî (ö. 705/1306), Takıyyüddin Süleyman b. Hamza (ö. 715/1315) gibi şeyhlerden yaptığı rivâyetler.

İkinci Tabaka: Sirâcüddîn Ömer b. Raslân Bulkînî (ö. 805/1403), Hâfız Ebu'l-Fadl Zeynüddîn el-İrâkî (ö. 806/1404) gibi şeyhlerden yaptığı rivâyetlerdir. Uluvvu's-sened açısından birinci tabakadan daha zayıftır.

Üçüncü Tabaka: Şerefeddin İbnü'l-Küveyk, Cemâl el-Hanbelî vb. hocalardan aldığı rivâyetlerdir. Uluvvu's-sened açısından ikinci tabakadan daha düşüktür.

Dördüncü Tabaka: Ebû Zur'a b. İrâkî (ö. 826/1422), İbn Cezerî (ö. 833/1429) gibi kişilerden rivâyet edilenlerdir. Suyûtî, bu zatlardan rivâyette bulunmadığı gibi te'lif, tahric, imlâda da bulunmamıştır.¹⁷

Suyûtî, "*et-Tahaddüs bi nimetillah*" adlı eserinde farklı tabakalardan olup kendilerinden rivâyet aldığı 130 şeyhinden söz etmiştir. Bu şeyhlerden aldığı rivâyetler, âli isnâdla¹⁸ olan rivâyetlerdir.¹⁹

Ayrıca Suyûtî'ye vâki olan uşârî hadisler de vardır. Bu hadisler, çok nadir olup sayıları da üçtür. Şöyle ki, o bunları rihleti sırasında Dimyât dolaylarında bulabilmiştir.²⁰

¹⁵ İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felah Abdulhay, *Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbâri Men Zeheb*, thk. Abdulkadir Arnavud, Mahmud Arnavud, Dâru İbn Kesîr, Dimaşk, 1993, X, 76.

¹⁶ Suyûtî, *el-Muncem fi'l Mu'cem: Mu'cemu Şuyuhi's-Suyûtî*, thk. İbrahim Bacis Abdülmecid, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1415/1995, s. 45; Suyûtî, *et-Tahaddüs*, s. 43.

¹⁷ Suyûtî, *et-Tahaddüs*, s. 43; Bkz. Suyûtî, *el-Muncem*, s. 45.

¹⁸ Hz. Peygamber'e kadar ismi zikredilen râvî sayısı ne kadar az ise hadisi nakleden kişinin Hz. Peygamber'e yakınlığı o nisbette fazla sayılır. Bu çeşit isnada "Âli isnâd" denir. Meşhur hadisçiler daima isnâdı âli olan kimselerden hadis almayı tercih etmişlerdir. Bkz. İrâkî, *et-Takyid ve'l-İzâh li-mâ Utlika ve Uğlika min Mukaddîmeti İbni's-Salâh, Müessesetu'l-Kütübi's-Sakâfiyye*, Beyrut, 1991, s. 240-241.

¹⁹ Suyûtî, *et-Tahaddüs*, s. 70.

d. Suyûtî'nin Hadis İlimlerine Dâir Telif Etmiş Olduğu Eserler

Suyûtî, hadis ilimlerinin hemen her dalında eser vermiştir. Suyûtî'nin en meşhur talebelerinden olan ed-Dâvudî (ö. 945/1539), hadis alanında Suyûtî'nin 229 eserinin ismini vermiştir.²¹ Bedî' es-Seyyid Lehham, bu alanda yazmış olduğu eserinde, Suyûtî'nin 304 eserinin ismini zikretmiştir.²² Bu eserlerin bir kısmı müstakil eserlerdir. Bir kısmı da küçük hacimli eserlerdir. Bu eserlerin bazılarının isimlerini zikretmekle yetineceğiz.

Suyûtî'nin hadis alanında yazdığı eserlerden bazıları şunlardır:

1. Cem'(Derleme) Niteliğindeki Hadis Eserleri: *Cem'u'l-Cevâmi', el-Câmiu's-Sağîr*.

2. Hadis şerhleri: *et-Tevşih ale'l-Câmi's-Sahih li'l-Buhârî, ed-Dîbâc alâ Sahîhi Müslim b. Haccac, Kûtu'l-Muğtezî alâ Câmi't-Tirmizî, Zehru'r-Rubâ ale'l-Müctebâ li'n-Nesâî, Mirkâtu's-Suûd ilâ Süneni Ebî Dâvud, Misbâhu'z-Zücâce alâ Sünen-i İbn Mâce, Tenvîru'l-Havâlik Şerhu Muvatta-i Mâlik, Ukûdu'z-Zeberced alâ Müsnedi'l-İmâm Ahmed*.

3. Belli bir hadis çalışması veya o hadisin şerhi: *A'zabü'l-Menâhil fî men Kâle Enâ Âlimün fe Huve Câhilün, et-Tesbih li Selâti't-Tesbih, Cüz' fî Turûki men Hafiza alâ Ümmetî Erba'ine Hadîsen, Müntehâ'l-Âmâl fî Şerhi Hadîsi İnneme'l-A'mâl*.

4. Seçme ve tecrîd yoluyla hazırlanan hadis kitapları: *Mücerredü'l-Muvattâ, el-Müntekâ mine'l-Müstedrek ala's-Sahîheyn li'l-Hâkim, el-Müntekâ min Müsnedi İbni Ebî Şeybe, el-Müntekâ min Müsnedi Ebî Ya'lâ, el-Müntekâ min Mu'cem et-Tabarânî, el-Müntekâ min Süneni Said b. Mansûr*.²³

5. Belirli kitapların tertibi: *İs'âfu't-Tullâb bi tertibi's-Şihâb*.

6. Zevâid kitapları: *Buğyetu'r-Râ'id fî'z-Zeyl alâ Mecma'iz-Zevâ'id, Zevâ'id Şu'abi'l-İmân li'l-Beyhakî, Zevâ'idu Nevâdiri'l-Usûl li'l-Hakîmi't-Tirmizî*.

7. Hadis cüzleri: Belli konulardaki hadisleri içerir. *Ehâdisu's-Şitâ, el-Haberu'd-Dâll alâ Vucûdi'l-Kutb ve'l-Evtâd ve'n-Nucebâ' ve'l-Ebdâl, Cüz' fî Esmâi'l-Müdellesîn* vb.

8. Tahrîc kitapları: Bazı musannıfların akâid, tefsîr, hadis, usûl-i fikh, tasavvuf ve luğat ilmine dair kitaplarında geçen hadislerin ilk kaynaklardan

²⁰ Kettânî, a.g.e., s. 192. Ayrıca bu hadisler için bkz. Suyûtî, *et-Tahaddüs*, s. 71-74; Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî fi Şerhi Takribi'n-Nevâvî*, thk. A. Ömer Haşim, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1999, 147 vd.

²¹ Bu eserlerin isimlerinin listesi için bkz. Bukâî, Muhammed Hayri, "Mahtûtatu Tercümetü'l-Allâme es-Suyûtî li Ebî Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ed-Dâvudî", el-Arabiyye, Ocak, 2001, sy. 13, s. 380-394.

²² Bkz. Lehham, a.g.e., s. 239-264.

²³ Tabba', İyad Halid, *Celâleddin Suyûtî: Ma'lemetü'l-Ulûmi'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 1996, s. 149-150.

tahrîcini konu edinmiştir²⁴. *Menâhilu's-Safâ fî Tahrîci Ehâdîsi'ş-Şifâ*, *Neşru'l-Abîr fî Tahrîci Ehâdîsi'ş-Şerhi'l-Kebîr*, *Tahrîcu Ehâdîsi'l-Kifâye*, *Tahrîcu Ehâdîsi Şerhi'l-Mevâkıf*, *Tahrîcu Ehâdîsi Şerhi Akâidi't-Taftazânî* vb.²⁵

9. Hadis usûlüne dair eserler: *Tedribu'r-Râvî fî Şerhi Takribi'n-Nevâvî*, *Elfiyetü'l-Hadis (Nazmu'd-Dürer fî İlmi'l-Eser)*, *el-Bahrü'l-lezî Zehar fî Şerhi Elfiyeti'l-Eser*.

10. Halk dilinde meşhur olmuş hadislerle ilgili kitaplar: *ed-Dürerü'l-Müntesire fî'l-Ehâdîsi'l-Müştehire*.

11. Mütevâtir hadisleri toplayan kitaplar: *el-Fevâidü'l-Mütekâsire fî'l-Ahbâri'l-Mütevâtire*. Daha sonra Suyûtî, bu eserini "*el-Ezhârü'l-Mütenâsire fî'l-Ahbâri'l-Mütevâtire*" adıyla ihtisâr etmiştir²⁶. Ayrıca *Katfu'l-Ezhâri'l-Mütenâsire fî'l-Ahbâri'l-Mütevâtire* adlı başka bir eseri daha vardır.

12. Mevzû'at kitapları: *el-Leâlî'l-Masnû'a fî'l-Ehâdîsi'l-Mevdû'a*, *en-Nüketü'l-Bedî'ât ale'l-Mevzû'at*. İmâm, daha sonra bu eserini *et-Teakkubât ale'l-Mevzû'at* adıyla ihtisâr etmiştir.²⁷

13. Tabakât, cerh ve ta'dil kitapları: *Tabakâtu'l-Huffâz*, *el-Muncem fî'l-Mu'cem: Mu'cemu Şuyuhi's-Suyûtî*, *İs'afü'l-Mubatta bi Ricâli'l-Muvattâ*, *Cüz' fî Esmâi'l-Müdelîsîn*, *Tezkiretü'l-Mü'tesî bi men Haddese ve Nesiye*.

14. Esbâbu vurûdî'l-hadis ile ilgili eseri: *el-Lum'a fî Esbâbi'l-Hadis*. Eserin Türkçeye çevirisi yapılmıştır. İhtar yayıncılık tarafından Erzurum'da 1996'da baskısı yapılmıştır.

15. Garibu'l-hadis ile ilgili eseri: *et-Tezyîl ve't-Teznib alâ Nihâyeti'l-Garîb*. Suyûtî, İbnü'l-Esîr'in (ö. 606/1210) *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadis* adlı eserini telhîs etmiştir.²⁸

16. Müdrec ile ilgili eseri: *el-Müdrîc ile'l-Müdrîc*.

17. Müselsel hadis kitapları: *el-Müselselâtü'l-Kübrâ*, *Ciyâdü'l-Müselselâtü*.²⁹

18. Uşâriyât ile ilgili eserleri: *Uşâriyâtü'l-Buhârî*, *el-Feydu'l-Cârî fî Turuki'l-Hadîsi'l-Uşârî*, *Cüz'ü's-Selâm min Seyyidi'l-Enâm*, *en-Nâdiriyât mine'l-Uşâriyât*.

²⁴ Kettânî, *a.g.e.*, s. 388; Çakan, *a.g.e.*, s. 224.

²⁵ Kettânî, *a.g.e.*, s. 388-394.

²⁶ Kettânî, *a.g.e.*, s. 399.

²⁷ Kettânî, *a.g.e.*, s. 325-326.

²⁸ Kettânî, *a.g.e.*, s. 333.

²⁹ Kettânî, *a.g.e.*, s. 124.

I. SUYÛTÎ'NİN HADİS TENKİDÇİLİĞİ

Hadis tenkidi, sahîh hadisleri zayıf veya uydurma olanlardan ayırmak için hadislerin isnâdı, râvileri ve metinleri üzerinde titizlikle durulmasıdır. Buna göre öncelikler; isnâdın sağlamlığını ve isnâdında yer alan râvilerin güvenilir olup olmadıklarını belirlemek ve hadis metinlerinin de peygambere aidiyetinde tereddüde mahal bırakmayacak şekilde tedkikini yapmaktır. Hadisler sened ve metin olarak iki kısımdan oluştuğu için, rivâyetler üzerinde yapılacak bir tenkid çalışması da sened ve metin tenkidi olarak iki kısımda ele alınır.³⁰

Hadislerin sıhhatinin tespitinde iki hususa her zaman dikkat etmek gerekir. Bunlar hadislerin vazgeçilmez iki unsuru olan “sened ve metin”dir. Sened bizi hadis metnine ulaştırın bir araç olduğu için bu aşamada yapılan incelemeye şekli tenkid de denilebilir. İsnâd tenkidinin bir hadisin sıhhatini tespit etmede yetersiz kaldığı durumlarda metin kısmı incelenerek bazı ölçütler perspektifinde sahihlik tespiti yapılır.

Bu ölçütler, başta Kur'an-ı Kerim olmak üzere, nebevî sünnet, tarih, akıl, bilimsel veriler, metinde görülen çelişki ve tutarsızlıklardır.³¹

Biz de bu açıdan Suyûtî'nin hadisin sened ve metin yönünden katkılarına değineceğiz.

a. Suyûtî'nin İbnü'l-Cevzî'ye İtirazları

Suyûtî'nin sened yönünden rivâyetleri tenkid etme yöntemini ortaya koyarken “*el-Leâlî'l- Masnû'a fi'l-Ehâdîsi'l-Mevdû'a*” adlı eserini esas alacağız.

Suyûtî, *Leâlî*'nin te'lif sebebini anlatırken İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Mevzû'ât*'ına aldığı haberlerin hepsinin mevzû olmadığını, bunların içinde zayıf rivâyetlerin hatta sahih ve hasen rivâyetlerin de bulunduğunu söylemiştir.³²

Müellifin bu eserini incelediğimizde şekil itibariyle şunu görürüz: Suyûtî, İbnü'l-Cevzî'nin “*Kitâbu'l-Mevzû'ât*”ındaki haberleri senediyle beraber naklettikten sonra, İbnü'l-Cevzî'nin hadis hakkındaki görüşlerini özetle nakletmekte ve “قلت” (qultu) ifadesiyle kendi görüş ve eleştirilerine başlamakta, “*والله أعلم*” (vallahu a'lem) ifadesi ile bitirmektedir.

Suyûtî'nin genel olarak tenkid için ortaya koyduğu bilgiler, İbnü'l-Cevzî'nin “*Kitâbu'l-Mevzû'ât*” adlı eserindeki mevcut bilgilerden başka, hadis ve râvilerle

³⁰ Sibâî, Mustafa, *es-Sünnetu ve Mekânetuhâ fi't-Teşri'i'l-İslâmî*, 4. Baskı, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1985, s. 269-271; Karacabey, Salih, *Hadis Tenkidi*, Sır Yayıncılık, İstanbul, 2001, s. 16.

³¹ Sibâî, a.g.e., s. 271-272. Ayrıca bkz. el-Gumârî, Muhammed b. es-Siddîk, *el-Muğîr 'ala'l-Ehâdîsi'l-Mevdû'ati fi'l-Câmi's-Sağîr*, Beyrut, 1982, s. 136-138; Karacabey, a.g.e., s. 233-254.

³² Suyûtî, *el-Leâlî'l-Masnû'a fi'l-Ehâdîsi'l-Mevdû'a*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996, I, 9.

ilgili çeşitli görüşlerin nakli ve kendi anlayışına göre şahid olarak gösterdiği rivâyetler ve bunların tariklerinden ibarettir.³³

Bu bakımdan Suyûtî'nin tenkidlerini ağırlıklı olarak, hadis ve râvi ile ilgili naklettiği görüşler ve kendisinin serdettiği bilgiler çerçevesinde değerlendireceğiz.

Suyûtî İbnü'l-Cevzî'nin "*Kitâbu'l-Mevzû'ât*"taki bütün rivâyetlerinin mevzû olmadığını iddia etmiştir. Kendi iddiasını ispatlamak için, hadisin başka kaynaklarda tahrir edilmiş olması, rivâyetin başka tariklerden gelmiş olması, şâhitlerin ve mutâbillerinin olması gibi deliller getirmiştir.

Şimdi konu ile ilgili örnekler vererek somutlaştıralım.

1. "Kim iki yüz kez ihlâs sûresi okursa -kendisi üzerinde var olan borç dışında- Allah kendisine bin beş yüz iyilik yazar." Hadisin senedinde yer alan Hâtim b. Meymûn'a "Lâ yuhteccu bih" denilerek mevzû kabul edilmiştir.³⁴ Ama Suyûtî, "قلت" (qultu) diyerek bu rivâyeti Tirmizî'nin (ö. 279/893) de eserinde tahrir ettiğini³⁵ söyleyerek ve bunun başka tariklerini zikrederek mevzû olmadığını ispatlamaya çalışmıştır.³⁶

2. "Kur'an taşıyıcıları, cennet ehlinin arifleridir."³⁷ İbnü'l-Cevzî, bu rivâyet için "metrûk" demiştir.³⁸ Suyûtî, bu rivâyeti Ebû Dâvud (ö. 275/889), Tirmizî, Nesâî gibi muhaddislerin naklettiğini ayrıca Zehebî'nin de (ö. 748/1348) *Mizânu'l-İ'tidâl* adlı eserinde naklettiğini Yahya b. Maîn (ö. 233/848) ve Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890) gibi muhaddislerin rivâyeti sağlam kabul ettiklerini ifade etmiştir.³⁹ Dolayısı ile Suyûtî, bu hadisin metninin sahih olduğunu söylemiştir.⁴⁰

Bu örnekte de görüldüğü gibi Suyûtî, İbnü'l-Cevzî'nin metruk olduğunu iddia ettiği bu rivâyeti başka kaynaklardan tahrir edip sahih olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Dikkat edilirse bu rivâyetin geçtiği kaynağı belirtmiş olmakla beraber, çoğunlukla senedi ve hadisin metnini vermemiştir.

3. "Her ümmetin Mecûsisi vardır. Bu ümmetin mecûsisi de kaderi inkâr edenlerdir..." anlamındaki hadisin eleştirisinde, bu rivâyetin başka tariklerinin de

³³ Karayılan, Mevlüt, *Suyûtî'nin Leâli'deki Kaynakları Ve Tenkid Metodu*, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, A.Ü.S.B.E., Ankara, 1994, s. 91.

³⁴ İbnü'l-Cevzî, Ebu'l- Ferec Abdurrahman b. Ali, *Kitâbu'l-Mevzûât*, thk. Nureddîn b. Şükri b. Ali Boyacılar, Mektebetü Edvâu's-Selef, y.y., 1997, III, 18-19.

³⁵ Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1356/1937, Fedâilu'l-Kur'an, 11.

³⁶ Suyûtî, *a.g.e.*, I, 217-218.

³⁷ Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, *es-Sünen*, Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye, Dımaşk, 1349, Fedâilu'l-Kur'an, 33 (II, 470).

³⁸ İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, I, 413-414.

³⁹ Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mizânu'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabîyye, Kahire, 1963, III, 340.

⁴⁰ Suyûtî, *a.g.e.*, I, 223.

olduğunu söyleyip Ebû Dâvud⁴¹ ve İbn Mâce'nin (ö. 273/887)⁴² de tahrîc ettikleri tarikleri zikretmiştir.⁴³

4. "Kim bir malın tekeline ele geçirip kırk gece depo edip saklarsa o kimse Allah'tan uzaktır..." manasındaki hadiste Suyûtî, hadisin râvisi Esbâğ b. Zeyd'e Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde⁴⁴ Yezid b. Harun'a mutabi' olmuştur ve senediyle birlikte hadisi naklettiğini söylemiştir.⁴⁵ Ama İbnü'l-Cevzî, bu ve benzerî bütün rivâyetlerin sahih olmadığını söylemiştir.⁴⁶

Bu ve buna benzer örneklerde Suyûtî, İbnü'l-Cevzî'yi eleştirirken, ferd olduğu iddia edilen râvilerin mutabi'lerini getirerek rivâyetleri uydurma olmaktan kurtarmıştır. Ama Suyûtî, benzer bir rivâyeti *el-Câmiu's-Sağîr*'de zikretmiş ve bu hadisin zayıf olduğunu belirtmiştir.⁴⁷ Bu da Suyûtî'nin iki eseri arasında görülen bir tutarsızlık ve çelişkidir.

5. İbnü'l-Cevzî'nin rivâyetlerini "münker" ve "metrûk" olarak nitelediği Yusuf b. Yunus için⁴⁸ Suyûtî, İbn Mâce ve Buhârî'nin (ö. 256/870) bu râvîden hadis rivâyet ettiklerini söylemiştir.⁴⁹ Yine İbnü'l-Cevzî'nin "metrûk", "leyse bi-şey" gibi ifadelerle cerh ettiği Süleyman b. Erkâm için⁵⁰ Suyûtî, Ebû Dâvud, Nesâî ve Tirmizî'nin bu râvîden hadis naklettiğini söylemiştir.⁵¹

Buna göre Suyûtî, İbnü'l-Cevzî'nin itham ettiği kimi râvileri, bu töhmetten kurtarmak için bu râvilerin kütüb-i sitte musannıflarının râvileri olduğunu söylemekle üzerlerindeki töhmeti kaldırmaya ve rivâyeti uydurma olmaktan kurtarmaya çalışmıştır.

6. "Şu üç şeye bakmak görme melekesini arttırır: Yeşile, akan suya ve güzel yüze bakmak." İbnü'l-Cevzî bu rivâyetin batıl olduğunu râvilerinden Vehb b. Vehb'in kezzâb olduğunu söylemiştir.⁵² İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) de İbnü'l-Cevzî'yi destekler mahiyette değerlendirme yapmış; bu ve buna benzer rivâyetlerin zındıklar tarafından uydurulmuş olduğunu; içinde güzel yüz, güzel

⁴¹ Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as, *es-Sünen*, M. M. Abdulhamid neşri, t.y., Kitâbu's-Sünne, 17, no: 4691, (II, 222).

⁴² İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdulkâki, Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabîyye, 1952, Mukaddime, 10, no: 92, (I, 35).

⁴³ Suyûtî, *a.g.e.*, I, 236-237. Ali el-Kârî de konu ile ilgili rivâyetleri zikretmiş ve Suyûtî'nin aksine mevzû olduğunu söylemiştir. Bkz. Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfû'a fi'l-Ahbâri'l-Mevdûa*, thk. Muhammed Sabbağ, Dâru'l-Emâne, Beyrut, 1971, s. 213.

⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, y.y., 1314, II, 33.

⁴⁵ Suyûtî, *a.g.e.*, II, 124.

⁴⁶ İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.* III, 14-18. Ayrıca bkz. Ali el-Kârî, *Mevzûât-i Aliyyu'l-Kârî Tercemesi*, çev. Ahmed Serdaroglu, Ankara, 1966, s. 111; a.mlf., *el-Esrâru'l-Merfû'a*, s. 330.

⁴⁷ Suyûtî, *el-Câmiu's-Sağîr fi Ehâdisi'l-Beşîri'n-Nezîr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, s. 508.

⁴⁸ İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, II, 509.

⁴⁹ Suyûtî, *el-Esrâru'l-Merfû'a*, I, 425.

⁵⁰ İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, II, 503; III, 220, 292, 393.

⁵¹ Suyûtî, *a.g.e.*, I, 18.

⁵² İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, I, 253-254.

yüzlüye övgü vb. ifadeler bulunan bütün hadislerin Hz. Peygamber'e yapılan bir iftira olduğunu söylemiştir.⁵³ Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), İbn Kayyim'den daha esnek davranarak bu hadisin mevzû değil, zayıf olduğunu ifade etmiştir.⁵⁴

Suyûtî, başka tarikleri de olduğunu söyleyerek bu rivâyeti savunmuştur. Diğer tarikleri zikrederken hadis münekkidlerinin bazı râviler hakkındaki değerlendirmelerine de değinmiştir. Suyûtî tariklerle yetinmeyip Hz. Peygamber'in yeşile bakmaktan hoşlandığı ile ilgili tahric edilmiş hadisleri de zikredip "Bu şahitler de hadisin aslı olduğunu ortaya koymaktadır." demiştir.

Suyûtî, değerlendirmelerine şöyle devam etmiştir: "Ukaylî (ö. 323/935), İbn Hıbbân (ö. 354/965), Hâkim (ö. 405/1015) ve diğer hadisçiler bu rivâyete senedinde yalancılıkla itham edilmiş bir râviden dolayı batıl hükmünü vermişler. Hâlbuki aynı metin başka birlikle maruf olmuştur. İbnü'l-Cevzî bundan gafil olduğu için hadis metnine kesin mevzû hükmünü verip *Kitâbu'l-Mevzû'ât*'nda zikretmiştir ki bu davranışı doğru değildir. Muhaddisler İbnü'l-Cevzî'yi bu durumdan dolayı tenkid etmişlerdir. İbnü'l-Cevzî'nin bu hadisi mevzû saymasından dolayı onu ayıplayanların sonuncusu İbn Hacer'dir. Çoğu zaman hadis âlimlerinin, bu hadis bu senedle batıl dediklerini görürüz. Yine başka bir isnâdla batıl olmadığını söylediklerine şahid oluruz."⁵⁵

İbnü'l-Cevzî dışındaki âlimler, bir râviden dolayı bir hadise mevzu demişlerse, bu o isnâdın sağlam olmadığını göstermek içindir. Aynı metin bir başka isnâdla sahih olarak nakledilmiş olabilir. Nasıl ki bir hadise sahihtir demek, aslında onun isnâdı sahihtir demekse, bir hadise mevzûdur demek de o isnâdla uydurmadır anlamına gelmektedir. Suyûtî'nin dikkat çekmek istediği ve uyguladığı budur. İbnü'l-Cevzî'yi bu nedenle eleştirmektedir.

7. "Horasan'a siyah bayraklılar uğradığı zaman, onlara tabi olunuz. Çünkü onların arasında Allah'ın halifesi mehdi de vardır." İbnü'l-Cevzî, bu hadis için "La asla leh" demiştir. Yani hadisin bilinen bir senedinin olmadığını söylemiştir. Rivâyet zincirinde bulunan râvilerin birbirlerinden hadis dinlemediğini söylemiştir.⁵⁶

Suyûtî, değerlendirmeyi İbn Hacer'e bırakır ve *el-Kavlu'l-Müsedded*'den nakilde bulunur. İbn Hacer, İbnü'l-Cevzî'nin hata ettiğini, bu rivâyeti Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'de tahric ettiğini⁵⁷ ifade etmiştir.⁵⁸ Suyûtî, daha sonra Hâkim'in *Müstedrek*'te bu hadisi tahric ettiğini söyleyip aynı manada bu hadisi

⁵³ İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr, *el-Menâru'l-Munîf fi's-Sahîh ve'd-Dâif*, çev. Muzaffer Can, Cantaş Yayınları, İstanbul, 1992, s. 63-64.

⁵⁴ Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfû'a*, s. 435-436. Ayrıca bkz. el-Hût, Muhammed Derviş, *Esne'l-Metâlib fi Ehâdisi Muhtelifeti'l-Merâtib*, Daru'l-Kitâb'l-Arabî, Beyrut, 1983, s. 119.

⁵⁵ Suyûtî, *a.g.e.*, I, 105-108.

⁵⁶ İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, II, 287-288. Ayrıca bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *a.g.e.*, s. 138-139.

⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, V, 277.

⁵⁸ İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Kinânî el-Askalânî, *el-Kavlu'l-Musedded fi'z-Zebbi 'ani'l-Müsned*, Haydarâbâd, 1319, s. 45-46.

Müstedrek'ten nakletmiştir.⁵⁹ Bu sened zincirinde bulunan Amr b. Kays'ın sika olduğu ve Müslim (ö. 261/875) ile dört *Sünen*'in râvisi olduğunu da vurgulamıştır. Ebû Şeyh'in (ö. 369/979) *Fiten*'de tahrîç ettiği aynı manadaki iki rivâyeti ile İbn Asâkir'in (ö. 571/1176) şahid rivâyetleri naklederek değerlendirmelerini bitirir.⁶⁰

Bu rivâyette de Suyûtî, kendisi hiçbir kanaat belirtmemekte sadece rivâyet ve eleştiri konusu edilen râvi hakkındaki bilgileri nakletmektedir. Hâlbuki bu, siyasi gayelerle uydurulmuş bir hadistir.⁶¹ Dikkat edilirse Suyûtî hadis ve râvilerle ilgili bilgileri nakletmiş, rivâyet hakkında açıkça bir şey söylememiştir.

M. Ali Durmuş "*Mehdî Hadislerinin Tedkiki*" adlı tezinde bu ve buna benzer rivâyetleri şu şekilde değerlendirmiştir: "Suyûtî'nin sayfalarca yer ayırdığı 'siyah bayraklılar' ve 'Horasan'a ilişkin övücü mahiyetteki rivâyetler' çok açık bir biçimde Abbasî, özellikle Ebû Müslim propagandası için özenle imal edilmişlerdir. Örneğin bu hadislerin birinde Hz. Peygamber tarafından, amcası Abbas'a hitaben Abbasî halifeleri es-Seffah, el-Mansur ve el-Mehdî'nin adları övülerek anılmaktadır. Hz. Peygamber'in kendisinden sonra kurulacak saltanat sahiplerini bilmesi, teker teker onların adlarını anması ve Hz. Cebrâil'le birlikte onları övmesi nasıl düşünülebilir?"⁶²

b. Suyûtî'nin Metinle İlgili Değerlendirmeleri

Suyûtî'nin rivâyetlere metin yönünden katkılarını ortaya koyarken yine "*el-Leâlî'l-Masnû'a fî'l-Ehâdîsi'l-Mevdû'a*" adlı eserini esas alacağız. Suyûtî, *Leâlî*'de metin tenkidinden ziyade isnâda yönelik değerlendirmeler yapmıştır. Nadiren de olsa hadis metnine yönelik müsbet veya menfi değerlendirmeler de bulunduğu görülmektedir.

Şimdi örnekler vererek konuyu değerlendirmeye çalışalım.

1. "Şüphesiz Allah'ın bir şeye nazil olması demek, ona inmeden ona yönelmesi demektir." Suyûtî, bu rivâyetle ilgili Zehebî'nin *Mizânu'l-İ'tidal* adlı eserindeki şu kısa değerlendirmeyi aktarmakla yetinmiştir:⁶³ İsnâdı müzlim, yani çoğu mechûl râvilerden meydana gelen bir senedle rivâyet edilmiş; metni ise

⁵⁹ Hâkim, Ebû Abdullah en-Neysâbüri, *el-Mustedrek alâ's-Sahihayn*, Beyrut, t.y., IV, 464.

⁶⁰ Suyûtî, *a.g.e.*, I, 399-400.

⁶¹ Kandemir, M. Yaşar, *Mevzû Hadîsler*, D.İ.B. Yayınları, Ankara, 1991, s. 41.

⁶² Durmuş, M. Ali, *Mehdî Hadislerinin Tedkiki*, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, A.Ü.S.B.E., Ankara, 2000, s. 145.

⁶³ Zehebî, *a.g.e.*, I, 298.

muhtalak yani uydurulmuştur.⁶⁴ İbnü'l-Cevzî de bu rivâyet için “mevzû”, “lâ asla leh” ifadelerini kullanarak uydurma kabul etmiştir.⁶⁵

2. “Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Zındıkların dışında bu fırkaların hepsi cennete girecektir.” Suyûtî bu rivâyetin hem senedinde hem de metninde ızdırâb olduğunu söylemiştir. Sened ve metin itibariyle birbirine muhalif rivâyetler bulunduğu, bunların birbirine tercih imkânı olmadığını söylemiştir⁶⁶. Daha sonra Suyûtî mahfûz⁶⁷ olan metni nakletmiştir. Mahfûz yani daha sağlam olan bu rivâyetin de mahlûbu'l-metn (hadisin metninde takdim ve te'hirlir) olduğunu söylemiştir.⁶⁸ İbnü'l-Cevzî de bu rivâyetlerin sahîh olmadığını ve bu hadislerin asılsız olduğunu belirtmiştir.⁶⁹

3. “...İsmi Ahmed ve Muhammed olan kimseyi cehenneme sokmayacağım...” İbnü'l-Cevzî bu rivâyetin mevzû olduğunu, rivâyet zincirinde bulunan Sadaka b. Musâ adlı râvi ile ihticac edilmediğini; zira rivâyetlerin yerlerini değiştirdiğini söylemiştir.⁷⁰

Suyûtî, Zehebî'nin, hadisin Ahmed b. Abdullah isimli râvisi için kezzâb dediğini⁷¹; İbn Hacer'in de Sadaka b. Musâ mechuldur, Ahmed b. Abdilllah Sadaka'dan münker hadisler rivâyet etmiştir dediğini⁷² naklettikten sonra, Ebû'l-Mehâsin Abdurrezzak b. Muhammed et-Tabesî'nin (ö. 443/1052) “*Erbe'ûn*” adlı eserinden tahrir ettiğini ve bu rivâyetin mu'dal olduğunu söylemiştir.⁷³

Burada Suyûtî'nin metin ve râviyle ilgili görüşleri naklettiği ve takdim ettiği bu bilgilere bağlı olarak hadisin mevzû olduğu kanaatini imâ ettiği görülmektedir.⁷⁴

Cehennemden kurtuluşun, isimlerle ve lakaplarla olmayıp ancak salih amelle olduğunu⁷⁵ Allah'ın emirlerini yerine getirmeyen bir kimsenin, Hz. Peygamber'in güzel isimlerini almasının kendine Allah indinde bir imtiyaz sağlamayacağını Suyûtî'nin bilmemesi mümkün değildir.

⁶⁴ Suyûtî, *a.g.e.*, I, 31. Benzer bir değerlendirme için bkz. Suyûtî, *a.g.e.*, I, 258.

⁶⁵ İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, I, 178. Ayrıca bkz. İbn Arrâk, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Tenzîhu's-Şeriatî'l-Merfû'a ani'l-Ahbârî's-Şenâti'l-Mevdû'a*, thk. Abdulvehhâb Abdullatif, Muhammed Sıddîk, Mektebetu Kahire, Mısır, t.y., I, 173-174.

⁶⁶ Suyûtî, *a.g.e.*, I, 227-228.

⁶⁷ Mahfûz, Şâz olan hadisin mukabli olarak tercih edilen hadise denir. Koçyiğit, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yayıncılık, Ankara, 1992, s. 251; Aydın, Abdullah, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, Timaş Yayınları, İstanbul, 1987, s. 91.

⁶⁸ Suyûtî, *a.g.e.*, I, 228.

⁶⁹ İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, I, 438-440. Ayrıca bkz. İbn Arrâk, *a.g.e.*, I, 310; Ali el-Kârî, *a.g.e.*, s. 161-162; a.mlf., *Mezûât*, s. 55.

⁷⁰ İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, I, 241. Ayrıca bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *a.g.e.*, s. 62.

⁷¹ Zehebî, *a.g.e.*, II, 313.

⁷² İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, Haydarâbâd, 1330, III, 187.

⁷³ Suyûtî, *a.g.e.*, I, 97.

⁷⁴ Karaylan, *a.g.t.*, s. 112-113.

⁷⁵ Ebû Gudde, Abdulfettah, *Mezû Hadisler*, çev. Enbiya Yıldırım, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, s. 141-142.

O halde mevzû olduğunda şüphe olmayan bu haber karşısında Suyûtî'nin, sadece görüşleri nakletmekle yetinmeyip açıkça mevzû olduğunu söyleyerek İbn Cevzî'yi teyid etmesi beklenirdi.⁷⁶

Abdülfettah Ebû Gudde (ö. 1417/1997), mevzû hadisi tanımanın kaideleri ve emârelerini açıklarken bu hadisi, hadisin sahih sünnetin getirdiği hükme aykırılık ihtiva etmesi kaidesine örnek olarak vermiştir.⁷⁷

Suyûtî de *Tedribu'r-Râvî* adlı eserinde mütevatir sünnete zıt olan rivâyetin mevzû olduğunu söylerken⁷⁸ bu haber karşısında İbn Cevzî'yi desteklemesi beklenirken birtakım rivâyetlerle İbn Cevzî'ye muhalif görünmesi Suyûtî'nin iki eseri arasında görülen bir çelişkidir. *Tedribu'r-Râvî*'de uydurma hadisleri tanıma yollarını sıralarken klasik hadis usûlü kitaplarında var olan kriterleri bu eserinde zikretmiş⁷⁹, ama *Leâlî*'de bu örnekte de görüldüğü gibi bu kriterlere tam uymamıştır.

c. Genel Bir Değerlendirme

Suyûtî, *Leâlî*'de rivâyetleri değerlendirirken isnâd merkezli değerlendirmeler yapmış, metin tenkidine yönelik kayda değer tenkidlerde bulunmamıştır. Kur'an-ı Kerim başta olmak üzere, Hz. Peygamber'in sünneti, akıl, tarihî veriler ve metinde görülen çelişki ve tutarsızlıklar gibi hadis âlimlerince genel kabul gören metin tenkidi kriterlerini çoğunlukla uygulamamıştır.

Sened tenkidinde de kendi değerlendirmeleri azdır. Daha çok kendi dönemine kadar var olan bilgileri bize aktarmıştır. Bu anlamda da seçici davranmamıştır. Kendisi sened zincirindeki râvileri değerlendirirken de mütesahil davranmıştır.

Çağdaş âlimlerden Abdulfettah Ebû Gudde, Suyûtî'nin râvileri değerlendirmede gevşek olduğunu vurgulamıştır. Bu durumu şu örnekle değerlendirmiştir: " 'Bir süre tefekkür etmek altmış yıllık (nafile) ibadetten daha hayırlıdır.' Suyûtî bunu rivâyet etmiştir. el-Münâvî (ö. 1030/1621), *Feyzu'l-Kadîr*'de mevzûluğuna işaret etmiştir. İmam İbnü'l-Cevzî'nin el-*Mevzû'ât* adlı kitabında belirttiği gibi, hadis mevzudur.⁸⁰

Suyûtî, *el-Leâlî'l- Masnû'a*'da bu rivâyeti destekleyen (şâhid) bir rivâyet daha olduğunu iddia etmiştir. Burada ya bilerek gafil davranmış ya da gerçekten gaflete düşmüştür. Çünkü zikrettiği aynı manadaki hadisin senedinde iki başka yalancı vardır. Birincisi Saîd bin Meysere el-Bekrî el-Basrî'dir. Yahya el-Kattân(...)

⁷⁶ Karayılan, *a.g.t.*, s. 113.

⁷⁷ Ebû Gudde, *a.g.e.*, s. 141-142.

⁷⁸ Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, I, 233.

⁷⁹ Bkz. Suyûtî, *a.g.e.*, I, 233-236.

⁸⁰ İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, III, 386.

‘yalancıdır’, el-Buhârî de ‘hadisleri reddedilmiştir’ demiştir. Yani ondan rivâyet helal olmaz. İbn Hibbân da onunla ilgili olarak ‘mevzû hadisler rivâyet eder’ demiştir. İkincisi Alî bin İbrahim el-Kazvîni’dir. Hafız İbn Hacer’in *Lisânu’l-Mîzân*’da terceme-i halinde belirttiği gibi, hadis uydurduğu söylenmiştir. Aynı şekilde senedde bazı meçhûl kimseler de vardır.

Suyûtî’nin bu hadisi ‘destekler (şâhiddir)’ diye takviye olarak zikrettiği hadiste bu musibetler var. Peki, bu hadis şâhid olarak kabul edilebilir mi? Mevzû hadisi başka mevzû bir hadisle destekleyerek son derece gevşek davranan Hâfız Suyûtî’yi Allah bağışlasın.”⁸¹

Bu bilgilerden de anlaşıldığı gibi, Suyûtî hadis senedlerini değerlendirmede mütesâhil davranmıştır. Yine Ebû Gudde, Suyûtî hakkında şöyle demiştir: “O şu ana kadar zikrettiğimiz büyük imamlar içinde, kitap ve risâlelerinde zayıf, çürük, uydurma ve benzeri rivâyetleri zikretme bakımından en gevşegidir” demektedir.⁸²

Yine Suyûtî, *el-Câmi’u’Sağîr* adlı eserine asla uydurma hadis almadığını iddia etmesine;⁸³ ama buna mukabil bolca zayıf hadisler yer verdiğinin söylenmesine rağmen,⁸⁴ Allame Ahmed b. Muhammed b. es-Siddîk el-Gumârî (ö. 1380/1960), *el-Muğîr ‘alâ’l-Ahâdîsi’l-Mevdû’ati fi’l-Câmi’s-Sağîr* adlı eserinde, *el-Câmi’u’Sağîr*’de dört yüz elli altı uydurma hadis tespit etmiştir.⁸⁵ Ebû Gudde daha da ileri giderek Suyûtî’nin birçok hadisin uydurma olduğunu kestiremediğini, bunun sebebinin de onun aşırı gevşekliği olduğunu, çaresiz kalıp zorunluluk hissetmedikçe nerede ise hiçbir hadis hakkında ‘uydurma’ hükmünü vermediğini, üstelik eserlerinde uydurma hadisler yer vermekle kalmayıp onları delil olarak kullanmaktan da sakınmadığını, kesin bir dille ifade etmektedir.⁸⁶

el-Gumârî, kitabının mukaddimesinde *el-Câmi’u’Sağîr*’de var olan uydurma hadisleri zikretmeden önce değerlendirmeler yapmıştır. Suyûtî’nin, uydurma hadise yer vermediğini iddia ettiği *el-Câmi’u’Sağîr*’de aslında hayli uzun olan ve uydurma olduğuna bizzat metnin kendisi şahadet eden bazı hadislerin, dikkat çekmeyecek olan kısmını, mesela baş kısmını zikredip kalan kısmını hafzettğini, bu suretle, âdeta onun uydurma olduğunu gizlemek istediğini, şayet hadisin tamamını zikretse hiç kimsenin onun uydurma olduğundan şüphe etmeyeceğini söylemiştir.

⁸¹ Ebû Gudde, *a.g.e.*, s. 53-54.

⁸² Leknevî, Muhammed Abdulhay, *el-Ecvîbetu’l-Fâdîle li Es’ileti’l-‘Aşrati’l-Kâmile*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde, 4. Baskı, Dâru’s-Selâm, Kahire, 1997, s. 126; Kırbasoğlu, M. Hayri, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Kitâbiyât, Ankara, 2002, s. 121.

⁸³ Suyûtî, *el-Câmiu’s-Sağîr*, I, 5; Deyfullah, Muhammed Hasan, *Feyzu’l-Kadir Şerhu’l-Câmi’s-Sağîr*, el-Mektebetü’l-Halebî, Kahire, 1964, I, 3.

⁸⁴ Leknevî, *a.g.e.*, s. 126; Kırbasoğlu, *a.g.e.*, s. 121.

⁸⁵ Leknevî, *a.g.e.*, s. 130; Kırbasoğlu, *a.g.e.*, s. 121. Ayrıca bkz. el-Gumârî, *el-Muğîr ‘alâ’l-Ehâdîsi’l-Mevdû’ati fi’l-Câmi’s-Sağîr*.

⁸⁶ Leknevî, *a.g.e.*, s. 126-127; Kırbasoğlu, *a.g.e.*, s. 121.

Bu konuda “Ey Câbir! Allah’ın ilk yarattığı şey, Hz. Peygamber’in nurudur” örneğini vermiştir.⁸⁷

Sonuç olarak Suyûtî, metinden çok isnâd üzerinde durmuştur. Her ne kadar *Tedrib*’de birtakım kriterler koymuşsa da *el-Câmi’u’Sağîr* başta olmak üzere, diğer risâlelerinde birçok uydurma ve zayıf rivâyet nakletmiştir. Metin tenkidine önem vermemiş olması, uydurma ve zayıf rivâyetlerin Suyûtî’nin eserlerinde görülmesinin sebeplerinden birisidir.

d. Rivâyet Kritiği Açısından Bazı Risâleleriyle Mukayeseler

Bu kısımda müellifin “*el-Hâvî li’l-Fetâvâ*” adlı eserindeki bazı risâleleri esas alacağız. Değerlendireceğimiz bu risâleler, küçük hacimli eserlerdir. Bu eser, Suyûtî’nin başta fıkıh olmak üzere tefsir, hadis, akaid, tasavvuf, nahiv vb. birçok konuyu içeren, takriben 78 risâleden ibaret olan iki ciltlik bir eserdir. Bu eserde bazı rivâyetlerin sened ve metin açısından değerlendirmeleri yapılmıştır. Burada daha önce *el-Leâlî’l-Masnû’a*’da yapmış olduğu değerlendirmelerle benzerlik arz edip etmediğini inceleyeceğiz.

1. el-Kavlu’l-Eşbeh fî Hadisi “Men Arefe Nefseh Fekad Arefe Rebbeh” Adlı Risâlesi:

Suyûtî, bu risâlede mezkur rivâyetin halk arasında meşhur olan bir söz olduğunu, hadisin sahih olmadığını, büyüklerin sözü olduğunu belirtmiştir.

Suyûtî, bu sözü iki şekilde ele almıştır:

a. Sıhhat yönünden: Bu sözün sahih olmadığını, Nevevî’nin (ö. 676/1277) bu söz için “Leyse bi sâbitin” dediğini, İbn Teymiye’nin (ö. 728/1328) de mevzû saydığını söylemiştir. Zerkeşî (ö. 794/1392) de “*el-Ehâdisu’l-Müştehire*” adlı eserinde, İbn Sem’ânî’nin (ö. 489/1096) söylediğine göre bu sözün Yahya b. Muâz er-Râzî’nin (ö. 258/872) kelâmı olduğunu belirtmiştir.⁸⁸

b. Anlam yönünden: Suyûtî, beden-ruh ilişkisi açısından yaklaşarak bu sözün anlamlı olduğunu söylemiştir. Bu konuda Nevevî başta olmak üzere Tâcüddîn b. Atâullah el-İskenderî (ö. 709/1309), Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) gibi kişilerin yükledikleri manayı nakletmiştir.⁸⁹ Nevevî, bu kelâma şöyle mana

⁸⁷ el-Gumârî, *a.g.e.*, s. 6-7. Kırbaoğlu, *a.g.e.*, s. 122-123. Ayrıca bkz. Kırbaoğlu, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1999, s. 132.

⁸⁸ Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh, *et-Tezkire fî’l-Ehâdisi’l-Müştehire*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1986, s. 129. Ayrıca bkz. Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu’l-Hafâ ve Muzîlu’l-İlbâs ammâ İştêhera mine’l-Ehâdisi alâ Elsineti’n-Nâs*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1988, II, 262; Ali el-Kârî, *el-Esrâru’l-Merfû’a*, s. 351-352; el-Hût, *a.g.e.*, s. 299.

⁸⁹ Suyûtî, *el-Hâvî li’l-Fetâvâ*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1988, II, 238-239.

vermiştir: Kişinin kendi nefsinin acizliğini, fakirliğini anlayıp Allah'a kul olması, Allah'ın yüce sıfatlara sahip olduğu, mutlak kemal, kuvvet, rubûbiyet sahibi olduğunun bilincinde olması demektir. Diğer âlimler de bu kelâmı beden-ruh ilişkisi çerçevesinde, tasavvufî boyutu da ilave ederek değerlendirmişlerdir.⁹⁰

2. 'Azabu'l-Menâhil fî Hadisi "Men Kâle Enâ Âlimün Fehuve Câhilün" Adlı Risâlesi:

Suyûtî, bu sözün tâbiünden olan Yahya b. Ebû Kesîr'in (ö. 129/747) kelâmı olarak maktû hadis kategorisinde bilindiğini ifade etmiştir. Ancak tâbi-î sağîr'den olan Yahya b. Ebû Kesîr'den dolayı Suyûtî bu rivâyeti zayıf kabul etmiştir. Çünkü bu zât, sadece Enes b. Mâlik'i görmüş, hiçbir sahâbe ile karşılaşmamış, muttasıl bir isnâdla rivâyeti bilinmemektedir. Dolayısıyla bu zâtı etbâu't-tâbiünden saymak gerekir. Bazı râviler her ne kadar bir rivâyeti cezm sığasıyla merfu hadis olarak bu zâta nispet etseler de sened zincirinde bulunan Leys b. Ebû Selîm'in zayıf bir râvi olduğu konusunda hadis ulemâsı ittifak etmiştir. Örneğin Ahmed b. Hanbel bu rivâyet için muztaribu'l-hadis demiştir. Yahya b. Maîn, Ali b. Medîni (ö. 234/849), Nesâî (ö. 303/916) gibi hadis münekkidi Leys b. Ebû Selîm'in zayıf bir râvi olduğunu söylemişlerdir.⁹¹

Suyûtî, cezm sığasıyla merfu hadis olarak Yahya b. Ebû Kesîr'e nisbet edilen mezkur rivâyette geçen râvilerden Leys b. Ebû Selîm için yapılan değerlendirmeleri naklettikten sonra sened tenkidi açısından önemli olan şu değerlendirmeyi yapmıştır:

"Sonuç olarak bu râvi hafıza bozukluğuna uğraması sebebiyle muhtelittir. Bu sebeple rivâyetleri birbirine karıştırdığı için, mecrûh sayılmıştır. Râvi, bu hadisi naklederken hafıza bozukluğuna uğradıktan önce mi sonra mı rivâyet ettiği kesin olmadığından dolayı bu rivâyet merdûttur".⁹²

Bu değerlendirmeden sonra Leys b. Ebû Selîm yalancılıkla itham edilmediği halde neye göre onun naklettiği rivâyet kabul edilmemiştir, şeklinde bir soru Suyûtî'ye yöneltilmiştir. Suyûtî de hadis usûlü açısından önemli olan mevzû hadisin çeşitleri, hadis uydurma sebepleri, mevzû hadise örnekler vererek konuyu açıklamıştır.

İki çeşit mevzû hadis olduğunu söylemiş, bunlardan birincisi bilerek hadis uyduranlardır ki bunlar yalancılardır. İkinci kısımda, herhangi bir kasıt olmaksızın hadis rivâyetinde hata yapanlardır. Genellikle muztaribu'l-hadis, muhtelit, sû'u'l-hıfz olan kimselerdir. Bu şekilde hadis uyduranlar, tabiîn'in sözleri, hakîm ve

⁹⁰ Geniş bilgi için bkz. Suyûtî, *a.g.e.*, II, 239-241. Ayrıca bkz. Suyûtî, *ed-Dürerü'l-Müntesire fi'l-Ehâdisi'l-Müştehire*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, s. 228.

⁹¹ Geniş bilgi için bkz. Suyûtî, *el-Hâvî*, II, 7-8.

⁹² Suyûtî, *a.g.e.*, II, 8.

tabîblerin sözleri veya isrâiliyât kültürünün ürünü olan birtakım sözleri hadis diye nakletmişler, bazen hadisin metnine bir lafız ilave etmişlerdir.⁹³

Suyûtî, hadis usûlü açısından önemli olan bu bilgileri verdikten sonra, Leys b. Ebû Selîm'in herhangi bir kasıt olmaksızın hadis rivâyetinde yapılan gaflet ve ihtilâttan dolayı rivâyetinin kabul edilmediğini ifade etmektedir.

Bu risâlede Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*'de var olan klasik hadis usûlü kriterlerine uygun olarak, hadis olarak bilinen bir rivâyeti tenkid süzgecinden geçirmiştir. Tenkidi hadisin isnâdı üzerinde yaparken birtakım hadis usûlü bilgileri de vermiştir. Ama hadisin metnine yönelik herhangi bir değerlendirme yapmamıştır.

3. ed-Dürretü't-Tâciye ale'l-Esileti'n-Nâciye Adlı Risâlesi:

Bu risâlede Suyûtî, yukarıda değerlendirmesi yapılan iki risâleden farklı yöntem ve şekilde değerlendirmelerde bulunmuştur. Önceki risâlelerde bir tek rivâyeti ele alıp senetteki râvileri derinlemesine incelemiştir. Ama bu risâlede ise birçok rivâyet bir arada değerlendirilmiştir.

Eserin giriş kısmında risâlenin yazılış amacını şu şekilde zikretmiştir: “Şam'dan kendisine bir miktar hadis nakledildiğini, bunların sıhhati konusunda bir şeyler yazılması istenildiğini belirtmiştir.⁹⁴ Suyûtî de bu hadislerin bir kısmının makbul, diğer bir kısmının da başkalarının sözleri olduğunu fark etmiştir. Bunun için her hadisi teker teker değerlendirmiştir”.⁹⁵

Risâle, kırk adet hadisi içermektedir. Suyûtî, her hadis hakkında söz söylememiştir. Yaptığı değerlendirmeler de kısa olmuştur. Diğer risâlelerde olduğu gibi hadisin senediyle ilgili tespitlerde bulunmuştur. Örneğin yahudilerin lanetlenmesi ile ilgili olan ilk hadiste hadisin geçtiği kaynağı söylemiş ve rivâyetin geçtiği her iki tarafın zayıf olduğunu belirtmiştir.⁹⁶ Gurbette ölen kimsenin şehit olacağı ile ilgili ikinci hadiste ise hadisi destekleyen şahidleri zikretmiş ve bu rivâyetin senedinde bulunan Amr b. Hasîn'in metrûk olduğunu söylemiştir.⁹⁷ İslâm'ın garib olarak başlayacağı ile ilgili üçüncü hadis⁹⁸ ve komşuluk ilişkileri ile ilgili dördüncü hadiste ise rivâyet zincirinde bir problem olmadığı için senedleri zikretmekle yetinmiştir.⁹⁹ On dördüncü hadiste hamile kadınlara hurma yedirilmesi

⁹³ Suyûtî, *a.g.e.*, II, 9. Ayrıca mevzû hadis için bkz. Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, I, 233-246.

⁹⁴ Bu rivâyetler için Suyûtî'nin “*el-'Acâcetü'z-Zernebîyyetü fi's-Sülâleti Zeynebîyye*” adlı risâlesine bkz. Suyûtî, *el-Hâvî*, II, 31-46. Bu risâle, seyyidlik/şerîflik ve fâzileti, yeşil giyinmenin seyyidlik alameti olması, dünya hayatının kötülüğü, kadınlara hizmet yaptırmak, bazı gıdaların fâzileti, kırmızı gülün fâzileti, dört halife ile ilgili rivâyetler vb. konuları içermektedir.

⁹⁵ Suyûtî, *el-Hâvî*, II, 46-47.

⁹⁶ Suyûtî, *a.g.e.*, II, 47.

⁹⁷ Suyûtî, *a.g.e.*, II, 47. Ayrıca bkz. İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, III, 202; Zehebî, *a.g.e.*, III, 252-253; İbn Arrâk, *a.g.e.*, I, 93.

⁹⁸ Bkz. Suyûtî, *ed-Dürerü'l-Müntesire*, s. 97-98.

⁹⁹ Suyûtî, *el-Hâvî*, II, 47.

ile ilgili rivâyette, senette geçen Süleyman b. Amr'ın kezzâb (yalancı) olduğunu söylemiş ve bu rivâyetin İbnü'l-Cevzî tarafından “*el-Mevzû'ât*” adlı eserinde nakledildiğini ifade etmiştir.¹⁰⁰ Münker-Nekir'in kabir sorgusu ile ilgili on yedinci hadisin senedinde geçen Dâvud b. Sağır için İbnü'l-Cevzî munkeru'l-hadis tabiriyle mecrûh saymıştır.¹⁰¹

Ayrıca yirmi dördüncü hadiste harem bölgesindeki sedr ağacının kesilmemesi ile ilgili hadisi değerlendirirken kendisinin konuyla ilgili bir eser yazdığını ifade etmiştir.¹⁰² Yeni doğan bir çocuğun isminin Muhammed olmasına sevgi gösterilmesi ile ilgili yirmi altıncı hadiste ise Suyûtî rivâyetin senedi hakkında açıkça kanaatını belirtmiş ve şöyle demiştir: “Bana göre bu hadisin senedi, hasen hadisin şartlarını taşır”.¹⁰³

İstiğfar eden iki melek ile ilgili otuz birinci hadiste, Suyûtî, sened zincirinde bulunan bütün râvilerin sikâ, güvenilir olduğunu söylemiştir. Ancak râvilerden Velîd b. Müslim'in tedlîsu't-tesviye¹⁰⁴ yaptığını belirtmiştir.¹⁰⁵ Başka bir tarikte de râvilerden Enes için zayıf biri olduğunu söylemiştir.¹⁰⁶

“Ben ilmin şehriyim, Alî de onun kapısıdır” manasındaki otuz dokuzuncu hadis için Suyûtî, Tirmizî, Taberânî, Hâkim Neysâbü'rî'nin bu hadisi sahih kabul ettiklerini belirtmiş ve İbn Hacer ve Ebû Saîd Alâî (ö. 761/1359) gibi hadis hâfızlarının da bu hadisi hasen kabul ettiğini söylemiştir.¹⁰⁷

Ali el-Kârî, *Mevzû'ât*'ında bu hadis için şöyle bir değerlendirme yapmıştır: “Ben ilmin şehriyim, Alî de onun kapısıdır.” hadisiyle ilgili olarak, Tirmizî bunu nakletmiş ve münker olduğunu söylemiş; Yahya b. Maîn, Ebû Hâtim ve Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813) da bu hadis için aslı olmayıp yalan olduğunu söylemişlerdir. İbnü'l-Cevzî de *Mevzû'ât*'ında bu hadisi zikretmiş ve Zehebî, İbn Dakîk'l-İd (ö. 702/1303) gibi hadis münekkidi de bu rivâyetin aslının olmadığını belirtmişler”. Devamında da Suyûtî'nin yukarıda zikrettiği görüşü yer almıştır.¹⁰⁸

¹⁰⁰ Suyûtî, *a.g.e.*, II, 49. İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, III, 176-177. Ayrıca bkz. Ali el-Kârî, *a.g.e.*, s. 439-440; Zehebî, *a.g.e.*, II, 216-218; İbn Arrâk, *a.g.e.*, I, 65.

¹⁰¹ İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, III, 232; Suyûtî, *a.g.e.*, II, 50. Ayrıca bkz. Zehebî, *a.g.e.*, II, 9.

¹⁰² Suyûtî, *a.g.e.*, II, 51. Bu risâle, küçük hacimli bir eser olup sedr ağacının harem bölgesinde kesilmemesi ile ilgili hadisleri içermektedir. Geniş bilgi için bkz. Suyûtî, *a.g.e.*, II, 54-57. Ayrıca bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *a.g.e.*, s. 116-117; el-Hût, *a.g.e.*, s. 222.

¹⁰³ Suyûtî, *a.g.e.*, II, 51.

¹⁰⁴ Tedlîsu't-tesviye, râvînin seneddeki sikâ râvîler arasında bulunan zayıf râvîyi hafz ederek senedi hep sikâlardan meydana gelmiş gibi rivâyette bulunmasıdır. Aydın, *a.g.e.*, s. 152. Ayrıca bkz. Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, I, 187.

¹⁰⁵ İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, I, 302.

¹⁰⁶ Suyûtî, *el-Hâvî*, II, 52.

¹⁰⁷ Suyûtî, *a.g.e.*, II, 53. Ayrıca bu rivâyetin değerlendirmesi için bkz. Suyûtî, *Leâli*, I, 302-308; Suyûtî, *ed-Dürevü'l-Müntesire*, s. 44-45.

¹⁰⁸ Ali el-Kârî, *Mevzû'ât*, s. 43-44. Ayrıca farklı değerlendirmeler için bkz. İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, II, 110-118; İbn Arrâk, *a.g.e.*, I, 377-378; Aclûnî, *a.g.e.*, I, 203-204; İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed el-Bustî, *Kitâbu'l-*

Bütün bu örneklerde görüldüğü gibi Suyûtî, kendisine sorulan bu hadisler için çok kısa değerlendirmeler yapmıştır. Diğer eserlerinde olduğu gibi daha çok sened tenkidi yapmış metin tenkidine fazla yer vermemiştir. Yaptığı değerlendirmeler de *el-Leâli'l-Masnû'a*'daki değerlendirmelere ve üslûba uygundur. *el-Le'âli'l-Masnû'a*'da olduğu gibi İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzû'ât*'ına atıflarda bulunmuştur. Ama bu risâledeki değerlendirmeler kısa ve özlü olmuştur.

4. el-Mesâbîh fî Salâti't-Terâvîh Adlı Risâlesi ve Bazı Rivâyet Değerlendirmeleri:

Bu risâlede, Suyûtî'ye terâvîh namazı ile ilgili rivâyetler sorulmuş, o da bu rivâyetleri değerlendirmiş, bu rivâyetlerin bir kısmının sahih, bir kısmının da hasen ve zayıf olduğunu söylemiştir.

İbn Abbas'tan rivâyet edilen şu hadis Suyûtî'ye sorulmuştur: "Hz. Peygamber (s.a.v.), ramazan ayında yirmi rekat terâvîh namazı ve vitir namazı kılarıdı." Suyûtî de zengin bir ricâl literatürü kullanarak rivâyeti değerlendirmiştir. Suyûtî, bu hadisin zayıf olduğunu, asla delil olamayacağını söyleyerek baştan kanaatını belirtmiştir. Görüşünü belirttiikten sonra, kendinden önceki hadis münekkidlerinin rivâyet hakkındaki görüşlerini zikretmiştir. Örneğin Zehebî'nin *Mizânu'l-İ'tidâl*'ında bu hadisin senedinde geçen râvilerden Hakem b. Uyeyne'nin yalancı olduğunu söylemiş, Yahya b. Maîn: "Leyse bi sikâ", Ahmed b. Hanbel: "za'ifun", Buhârî: "Seketû anh", Nesâî: "metrûku'l-hadis" diyerek cerh tabirini kullanmıştır.¹⁰⁹ Bu hadisin başka tarîkleri hadis âlimlerinden başta Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Maîn, Buhârî, Nesâî, Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû Dâvud, Tirmizî olmak üzere birçoğu tarafından zayıf sayılmıştır.¹¹⁰

Suyûtî, bu hadisin senedine yönelik eleştirileri naklettikten sonra şöyle bir değerlendirme yapmıştır:

"Bütün bu âlimler bu rivâyetin zayıf olduğu konusunda ortak bir görüşe varmışlardır. Bu hadisi delil olarak kullanmak helâl değildir..."¹¹¹

İkinci bir rivâyet, Buhârî'nin *Sahîh*'inde geçen, Hz. Peygamber'in gece namazı hususunda sorulan bir soruya cevaben Hz. Âişe şöyle demiştir:

"Hz. Peygamber ramazan geceleri de dâhil hiçbir gece on bir rek'attan fazla nâfile namaz kılmamıştır".¹¹² Yine Buhârî'nin *Sahîh*'inde geçen bir rivâyette Hz.

Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Duafâ ve'l-Metrûkîn, thk. Hamdî Abdulmecid es-Selefi, Dâru's-Samîi, Riyad, 2000, I, 139; Zerkeşi, *a.g.e.*, s. 163-166; el-Hût, *a.g.e.*, s. 93.

¹⁰⁹ Suyûtî, *el-Hâvî*, I, 347; Zehebî, *a.g.e.*, I, 577.

¹¹⁰ Rivâyetler hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Suyûtî, *a.g.e.*, I, 347-348; İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dil*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1952, III, 125; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1325, II, 434-435.

¹¹¹ Suyûtî, *a.g.e.*, I, 348.

Ömer terâvîhin cemaatle kılınmasını sağladıktan sonra, “Bu ne güzel bid’at (yenilik)tır” ifadesini kullanmıştır.¹¹³ Suyûtî, burada bid’atın çeşitlerinden söz etmiştir. Bir kısım yeniliklerin Kur’an, sünnet, eser ve icmâ’a muhalif olması nedeniyle dalâlet olduğunu söylemiştir. Diğer bir kısım bid’atın ise hayırlı bir amaçla yapıldığını, Hz. Ömer’in uygulamasının bu çeşit bid’ata girdiğini ifade etmiştir.¹¹⁴

Bu risâlenin devamında ve *el-Hâvî*’nin başka yerlerinde Suyûtî’ye bazı rivâyetlerin kaynağı ve sahihlik derecesi sorulmuş, o da birtakım kısa değerlendirmeler yapmıştır. Bütün bu rivâyetlerin kritiğini burada zikretmek çalışmamızın amacını aşacağından tekrarlardan kaçınarak birkaç örnekle yetineceğiz.

a. Halk dilinde “*beyaz günler*”* olarak meşhur olmuş şöyle bir rivâyet vardır: Hz. Âdem, cennetten indiği zaman bütün vücudu simsiyah olmuştu. Allah ona oruç tutmasını emretti. İlk gün oruç tuttuğu zaman, cildinin üçte biri beyaz oldu. İkinci gün kalan üçte biri; üçüncü gün diğer kalanı beyaz oldu.” Bu hadisin aslının olup olmadığı Suyûtî’ye sorulmuş, o da cevap mahiyetinde aşağıdaki yöntemi takip etmiştir.

Suyûtî, öncelikle rivâyetin geçtiği kaynakları belirtmiştir. Bu rivâyet Hatîb Bağdadî’nin (ö. 463/1071) *Emâlî*’sinde ve İbn Asâkir’in *Târihu Dimaşk*’ında geçmektedir. İbnü’l-Cevzî, *el-Mevzû’ât*’ında bu hadisin mevzû olduğunu söylemiş ve isnâd zincirinde tanınmayan, mechûl olan bir cemaat olduğunu söylemiştir.¹¹⁵

b. Enes b. Mâlik’ten şöyle bir hadis rivâyet edilmiştir: Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Cennette suyu baldan tatlı ve süttten beyaz olan receb ayında bir nehir vardır. Kim receb ayında bir gün oruç tutarsa, Allah cennette o nehirden onu sular.” Yine Hz. Enes’ten rivâyet edilen bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Kim muharrem ayının perşembe, cuma, cumartesi günü oruç tutarsa kendisine yedi yüz senenin ibadeti yazılır.” Yine İbn Abbas’tan rivâyet edilen bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kim receb ayında bir gün oruç tutarsa, bir ay oruç tutmuş gibi olur...” Bu rivâyetlerin sahih olup olmadıkları Suyûtî’ye sorulmuş o da değerlendirmede bulunmuştur.¹¹⁶

Suyûtî, bu rivâyetleri mevzû hadis olarak kabul etmemiş, zayıf hadis olduğunu söylemiştir. Amellerin faziletleri konusunda zayıf hadislerle amel etmeyi caiz görmüştür. İbnü’l-Cevzî, receb ayında tutulan oruçlarla ilgili rivâyetlerin sahîh

¹¹² Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu’s-Sahîh*, el-Matbaatu’s-Selefiyye, Kahire, 1400, Selatu’t-Terâvîh, 1 (II, 61).

¹¹³ Buhârî, Selatu’t-Terâvîh, 1 (II, 60).

¹¹⁴ Geniş bilgi için bkz. Suyûtî, *a.g.e.*, I, 348-350.

*“*Beyaz günler*” denmesinin sebebi, geceyi bütünüyle beyaza yani aydınlığa dönüşmesiydi. Bkz. İbnü’l-Cevzî, *a.g.e.*, II, 344.

¹¹⁵ Suyûtî, *a.g.e.*, I, 350-351; İbnü’l-Cevzî, *a.g.e.*, II, 344; İbn Arrâk, *a.g.e.*, II, 54-55.

¹¹⁶ Suyûtî, *a.g.e.*, I, 352.

olmadığını, tam aksine mevzû olduğunu beyân etmiştir.¹¹⁷ Suyûtî, zayıf hadisle ilgili genel görüşünü belirttikten sonra kendisine sorulan hadisleri değerlendirmiştir. Birinci rivâyetin geçtiği kaynakları belirtmiş, İbn Hacer'in bu rivâyetin senedinde geçen Mansûr b. Zâide el-Esedî'nin adalet ve zabt şartlarını taşımadığını belirttiğini söylemiştir. Zehebî'nin *Mizânu'l-İ'tidâl*'de bu hadisi zayıf saydığını belirtmiştir. İkinci rivâyetin de geçtiği kaynakları vermiş ve İbn Hacer'in bu rivâyetin hasen hadise yakın zayıf hadis olduğunu belirtmiştir. Üçüncü rivâyetin her ne kadar zayıf şâhidleri varsa da hadisin mevzû hadis olmaktan zayıf hadis mertebesine çıkmadığını belirtmiştir.¹¹⁸

Bu değerlendirmelerden sonra zayıf hadis ile garîb hadis arasındaki farka işaret etmiştir.¹¹⁹

c. "Patlıcan yemenin her derde devâ olacağı" ile ilgili rivâyetin "zemzem suyunu içmenin fazileti"ne dair hadislerden daha sahîh bir rivâyet olup olmadığı Suyûtî'ye sorulmuş, o da bu soruya cevap olarak, bu iki rivâyetin kritiğini yapmıştır.

Suyûtî, böyle bir değerlendirmenin yanlış olduğunu söylemiş ve patlıcan yemekle ilgili hadisin İbnü'l-Cevzî, Zehebî ve diğer hadis münekkidlerine göre ümmetin icma'ı ile mevzû, batıl olduğunu belirtmiştir. Zerkeşî'nin *et-Tezkire fi'l-Ehâdîsi'l-Müştehire* isimli eserinde bu rivâyet için sahîh olarak bilinen bir senedinin olmadığını söylemiştir.¹²⁰ Zemzem suyu ile ilgili hadis konusunda farklı görüşler olduğunu söylemiş, kimisini sahîh kimisini hasen kimisini de zayıf hadis kabul etmiştir. Ancak uydurma hadis derecesinde zayıf hadis olmadığını vurgulamıştır. Bu rivâyetin geçtiği kaynakları ve hadis âlimlerinin rivâyet hakkındaki değerlendirmelerini zikretmiştir.¹²¹

d. "Allah'ın ilk yarattığı şey, kalemdir" hadisinin kimler tarafından rivâyet edildiği ve sahîh bir hadis olup olmadığı sorulmuş, Suyûtî de cevap vermiştir.

Suyûtî, bu hadisin sahîh bir rivâyet olduğunu söylemiş ve bu hadisin sahâbeden bir topluluk tarafından nakledildiğini beyân etmiştir. Ahmed b. Hanbel¹²², Ebû Dâvud¹²³, Tirmizî¹²⁴ bu hadisi Ubâde b. Sâmit'ten rivâyet etmiştir. Tirmizî bu hadis için "hasen sahîh" demiştir. Taberânî, *Mu'cemu'l-Kebîr* adlı eserinde aynı hadisi İbn Abbas'tan rivâyet etmiş, sikâ râvîlerden rivâyet ettiğini söylemiş, ancak rivâyet zincirinde bulunan Müemil b. İsmâil'i sikâ kabul

¹¹⁷ İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, II, 576-581. Ayrıca bkz. el-Hût, *a.g.e.*, s. 87.

¹¹⁸ Suyûtî, *a.g.e.*, I, 352. Ayrıca bkz. İbn Arrâk, *a.g.e.*, II, 158-159.

¹¹⁹ Bkz. Suyûtî, *a.g.e.*, I, 352.

¹²⁰ Zerkeşî, *a.g.e.*, s. 150-151. Ayrıca bkz. İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, III, 125-126; Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfû'a*, s. 144-145; a.m.l.f., *Mevzûât*, s. 50; İbn Arrâk, *a.g.e.*, II, 237-238; Aclûnî, *a.g.e.*, I, 278-279; el-Hût, *a.g.e.*, s. 107. Benzer bir değerlendirme için bkz. Suyûtî, *ed-Dürerü'l-Müntesire*, s. 96.

¹²¹ Suyûtî, *el-Hâvî*, I, 353. Ayrıca bkz. Suyûtî, *ed-Dürerü'l-Müntesire*, s. 215-216.

¹²² Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, V, 317.

¹²³ Ebû Dâvud, *Kitâbu's-sünne*, 17, (IV, 311).

¹²⁴ Tirmizî, *Kader*, 17; *Tefsir*, 67.

etmemiştir. Fakat Yahya b. Maîn ve başka hadisçiler bu râviyi de sikâ kabul etmiştir. Buhârî ve başka muhaddisler bu râviyi zayıf saymışlar.¹²⁵

Suyûtî, her ne kadar Tirmizî'nin bu hadis için "hasen sahîh" dediğini söylese de gerçek öyle değildir. Zira Tirmizî bu hadis için "hasenun garîbun" ifadesini kullanmıştır.¹²⁶

Suyûtî, *Leâli'* de bu rivâyeti değerlendirirken bu hadisin değişik tarîklerini vermiştir. Bu rivâyetlerin bir kısmının zayıf olduğunu söylemiş, "hadisun bâtilun", "hadisun gayru mahfûz" gibi ifadelerle onu zayıf saymıştır. Bazı rivâyetlerin de sadece senedleri ve geçtiği kaynakları belirtmiştir. Herhangi bir değerlendirme yapmamıştır.¹²⁷

Suyûtî'nin başka konulardaki çeşitli hadisleri değerlendirirken çok kısa bilgiler verdiği veya konuya vâkıf olmadığını söylediği rivâyetler de vardır. "Kız evlatları seviniz..." manasındaki rivâyet için müellif şöyle demiştir: "Böyle bir hadisi bilmiyorum ve hadis kitaplarında böyle bir hadis hakkında bilgi sahibi olmadım".¹²⁸ "Ey Allah'ım! Kureyş'i hidayete eriştir. Çünkü Kureyşli bir âlimin ilmi yeryüzünü kuşatacaktır." hadisi için Ebû Ya'lâ'nın *Müsned'*inde naklettiğini ve bu rivâyet için senedinin sağlam olduğunu söylemiştir.¹²⁹ "Ben Allah'tan her korkanın dedesiyim." rivâyeti için 'bilmiyorum' demekle yetinmiştir.¹³⁰ "Kim âlimin izni olmadan onun yukarısında oturursa, mushâfın üstüne oturmuş gibi olur" rivâyetinin kaynağı için Suyûtî, kısaca "lâ asla leh" diyerek rivâyetin herhangi bir senedinin olmadığını belirtmiştir.¹³¹

5. el-Evc fî Haberi Üc Adlı Risâlesi:

Bu risâlede, Suyûtî'ye Üc b. Unuk'la ilgili haberler sorulmuş, o da bununla ilgili değerlendirmeleri zengin bir hadis literatürü kullanarak aktarmıştır. Üc b. Unuk'un hangi peygamber zamanında yaşadığı, boyunun kaç arşın olduğu, ne zaman öldüğü vb. konularda birçok sorular Suyûtî'ye sorulmuştur. Çünkü bu zâtlâ ilgili başta Kurtubî (ö. 671/1273) ve Beğavî (ö. 516/1122) olmak üzere birçok tefsir kaynağında haberler geçmektedir. Biz burada bu haberlerin detaylarına inmeden özetle rivâyetlerin kritiği ile ilgili bilgilere değineceğiz.

Suyûtî, İbn Kayyim el-Cevziyye'nın "*el-Menâru'l-Munîf fi's-Sahîh ve'd-Da'if'*" adlı eserindeki değerlendirmelerle konuya girmiştir. İbn Kayyim, Üc b. Unuk hakkındaki şâhid rivâyetlere rağmen ilgili haberlerin uydurma olduğunu

¹²⁵ Diğer rivâyetlerin değerlendirmesi için bkz. Suyûtî, *el-Hâvî*, I, 358.

¹²⁶ Tirmizî, Kader, 17.

¹²⁷ Bkz. Suyûtî, *Leâli*, I, 120-122.

¹²⁸ Suyûtî, *el-Hâvî*, I, 358.

¹²⁹ Suyûtî, *a.g.e.*, I, 359.

¹³⁰ Suyûtî, *a.g.e.*, I, 359.

¹³¹ Suyûtî, *a.g.e.*, I, 359.

söylemiştir. Êc'un boyunun uzunluğu, kendisinin Hz. Nuh'tan sonra yaşamadığı ve Hz. Âdem'in boyunun uzunluğu ve bunun Êc'un boyunun uzunluğu ile mukayesesi ile ilgili haberler naklettikten sonra şöyle bir kanaat belirtmiştir: "Zındıklar, peygamberler ve onların yolunu takip edenlerle alay etmek amacıyla ehl-i kitaptan bu tür örnekleri uydurmuşlardır."¹³²

İbn Kesîr de "*el-Bidâye ve'n-Nihâye*" adlı eserinde Êc b. Unuk'la ilgili haberlerde İbn Kayyim el-Cevziyye'nun görüşleriyle paralel kanaat belirtmiştir. O da Êc b. Unuk'la ilgili rivâyetlerin asılsız olduğunu söylemiş ve bu çeşit rivâyetlerin zındıklar tarafından ehl-i kitab'tan alınarak uydurulduğunu belirtmiştir.¹³³

İbn Kesîr'in "*el-Bidâye ve'n-Nihâye*" adlı eserinde geçen bilgilerle yukarıda Suyûtî'nin İbn Kesîr'den naklettiği bilgilerin örtüştüğünü gözlemledik. Şöyle ki bu tür rivâyetlerin zayıf, nakil ve akla muhalif olduğunu belirten İbn Kesîr, bu haberlerin Ehl-i kitaptan bize geçtiğini ifade ederek şöyle demiştir:

"Êc b. Unuk'la ilgili bu haberi, Peygamberlerin düşmanı olan bazı zındık ve ahlaksızların uydurmuş olmasından başka bir şey ihtimal vermiyorum."¹³⁴

Risâlenin devamında Suyûtî, Êc b. Unuk'la ilgili uzun bir rivâyet¹³⁵ nakletmiş ve bu haberin değerlendirmesini şöyle yapmıştır: "Bu haber, bâtil ve yalandır. Haberin uydurma olmasının sebebi de Abdulmun'im b. İdris'tir..."¹³⁶ Abdulmun'im b. İdris ile ilgili olarak İbnü'l-Cevzî şu değerlendirmeyi yapmıştır: Ahmed b. Hanbel: "O Vehb b. Münebbih adına yalan uyduruyor.", Yahya b. Maîn: "O habîs bir yalancıdır.", Ali b. Medîni, Ebû Dâvud: "Leyse bi sika", İbn Hibbân: "Onunla ihticac edilmez", Dârekutnî (ö. 385/995): "metruku'l-hadis" olarak zikretmiştir.¹³⁷

Bu değerlendirmeden sonra Suyûtî, hadis âlimlerinin haber hakkındaki değerlendirmelerini aktarmış ve geniş bir literatürü kullanmıştır. Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl*'inde, bu kıssaların güvenilir olmadığını söylemiş; Ahmed b. Hanbel ise bu haberin Vehb b. Münebbih'in uydurması olduğunu belirtmiştir. Buhârî, bu haber için "hadisleri zayıftır" cerh ifadesini kullanmış;¹³⁸ İbn Hibbân ise bu haberi Abdulmun'im b. İdris'in babasından ve başkasından uydurduğunu söylemiştir. Yahya b. Maîn, bu rivâyetin uydurma olduğunu belirtmiş, Ali b. Medîni ve Nesâi "Leyse bi sikâ" ifadesini kullanmıştır.¹³⁹

¹³² Suyûtî, *a.g.e.*, II, 342. Ayrıca bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *a.g.e.*, s. 76-77.

¹³³ Suyûtî, *a.g.e.*, II, 342.

¹³⁴ İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye (Büyük İslâm Tarihi)*, çev. Mehmet Keskin, Çağrı Yayınları, İst., 1994, I, 157-158.

¹³⁵ Bkz. Suyûtî, *a.g.e.*, II, 342-343.

¹³⁶ Suyûtî, *a.g.e.*, II, 343.

¹³⁷ İbnü'l-Cevzî *a.g.e.*, II, 36; I, 168; İbn Hibbân, *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, II, 143; Zehebî, *a.g.e.*, II, 668.

¹³⁸ İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, I, 224.

¹³⁹ Diğer değerlendirmeler için bkz. Suyûtî, *a.g.e.*, II, 343.

Diğer risâlelerde olduğu gibi bu risâlede de Suyûtî, sened merkezli değerlendirme yapmış, kendi dönemine kadar var olan hadis âlimlerinin görüşlerini aktarmış ve kendisi de geleneksel olan hadis usûlü anlayışını benimsemiş, aynı zamanda da kendi kanaatını ifade etmiştir.

6. Ref'û's-Savt bi Zebhi'l-Mevt Adlı Risâlesi:

Suyûtî'ye şöyle bir rivâyet sorulmuştur: "Cennet ehli cennete, cehennem ehli cehenneme gönderildiği zaman, ölüm güzel bir koç şeklinde getirilir. Cennet ile cehennem arasında durdurulur ve her iki kesime 'Bunu tanıyor musunuz?' diye sorulur. Her iki kesim (Cennet ile cehennem ehli): 'Evet, o ölümdür.' derler ve koç boğazlanır".¹⁴⁰ Suyûtî bu risâlede bu ve bundan farklı birkaç rivâyeti değerlendirmiştir.

Suyûtî, bu hadisin müşkil olduğunu söylemiş ve Kâdî Ebû Bekir b. Arabî'nin (ö. 543/1148) hadis ile ilgili değerlendirmesini nakletmiştir. Ebû Bekir b. Arabî şöyle demiştir: "Bu hadis, sarîh akla muhalif olduğu için problemlidir. Çünkü ölüm, a'razdır. Cisme dönüşmez. O halde nasıl olur da ölüm boğazlanır?"¹⁴¹ Böylece bu rivâyetin sıhhati inkâr edilmiştir.

Ayrıca bu hadisin sahîh olduğuna kanaat getirenler, hadisin manasını te'vil etmişler ve ruhun boğazlanmasının gerçek anlamda olmadığı, temsilî manada olduğunu söylemişlerdir. Bu şekilde bu hadisi savunmuşlardır.¹⁴²

Bu risâlede çok farklı konularda rivâyetler değerlendirilmiştir. Tekrarlardan sakınmak amacıyla diğer rivâyetleri değerlendirmedik. Suyûtî, nadiren de olsa bu risâlede metin tenkidi yapmıştır. Ebû Bekir b. Arabî'nin görüşünü nakletmiş olmakla beraber rivâyeti akla muhalif görmüştür. Kelâm ilmi alanına giren ölümün mahiyeti ile ilgili yorumları aktarmış ve değerlendirmiştir.

Suyûtî, Hz. Peygamberin duasıyla sahâbîlerden Muammer denilen zâtın dört yüz sene yaşayacağı ile ilgili rivâyeti başka bir hadis ile çeliştiği için reddetmiştir. Hz. Peygamber'in yüz sene sonra bugün yaşayanlardan hiçbirinin yeryüzünde kalmayacağı hadisine muhalif görmüştür. En son vefât eden sahâbînin Ebü't-Tufeyl Âmir b. Vâsile b. Abdillâh el-Leysî (ö. 100/718) olduğunu beyân etmiştir.¹⁴³ Bu konuda muhaddislerin ittifâk ettiğini söylemiştir. Muammer denilen zâtla ilgili bilginin yalan olduğunu ve bu zâtın da yalancı biri olduğunu belirtmiştir. Hz.

¹⁴⁰ Benzer rivâyetler için bkz. Suyûtî, *Şerhu's-Sudûr bi Şerhi Hâli'l-Mevtâ ve'l-Kubûr*, Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, Beyrut, 1994, s. 44-45.

¹⁴¹ Suyûtî, *el-Hâvî*, II, 95-96.

¹⁴² el-Mâzerî (ö. 536/1142), Nevevî, Kurtubî gibi âlimler, bu hadisi te'vil edip hadisin sahih olduğunu savunmuşlardır. Değerlendirmeleri için bkz. Suyûtî, *a.g.e.*, II, 96.

¹⁴³ Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, II, 201. Ayrıca bkz. Subhi, Sâlih, *Hadîs İlimleri ve Hadîs İstılahları*, çev. M. Yaşar Kandemir, D.İ.B. Yayınları, Ankara, 1988, s. 304; Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, T.D.V.Y., Ankara, 2000, s. 280.

Peygamber adına yalan uydurmanın kişiyi cehennemlik yapacağı uyarısını yapmıştır. İlk hadisi, ikinci hadise ters düştüğü için reddetmiştir.¹⁴⁴

7. el-Urfu'l-Verdi fî Ahbârî'l-Mehdi Adlı Risâlesi:

Suyûtî, bu risâlede Mehdî ile ilgili haberleri Buhârî'nin şeyhlerinden olan Nuaym b. Hammâd'ın (ö. 228/843)¹⁴⁵ "*Kitâbu'l-Fiten*" adlı eserinden telhis etmiştir. Bu eserde Mehdî'nin kimlerden geleceği, hangi soydan olacağı, Mehdî'ye uymanın gerekliliği, Hz. İsâ peygamberin nüzûlü, Mehdî'nin Hz. İsâ peygambere imâmlık yapması, Mehdî'nin geliş emâreleri, Mehdî'nin geliş tarihi ve yaşı, Sufyan'ın geliş vb. birçok rivâyeti hiçbir sened ve metin tenkidi yapmadan aktarmıştır.¹⁴⁶

Suyûtî, bu risâlede Mehdî'nin geliş tarihi vb. birkaç örnek verdikten sonra birçok konuda çelişkili rakamlar ve bilgiler vermiştir. Örneğin bir haberde, Mehdî'nin h. 204 tarihinde geleceği konusunda insanların ittifak ettiğini belirtmiştir.¹⁴⁷ Bir başka haberde Mehdî'nin geliş tarihini h. 200 olarak nakletmiştir.¹⁴⁸ Bir haberde Mehdî ortaya çıktığı zaman yaşının kırk olduğu rivâyetini aktarmış, başka haberde yaşının yirmi olduğu rivâyetini nakletmiştir.¹⁴⁹ Bir rivâyette Mehdî'nin bir kişi, başka bir rivâyette üç kişiden oluştuğu ile ilgili haberler rivâyet etmiştir.¹⁵⁰ Birçok rivâyette Mehdî'nin Hz. Fatıma'nın soyundan olacağı ile ilgili rivâyetler nakletmiş; başka rivâyette de Hz. Abbas'ın soyundan olacağı ile ilgili haberi aktarmıştır.¹⁵¹ Bir haberde Mehdî'nin çıkış yerinin Kur'a denilen bir yer olduğu ile ilgili rivâyeti nakletmiş;¹⁵² bir başka rivâyette ise Mehdî'nin çıkış yerinin Medine olduğu ile ilgili rivâyeti nakletmiştir.¹⁵³ Yine Mehdî'nin hâkimiyet süresinin kimi rivâyette kırk yıl; kimi rivâyette de otuz veya on dört yıl hüküm süreceği ile ilgili rivâyetler aktarmıştır.¹⁵⁴ Bu çeşit çelişkili bilgileri çoğaltabiliriz.

Suyûtî, bu risâlede, daha önce özetle değerlendirmesini yaptığımız risâlelerden farklı bir üslûp takip etmiştir. Suyûtî, hadis kritiği açısından zayıf olan, aynı zamanda birbiriyle çelişen birçok bilgi nakletmiştir. Kendisinden çok önce olan Mehdî'nin geliş tarihi ile ilgili haberleri bile değerlendirmemiştir. Bu rivâyetleri, sened ve metin açısından kendisinin yazmış olduğu usûl perspektifiyle ciddi

¹⁴⁴ Suyûtî, *el-Hâvî*, II, 97-98.

¹⁴⁵ Sezgin, Fuad, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul, 1956, s. 283.

¹⁴⁶ Bkz. Suyûtî, *a.g.e.*, II, 57-86.

¹⁴⁷ Suyûtî, *a.g.e.*, II, 68.

¹⁴⁸ Suyûtî, *a.g.e.*, II, 71.

¹⁴⁹ Suyûtî, *a.g.e.*, II, 73.

¹⁵⁰ Suyûtî, *a.g.e.*, II, 78.

¹⁵¹ İlgili rivâyetler için bkz. Suyûtî, *a.g.e.*, II, 58, 59, 66, 74, 78.

¹⁵² Suyûtî, *a.g.e.*, II, 66.

¹⁵³ Suyûtî, *a.g.e.*, II, 76.

¹⁵⁴ Suyûtî, *a.g.e.*, II, 79.

değerlendirmeler yapmamıştır. Hâlbuki gerek *Leâli'*de olsun, gerekse değerlendirmesini yaptığımız diğer risâlelerde olsun, Suyûtî, her ne kadar metin tenkidi yapmamışsa da sened tenkidi yapmıştır. Burada zayıf, çürük, sahîh ayrımı olmaksızın haberleri nakletmekle yetinmiştir.

Suyûtî, az da olsa eserin sonunda birkaç rivâyetin değerlendirmesini yapmıştır. Meselâ, peygamberlerden sonra insanların en faziletlisinin Hz. Ebû Bekîr ve Hz. Ömer olduğu ile ilgili rivâyetlerin senedlerinin sahîh olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁵

Ayrıca risâlenin sonunda "Tenbihât" başlığı altında bazı rivâyetleri değerlendirmiştir. Birinci tenbihte Suyûtî, Ebû Dâvud'un "Kitâbu'l-Mehdî"¹⁵⁶ başlığı altında on iki halifeden birisinin Mehdî olacağı inancında olduğunu, ama şimdiye kadar böyle bir durumun gerçekleşmediğini söylemiştir. İkinci tenbihte, Mehdî'nin Abbasîlerden olacağı ile ilgili rivâyet hakkında Dârekutnî, sened zincirinde geçen râvîlerden Muhammed b. Velîd'in tek başına kalmasından dolayı bu rivâyete garîb dediğini nakletmiştir. Üçüncü tenbihte, Mehdî'nin Hz. İsa olduğu ile ilgili rivâyet¹⁵⁷ için de Kurtubî'nin hadisinin senedinin zayıf olduğu düşüncesinde olduğunu söylemiştir. Ayrıca Suyûtî, Mehdî'nin Hz. Fatıma'nın soyundan olması ile ilgili hadisin bu hadisler içinde en sahîh rivâyet olduğunu söylemiştir.¹⁵⁸ Dördüncü tenbihte ise Suyûtî, Kurtubî'nin naklettiği Mehdî'nin batıdan çıkacağı ile ilgili uzun kıssanın aslının olmadığını söylemiştir.¹⁵⁹

Sonuç

Suyûtî'nin hadis anlayışını ortaya koymaya çalıştığımız bu makaleden çıkartabildiğimiz ilk önemli sonuç, Suyûtî'nin hadis ve sünnetle çok meşgul olduğu hususudur. Suyûtî, hadis ilimlerinin hemen her dalında eser vermiştir.

Hadis ilmi, Suyûtî'nin mahir olduğu ve çok sayıda eser verdiği bir ilim dalıdır. Suyûtî, güçlü bir hafızaya sahip olduğu için hadis rivâyetlerinin çoğunu ezberlemiştir. Kendisinin 200 bin hadis ezberlediği rivâyet edilmiştir. Bütün hadis rivâyetlerini derlemeye çalışmıştır. Bu anlamda Suyûtî bir ansiklopedisttir.

Suyûtî, rivâyetlerin sıhhatini belirlemede isnâd merkezli değerlendirmeler yapmıştır. Ama bazen de *el-Leâliu'l-Mesnûa* gibi eserlerinde metin tenkidi yaptığı da olmuştur. Buna rağmen Suyûtî'nin hadis usûlcülüğü ile uyuşmayan birçok

¹⁵⁵ Suyûtî, *a.g.e.*, II, 77.

¹⁵⁶ Mehdî ile ilgili rivâyetler için bkz. Ebû Dâvud, Mehdî, 1, no: 4279, 4280, (IV, 150).

¹⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, II, 411.

¹⁵⁸ Tirmizî, Fiten, 52; İbn Mâce, Fiten, 34, (II, 1366); Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, I, 84.

¹⁵⁹ Suyûtî, *a.g.e.*, II, 85-86. Ayrıca bu risâleye benzer konuları içeren, herhangi bir rivâyet kritiği yapılmayan dünyanın ömrü, Deccâl'in çıkışı, Hz. İsa'nın inişi, Mehdî'nin geliş tarihi vb. konuları içeren başka bir risâlesi için bkz. Suyûtî, *a.g.e.*, II, 86-92. Ayrıca bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *a.g.e.*, s. 131-145; Durmuş, M. Ali, *Mehdî Hadislerinin Tedkiki*.

nakil, onun eserlerinde vardır. Risâle türü olan küçük hacimli eserler başta olmak üzere *el-Câmiu's-Sağîr* vb. kitaplarında uydurma, mesnedsiz çok nakiller yapmıştır. Hadislerin kritiğinde seçici davranmamıştır. Gelişigüzel rivâyetleri toplamıştır. Bu rivâyetlerin kritiğinde, sened ve metin açısından kendisinin yazmış olduğu usûl perspektifiyle ciddi değerlendirmeler yapmamıştır. Bazı risâlelerinde ise kendi usûlu açısından ciddi değerlendirmeler yaptığı da varid olmuştur.

Çalışmamızda ulaştığımız sonuçlardan biri de Suyûtî'nin hadis senedlerini değerlendirmede mütesâhil davranmış olmasıdır. Suyûtî, metinden çok isnâd üzerinde durmuştur. Kanaatimizce metin tenkidine önem vermemiş olması, uydurma ve zayıf rivâyetlerin Suyûtî'nin eserlerinde görülmesinin sebeplerinden birisidir. Bir hadisi bir eserinde uydurma olarak verirken bir başka eserinde alıp rahatça kullanabilmesi onun ilmî titizliğinde ve dikkatinde zaafî olduğunun bir göstergesi olsa gerektir. Söz konusu bu durum Suyûtî'nin tesahülünü göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Sonuç olarak Suyûtî, geleneksel hadis anlayışını günümüze taşımış, çok hacimli bir hadis literatürünü bize mirâs bırakmış büyük bir âlimdir. Suyûtî'nin eserlerinin, çağımızda gerek rivâyet yönünden gerekse dirayet yönünden Hadis ilimleri ile uğraşanların temel kaynakları arasında yer aldığını ifade etmek gerekir.

KAYNAKÇA

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs ammâ İštehera mine'l-Ehâdîsi alâ Elsineti'n-Nâs*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, y.y., 1314.
- Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfû'a fi'l-Ahbârî'l-Mevdûa*, thk. Muhammed Sabbağ, Dâru'l-Emâne, Beyrut, 1971.
- _____, *Mevzûât-i Aliyyu'l-Kârî Tercemesi*, çev. Ahmed Serdaroğlu, Ankara, 1966.
- Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Timaş Yayınları, İstanbul, 1987.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-Sahîh*, el-Matbaatu's-Selefiyye, Kahire, 1400.
- Bukâî, Muhammed Hayri, "Mahtûtatu Tercümetü'l-Allâme es-Suyûtî li Ebî Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ed-Dâvudî", *el-Arabîyye*, Ocak, 2001, sy. 13.
- Çakan, İsmail L., *Hadis Edebiyatı*, M.Ü. İFAV Yayınları, İstanbul, 1989.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdillâh b. Abdirrahman, *es-Sünen*, Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye, Dimaşk, 1349.
- Dayfullah, Muhammed Hasan, *Feyzu'l-Kadir Şerhu'l-Câmiu's-Sağîr*, el-Mektebetü'l-Halebî, Kahire, 1964.

- Durmuş, M. Ali, *Mehdî Hadislerinin Tedkiki*, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, A.Ü.S.B.E., Ankara, 2000.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as, *es-Sünen*, Nşr. M. M. Abdulhamid, t.s.
- Ebû Gudde, Abdulfettah, *Mezû Hadisler*, çev. Enbiya Yıldırım, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.
- Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, T.D.V. Yayınları, Ankara, 2000.
- el-Gumârî, Muhammed b. es-Siddîk, *el-Muğîr 'ala'l-Ehâdîsi'l-Mavdû'ati fi'l-Câmi's-Sağîr*, Beyrut, 1982.
- Hâkim, Ebû Abdullah en-Neysâbûrî, *el-Mustedrek alâ's-Sahîhayn*, Beyrut, t.s.
- Halife, Reşâd, *Medresetu'l-Hadis fi Mısır*, Kahire, 1983.
- el-Hût, Muhammed Derviş, *Esne'l-Metâlib fi Ehâdîsi Muhtelifeti'l-Merâtib, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî*, Beyrut, 1983.
- Irâkî, *et-Takyid ve'l-Îzâh Limâ Utlîka ve Uğlika min Mukaddimeti İbni's-Salâh, Müessesetu'l-Kütübî's-Sakâfiyye*, Beyrut, 1991.
- İbn Arrâk, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Tenzîhu's-Şeriatî'l-Merfû'a ani'l-Ahbâri's-Şeniati'l-Mevdû'a*, thk. Abdulvehhâb Abdullatif, Muhammed Sıddîk, Mektebetu Kahire, Mısır, t.s.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Kinânî el-Askalânî, *el-Kaolu'l-Musedded fi'z-Zebbi 'ani'l-Müsned*, Haydarâbâd, 1319.
- _____, *Lisânu'l-Mîzân*, Haydarâbâd, 1330.
- _____, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1325.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed el-Bustî, *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dil*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1952.
- _____, *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Du'afâ ve'l-Metrûkîn*, thk. Hamdî Abdulmecid es-Selefi, Dâru's-Samiî, Riyad, 2000.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr, *el-Menâru'l-Munîf fi's-Sahîh ve'd-Da'îf*, çev. Muzaffer Can, Cantaş Yayınları, İstanbul, 1992.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye (Büyük İslâm Tarihi)*, çev. Mehmet Keskin, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1994.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki, Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabîyye, 1952.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l- Ferec Abdurrahman b. Ali, *Kitâbu'l-Mevzûât*, thk. Nureddîn b. Şükrî b. Ali Boyacılar, Mektebetü Edvâu's-Selef, y.y., 1997.

- İbnu'l-İmâd, Ebu'l-Felah Abdulhay, *Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbâri Men Zeheb*, thk. Abdulkadir Arnavud, Mahmud Arnavud, Dâru İbn Kesîr, Dımaşk, 1993.
- Kandemir, M. Yaşar, *Mevzû Hadîsler*, D.İ.B. Yayınları, Ankara, 1991.
- Karacabey, Salih, *Hadis Tenkidi*, Sır Yayıncılık, İstanbul, 2001.
- Karayılan, Mevlüt, *Suyûtî'nin Leâli'deki Kaynakları Ve Tenkid Metodu*, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, A.Ü.S.B.E. Ankara, 1994.
- Kettânî, Muhammed b. Cafer, *Hadis Literatürü*, çev. Yusuf Özbek, İz Yay. İstanbul, 1994.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara OkuluYayınları, Ankara, 1999.
- _____, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Kitâbiyât, Ankara, 2002.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yayıncılık, Ankara, 1992.
- Lehham, Bedi' es-Seyyid, *el-İmâm el-Hâfız Celâleddin Suyûtî ve Cuhûduhu fi'l-Hadis ve Ulûmih*, Dâru Kuteybe, Dımaşk, 1994.
- Leknevî, Muhammed Abdulhay, *el-Ecvibetu'l-Fâdile li Es'ileti'l-'Aşrati'l-Kâmile*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde, 4. Baskı, Dâru's-Selâm, Kahire, 1997.
- Sartan, Elisabeth, *Celâleddîn Suyûtî*, Cambridge, Cambridge University, 1975.
- _____, *Celâleddîn Suyûtî Hayatı ve Eserleri*, çev. Hasan Nureddin, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2002.
- Sehâvî, Şemsüddin Muhammed b. Abdirrahman, *ed-Dav'ül-Lâmi li Ehli'l-Karn et-Tâsi*, Dâru'l-Mektebeti'l-Hayat, Beyrut, ts.
- Sezgin, Fuad, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul, 1956.
- Sibâî, Mustafa, *es-Sünnetu ve Mekânetuhâ fi't-Teşri'i'l-İslâmî*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1985, 4. Baskı.
- Subhi, Sâlih, *Hadîs İlimleri ve Hadîs İstilahları*, çev. M. Yaşar Kandemir, D.İ.B. Yayınları, Ankara, 1988.
- Suyûtî, Celâluddin Ebu'l-Fadl b. Ebi Bekr, *el-Câmiu's-Sağîr fi Ehâdisi'l-Beşîri'n-Nezîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990.
- _____, *ed-Dürerü'l-Müntesire fi'l-Ehâdisi'l-Müştehire*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.
- _____, *el-Hâvî li'l-Fetâvâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.
- _____, *Buğyetü'l-Vu'at fi Tabâkâti'l-Lugaviyyin ve'n-Nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1964.

-
- _____, *Hüsnü'l-Muhadara fî Ahbârı Mısır ve'l-Kâhire*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
 - _____, *el-Leâli'l-Masnû'a fî'l-Ehâdîsi'l-Mevdû'a*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996.
 - _____, *el-Muncem fi'l Mu'cem: Mu'cemu Şuyuhi's-Suyûtî*, thk. İbrahim Bacis Abdülmecid, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1415/1995.
 - _____, *Şerhu's-Sudûr bi Şerhi Hâli'l-Mevtâ ve'l-Kubûr*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1994.
 - _____, *et-Tahaddüs bi Nimetillah*, thk. Elisabeth Sartain, Cambridge University, Cambridge, 1975.
 - _____, *Tedribu'r-Râvî fi Şerhi Takribi'n-Nevâvî*, thk. Abdülvehhâb Abdüllatif, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Medine, 1959.
 - _____, *Tedribu'r-Râvî fi Şerhi Takribi'n-Nevâvî*, thk. A. Ömer Haşım, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1999.
 - _____, *Zeylü Tezkiretü'l-Huffâz li Zehebî*, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, 1955.
 - Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Bedru't-Tâli' bi Mehâsini min Be'di'l-Karni's-Sâbi'*, Dâru'l-Marife, Beyrut, t.s.
 - Tabba', İyad Halid, *Celâleddin Suyûtî: Ma'lemetü'l-Ulûmi'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 1996.
 - Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1937.
 - Zehebî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mizânu'l-İ'tidâl fiNakdi'r-Ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabîyye, Kahire, 1963.
 - _____, *et-Tezkire fî'l-Ehâdîsi'l-Müştehire*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986.

İmâmetin Kureyş'e Ait Olduğuna Dair Hz. Peygamber'e İsnâd Edilen Rivâyetlerin Bütünsel Yaklaşım Yöntemiyle Tespiti

Mehmet APAYDIN*

Özet

Bu makalede, tarafımızdan daha önce doktora tezi olarak sunulan *Bütünsel Yaklaşım* yöntemi kullanılarak “*İmamlar Kureyş'tendir*” sözünün lafız veya mana olarak yer aldığı rivâyetler yardımıyla bir *Kurgu* yapılmıştır. Ulaşılan *Kurgu*'dan hareketle bu sözün, *mufaşşal* metne sahip bir rivâyetin *taḳḳî*' ameliyesine maruz kalması ve ardından *ma'nen rivâyet* şeklinde nakledilmesi neticesinde ortaya çıktığı; mevcut hâliyle de Hz. Peygamber'in maksadının aşıldığı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kureyş, imâmet, kurgu, bütünsel yaklaşım, Benû Hâşim

Determination of the Narratives “The Imamate Belongs to Quraysh”, Referred to the Prophet, With Integrative Approach

Abstract

In this article, a *Fiction* has been made by using the *Integrative Approach* method which we have previously presented as a doctoral thesis, based on the narratives that exact words or the meaning of “*The Imams are from Quraysh*” is included. Based on the resulting *Fiction*, it can be said that these words came into being after the narration of the meaning of a detailed text which is being exposed to the *taḳḳî*' process and it was also concluded that the purpose of the words of The Prophed was exceeded.

Keywords: Quraysh, imamate, fiction, integrative approach, Banu Hahsim.

* Dr., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi KURAMER Bilim Kurulu Üyesi, Orcid: 0000-0002-8591-6493, entegre1@hotmail.com.

Giriş

Klasik hadis usûlünde Hz. Peygamber'den nakledilen bir rivâyetin tespiti ve derecelendirilmesi isnad ve metin merkezli belli kriterler kullanılarak yapılır. Ancak bazı rivâyetlerin sened tenkidiyle elde edilen derecelendirmeleri, metin tenkidleriyle belirlenenlerin tam aksine neticelenebilir. Yani, bir rivâyet isnadı bakımından makbul kabul edilmesi gerekirken, metni bakımından reddedilebilir.

Hadis kaynaklarında yer alan ve “الائمة من قریش”, “İmamlar Kureys'tendir” ifadesini barındıran rivâyetlerin tenkidi, sened ve metin bakımından birbirinden farklı neticelenme potansiyeli yüksek tenkidlere birer örnek olarak verilebilir. Bu ifadeyi lafız veya mana itibariyle ihtiva eden rivâyetler çok sayıda sahâbîden nakledilmiştir.¹ Bunların bir kısmı klasik usûle göre sahih kabul edilmiştir. Hatta İbn Hâzım² (ö. 456/1064), el-Merdâvî³ (ö. 885/1480) ve el-Kettânî⁴ (ö. 1345/1926) gibi bazı âlimler bu haberin mütevâtir olduğunu öne sürmüşlerdir. Çağımızda bu konuda dikkate değer bir çalışma ortaya koyan M. Said Hatiboğlu'na göre ise bu hadis uydurmadır.⁵

Bu incelemeler neticesinde birbirine zıt bu iki neticenin ortaya çıkması tabîidir. Çünkü yukarıda isimleri sayılan âlimler söz konusu rivâyetlerin yaygınlığını ve senedlerini esas alarak hüküm verirlerken M. Said Hatiboğlu metin tenkidi kriterlerini kullanarak onlardan farklı bir sonuca ulaşmıştır.

İmâmların Kureys'ten olduğuna dair ifadeler içeren rivâyetler üzerine yakın zamanda yapılmış bazı çalışmalar bulunmaktadır. Yukarıda bahsi geçen, M. Said Hatiboğlu'nun *İslamda İlk Siyâsi Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureysliliği* adlı çalışması⁶, Ali Bakkal'ın *Ebû Bekir'in Halife Seçilmesinde “İmamlar Kureys'tendir” Hadisinin Rolü Üzerine* adlı makalesi⁷ ve İsrail Balcı'nın “İmamlar/Halifeler Kureys'tendir” İddiasının Kritisliği adıyla neşrettiği makale⁸ bunlara birer örnek olarak sayılabilir. Bunların üçünde de genel itibariyle rivâyetlerin isnadları üzerinden değil, metinleri üzerinden bir neticeye ulaşmaya çalışılmıştır. Bu durumun, Hz. Peygamber'e isnad edilen “الائمة من قریش” ifadesini lafız veya mana itibariyle ihtiva eden rivâyetlerin bolluğu ve bunların isnadları bakımından tenkid edilmelerinin zorluğundan kaynaklandığı düşünülebilir.

Bir rivâyetin sened tenkidi ile metin tenkidinin birbirine zıt neticeler vermesi durumunda o rivâyetin tespiti için üçüncü bir yol gerekmektedir. Bu hususta bizim

¹ Rivâyetin tarihleri için bk. İbn Hacer, *Ebû'l-Fađl Aħmed b. 'Alî el-'Askalânî* (ö. 852/1448), *Leżzetu'l-'Ays fi Ĥuruķi Ĥadişi el-'İmmeti min Kureys* (nşr. Muħammed Nâsır el-'Acemî), Beyrut 1433/2012.

² İbn Hâzım, *el-Faśl*, IV, 74.

³ el-Merdâvî, *et-Taħbîr Şerhu't-Tahrîr*, IV, 1761.

⁴ el-Kettânî, *Naẓmu'l-Mütenâşir mine'l-Ĥadişi'l-Mütevâtir*, Beyrut 1980, s. 103.

⁵ bk. M. Said Hatiboğlu, “İslamda İlk Siyâsi Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureysliliği”, *AÜİFD*, c. XXIII, Ankara 1978, s. 121-213.

⁶ M. Said Hatiboğlu, “İslamda İlk Siyâsi Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureysliliği”, *AÜİFD*, c. XXIII, Ankara 1978, s. 121-213

⁷ Ali Bakkal, “Ebû Bekir'in Halife Seçilmesinde “İmamlar Kureys'tendir” Hadisinin Rolü Üzerine”, *İstem / 6*, Aralık 2005, s. 87-103.

⁸ İsrail Balcı, “İmamlar/Halifeler Kureys'tendir” İddiasının Kritisliği”, *OMÜİFD*, 2016, sy. 40, s. 5-32.

önerimiz *Bütünsel Yaklaşım* adını verdiğimiz yönetime başvurulmasıdır.⁹ Bu yöntemde, sened ve metin birlikte ele alınıp klasik hadis usûlüne göre oldukça farklı bir şekilde işlenerek rivâyetin meydana geldiği yer, zaman ve diğer olguları ortaya çıkarabilecek yeni bir *Kurgu* yapılmaktadır. Böylece “الائمة من قریش” ifadesini barındıran rivâyetin aslı daha doğru tespit edilmekte ve *birinci düzey** anlamı aslına daha uygun olarak ortaya çıkarılabilmektedir.

Burada *Bütünsel Yaklaşım* yönteminin ayrıntılarına girmek mümkün değildir. Kısaca özetlemek gerekirse, yöntemin amacı, Hz. Peygamber tarafından telaffuz edildiği iddia edilen “الائمة من قریش” ifadelerinin bizzat onun tarafından kullanılıp kullanılmadığını, eğer kullanıldıysa bu olayın meydana geldiği yerin, zamanın ve ayrıntılarının tespitini yapmak ve olayı aslına uygun olarak kurgulamaktır. Bunun için ilk olarak *Uygulama Kapsamı*'nın belirlenmesi gerekir. Daha sonra bu ifadeleri nakleden sahâbe veya tâbi'ünun rivâyetlerinin tarikleri ayrı gruplar halinde derlenerek *Haber* adı verilen şekil ve yöntemlere göre tasnif edilip bir araya getirilmelidir. Bu çalışmada, makalenin sınırları dikkate alınarak söz konusu rivâyetlerin sadece birer tarîki kullanılacaktır. Ancak gerekli görüldüğü takdirde diğer tarîklerden veya bu tarîklerdeki bazı ifadelerden de istifade edilecektir. Bununla birlikte, buraya iktibâs edilmese de kaynaklarda yer alan konuyla ilgili diğer rivâyetlerin tamamına yakını da tetkik edilecek ve bunların –eğer rastlanırsa– çelişkilerine işaret edilecektir.

Bütünsel Yaklaşım'a göre *Haber*'ler derlendikten sonra bunların ihtiva ettiği rivâyetlerde yer alan ifadeler çıkarılır. Bu ifadeler; *Eylem*, *Zaman*, *Mekân*, *Nesne* ve *Grup* olmak üzere beş ayrı kategoride tasnif edilir.

Kurgu aşamasına gelince, tasnif edilen ifadelerden *Eylem* özelliğine sahip olanlar zamanın yönüne göre listelenir. Diğer ifadeler ise ilişkilerine göre *Eylem* olguları ile irtibatlandırılırlar.¹⁰

Bu işlemler neticesinde bir olay akışı ortaya çıkar. Olay akışı daha sonra *Senaryo* adı verilen teknik bir metin haline getirilir. Böylece ortaya çıkan yeni metin üzerinden Hz. Peygamber'e isnad edilen “الائمة من قریش” ifadesi başta olmak üzere olayın ayrıntılarına dair birinci anlama düzeyinde bir değerlendirme yapmak mümkün hale gelir. Ancak *Bütünsel Yaklaşım* yöntemi çerçevesinde *Kurgu*'su yapılan olayın *dinî anlamı** üzerinde bir netice ortaya çıkmaz.

Uygulama Kapsamı'nın Belirlenmesi

⁹ Bk. Mehmet Apaydın, *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım*, İstanbul 2018.

* *Bütünsel Yaklaşım* yöntemine göre bir metnin dinî değerler yüklenmemiş doğal anlamı.

¹⁰ Bu yöntemin ayrıntıları için bk. Mehmet Apaydın, *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım*, s. 275-311.

* *Bütünsel Yaklaşım* yöntemine göre bir metne dinî değerler yüklenerek ulaşılan anlam.

Bütünsel Yaklaşım'a göre bir *Kurgu'ya* başlamak için ilk iş olarak uygulama kapsamının belirlenmesi gerekir. *Kurgu'nun* anlaşılabilir sonuçlar sunabilecek ölçekte olması ve başarılı bir şekilde tamamlanabilmesi için *Uygulama Kapsamı'nın* doğru belirlenmesi elzemdir.

Bu makalede lafız veya mana itibariyle “الائمة من قريش” ifadelerinin yer aldığı bazı rivâyetler *Uygulama Kapsamı* olarak ele alınmıştır. Fakat çalışma ilerledikçe yapılacak *Kurgu'nun*, makalenin boyutlarını aşacağı görülmüş ve bu sebeple belli rivâyetler dikkate alınarak *Kurgu* sınırlandırılmıştır. Bu durum, oluşturulan *Kurgu'nun* derecelendirilmesinde düşük değer almasına sebep olacaktır. Ancak bu *Kurgu* çerçevesinde meselenin doğrudan mevsûkiyetle alakası olmadığı düşünülerek tesâhül gösterilmiştir. Elbette bu hususta daha mütekamil *Kurgu* örneklerinin ortaya konulması mümkündür.

Uygulama Kapsamı'ndaki Haber'lerin Derlenmesi

Hz. Peygamber'den “الائمة من قريش” ifadelerini lafız veya mana olarak barındıran her rivâyet, bu kısımda *Bütünsel Yaklaşım* yöntemi açısından *Anlatıcı'sına* göre *Haber* şeklinde listelenecektir.

Bütünsel Yaklaşım'a göre, rivâyetlerin mevsûkiyeti, yer aldığı kaynaklar veya senedlerindeki râvîler üzerinden değerlendirilmez. Dolayısıyla *Kurgu'da* ihtiyaç duyulan her rivâyet, klasik hadis usûlündeki *cerh* ve *ta'dil* kriterleri dikkate alınmadan kullanılabilir hale gelir.

Rivâyetlerin erken dönem ya da geç dönem kaynaklarda yer almasının bunların mevsûkiyetleriyle doğrudan alakalı olmadığı, hatta geç dönem kaynaklarda bulunan bir rivâyet veya tarîkin erken dönemdekilere nispetle daha iyi korunmuş olabileceği hususu dikkate alınmalıdır.¹¹ Çünkü geç dönemde yaşayan bir âlimin (meselâ **İbn Hacer**) bir rivâyeti aktarmak için kullandığı kaynak, müellif nüshasına daha yakın olabilir. Hatta onun, bazı erken dönem eserlerin müellif nüshalarına ulaşması mümkündür. Bu durum, **eṭ-Ṭaberânî** (ö. 360/971), **Ebû Nu'aym** (ö. 430/1039) ve **el-Beyhaḳî** (ö. 458/1066) gibi ilk döneme yakın muhaddisler için daha da kuvvetli bir ihtimâldir.

[BCD186] Rifâ'a b. Râfi' Haberi

Açıklama: *Anlatıcı'sının Rifâ'a b. Râfi'* olduğu ifade edilen bu *Haber'de* **Rifâ'a'nın Gözlemci** olduğunu gösteren açık bir ifade yer almamaktadır. Ancak metnin siyakından hareketle bunun uzak bir ihtimâl olduğu söylenebilir. Rivâyetin başka tarîkleri de bulunmakla birlikte hem bu tarîklerde konumuz açısından dikkate

¹¹ Bu konudaki tetkiklerimiz için bk. Mehmet Apaydın, *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım*, s. 159-176.

değer ifade farklarının bulunmamasından dolayı hem de makalenin hacmini artırmamak amacıyla bu tarîkler incelemeye dâhil edilmemiştir.

Alıntılar

﴿ [D185] el-Buḥârî, *el-Edebu'l-Mufred*, s. 40.

حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ خَالِدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُثْمَانَ قَالَ: أَخْبَرَنِي إِسْمَاعِيلُ بْنُ عُبَيْدٍ، عَنْ أَبِيهِ عُبَيْدٍ، عَنْ رِفَاعَةَ بْنِ رَافِعٍ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لِعُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «اجْمَعْ لِي قَوْمًا»، فَجَمَعَهُمْ، فَلَمَّا حَضَرُوا بَابَ النَّبِيِّ ﷺ دَخَلَ عَلَيْهِ عُمَرُ فَقَالَ: قَدْ جَمَعْتُ لَكَ قَوْمِي، فَسَمِعَ ذَلِكَ الْأَنْصَارُ فَقَالُوا: قَدْ نَزَلَ فِي قُرَيْشٍ الْوَحْيِ، فَجَاءَ الْمُسْتَمِيعُ وَالنَّاطِقُ مَا يُقَالُ لَهُمْ، فَخَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ، فَتَقَامَ بَيْنَ أَظْهُرِهِمْ فَقَالَ: «هَلْ فِيكُمْ مِنْ عِبْرَةٍ؟» قَالُوا: نَعَمْ، فِينَا خَلِيفَتَانِ وَإِنُّنَا أُخْتِنَا وَمَوَالِينَا، قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: " خَلِيفَتَانِ مِنَّا، وَإِنُّنَا أُخْتِنَا مِنَّا، وَمَوَالِينَا مِنَّا، وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ: إِنَّ أَوْلِيَانِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ، فَإِنْ كُنْتُمْ أَوْلِيَاءَ فَذَلِكَ، وَإِلَّا فَانظُرُوا، لَا يَأْتِي النَّاسَ بِالْأَعْمَالِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَتَأْتُونَ بِالْأَثْقَالِ، فَيُعْرَضُ عَنْكُمْ"، ثُمَّ نَادَى فَقَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ - وَرَفَعَ يَدَيْهِ بِيَضْعُهُمَا عَلَى رُءُوسِ قُرَيْشٍ - أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ قُرَيْشًا أَهْلَ أَمَانَةٍ، مَنْ بَعَى بِيَهُمْ - قَالَ زُهَيْرٌ: أَطْنَهُ قَالَ: الْعَوَاتِرُ - كَبَّهَ اللَّهُ لِيَجْنَحِرِيهِ، يَقُولُ ذَلِكَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ.

İfâdeler

▪ *Eylem İfâdeleri*

E-185-D18E (أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لِعُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «اجْمَعْ لِي قَوْمًا») Nebî'nin (s.a) 'Omer'e "Kaomini [bir araya] topl!" demesi.

E-185-D18F [‘Omer’in] onları toplaması.

E-185-D190 (فَلَمَّا حَضَرُوا بَابَ النَّبِيِّ ﷺ) Nebî'nin kapısının önünde hazır bulunmaları.

E-185-D191 (دَخَلَ عَلَيْهِ عُمَرُ) ‘Omer’in, [Nebî'nin] yanına girmesi.

E-185-D192 (فَقَالَ: قَدْ جَمَعْتُ لَكَ قَوْمِي) Ona "Kaomimi [bir araya] topladım" demesi.

E-185-D193 (فَسَمِعَ ذَلِكَ الْأَنْصَارُ) Ensâr'ın bunu işitmesi.

E-185-D194 (فَقَالُوا: قَدْ نَزَلَ فِي قُرَيْشٍ الْوَحْيِ) [Ensâr'ın] Kureyş hakkında vahiy indiğini zannetmeleri.

E-185-D195 (فَجَاءَ الْمُسْتَمِيعُ وَالنَّاطِقُ مَا يُقَالُ لَهُمْ) Onlar [Kureyş] hakkında ne denildiğini dinlemek ve izlemek için gelmeleri.

E-185-D196 (فَخَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ) Nebî'nin (s.a) dışarı çıkması.

E-185-D197 (فَتَقَامَ بَيْنَ أَظْهُرِهِمْ) [Nebî'nin, toplanan Kureyşliler'in] karşısında durması.

E-185-D198 (فَقَالَ: «هَلْ فِيكُمْ مِنْ عِبْرَةٍ؟») Onlara, "Aranızda yabancı var mı?" diye sorması.

E-185-D199 (قَالُوا: نَعَمْ، فِينَا خَلِيفَتَانِ وَإِنُّنَا أُخْتِنَا وَمَوَالِينَا،) Onların "Evet var. Halîflerimiz, kız kardeşlerimizin çocukları ve mevâlîmiz bulunuyor" demeleri.

E-185-D19A (قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: خَلِينَا مِنَّا، وَابْنُ أُخْتِنَا مِنَّا، وَمَوَالِينَا مِنَّا، وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ) Nebî'nin (s.a) “Halîfimiz bizdendir. Kız kardeşimizin oğlu bizdendir. Mevâlîmiz bizdendir. Şimdi hepiniz [beni] dinleyin” demesi.

E-185-D19B (إِنَّ أَوْلِيَانِي مِنْكُمْ الْمُنْتَفُونَ) “Benim aranızdaki dostlarım muttaki olanlarınızdır” demesi.

E-185-D19C (فَإِنْ كُنْتُمْ أَوْلِيَاكُمْ فَذَلِكَ) “Eğer siz öyleyseniz (muttaki iseniz) böylesiniz (dostumsunuz)” demesi.

E-185-D19D (وَلَا فَانظُرُوا، لَا يَأْتِي النَّاسُ بِالْأَعْمَالِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَتَأْتُونَ بِالْأَنْفَالِ) “Eğer değil iseniz kendinize dikkat edin. Kıyamet gününde insanlar amellerle gelirken siz yüklerle (günahlarla) gelmeyin” demesi.

E-185-D19E (ثُمَّ نَادَى) Sonra sesini yükseltmesi.

E-185-D19F (فَقَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ - وَرَفَعَ يَدَيْهِ يَضَعُهُمَا عَلَى رُءُوسِ قُرَيْشٍ - أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ قُرَيْشًا أَهْلُ أَمَانَةٍ) Elini kaldırıp Kureyşliler'in başına koyması ve “Ey insanlar! Kureyş emanet ehlidir” demesi.

E-185-D1A2 (مَنْ بَغَى بِيَمٍ - قَالَ زُهَيْرٌ: أَظَنَّهُ قَالَ: الْعَوَائِرُ - كَبَّهَ اللَّهُ لِمُنْجَرِيهِ) “Kim onlara tuzak kurarsa* Allah onu burnunun üstüne yere kapaklandırırsın” demesi.

▪ Mekân İfâdeleri

M-185-D18B (بَابِ النَّبِيِّ) Nebî'nin [Evinin] Kapısı.

▪ Nesne İfâdeleri

N-185-D187 (رِفَاعَةَ بِنِ زَافِعٍ) Rifâ‘a b. Râfi‘

N-185-D188 (النَّبِيِّ) Nebî

N-185-D189 (قَالَ لِمُعْمَرٍ) ‘Omer [b. el-Ḥaṭṭâb]

▪ Grup İfâdeleri

G-185-D18A (فَجَمَعَهُمْ) Toplananlar

G-185-D18C (الْأَنْصَارَ) Ensâr

G-185-D18D (خَلِينُنَا وَابْنُ أُخْتِنَا وَمَوَالِينَا) Halîfler, Kızların Oğulları ve Mevâlî

* Metinde yer alan “مَنْ بَغَى بِيَمٍ الْعَوَائِرُ كَبَّهَ اللَّهُ لِمُنْجَرِيهِ” şeklindeki ifade genellikle “Kim onlara (Kureyş’e) tuzak kurarsa Allah onu burnunun üstüne yere kapaklandırırsın” şeklinde anlaşılmıştır. Ancak bize göre bu ifadenin “Kim onu (bu işi) kendi [emelleri] için isterse Allah onu burnunun üstüne yere kapaklandırırsın” şeklinde anlaşılması da mümkündür ve bu makaledeki kurguya daha uygun düşmektedir. Çünkü bu ifade, diğer Haber’lerin bazılarında yer alan (مَنْ بَغَى بِيَمٍ يَنْتَعَلِ) “Eğer kim böyle yapmazsa Allah’ın, meleklerinin ve insanların hepsinin laneti onun üzerine olsun” şeklindeki bedduanın karşılığı gibi görünmektedir. Ancak bu konu, daha ayrıntılı bir tetkiki gerektirdiği için ileride yapılması muhtemel başka çalışmalara bırakılmıştır.

[BCD1A5] “Ensâr’dan Bir Adam” Haberi

Açıklama: Bu haberdeki ifadelerin bir kısmı yukarıdaki haberle benzerlik göstermektedir. Dolayısıyla *Anlatıcı* olan meçhul ensârînin Rifâ‘a b. Râfi‘ olması muhtemeldir.

Alıntılar

☞ [D1A4] İbn Ebî Hâtim, *İlelu’l-Hadîs*, VI, 363-364.

وسألت أبي عن حديث زوادة أبو عاصم، عن عبد ربه ابن عطاء الله؛ قال: حدثني ابن القاري، قال: حدثني ابن أبي عمير الرضبي: أنه خرج مع أبيه، فلما كان من السحر؛ إذا هو برجل نائم، فنأذا: أيها التووم! مالك وللوحد؟ أما علمت ما قال رسول الله ﷺ في الوحده؟ فقال: إني لم أتك سفرًا؛ إنما خرجت من هذا الماء الذي رخت منه، وأنا أريد هذا الماء الذي أصححت، فقال: ممن أنت؟ قال: رجل من الأنصار؛ قال: أتبشر؛ فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: اللهم، اغفر للأنصار، ولأبناء الأنصار، ولأبناء الأبناء - قال: إني لست منهم، أنا من مواليتهم؛ قال: أنت منهم؛ قال رسول الله ﷺ: اجتمع لي قومك؛ قال: فقلنا - أو قال الناس -: نزل في قريش أمر، فلما اجتمعوا قال: إنا أن يدخلوا إليك، وإنا أن نخرج إليهم؛ قال: فخرج إليهم فقال: هل فيكم أحد من غيركم؟ قالوا: فينا أباؤنا وحلفاؤنا وبنو أخواتنا وموالينا، فقال رسول الله ﷺ: خليفنا منّا، وابن أختنا منّا، وموالينا منّا، ثم قال: يا معشر قريش، إن أوليائكم منكم المؤمنون، فإن تكفروا أنتم فأنتم، ثم صرح رسول الله ﷺ، فلم يسمع أحد صوته أو بلغه إلا جاء يشتم، فقال: أيها الناس، من بغاهم العواير، كب على منخريه؟ قال أبي: ابن القاري هو عندي: عبد الله ابن عثمان بن حنيم.

İfâdeler

▪ Eylem İfâdeleri

E-1A4-02D9 (قال رسول الله ﷺ: اجتمع لي قومك) Resûlullâh’ın ‘Omer’e “*Kavmini [yanıma] toplu!*” demesi.

E-1A4-02DA (قال: فقلنا - أو قال الناس -: نزل في قريش أمر) İnsanların “[Herhalde] Kureys hakkında bir şey nâzil oldu” demeleri.

E-1A4-02DB (فلما اجتمعوا) Onlar bir araya toplanınca...

E-1A4-02DC (قال: إنا أن يدخلوا إليك، وإنا أن نخرج إليهم) [‘Omer’in Hz. Peygamber’e] “Onlar yanınıza mı girsinler yoksa siz mi onların yanına çıkarsınız?” demesi.

E-1A4-02DD (فخرج إليهم) [Hz. Peygamber’in] onların yanına çıkması.

E-1A4-02DE (فقال: هل فيكم أحد من غيركم؟) Onlara, “Aranızda yabancı var mı?” diye sorması.

E-1A4-02DF (قالوا: فينا أباؤنا وحلفاؤنا وبنو أخواتنا وموالينا) Onların, “Evladlarımız, halîflerimiz, kız kardeşlerimizin oğulları ve mevâlîmiz var” demeleri.

E-1A4-02E0 (فقال رسول الله ﷺ: خليفنا منّا، وابن أختنا منّا، وموالينا منّا) Resûlullâh’ın (s.a) “Halîfimiz bizdendir. Kız kardeşimizin oğlu bizdendir. Mevâlîmiz bizdendir” demesi.

E-1A4-02E1 (ثم قال: يا معشر قريش، إن أوليائكم منكم المؤمنون) [Nebî’nin] “Ey Kureys topluluğu! Benim aranızdaki dostlarım muttaki olanlarınızdır” demesi.

E-1A4-02E2 (فَإِنْ تَكُونُوا أَنتُمْ فَأَنْتُمْ) “Eğer öyle olursanız [dostum] siz olursunuz” demesi.

E-1A4-02E3 (ثم صرّح رسول الله) Sonra Resûlullâh'ın sesini yükseltmesi.

E-1A4-02E4 [Resûlullâh'ın] sesini duyanların aceleyle [onun yanına] gelmeleri.

E-1A4-02E5 (فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ، مَنْ بَغَاهُمْ الْعَوَائِرُ، كُتِبَ عَلَى مَنْحَرِيهِ) “Ey insanlar! Kim onlara tuzak kurarsa Allah onu burnunun üstüne yere kapaklandırırsın” demesi.

▪ Nesne İfâdeleri

N-1A4-02D5 (رسول الله) Resûlullâh

N-1A4-02D6 (لِعُمَرَ) ‘Omer [b. el-Ḥaṭṭâb]

▪ Grup İfâdeleri

G-1A4-02D7 (فَقُلْنَا- أَوْ قَالَ النَّاسُ) [Kureys hakkında bir şey nâzil oldu] Diye Düşünenler.

G-1A4-02D8 (فِينَا أَبْنَاؤُنَا وَخَلَفَاؤُنَا وَبَنُو أَحْوَاتِنَا وَمَوَالِينَا) Halîfler, Kızların Oğulları ve Mevâli.

[DA9BD5] ‘Abdurrahmân b. Cubeyr b. Nufeyr (ö. 118/737) Haberi

Açıklama: Metin bakımından *mufassal* olan bu rivâyet bu *Kurgu*'da kullanılan haberlerin büyük bir çoğunluğunun muhtevâsını mündemiçtir. Metnin siyakına göre *Anlatıcı* olan ‘Abdurrahmân b. Cubeyr, olayı tek bir *Gözlemci*'den *taḥammül* etmiş gibi görünmektedir. Bu *Gözlemci*'nin **Ebû'd-Derdâ**' olması kuvvetle muhtemeldir.¹² *Haber*'in son kısmında yer alan ve Hz. Peygamber'in kendisi dua ettikten sonra ashâbından bazılarına ettikleri duaları sormasına dair kısımlar kapsamı genişletmemek için *Kurgu*'ya dahil edilmeyecektir.

Alıntılar

☞ [9BD4] et-Ṭaberânî, *Musnedu's-Şâmiyyîn*, II, 66.

حَدَّثَنَا أَبُو شُعَيْبٍ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْحَسَنِ الْحَرَابِيُّ، ثنا يَحْيَى بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْبَابِلِيُّ، ثنا صَفْوَانُ بْنُ عَمْرٍو، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ جُبَيْرِ بْنِ نُفَيْرٍ، قَالَ: أَرْسَلَ النَّبِيُّ ﷺ رَجُلًا وَهُوَ قَاعِدٌ فِي الْمَسْجِدِ فَقَالَ: «اجْتَمِعْ لِي بَنِي هَاشِمٍ فِي دَارٍ» قَالَ: فَحَمَمَهُمْ، فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَتَّى دَخَلَ الدَّارَ فَحَلَسَ مِنْهُمْ ثُمَّ قَالَ: «افْتَحْ لِي بَابَ الدَّارِ» فَقَالَ: «هَلْ فِيكُمْ غَرِيبٌ مِنْ غَيْرِكُمْ؟» قَالُوا: لَا إِلَّا ابْنُ أُخْتِنَا وَكَانَ رَجُلًا مِنَ الْأَشْعَرِيِّينَ فَقَالَ: «ابْنُ أُخْتِكُمْ مِنْكُمْ يَا بَنِي هَاشِمٍ إِنَّ اللَّهَ بَعَثَنِي إِلَى الْخَلْقِ عَامَّةً وَبَعَثَنِي إِلَيْكُمْ خَاصَّةً وَأَمَرَنِي أَنْ أُنْذِرَ عَشِيرَتِي الْأَقْرَبِينَ فَإِنِّي لَا تَأْتِيَن أُمَّتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَمْتَسِمُونَ مُلْكَ الْآخِرَةِ وَتَأْتُونَ تَحْمِلُونَ الدُّنْيَا عَلَى رِقَابِكُمْ تُدَلُّونَ بِغُرَابِكُمْ فَإِنَّمَا أَوْلِيَايَ مِنْ جَمِيعِ أُمَّتِي الْمُتَّقُونَ وَإِنَّ لَكُمْ دَعْوَةَ مُجَابَةً، فَأَقِيمُوا فِيهَا جَمِيعًا بَيْنَكُمْ» قَالَ: فَرَفَعَ يَدَهُ وَرَفَعُوا أَيْدِيَهُمْ، قَالَ: فَلَمَّا قَضَى رَغَبَتَهُمْ جَعَلَ يَسْأَلُ مَنْ يَلِيهِ: «بِمَاذَا دَعَوْتُ؟» ثُمَّ الَّذِي يَلِيهِ ثُمَّ الَّذِي يَلِيهِ وَقَدْ حَضَرَ ذَلِكَ أَبُو الدَّرْدَاءِ فَرَأَى رَسُولَ

¹² ‘Abdurrahmân’ın babası **Cubeyr b. Nufeyr**'in **Ebû'd-Derdâ**'dan başka rivâyetleri de olduğu bilinmektedir. Meselâ bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 440; “...عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ جُبَيْرِ بْنِ نُفَيْرٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ، أَنَّ النَّبِيَّ...” İbn Ebî Şeybe, *el-Musned*, I, 46; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, IX, 476, No: 22153.

اللَّهُ ﷻ رَافِعًا يَدَهُ فَأَقْبَلَ حَتَّى حَضَرَ مَعَهُمُ الرَّغِيْبَةَ فَسَأَلَهُ يُؤْمِيْدُ: «بِمَ دَعَوْتَ بِهِ يَا عُؤَيْرُ» قَالَ: قُلْتُ: اللَّهُمَّ أَسْأَلُكَ حَنَاتِ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا وَحَنَاتِ عَدْنِ نَزْلًا فِي مُعَافَاةٍ مِنْكَ وَرَحْمَةٍ وَخَيْرٍ عَافِيَةٍ وَعِلْمٍ يُنْسَأُ فَأَشَارَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِيَدِهِ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ يَقُولُ: «دَهَبَتْ بِهَا يَا عُؤَيْرُ».

İfâdeler

▪ Eylem İfâdeleri

E-BD4-8DA1 (أَرْسَلَ النَّبِيُّ ﷺ رَجُلًا وَهُوَ قَاعِدٌ فِي الْمَسْجِدِ) Resûlullâh'ın (s.a) meşidde oturuyorken bir adamı göndermesi.

E-BD4-8DA2 (فَقَالَ: «اجْمَعْ لِي بَنِي هَاشِمٍ فِي دَارٍ») [Adama] “Benû Hâşim'i bir evde topl!” demesi.

E-BD4-8DA3 (فَالَ: فَجَمَعَهُمْ) [Adamın Benû Hâşim'i] toplaması.

E-BD4-8DA4 (فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَتَّى دَخَلَ الدَّارَ) Resûlullâh'ın (s.a) yerinden kalkıp o eve girmesi.

E-BD4-8DA5 (فَحَلَسَ مِنْهُمْ) [Resûlullâh'ın (s.a)] onların arasına oturması.

E-BD4-8DA6 (ثُمَّ قَالَ: «افْتَحْ لِي بَابَ الدَّارِ») Sonra “Evin kapısını açın!” demesi.

Not: Bu ifade üstteki ifadeyle birlikte düşünöldüğünde bir tashîf hatasına işaret etmektedir.

E-BD4-8DA7 (فَقَالَ: «هَلْ فِيكُمْ غَرِيبٌ مِنْ غَيْرِكُمْ؟») Onlara, “Aranızda yabancı var mı?” diye sorması.

E-BD4-8DA8 (قَالُوا: لَا، إِلَّا ابْنُ أُخْتِنَا) “Hayır. Sadece kız kardeşimizin oğlu var.” demeleri.

E-BD4-8DA9 (فَقَالَ: «ابْنُ أُخْتِكُمْ مِنْكُمْ») [Hz. Peygamber'in] “Kız kardeşinizin oğlu sizdendir.” demesi.

E-BD4-8DAA (يَا بَنِي هَاشِمٍ إِنَّ اللَّهَ بَعَثَنِي إِلَى الْخَلْقِ عَامَّةً، وَبَعَثَنِي إِلَيْكُمْ خَاصَّةً) “Ey Benî Hâşim! Allah beni yarattıklarına gönderdi, hassaten de size gönderdi.” demesi.

E-BD4-8DAB (وَأَمَرَنِي أَنْ أُنذِرَ عَشِيرَتِي الْأَقْرَبِينَ) “Bana, yakın akrabalarımı uyarmamı emretti” demesi.

E-BD4-8DAC (فَإِنِّي لَا تَأْتِيَنِي أُمَّتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَتَّقِسْمُونَ مَلَكَ الْأَجْرَةِ) “Ümmetim ahiret gününde ahiret mülkünü paylaşıırken” demesi.

E-BD4-8DAD (وَتَأْتُونِي تَحْمِلُونَ الدُّنْيَا عَلَى رِقَابِكُمْ تُذَلُّونَ بِرِقَابِكُمْ) “Sakin ola siz [bana] yakınlığımuza güvenip dünyayı boynunuzda taşıyarak gelmeyin” demesi.

E-BD4-8DAE (فَإِنَّمَا أَوْلِيَايَ مِنْ جَمِيعِ أُمَّتِي الْمُتَّقُونَ) “Benim dostlarım ümmetimin tamamından muttaki olanlardır” demesi.

E-BD4-8DAF (وَإِنَّ لَكُمْ دَعْوَةَ بَحَابَّةٍ) “Sizin duanız kabul görür” demesi.

E-BD4-8DB0 (فَأَقِمْوْا فِيهَا جُمُعًا بَيْنَكُمْ) “Hepiniz birbiriniz için dua edin” demesi.

E-BD4-8DB1 (قَالَ: فَرَفَعَ يَدَهُ وَرَفَعُوا أَيْدِيَهُمْ) Elini kaldırması ve onların da ellerini kaldırmaları.

▪ Mekân İfâdeleri

M-BD4-8D9C (الْمَسْجِدِ) Mescid[-i Nebevî]

M-BD4-8D9E (فِي دَارٍ) [Toplanılan] Ev

▪ Nesne İfâdeleri

N-BD4-8D99 (عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ حَبِيبٍ بْنِ نَعْمِرٍ) Anlatıcı

N-BD4-8D9A (التَّيْبِ) Nebî

N-BD4-8D9B (رَجُلًا) [Benû Hâşim'i Toplayan] Adam

N-BD4-8DA0 (أَبُو الدَّرْدَاءِ) Ebû'd-Derdâ'

▪ Grup İfâdeleri

G-BD4-8D9D (بَنِي هَاشِمٍ) Benû Hâşim

[DA9BD2] **Hakem b. Mîna' Haberî**

Alıntılar

☞ [9BD1] İbn Ebî 'Âsım, *el-Âhâd ve'l-Meşânî*, V, 251.

حَدَّثَنَا الْمُقَدَّمِيُّ، نا أَبُو بَكْرٍ الْحَنْفِيُّ، نا عَبْدُ الْحَمِيدِ بْنُ جَعْفَرٍ، عَنْ سَعِيدِ الْمَقْبُرِيِّ، عَنْ أَبِي الْحُوَيْرِثِ، سَمِعَ الْحَكَمَ بْنَ مِينَاءَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لِعُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «اجْمَعْ لِي مَنْ هَا هُنَا مِنْ قُرَيْشٍ» قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، تَخْرُجُ إِلَيْهِمْ أَوْ يَدْخُلُونَ؟ قَالَ: «أَخْرُجْ إِلَيْهِمْ» فَخَرَجَ فَقَالَ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، هَلْ فِيكُمْ مِنْ غَيْرِكُمْ؟» قَالُوا: لَا؛ إِلَّا أَبْنَاءُ أَخَوَاتِنَا. قَالَ: «إِنَّ أُخْتِ الْقَوْمِ مِنْهُمْ» ثُمَّ قَالَ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، اعْلَمُوا أَنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِبِي الْمُشْتُونَ فَأَبْصُرُوا أَنْ لَا يَأْتُوا النَّاسَ بِالْأَعْمَالِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَتَأْتُونَ بِالْأَدْنِيَا تَحْمِلُونَهَا فَأَصْدُ عَنْكُمْ بِوَجْهِ» ثُمَّ قَرَأَ: ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: 68].

İfâdeler

▪ Eylem İfâdeleri

E-BD1-1D70 (أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لِعُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «اجْمَعْ لِي مَنْ هَا هُنَا مِنْ قُرَيْشٍ») Nebî'nin (s.a) 'Omer'e “Kureys'ten olanları buraya topl!” demesi.

E-BD1-1D71 (قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، تَخْرُجُ إِلَيْهِمْ أَوْ يَدْخُلُونَ؟) ['Omer'in] “Ey Allah'ın Resûlü! Siz mi onların yanına çıkarsınız yoksa onlar mı sizin yanınıza girsin?” demesi.

E-BD1-1D72 (قَالَ: «أَخْرُجْ إِلَيْهِمْ») [Nebî'nin] “Ben çıkarım” demesi.

E-BD1-1D73 (فَخَرَجَ) [Nebî'nin onların yanına] çıkması.

E-BD1-1D74 «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، هَلْ فِيكُمْ مِنْ عَتِرِكُمْ؟» [Nebî'nin] “Ey Kureyş topluluğu! Aranızda yabancı var mı?” demesi.

E-BD1-1D75 «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، هَلْ فِيكُمْ مِنْ عَتِرِكُمْ؟» [Nebî'nin] “Hayır. Sadece kız kardeşimizin oğlu var” demeleri.

E-BD1-1D76 «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، هَلْ فِيكُمْ مِنْ عَتِرِكُمْ؟» [Hz. Peygamber'in] “Kız kardeşinizin oğlu sizdendir” demesi.

E-BD1-1D77 «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، اعْلَمُوا أَنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِي الْمُتَّقُونَ» [Nebî'nin] “Ey Kureyş topluluğu, biliniz ki insanların bana yakın olanları muttakilerdir” demesi.

E-BD1-1D78 «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، اعْلَمُوا أَنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِي الْمُتَّقُونَ» [Nebî'nin] “İnsanların kıyamet gününde amellerle gelip, sizin ise dünyayı taşıyarak gelmenizi ve benim sizden yüz çevirmemi görmeyin sakın!” demesi.

E-BD1-1D79 «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، اعْلَمُوا أَنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِي الْمُتَّقُونَ» [Nebî'nin] “Sonra Âl-i İmrân sûresinin 68. âyetini okuması.

▪ Mekân İfâdeleri

M-BD1-1D6F «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، اعْلَمُوا أَنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِي الْمُتَّقُونَ» [Nebî'nin] ‘Omer’e Emir Verdiği Yer

▪ Nesne İfâdeleri

N-BD1-1D69 «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، اعْلَمُوا أَنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِي الْمُتَّقُونَ» [Nebî'nin] Anlatıcı

N-BD1-1D6A «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، اعْلَمُوا أَنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِي الْمُتَّقُونَ» [Nebî'nin] Nebî

N-BD1-1D6B «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، اعْلَمُوا أَنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِي الْمُتَّقُونَ» [Nebî'nin] ‘Omer [b. el-Ḥaṭṭâb]

▪ Grup İfâdeleri

G-BD1-1D6C «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، اعْلَمُوا أَنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِي الْمُتَّقُونَ» [Nebî'nin] Kureyş Topluluğu

G-BD1-1D6D «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، اعْلَمُوا أَنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِي الْمُتَّقُونَ» [Nebî'nin] Kızların Oğulları

[0F97AA] Ebû Hüreyre-1 Haberi

Açıklama: Ebû Hüreyre’den nakledilen ve kendisinin *Anlatıcı* olduğu anlaşılan olan aşağıdaki rivâyette yer alan ifadelerden hareketle onun aynı zamanda *Gözlemci* olduğunu kesin olarak söylemek mümkün görünmemektedir. Aşağıdaki tariflerin metin itibarıyla birbirlerinden farklı oldukları söylenebilir. Ancak diğer haberler dikkate alındığında, bunların aynı anlatımın tarifleri olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Alıntılar

☞ [97A9] et-Tirmizî, *Sunenu't-Tirmizî*, V, 338.

حَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا زَكْرِيَّا بْنُ عَبْدِ قَالَ: حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرِو الرَّقِّيُّ، عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عُمَيْرٍ، عَنْ مُوسَى بْنِ طَلْحَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ {وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ} [الشعراء: 214] جَمَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فُرَيْشًا فَحَصَّ وَعَمَّ فَقَالَ: «يَا مَعْشَرَ فُرَيْشِ أَنْتُمْ مِنْ النَّارِ فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا، يَا مَعْشَرَ بَنِي عَبْدِ مَنَافٍ أَنْتُمْ مِنَ النَّارِ فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا، يَا مَعْشَرَ بَنِي فَصَّيٍّ أَنْتُمْ مِنَ النَّارِ فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا، يَا مَعْشَرَ بَنِي الْمُطَّلِبِ أَنْتُمْ مِنَ النَّارِ فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا، يَا فَاطِمَةُ بِنْتُ مُحَمَّدٍ أَنْتِ مِنَ النَّارِ فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لِكَ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا، إِنَّ لَكَ رِجْمًا سَأْبُلَهَا بِبِلَاجِهَا».

☞ [979A] et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsaf*, I, 34.

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ خَالِدِ بْنِ حَيَّانَ الرَّقِّيُّ قَالَ: نَا زَكْرِيَّا بْنُ عَبْدِ قَالَ: نَا عُمَرَاؤُ بْنُ كَلْبِ، عَنْ نَافِعِ بْنِ يَزِيدَ، عَنْ زُهْرَةَ بِنْتِ مَعْبُدٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «يَا بَنِي هَاشِمِ، يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، يَا صَفِيَّةَ عَجَّةَ رَسُولِ اللَّهِ، يَا فَاطِمَةَ بِنْتُ مُحَمَّدٍ، لَا أَعْرِفُ مَا جَاءَ النَّاسَ عَدَا تَحْمِلُونَ الْأَجْرَةَ، وَجِئْتُمْ تَحْمِلُونَ الدُّنْيَا، إِنَّمَا أَوْلِيَايَ مِنْكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْمُتَّقُونَ، إِنَّمَا مَثَلِي فِيكُمْ كَمَثَلِ رَجُلٍ يُسْتَنْصَخُ فِي قَوْمِهِ، أَنَاهُمْ، فَقَالَ: يَا قَوْمِ أَنْتُمْ غَشِيْتُمْ وَاصْبَاحَا، أَنَا التَّيْرُ، وَالْمَوْثُ الْمُعْبُورُ، وَالسَّاعَةُ الْمَوْعُدُ».

İfâdeler

▪ Eylem İfâdeleri

E-7A9-11AB “وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ” (لَمَّا نَزَلَتْ {وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ} [الشعراء: 214] جَمَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فُرَيْشًا) âyeti (eş-Şu‘arâ` 26/214. âyet) nâzil olduğu zaman Resûlullâh'ın *Kureys'i* toplaması.

E-7A9-11AC Onlara “Ey Kureys topluluğu! Kendinizi ateşten kurtarın. Çünkü size Allah'tan [gelecek] zararı ve faydayı [önlemeye] benim gücüm yetmez” demesi.

E-7A9-11AD Onlara “Ey Benû ‘Abdi Menâf topluluğu! Kendinizi ateşten kurtarın. Çünkü size Allah'tan [gelecek] zararı ve faydayı [önlemeye] benim gücüm yetmez” demesi.

E-7A9-11AE “Ey Fâtıma binti Muhammed kendini ateşten kurtar. Çünkü size Allah'tan [gelecek] zararı ve faydayı [önlemeye] benim gücüm yetmez” demesi.

E-79A-11A0 “(يَا مَعْشَرَ بَنِي فَصَّيٍّ أَنْتُمْ مِنَ النَّارِ فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا) “Yarın insanlar âhireti taşıyarak gelirken sizin dünyayı taşıdığınızı görmeyeyim” demesi.

E-79A-11A1 “(يَا مَعْشَرَ بَنِي عَبْدِ مَنَافٍ أَنْتُمْ مِنَ النَّارِ فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا) “Kıyamet gününde benim yakınlarım muttaki olanlarınızdır” demesi.

▪ Nesne İfâdeleri

N-7A9-11AA (أَبِي هُرَيْرَةَ) **Ebû Hüreyre**

[CC2D5F] Ebû Umâme, el-Ĥârîs ve 'Umeyr b. el-Esved Haberi

Alıntılar

﴿ [2D5E] İbn Ebî 'Âsim, *el-Âĥâd ve'l-Meşâni*, V, 302.

حَدَّثَنَا عَيْسَى بْنُ خَالِدٍ، نَا أَبُو الْيَمَانِ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ، عَنْ صَفْوَانَ، عَنْ شُرَيْحٍ قَالَ: نَا أَبُو أَمَامَةَ، وَالْحَارِثُ، وَعُمَيْرُ بْنُ الْأَسْوَدِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَادَى فُرَيْشًا فَجَمَعَهُمْ فَقَامَ فِيهِمْ فَقَالَ: «أَلَا إِنَّ كُلَّ نَبِيٍّ بُعِثَ إِلَى قَوْمِهِ وَإِنِّي بُعِثْتُ إِلَيْكُمْ» ثُمَّ جَعَلَ يَسْتَفْرِئُهُمْ رَجُلًا رَجُلًا فَسَمِعَهُ إِلَى أَقْصَى أَيَّامِهِ ثُمَّ يَقُولُ لَهُ: «يَا فَلَانُ عَلَيكَ بِنَفْسِكَ فَإِنِّي لَا أَغْنِي عَنْكَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى شَيْئًا» حَتَّى خَلَصَ إِلَى فَاطِمَةَ ابْنَتِهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فَقَالَ لَهَا بِمِثْلِ مَا قَالَ لَهُمْ ثُمَّ قَالَ لَهُمْ: «يَا مَعْشَرَ فُرَيْشٍ، لَا أَلْفَيْتَ النَّاسَ يَأْتُونَ الْجَنَّةَ وَتَأْتُونَ الْجَهَنَّمَ لِأَجْلِ لِفُرَيْشٍ أَنْ يُفْسِدُوا مَا أَصْلَحْتُ» ثُمَّ قَالَ: «أَلَا إِنَّ حِيَارَ أُمَّتِكُمْ خَيْرَ النَّاسِ وَشِرَارَ أُمَّتِكُمْ شِرَارُ النَّاسِ وَحِيَارَ فُرَيْشٍ خَيْرَ النَّاسِ وَشِرَارَ فُرَيْشٍ شِرَارُ النَّاسِ».

İfâdeler

▪ Eylem İfâdeleri

E-D5E-11BA (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَادَى فُرَيْشًا فَجَمَعَهُمْ) Resûlullah'ın (s.a) *Ķureyş'e* seslenip onları bir araya toplaması.

E-D5E-11BB (فَقَامَ فِيهِمْ) Onların arasındayken ayağa kalkması.

E-D5E-11BC (فَقَالَ: «أَلَا إِنَّ كُلَّ نَبِيٍّ بُعِثَ إِلَى قَوْمِهِ وَإِنِّي بُعِثْتُ إِلَيْكُمْ» ثُمَّ جَعَلَ يَسْتَفْرِئُهُمْ رَجُلًا رَجُلًا فَسَمِعَهُ إِلَى أَقْصَى أَيَّامِهِ ثُمَّ يَقُولُ لَهُ: «يَا فَلَانُ عَلَيكَ بِنَفْسِكَ فَإِنِّي لَا أَغْنِي عَنْكَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى شَيْئًا» Onlara “Her Nebî kendi kavmine gönderilir. Ben de size gönderildim” dedikten sonra onları akrabalık sırasına göre en yakından en uzak olana kadar isim isim sayarak “Ey falan! kendi nefsinde sahip çık. Çünkü ben sana Allah katında bir [fayda] sağlayamam” demesi.

E-D5E-11BD (حَتَّى خَلَصَ إِلَى فَاطِمَةَ ابْنَتِهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فَقَالَ لَهَا بِمِثْلِ مَا قَالَ لَهُمْ) Böylece sıranın kızı Faţîma'ya gelmesi ve ona da benzer şeyler söylemesi.

E-D5E-11BE (ثُمَّ قَالَ لَهُمْ: «يَا مَعْشَرَ فُرَيْشٍ، لَا أَلْفَيْتَ النَّاسَ يَأْتُونَ الْجَنَّةَ وَتَأْتُونَ الْجَهَنَّمَ لِأَجْلِ لِفُرَيْشٍ أَنْ يُفْسِدُوا مَا أَصْلَحْتُ») Sonra onlara “Ey *Ķureyş topluluğu!* İnsanlar cennete girecek şeylerle gelirken sizin dünyayı çekerek getirmenizi görmeyeyim. Allah'ım, düzelttiğim şeyleri onların bozmasına izin verme!” demesi.

E-D5E-11BF (ثُمَّ قَالَ: «أَلَا إِنَّ حِيَارَ أُمَّتِكُمْ خَيْرَ النَّاسِ وَشِرَارَ أُمَّتِكُمْ شِرَارُ النَّاسِ وَحِيَارَ فُرَيْشٍ خَيْرَ النَّاسِ وَشِرَارَ فُرَيْشٍ شِرَارُ النَّاسِ») Sonra “Sizin önderlerinizin hayırlı olanları insanların hayırlılarıdır. Önderlerinizin şerlileri de insanların şerlileridir. *Ķureyş'in* hayırlıları insanların hayırlılarıdır. Şerlileri de insanların şerlileridir” demesi.

▪ Nesne İfâdeleri

N-D5E-11B9 (أَبُو أَمَامَةَ، وَالْحَارِثُ، وَعُمَيْرُ بْنُ الْأَسْوَدِ) Anlatıcılar

[DA9BDA] 'Amr b. 'Avf b. Zeyd b. Milha Haberi

Açıklama: Bu haberde Hz. Peygamber'in Ensâr hakkında Kureys'e tavsiyelerde bulunduğu dair ifadeler yer almaktadır. Bu bakımdan Ebû Hüreyre-1 Haberi'ni desteklemektedir.

Alıntılar

☞ [9BD9] et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XVII, 12.

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْمُبَارَكِ الصَّنَعَاءِيُّ، ثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي أُوَيْسٍ، حَدَّثَنِي كَثِيرٌ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ عَوْفِ بْنِ زَيْدِ بْنِ مِلْحَةَ الْمُرِّيِّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ قَاعِدًا مَعَهُمْ فَدَخَلَ بَيْتَهُ وَقَالَ: «ادْخُلُوا عَلَيَّ وَلَا تَدْخُلُوا عَلَيَّ إِلَّا فُرْشِي»، فَتَسَلَّلْتُ فَدَخَلْتُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يَا مَعْشَرَ فُرَيْشٍ، هَلْ بَيْنَكُمْ أَحَدٌ لَيْسَ مِنْكُمْ؟» فَأَلُوا: نُحَيْرُكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ يَا أَبَاتِنَا أَنْتَ وَأُمَّهَاتِنَا مَعَنَا ابْنُ الْأَخْتِ وَالْمَوْلَى، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «خَلِيفَةُ الْقَوْمِ مِنْهُمْ، وَمَوْلَى الْقَوْمِ مِنْهُمْ، وَابْنُ أُخْتِ الْقَوْمِ مِنْهُمْ، يَا مَعْشَرَ فُرَيْشٍ، إِنَّكُمْ الْوَلَدُ بَعْدِي هَذَا الْأَمْرُ، فَلَا تَمُوتُوا إِلَّا وَأَنْتُمْ مُؤْمِنُونَ، وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا، وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ، وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حَقِيقًا، وَتَقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَتُؤْتُوا الزَّكَاةَ، وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ، يَا مَعْشَرَ فُرَيْشٍ، احْفَظُونِي فِي أَصْحَابِي وَأَبْنَائِهِمْ وَأَبْنَاءِ الْأَنْصَارِ، رَحِمَ اللَّهُ الْأَنْصَارَ وَأَبْنَاءَ الْأَنْصَارِ»

İfâdeler

▪ Eylem İfâdeleri

E-BD9-1D5A (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ قَاعِدًا مَعَهُمْ) Resûlullâh'ın ashâbından bazılarıyla oturması.

E-BD9-1D5B (فَدَخَلَ بَيْتَهُ) Sonra evine girmesi.

E-BD9-1D5C (وَقَالَ: «ادْخُلُوا عَلَيَّ وَلَا تَدْخُلُوا عَلَيَّ إِلَّا فُرْشِي»)) Sonra “Sadece Kureysli olanlar benim yanuma girsin” demesi.

E-BD9-1D5D (فَتَسَلَّلْتُ فَدَخَلْتُ) [‘Amr b. ‘Avf’ın da] içeri girmesi.

E-BD9-1D5E (فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يَا مَعْشَرَ فُرَيْشٍ، هَلْ بَيْنَكُمْ أَحَدٌ لَيْسَ مِنْكُمْ؟»)) Resûlullâh'ın “Ey Kureys topluluğu! Aranızda sizden olmayan kimse var mı?” demesi.

E-BD9-1D5F (مَعَنَا ابْنُ الْأَخْتِ وَالْمَوْلَى) Onların “Aramızda kız kardeş oğlu ve mevâlîmiz var” demeleri.

E-BD9-1D60 (فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «خَلِيفَةُ الْقَوْمِ مِنْهُمْ، وَمَوْلَى الْقَوْمِ مِنْهُمْ، وَابْنُ أُخْتِ الْقَوْمِ مِنْهُمْ»)) Resûlullâh'ın (s.a) “Bir kavmin halîfi onlardandır. Bir kavmin mevâlîsî onlardandır. Bir kavmin kız kardeşlerinin oğlu onlardandır.” demesi.

E-BD9-1D61 (يَا مَعْشَرَ فُرَيْشٍ، إِنَّكُمْ الْوَلَدُ بَعْدِي هَذَا الْأَمْرُ) “Ey Kureys topluluğu! Siz benden sonra bu işi üstlenenler olacaksınız” demesi.

E-BD9-1D62 (فَلَا تَمُوتُوا إِلَّا وَأَنْتُمْ مُؤْمِنُونَ) “Mü'min olmadan ölmeyin” demesi.

E-BD9-1D63 (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا) “Allah'ın ipine hep birlikte sarılın ve ayrılığa düşmeyin” demesi.

E-BD9-1D64 (وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ) “Kendilerine açık deliller gelmesine rağmen ihtilaf ederek ayrılığa düşenlerden olmayın” demesi.

E-BD9-1D67 (يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، احْفَظُوا فِي أَصْحَابِي وَأَبْنَائِهِمْ وَأَبْنَاءِ أُمَّتِهِمْ) “Ey Kureyş topluluğu! Benim için ashâbımı, onların çocuklarını ve çocuklarının çocuklarını koruyup [kollayın]” demesi.

E-BD9-1D68 (رَجِمَ اللَّهُ الْأَنْصَارَ وَأَبْنَاءَ الْأَنْصَارِ) “Allah Ensâr’a ve onların çocuklarına merhamet etsin” demesi.

▪ Zaman İfâdeleri

Z-BD9-1D58 (كَانَ قَاعِدًا مَعَهُمْ) Olay Zamanı

▪ Mekân İfâdeleri

M-BD9-1D59 (فَدَخَلَ بَيْتَهُ) Resûlullâh’ın Evi

▪ Nesne İfâdeleri

N-BD9-1D52 (كَثِيرٌ بِنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ عَوْفٍ بْنِ زَيْدٍ بْنِ مِلْحَةَ الْمُزَيْنِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ) Anlatıcı

N-BD9-1D53 (رَسُولَ اللَّهِ) Resûlullâh

N-BD9-1D55 (فَسَسَلْتُ فَدَخَلْتُ) ‘Amr b. ‘Avf

▪ Grup İfâdeleri

G-BD9-1D54 (كَانَ قَاعِدًا مَعَهُمْ) Hz. Peygamber’le Oturanlar

G-BD9-1D56 (مَعَنَا ابْنُ الْأُخْتِ وَالْمَوْلَى) Kız Kardeş Çocuğu ve Mevâli

G-BD9-1D57 (مَعْشَرَ قُرَيْشٍ) Kureyş Topluluğu

[DA9BCE] Ebû Mûsâ Haberi

Açıklama: Bu haberin Enes b. Mâlik ve Ebû Sa’îd el-Ĥudrî’nin¹³ haberleriyle oldukça benzer bilgi ve ifadeler taşıdığı görülmektedir. Bu haberlerin ikisi, bunlardan birinin tarîklerinden ibaret olabilir. Elbette bunun tespit edilmesi için ayrıntılı tetkikler yapılması gerekir. Ancak mevsûkiyet meselesi bir sorun olarak görülmediği için bu Kurğu sırasında söz konusu haberlerden ikisinin ayrı ayrı incelenmesinde bir sakınca görülmemiştir.

Alıntılar

☞ [9BCD] el-Bezzâr, *el-Baĥru’z-Zehĥâr*, VIII, 73.

¹³ Metin benzerliği nedeniyle Kurğu’ya dahil edilmemiştir (bk. eĥ-Taberânî, *el-Mu’cemu’s-Şaĥîr*, I, 142).

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ حَكِيمٍ، قَالَ: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ، قَالَ: أَخْبَرَنَا عَوْفٌ، عَنْ زِيَادِ بْنِ حِزْرٍ، عَنْ أَبِي كَثَّانَةَ، عَنْ أَبِي مُوسَى، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى بَابِ بَيْتٍ فِيهِ نَفَرٌ مِنْ قُرَيْشٍ، فَأَخَذَ بَعْضَادِيَّ الْبَابِ، ثُمَّ قَالَ: «هَلْ فِي الْبَيْتِ إِلَّا قُرَيْشِي؟»، قَالَ: فُقَيْلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ غَيْرُ فَلَانِ ابْنِ أُخْتِنَا، قَالَ: «ابْنُ أُخْتِ الْقَوْمِ مِنْهُمْ»، ثُمَّ قَالَ ﷺ: «هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ مَا دَامُوا إِذَا اسْتُرِحُّوا رَحْمًا، وَإِذَا حَكَّمُوا عَدْلًا، وَإِذَا قَسَمُوا أَقْسَطًا فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ لَا يُقْبَلُ مِنْهُ صَرْفٌ وَلَا عَدْلٌ»، وَهَذَا الْحَدِيثُ لَا نَعْلَمُهُ يُرْوَى بِهَذَا اللَّفْظِ إِلَّا عَنْ أَبِي مُوسَى بِهَذَا الْإِسْنَادِ وَأَبُو كَثَّانَةَ رَوَى عَنْهُ زِيَادُ بْنُ حِزْرٍ، حَدِيثَيْنِ هَذَا أَخَذَهُمَا وَالْآخِرُ رَفَعَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ حُرَيْرَانَ وَعَبْدُ اللَّهِ لَا يَرْفَعُهُ.

İfâdeler

▪ Eylem İfâdeleri

E-BCD-1D80 (قَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى بَابِ بَيْتٍ فِيهِ نَفَرٌ مِنْ قُرَيْشٍ) Resûlullah'ın (s.a), içerisinde *Ğureys'*ten bazı kimselerin bulunduğu evin kapısına dikilmesi.

E-BCD-1D81 (فَأَخَذَ بَعْضَادِيَّ الْبَابِ) Kapının iki sövesini tutması.

E-BCD-1D82 (ثُمَّ قَالَ: «هَلْ فِي الْبَيْتِ إِلَّا قُرَيْشِي؟») Sonra “*Evide Ğureysli dışında kimse var mı?*” demesi.

E-BCD-1D83 (فُقَيْلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ غَيْرُ فَلَانِ ابْنِ أُخْتِنَا) “*Hayır, sadece kız kardeşimizin oğlu var*” denilmesi.

E-BCD-1D84 (فَالَ: «ابْنُ أُخْتِ الْقَوْمِ مِنْهُمْ») Onun “*Bir kavmin kız kardeşinin oğlu onlardandır*” demesi.

E-BCD-1D85 (ثُمَّ قَالَ ﷺ: «هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ مَا دَامُوا») Sonra “*Bu iş [şunları sürdürdükleri müddetçe] Ğureys'tedir*” demesi.

E-BCD-1D86 (إِذَا اسْتُرِحُّوا رَحْمًا) “*Merhamet isteyene merhamet ederlerse*” demesi.

E-BCD-1D87 (وَإِذَا حَكَّمُوا عَدْلًا) “*Hüküm verirken adil davranırlarsa*” demesi.

E-BCD-1D88 (وَإِذَا قَسَمُوا أَقْسَطًا) “*Paylaştırdıklarında eşit davranırlarsa*” demesi.

E-BCD-1D89 (فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ) “*Eğer kim böyle yapmazsa Allah'ın, meleklerinin ve insanların hepsinin laneti onun üzerine olsun*” demesi.

E-BCD-1D8A (لَا يُقْبَلُ مِنْهُ صَرْفٌ وَلَا عَدْلٌ) “*Onun tövbesi de fidyesi de kabul olmaz*” demesi.

▪ Zaman İfâdeleri

Z-BCD-1D7F (قَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى بَابِ بَيْتٍ فِيهِ نَفَرٌ مِنْ قُرَيْشٍ) Olay Zamanı

▪ Mekân İfâdeleri

M-BCD-1D7C (عَلَى بَابِ بَيْتٍ) Evin Kapısının Önü

▪ Nesne İfâdeleri

N-BCD-1D7A (عَنْ أَبِي مُوسَى) Anlatıcı

N-BCD-1D7B (رَسُولُ اللَّهِ) Resûlullâh

▪ Grup İfadeleri

G-BCD-1D7D (نَقَرَ مِنْ قُرَيْشٍ) *Kureyşli Kimseler*

G-BCD-1D7E (عَبْرَ فُلَانٍ ابْنِ أُخْتِنَا) *Kız Kardeşin Oğlu*

[0F97AD] **Ebû Umâme-2 Haberi**

Açıklama: Hz. Peygamber'in konuşmasının mahiyetine dair oldukça anlaşılır ifadelerin yer aldığı bu haber, *Kurgu'*da ortaya çıkan olay akışının daha net bir şekilde kavranmasına da önemli katkılarda bulunmaktadır. Haberin devamında *Kurgu'*nun konusunun dışında kalan bilgi ve ifadeler de bulunmaktadır. Bu ifadelerin bir kısmında Hz. Peygamber'in hanımlarına da seslendiği anlaşılmaktadır. Bu bilgiler, hadisenin, Hz. Peygamber'in hanımlarından bir ay boyunca ayrı kalmasıyla irtibatlı olabileceğini göstermektedir. Ancak bu, *Kurgu'*nun genişletilmesini zorunlu kılabilecek başka bir çalışmanın konusudur.

Alıntılar

☞ [97AC] el-Âcurrî, eş-Şerî'a, III, 1337.

وَأْتَيْنَا الْفَرَنْجِيَّ قَالَ: حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ الدَّمَشَقِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا صَدَقَةُ بْنُ خَالِدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي الْعَاتِكَةِ , عَنْ عَلِيِّ بْنِ زَيْدٍ , عَنْ الْقَاسِمِ , عَنْ أَبِي أَمَامَةَ قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ {وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ} [الشعراء: 214] آيَةَ جَمْعِ النَّبِيِّ ﷺ بِنِي هَاشِمٍ , فَأَجْلَسَهُمْ عَلَى النَّبَابِ , وَجَمَعَ نِسَاءَهُ وَأَهْلَهُ , فَأَجْلَسَهُمْ فِي الْبَيْتِ , ثُمَّ أَطْلَعَ فَقَالَ: يَا بَنِي هَاشِمٍ , اسْتَمُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ , لَا يُعَزِّدُكُمْ قَرَابَتُكُمْ مِنِّي , فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا , ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ فَقَالَ: يَا عَائِشَةُ بِنْتُ أَبِي بَكْرٍ , وَيَا حَفْصَةُ بِنْتُ عُمَرَ , وَيَا أُمُّ سَلَمَةَ , وَيَا فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ , يَا أُمَّ الرَّبِيعِ يَا عَمَّةَ النَّبِيِّ: اسْتَمُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ , وَاسْعُوا فِي فِكَائِكُمْ وَرِقَابِكُمْ , فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ شَيْئًا , فَبَكَتْ عَائِشَةُ , ثُمَّ قَالَتْ: أَيُّ حَيٍّ , وَهَلْ يَكُونُ ذَلِكَ يَوْمَ لَا تُغْنِي عَنِّي شَيْئًا؟ فَقَالَ: نَعَمْ , فِي ثَلَاثَةِ مَوَاطِنَ: يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ {وَتَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ} [الأنبياء: 47] وَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ {فَمَنْ تَمَثَّلَ مَوَازِينَهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ} , وَمَنْ خَمَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ} [المؤمنون: 103] فَبَعْدَ ذَلِكَ لَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا , وَعِنْدَ الثَّوْرِ: مَنْ شَاءَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أُمَّ ثَوْرَهُ , وَمَنْ شَاءَ تَرَكَهُ فِي الظَّلْمَةِ يَغْمَهُ فِيهَا , فَلَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ شَيْئًا , وَعِنْدَ الصَّرَاطِ , مَنْ شَاءَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَسَلَّمَهُ وَأَجْنَاهُ , وَمَنْ شَاءَ كَبَّكَهُ فِي النَّارِ " قَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: أَيُّ حَيٍّ , قَدْ عَلِمْنَا أَنَّ الْمَوَازِينَ هِيَ الْكَيْفَانُ يُوضَعُ فِي هَذَا الشَّيْءِ , وَفِي هَذَا الشَّيْءِ فَتَرْجُحُ إِخْدَاهُمَا , وَتُخَفُّ إِخْدَاهُمَا , وَقَدْ عَلِمْنَا الثَّوْرَ وَالظَّلْمَةَ , فَمَا الصَّرَاطُ؟ قَالَ: " طَرِيقُ بَيْنِ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ , يُجَارُ النَّاسُ عَلَيْهَا , وَهِيَ مِثْلُ حَدِّ الْمَوْسَى , وَالْمَلَائِكَةُ صَائِفُونَ بَيْنًا وَبَيْنًا لَا يَتَخَطَّفُونَهُمْ بِالْكَالِيلِ , مِثْلَ شَوْكِ السَّعْدَانِ , وَهُمْ يَقُولُونَ: رَبِّ سَلِّمْ سَلِّمْ , وَأَقِيدْتَهُمْ هَوَاءً , فَمَنْ شَاءَ اللَّهُ سَلَّمَهُ , وَمَنْ شَاءَ كَبَّكَهُ فِيهَا "

İfadeler

▪ Eylem İfadeleri

وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ " (قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ {وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ} [الشعراء: 214] آيَةَ جَمْعِ النَّبِيِّ ﷺ بِنِي هَاشِمٍ) E-7AC-11AF "أَنْذِرْ" âyeti nâzil olduğu zaman Nebî'nin (s.a.) *Benû Hâşim'*i bir araya toplaması.

E-7AC-11B0 (فَأَجْلَسَهُمْ عَلَى الْبَابِ وَجَمَعَ نِسَاءَهُ وَأَهْلَهُ فَأَجْلَسَهُمْ فِي الْبَيْتِ) Onları kapının önüne, ailesi ve eşlerini evin içine oturtması.

E-7AC-11B1 (ثُمَّ اطَّلَعَ) Sonra onların karşısına çıkması.

E-7AC-11B2 (فَقَالَ: يَا بَنِي هَاشِمٍ اسْتُرُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، لَا يُعَزِّتُكُمْ قَرَابَتُكُمْ مِنِّي، فَإِنِّي لَا أَفِيكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا) [Onlara] “Ey Hâşimoğulları! Nefislerinizi Allah azze ve celleden satın alın, bana olan yakınlığınız sizi mağrur etmesin. Çünkü size Allah’tan [gelecek] hiçbir şeyi [önlemeye] benim gücüm yetmez” demesi.

E-7AC-11B3 (ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ فَقَالَ: يَا عَائِشَةُ بِنْتُ أَبِي بَكْرٍ، وَيَا حَفْصَةُ بِنْتُ عُمَرَ، وَيَا أُمَّ سَلَمَةَ، وَيَا فَاطِمَةَ بِنْتَ سَيِّدِي (ثُمَّ اطَّلَعَ) Sonra Ehl-i Beyt’ine yönelip “Ey ‘Â’ işe binti Ebî Bekr, Ey Hafsa binti ‘Omer, ey Ummu Seleme, ey Fâtıma binti Muhammed, ey Ummu’z-Zubeyr, ey Nebî’nin halası! Nefislerinizi Allah’tan satın alın. Boyunlarınızı kurtarmak için çalışın. Çünkü size Allah’tan [gelecek] hiçbir şeyi [önlemeye] benim gücüm yetmez” demesi.

[B11D8E] Enes b. Mâlik Haberi

Alıntılar

☞ [1D8D] et-Ṭaberânî, *ed-Du’â*, s. 583.

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ، ثنا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ، ثنا فُضَيْلُ بْنُ عِيَّاضٍ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنِ أَبِي صَالِحٍ الْحَنْفِيِّ، عَنِ بَكْرِ بْنِ الْحَزْرِيِّ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: كُنَّا فِي بَيْتِ، نَفَرٍ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَنَفَرٍ مِنَ الْأَنْصَارِ فَأَقْبَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَأَقْبَلَ كُلُّ رَجُلٍ مِنَّا يُوسِعُ إِلَى حَنْبِهِ رِجَاءً أَنْ يَجْلِسَ إِلَيْهِ حَتَّى قَامَ عَلَى الْبَابِ فَأَخَذَ بَعْضَادَتِهِ فَقَالَ: الْأَيْمَةُ مِنْ فُرَيْشٍ، وَلِي عَلَيْهِمْ حَقٌّ عَظِيمٌ، وَهُمْ مِثْلُ ذَلِكَ مَا فَعَلُوا ثَلَاثًا: إِذَا اسْتُرْجَمُوا رَجَمُوا، وَإِذَا حَكُمُوا عَدَلُوا، وَإِذَا عَاهَدُوا وَفُوا فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ.

İfâdeler

▪ Eylem İfâdeleri

E-D8D-62CC (كُنَّا فِي بَيْتِ، نَفَرٍ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَنَفَرٍ مِنَ الْأَنْصَارِ فَأَقْبَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ) Muhâcirler ve Ensâr’dan bazıları bir evde otururlarken Resûlullâh’ın yanlarına gelmesi.

E-D8D-62CD (فَأَقْبَلَ كُلُّ رَجُلٍ مِنَّا يُوسِعُ إِلَى حَنْبِهِ رِجَاءً أَنْ يَجْلِسَ إِلَيْهِ حَتَّى قَامَ عَلَى الْبَابِ) İnsanların yanlarına oturmaları için ona yer açmaları, fakat onun kapıda ayakta dikilmesi.

E-D8D-62CE (فَأَخَذَ بَعْضَادَتِهِ) Kapının sövelerini tutması.

E-D8D-62CF (فَقَالَ: الْأَيْمَةُ مِنْ فُرَيْشٍ) “İmamlar Kureys’tendir” demesi.

E-D8D-62D3 (فَقَالَ: وَلِي عَلَيْهِمْ حَقٌّ عَظِيمٌ، وَهُمْ مِثْلُ ذَلِكَ مَا فَعَلُوا ثَلَاثًا) “Benim onlar üzerinde büyük bir hakkım vardır. Onların da şu üç şeyi yaptıkları takdirde [hakları vardır]” demesi.

E-D8D-62D4 (إِذَا اسْتُرْجَمُوا رَجَمُوا) “Merhamet isteyene merhamet ederlerse” demesi.

E-D8D-62D5 (وَإِذَا حَكَمُوا عَدَلُوا) “Hüküm verirken adil davranırlarsa” demesi.

E-D8D-62D6 (وَإِذَا عَاهَدُوا وَعُقُوا) “Ahit yaptıklarında vefa gösterirlerse” demesi.

E-D8D-62D7 (فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ) “Eğer kim böyle yapmazsa Allah’ın, meleklerinin ve insanların hepsinin laneti onun üzerine olsun” demesi.

▪ Zaman İfâdeleri

Z-D8D-62CA (كُنَّا فِي بَيْتٍ) Evde Oturma Zamanı

▪ Mekân İfâdeleri

M-D8D-62C9 (فِي بَيْتٍ) Ev

▪ Nesne İfâdeleri

N-D8D-62C6 (عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ) Gözlemci ve Anlatıcı

N-D8D-62CB (رَسُولُ اللَّهِ) Resûlullâh

▪ Grup İfâdeleri

G-D8D-62C7 (كُنَّا فِي بَيْتٍ، نَعْرُ مِنْ الْمُهَاجِرِينَ) Muhâcirlerden Bir Grup

G-D8D-62C8 (وَنَقَرُ مِنَ الْأَنْصَارِ) Ensâr’dan Bir Grup

[CC2D68] **Ebû Mes’ûd el-Ensârî Haberi**

Açıklama: Bu haberin tarîklerinin tamamında yer alan “بَيْنَمَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ” ve benzerî ifadelerden hareketle **Ebû Mes’ûd el-Ensârî’nin Gözlemci** olduğu söylenebilir. *Haber’in* tarîklerinin bir kısmında yer alan “لَمْ نَحَا قَضِيْبَهُ، فَإِذَا هُوَ أَبْيَضُ يَصِلِدُ” ifadesi ise o sırada Hz. Peygamber’in elinde bir çubuk olduğunu ve o çubuğun kabuğunu soyduğunu göstermektedir. Bu da, diğer haberlerdeki çubuk ile ilgili ifadeleri teyid etmekte ve burada iktibas ettiğimiz haberlerin tamamının aynı olaydan bahsettiğine dair kanaatimizi güçlendirmektedir.

Alıntılar

☞ [2D67] ed-Dârekuṭnî, *el-İlelu'l-Vâride*, VI, 188.

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ سَعْدٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْحَارِثِ، قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَبِي كَبِيرٍ، حَدَّثَنَا حَمَادُ بْنُ شُعَيْبٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا حَبِيبُ بْنُ أَبِي ثَابِتٍ، عَنْ الْقَاسِمِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو مَسْعُودٍ الْأَنْصَارِيُّ، قَالَ: كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي بَيْتٍ، فَقَالَ: إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ لَا يَزَالُ فِيكُمْ، وَأَنْتُمْ وَلَا تُهْتَمُّونَ، مَا لَمْ تُحَدِّثُوا عَمَلًا، فَيَنْزِعُهُ اللَّهُ مِنْكُمْ، فَإِذَا فَعَلْتُمْ ذَلِكَ، سَلَطَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ شِرَارًا مِنْ خَلْقِهِ، فَالْتَحَوْكُمْ كَمَا يُلْتَحَى الْقَضِيبَ.

☞ [E011] Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, II, 536.

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ، حَدَّثَنِي أَبِي، حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ، حَدَّثَنَا أَبِي، عَنْ صَالِحٍ قَالَ ابْنُ شِهَابٍ: حَدَّثَنِي عُيَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُثَيْبَةَ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مَسْعُودٍ قَالَ بَيْنَمَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي قَرِيبٍ مِنْ ثَمَانِينَ رَجُلًا مِنْ قُرَيْشٍ لَيْسَ فِيهِمْ إِلَّا قُرَيْشِي لَا وَاللَّهِ مَا رَأَيْتُ صَفِيحَةً وَجُوهٍ رَجُلٍ قَطُّ أَحْسَنَ مِنْ وَجُوهِهِمْ يَوْمَئِذٍ فَذَكَرُوا النِّسَاءَ فَتَحَدَّثُوا فِيهِنَّ فَتَحَدَّثَ مَعَهُمْ حَتَّى أَحْبَبْتُ أَنْ يَسْكُتَ قَالَ: ثُمَّ أَتَيْتُهُ فَتَشَاهَدْتُ، ثُمَّ قَالَ أَمَا بَعْدُ يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ فَإِنَّكُمْ أَهْلُ هَذَا الْأَمْرِ مَا لَمْ تَعْصُوا اللَّهَ، فَإِذَا عَصَيْتُمُوهُ بَعَثَ عَلَيْكُمْ مَنْ يَلْحَاكُمْ كَمَا يُلْحَى هَذَا الْقَضِيبُ لِقَضِيبٍ فِي يَدِهِ، ثُمَّ لَحَا قَضِيبَهُ، فَإِذَا هُوَ أُتْبِضُ يَصْلِدُ.

☞ [2AF8] eş-Şâşî, *el-Musned*, II, 293.

حَدَّثَنِي عَيْسَى بْنُ أَحْمَدَ، نَا مُصْعَبٌ، حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ، عَنْ صَالِحِ بْنِ كَيْسَانَ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عُيَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: بَيْنَمَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ جَالِسِينَ فِي ثَمَانِينَ رَجُلًا أَوْ نَحْوِ مِنْ ثَمَانِينَ رَجُلًا مِنْ قُرَيْشٍ، مَا رَأَيْتُ مِثْلَ صَفْحَاتٍ وَجُوهِهِمْ لِقَوْمٍ قَطُّ إِذْ تَحَدَّثُوا عَنِ النِّسَاءِ فَتَحَدَّثَ مَعَهُمْ حَتَّى أَحْبَبْتُ أَنْ يَسْكُتَ، ثُمَّ أَتَيْتُهُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَحَبَدَ اللَّهُ وَاللَّيْ أَلَيْتُ عَلَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: «أَمَا بَعْدُ، مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، فَإِنَّكُمْ وَلَا هَذَا الْأَمْرِ مَا أَطَعْتُمُ اللَّهَ تَعَالَى، فَإِذَا عَصَيْتُمُوهُ بَعَثَ عَلَيْكُمْ مَنْ يَلْحَاكُمْ نَحْوَ هَذَا الْقَضِيبِ»، ثُمَّ لَحَا قَضِيبًا فِي يَدِهِ، فَإِذَا مَا لَحَتْهُ أُتْبِضُ يَصْلِدُ.

İfâdeler

▪ *Eylem İfâdeleri*

E-AF9-11C2 [Ebû veya İbn Mes'ûd el-Ensârî'nin,] Hepsî *Kureys'* ten 30'a yakın kişiyle beraber Resûlullâh'ın (s.a) yanında bulunuyor olması.

E-AF9-11C3 (فَذَكَرُوا النِّسَاءَ فَتَحَدَّثُوا فِيهِنَّ) Kadınları zikredip onlar hakkında konuşmaları.

E-AF9-11C4 (وَتَحَدَّثَ مَعَهُمْ) [Resûlullâh'ın] onlarla [*Kureys'* ten olanlarla] konuşması.

E-AF9-11C6 (ثُمَّ قَالَ: «أَمَا بَعْدُ» يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، فَإِنَّكُمْ أَهْلُ هَذَا الْأَمْرِ مَا أَطَعْتُمُ اللَّهَ) Sonra “*Ey Kureys topluluğu! Allah'a itaat ettiğiniz sürece siz bu işin ehlisiniz*” demesi.

E-AF9-11C7 (فَإِذَا عَصَيْتُمُوهُ بَعَثَ عَلَيْكُمْ مَنْ يَلْحَاكُمْ كَمَا يُلْحَى هَذَا الْقَضِيبُ) “*Eğer isyan ederseniz [O] size, şu çubuğun soyulması gibi sizi [bu işten] soyup [atacak] kimseler gönderir*” demesi.

▪ *Nesne İfâdeleri*

N-AF9-11C1 (أَنَّ ابْنَ مَسْعُودٍ) Ebû veya İbn Mes'ûd el-Ensârî

[0F97A7] ‘Imrân b. Huşayn Haberi

Alıntılar

☞ [97A6] et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XVIII, 161.

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ صَدَقَةَ، ثنا أَبُو قُرَّةَ يَزِيدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ سَيَانَ، ثنا أَبِي، ح وَحَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ زُهَيْرٍ الشُّشْرِيُّ، ثنا أَبُو حَاتِمٍ الرَّازِيُّ، ثنا مُحَمَّدُ بْنُ يَزِيدَ بْنِ سَيَانَ، ثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ خَدِيرٍ، عَنْ أَبِي الْمُهَلَّبِ، عَنْ أَبِي سَهْلٍ، عَنِ الْحَسَنِ، عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ قَالَ: جَمَعَ النَّبِيُّ ﷺ بَنِي هَاشِمٍ ذَاتَ يَوْمٍ، فَقَالَ لَهُمْ: «يَا بَنِي هَاشِمٍ، لَا أَعْبِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا، يَا بَنِي هَاشِمٍ، إِنَّ أَوْلِيَاءِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ، يَا بَنِي هَاشِمٍ ائْتُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ، يَا بَنِي هَاشِمٍ لَا أَلْفَيْتُكُمْ تَأْتُونَ بِالذُّبَابِ تَحْمِلُونَهَا عَلَى ظُهُورِكُمْ، وَتَأْتُونَ بِالْأَحْبَرَةِ تَحْمِلُونَهَا».

İfâdeler

▪ Eylem İfâdeleri

E-7A6-11A4 (جَمَعَ النَّبِيُّ ﷺ بَنِي هَاشِمٍ ذَاتَ يَوْمٍ) Nebî'nin (s.a) bir gün *Benû Hâşim*'i toplaması.

E-7A6-11A6 (فَقَالَ لَهُمْ: «يَا بَنِي هَاشِمٍ، لَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا») Onlara, “*Ey Hâşimoğulları! Benim sizin için Allah'tan [gelecek] hiçbir şeyi [önlemeye] gücüm yetmez*” demesi.

E-7A6-11A7 (إِنَّ أَوْلِيَاءِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ) “*Benim dostlarım aranızdaki muttakilerdir*” demesi.

E-7A6-11A8 (يَا بَنِي هَاشِمٍ اتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ) “*Ey Hâşimoğulları! Yarım hurmayla da olsa ateşten korunun*” demesi.

E-7A6-11A9 (لَا أَلْفَيْتُكُمْ تَأْتُونَ بِالدُّنْيَا تَحْمِلُونَهَا عَلَى ظُهُورِكُمْ، وَتَأْتُونَ بِالْآخِرَةِ تَحْمِلُونَهَا) “*Sizi, dünyayı sırtınızda taşıırken...*” demesi.

Not: Diğer haberler dikkate alındığında bu ifadelerin hatalı olduğu görülmektedir. Ancak buna rağmen kasıt anlaşılmaktadır. Haber'in bir başka tarîkine göre bu ifadeler “*لَا أَلْفَيْتُكُمْ تَأْتُونَ بِالدُّنْيَا تَحْمِلُونَهَا عَلَى ظُهُورِكُمْ وَيَأْتِي النَّاسَ بِالْآخِرَةِ يَحْمِلُونَهَا*” şeklinde¹⁴ olmalıdır.

▪ Zaman İfâdeleri

Z-7A6-11A5 (ذَاتَ يَوْمٍ) Bir gün

▪ Nesne İfâdeleri

N-7A6-11A3 (عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ) Anlatıcı

[E67853] ‘A’işe Haberi

Açıklama: ‘A’işe’den nakledilen bu haberde de, Hz. Peygamber’in **Fâtıma**, **Şafiye** ve diğer ‘**Abdulmuṭṭalib** oğullarına birlikte hitap ettiği teyid edilmektedir. Her ne kadar metinde “*وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ*” âyetinin o sırada nâzil olduğu söylenmekte ise de diğer haberlerle birlikte değerlendirildiğinde Hz. Peygamber’in söz konusu âyeti hatırlattığı anlaşılmaktadır. Âyetin, o sırada nâzil olduğunu söylemek için ise ek delillere ihtiyaç bulunmaktadır. Diğer rivâyetlerin bazı tarîklerinde Hz. Peygamber’in akrabalarını nübüvvetin ilk yıllarında, Mekke’de bir araya topladığı ve bu âyeti okuduğu şeklinde bazı ifadeler bulunmakla beraber bunların Mekke’de daha önce vuku bulan ve **Ebû Leheb**’in de katıldığı başka bir davetle¹⁵ bu toplantıyı birbirine karıştıran râvîlerin tasarruflarından ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü, bu toplantıda bulunduğu bildirilen¹⁶ **Fâtıma**’nın, Mekke’de verilen o davet sırasında yaşı küçük idi; ‘A’işe muhtemelen yeni doğmuştu, diğer eşleriyle ise henüz evlenmemişti.

¹⁴ Haṭîb el-Bağdâdî, *Telḥîsu 'l-Muteşâbih fi 'r-Resm*, II, 743.

¹⁵ İbn İshâk, *Sîretu İbn İshâk*, s. 145-146; el-Bezzâr, *el-Baḥru 'z-Zeḥḥâr*, II, 105.

¹⁶ el-Âcurrî, *eş-Şeri'a*, III, 1337; et-Ṭaberânî, *el-Mu'cemu 'l-Kebîr*, VIII, 225.

Alıntılar

﴿ [7852] Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, XI, 450, No: 26175.

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ، حَدَّثَنِي أَبِي حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: لَمَّا نَزَلَتْ: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: يَا فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ يَا صَفِيَّةَ بِنْتَ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ يَا بِنْتِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا سَلُونِي مِنْ مَالِي مَا شِئْتُمْ.

İfâdeler

▪ Eylem İfâdeleri

E-852-11B8 ﴿لَمَّا نَزَلَتْ: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: يَا فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ يَا صَفِيَّةَ بِنْتَ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ يَا بِنْتِي﴾ zaman Nebî'nin (s.a) kalkıp “Ey Fâtıma binti Muḥammed, ey Şafiyye binti ‘Abdulmuṭṭalib, ey Benî ‘Abdulmuṭṭalib, malımdan isteyin, ancak sizin için Allah’tan [gelecek] hiçbir şeyi [önmeye] gücüm yetmez” demesi.

▪ Nesne İfâdeleri

N-852-11B7 (عَائِشَةَ) Anlatıcı

[9D62EC] Mu’âz b. Cebel Haberi

Açıklama: Mu’âz b. Cebel’in vali tayin edilmesiyle alakalı bu haberin *Kurgu* ile doğrudan alakası bulunmamaktadır. Ancak rivâyet metinlerindeki “إِنَّ أَهْلَ بَيْتِي هَؤُلَاءِ” ve “يُرُونَ أَنَّهُمْ أَوْلَى النَّاسِ بِي، وَتَيْسَ كَذَلِكَ. إِنَّ أَوْلِيَائِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ، مَنْ كَانُوا وَحَيْثُ كَانُوا” ifadelerinden hareketle her iki olayın da birbirine oldukça yakın olduğu ve birbirlerini doğrudan veya dolaylı olarak etkilediklerini düşünüyoruz. Burada bir başlangıç olarak hazırladığımız *Kurgu* genişletildiği takdirde söz konusu iki olay arasındaki sebep-sonuç ilişkileri ve zamansal irtibatların daha net bir şekilde ortaya çıkacağı kanaatindeyiz.

Alıntılar

﴿ [62EB] İbn Ebî ‘Âsım, *es-Sunne*, I, 93.

ثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَوْفٍ، حَدَّثَنَا أَبُو الْمُغِيرَةِ، حَدَّثَنَا صَفْوَانُ بْنُ عَمْرٍو، عَنْ رَاشِدِ بْنِ سَعْدٍ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْكُوفِيِّ، عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمَّا بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ خَرَجَ مَعَهُ يُوصِيهِ، ثُمَّ التَفَتَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى الْمَدِينَةِ فَقَالَ: «إِنَّ أَهْلَ بَيْتِي هَؤُلَاءِ يُرُونَ أَنَّهُمْ أَوْلَى النَّاسِ بِي، وَتَيْسَ كَذَلِكَ. إِنَّ أَوْلِيَائِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ، مَنْ كَانُوا وَحَيْثُ كَانُوا. اللَّهُمَّ إِنِّي لَا أَحِلُّ لَكُمْ فَسَادَ مَا أَصْلَحْتُ، وَإِنَّمَا اللَّهُ لَتُكْفَأَنَّ أُمَّتِي عَنْ دِينِهَا كَمَا تُكْفَأَنَّ الْإِنَاءُ فِي الْبَطْحَاءِ».

İfâdeler

▪ Eylem İfâdeleri

E-2EB-1197 (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمَّا بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ خَرَجَ مَعَهُ يُوصِيهِ) Resûlullâh’ın (s.a) [Mu’âz’ın] Yemen’e gönderirken tavsiyelerde bulunmak üzere [yola kadar] ona eşlik etmesi.

E-2EB-1198 (مُ اتَّفَعَتْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى الْمَدِينَةِ) Sonra Resûlullâh'ın (s.a) Medine'ye doğru bakması.

E-2EB-1199 (فَقَالَ: «إِنَّ أَهْلَ بَيْتِي هَؤُلَاءِ يَرَوْنَ أَنَّهُمْ أَوْلَى النَّاسِ بِي، وَلَيْسَ كَذَلِكَ») *“Şu Ehl-i Beyt'im kendilerinin bana insanlardan daha yakın olduğunu düşünüyorlar”* demesi.

E-2EB-119A (إِنَّ أَوْلِيَاءِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ) *“Benim dostlarım müttaki olanlarınızdır”* demesi.

E-2EB-119B (مَنْ كَانُوا وَحَيْثُ كَانُوا) *“Eğer onlar da öyleyseler, öyledirler”* demesi.

E-2EB-119C (اللَّهُمَّ إِنِّي لَا أَجِدُ هُمْ فَسَادَ مَا أَصْلَحْتُ) *“Allah'ım! düzelttiklerimi onların bozmalarına fırsat verme”* demesi.

▪ Nesne İfâdeleri

N-2EB-1195 (مُعَاذِ بْنِ حَبَلٍ) **Mu'âz b. Cebel**

N-2EB-1196 (رَسُولَ اللَّهِ) **Resûlullâh**

▪ Grup İfâdeleri

G-2EB-119E (أَهْلَ بَيْتِي هَؤُلَاءِ) **Ehl-i Beyt**

[CC2D77] **İbn 'Omer Haberi**

Açıklama: 'Abdullâh b. 'Omer'den nakledilen bu rivâyetin bazı tarîklerindeki *“مُعَاذِ بْنِ حَبَلٍ”* ifadesi **İbn 'Omer**'in hem *Gözlemci* hem de *Anlatıcı* olduğunu teyid etmektedir. Rivâyet, çok sayıda râvî tarafından nakledilmiştir. Ancak, tespit edebildiğimiz kadarıyla bunların hepsi yaklaşık ifadelerle **'Âsım b. Muhammed'**den nakledilmiştir. Bu sebeple, diğer tarîkler çalışmaya dâhil edilmemiştir.

Aşağıdaki tarîklerde yer alan *“مَا بَقِيَ فِي النَّاسِ رِجَالًا”* veya *“مَا بَقِيَ مِنْهُمْ اثنان”* ifadeleri, **'Abdullâh b. 'Omer'**den nakledilen bu haberin dışında ulaşabildiğimiz hiçbir rivâyette yer almamaktadır. Kanaatimize göre bunun sebebi râvîlerin birinin *“مَا بَقِيَ مِنْهُمْ”* ifadesinden sonra gelen metni aktarmasından kaynaklanan bir rivâyet hatasıdır. Aslında burada *“مَا بَقِيَ مِنْهُمْ”* ifadesinden sonra, yukarıda geçen **Enes b. Mâlik**'ten nakledilen rivâyette olduğu gibi, kalan insan sayısının değil, o insanlarda bulunması gereken hasletlerin sayılması gerekmektedir. Nitekim buna benzer bir örnek **Ebû Berze el-Eslemî**'den nakledilen ve bize göre hatalı olarak *ihtisâr* edilen *“الأئمة من قريش ما عملوا بفلات”* ifadelerinin yer aldığı rivâyettir.¹⁷ Bu rivâyetin *mufasssal* bir başka tarîkinde bu ameller **Enes b. Mâlik** ve diğer râvîlerden nakledilenlere benzer şekilde

¹⁷ et-Tayâlisî, *el-Musned*, II, 240. حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ قَالَ: حَدَّثَنَا سُكَيْنُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ، عَنْ سَيَّارِ بْنِ سَلَامَةَ، عَنْ أَبِي نِزْرَةَ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «الأئمة من قريش ما عملوا بفلات»

sayılmıştır.¹⁸ Anlaşılan o ki, **Abdullâh b. 'Omer'** den nakledilen metin de aynı şekilde hatalı *iẖtisâr* edildiği için yanlış anlamaya müsait hale gelmiş ve bu kısımdaki ifade - her ne ise- "رَجُلَانِ" veya "اثنان" şeklinde "hayatta kalan insan sayısı" zannedilerek rivâyet edilmeye başlanmıştır.¹⁹ Dolayısıyla **Abdullâh b. 'Omer'** den nakledilen bu rivâyetin mahfuz olduğunu kabul etmek mümkün görünmemektedir. Bu rivâyetin **Âşım b. Muḥammed** dışında bir tarîkinin tespit edilmesi hâlinde bu müphem durum açıklığa kavuşabilir.

Alıntılar

☞ [2D76] et-Ṭayâlisî, *el-Musned*, III, 462.

حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ قَالَ: حَدَّثَنَا الْعُمَرِيُّ، عَنْ عَاصِمٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي فُرَيْشٍ مَا بَقِيَ فِي النَّاسِ رَجُلَانِ»

☞ [2D7B] el-Buḥârî, *es-Şaḥîḥ*, IV, 179, No: 3501.

حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ، حَدَّثَنَا عَاصِمٌ بْنُ مُحَمَّدٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبِي، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: «لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي فُرَيْشٍ مَا بَقِيَ مِنْهُمْ اثْنَانِ»

İfâdeler

▪ Eylem İfâdeleri

E-D76-11C9 [İbn 'Omer'in] «سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي فُرَيْشٍ مَا بَقِيَ فِي النَّاسِ رَجُلَانِ»» Resûlullâh'ı "Bu iş, iki kişi kalıncaya kadar Kureys'e aittir" derken işitmesi.

▪ Nesne İfâdeleri

N-D76-11C8 (عن ابن عمر) **İbn 'Omer**

[492AFC] 'Aṭâ' b. Yesâr Haberi

Açıklama: Bu haber, Hz. Peygamber'in elindeki çubuğun soyulmasıyla ilgili diğer haberlerde yer alan ifadeleri desteklemesi bakımından önem arz etmektedir.

Alıntılar

☞ [2AFB] eş-Şâfi'î, *el-Musned*, IV, 53.

حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي فُدَيْكٍ، عَنِ ابْنِ أَبِي ذَيْبٍ، عَنْ شَرِيكَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي نَمْرٍ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لِفُرَيْشٍ: «أَنْتُمْ أَوْلَى النَّاسِ بِهَذَا الْأَمْرِ مَا كُنْتُمْ مَعَ الْحَقِّ إِلَّا أَنْ تُعَدِّلُوا عَنْهُ فَتُلْحِقُوا كَمَا تُلْحِقُ هَذِهِ الْحَرِيدَةُ» يُشِيرُ إِلَى حَرِيدَةٍ فِي يَدِهِ.

...حَدَّثَنَا سَلِيمَانُ بْنُ دَاوُدَ حَدَّثَنَا سَكِينٌ حَدَّثَنَا سَبَّارُ بْنُ سَلَامَةَ سَمِعَ أَبَا بَرْزَةَ يَرْفَعُهُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: الْأَيْمَةُ مِنْ فُرَيْشٍ إِذَا اسْتُرْجِحُوا رَجِمُوا وَإِذَا عَاهَدُوا وَفُوا وَإِذَا حَكَمُوا"¹⁸
Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Musned*, VIII, 468, No: 20091. Kezâ bk. er-Rûyânî, *el-Musned*, II, 25, 27.

¹⁹ Nitekim **İbn Ḥacer de el-Buḥârî**'nin rivâyetteki "اثنان" ifadesiyle insan sayısının kastedilmemiş olabileceğini ifade etmiş ve başka ihtimaller üzerinde durmuştur (Ḥacer el-'Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerḥ Şaḥîḥ el-Buḥârî*, XIII, 117).

İfâdeler

▪ Eylem İfâdeleri

E-AFB-11CE (عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ) Anlatıcı

E-AFB-11CF (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لِقُرَيْشٍ: «أَنْتُمْ أَوْلَى النَّاسِ بِهَذَا الْأَمْرِ مَا كُنْتُمْ مَعَ الْحَقِّ») Resûlullâh'ın (s.a) Kureyş'e "Haktan ayrılmadığınız müddetçe bu işin velayetine en çok siz layıksınız" demesi.

E-AFB-11D0 (إِلَّا أَنْ تَعْدِلُوا عَنْهُ فُتْلِحُونَ كَمَا تُلْحَى هَذِهِ الْجُرِيدَةُ» يُشِيرُ إِلَى خَرِيدَةٍ فِي يَدِهِ.) Elindeki çubuğu göstererek "Eğer haktan ayrılırsanız bu çubuğun soyulduğu gibi [bu işten] soyulup [atılırsınız]" demesi.

[CC2D79] İsmâ'îl b. Muḥammed b. 'Amr b. Sa'd Haberi

Alıntılar

☞ [2D78] Nu'aym b. Ḥammâd, *el-Fiten*, I, 395.

حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ زَافِعٍ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ سَعْدٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: " يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، لَا تَزَالُوا وِلَاةَ هَذَا الْأَمْرِ مَا أَطَعْتُمْ اللَّهَ تَعَالَى، فَإِذَا عَصَيْتُمُوهُ التَّحَاكُمُ عَنْ وَجْهِ الْأَرْضِ كَمَا أَلْتَجَى عَصَايَ هَذِهِ ثُمَّ قَسَعَطَ طَائِفَةٌ مِنْ لِحَاهَا فَأَلْقَاهَا فِي الْأَرْضِ

İfâdeler

▪ Eylem İfâdeleri

E-D78-11CB (قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: " يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، لَا تَزَالُوا وِلَاةَ هَذَا الْأَمْرِ مَا أَطَعْتُمْ اللَّهَ تَعَالَى) Resûlullâh'ın (s.a) "Ey Kureyş topluluğu! Allahu Teâla'ya itaat ettiğiniz müddetçe bu işin velâyeti sizdedir" demesi.

E-D78-11CC [Resûlullâh'ın] "Eğer asi olursanız bu asanın soyulduğu gibi yeryüzünden soyulup [atılırsınız]" demesi.

E-D78-11CD (ثُمَّ قَسَعَطَ طَائِفَةٌ مِنْ لِحَاهَا فَأَلْقَاهَا فِي الْأَرْضِ) Sonra onun bir kısmını soyup yere atması.

▪ Nesne İfâdeleri

N-D78-11CA (إِسْمَاعِيلَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ سَعْدٍ،) İsmâ'îl b. Muḥammed

[EDE0E5] Ebû Hüreyre-2 Haberi

Açıklama: Ebû Hüreyre'den rivâyet edilen bu haberin farklı tarîkleri bulunmaktadır. Bu tarîklerde ifade farkları bulunmakla beraber genel itibariyle hepsinde Ensâr hakkında tavsiyeler bulunmaktadır. Bu tarîklerin çoğunda yer alan "سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ" şeklindeki ifadelerden hareketle Ebû Hüreyre'nin Anlatıcı olmasının

yanında *Gözlemci* de olduğu söylenebilir. Bu tespit *Kurgu*'nun geliştirilmesi sırasında kronolojik tespit açısından büyük önem arz etmektedir.

Alıntılar

☞ [E0E4] Ya'kûb b. Sufyân el-Fesevî, *el-Ma'rife ve't-Târîh*, I, 383-384.

حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الثُّهْرِيِّ حَدَّثَنِي يَزِيدُ بْنُ وَدِيعَةَ بِنَحْدَافَةَ الْأَنْصَارِيِّ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: إِنَّ الْأَنْصَارَ أَعَمَّةٌ صَبْرٌ، وَإِنَّ النَّاسَ تَبِعَ لِقُرَيْشٍ فِي هَذَا الشَّأْنِ، مُؤْمِنُهُمْ تَبِعَ مُؤْمِنِهِمْ، وَفَاجِرُهُمْ تَبِعَ فَاجِرِهِمْ.

☞ [E0E7] İbn Hibbân, *es-Şahîh*, XIV, 159.

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ قُتَيْبَةَ، حَدَّثَنَا حَزْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى، حَدَّثَنَا ابْنُ وَهَبٍ، أَخْبَرَنَا يُونُسُ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، حَدَّثَنِي يَزِيدُ بْنُ وَدِيعَةَ الْأَنْصَارِيُّ، أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «الْأَنْصَارُ أَعَمَّةٌ صَبْرٌ، وَإِنَّ النَّاسَ تَبِعَ لِقُرَيْشٍ فِي هَذَا الْأَمْرِ: مُؤْمِنُهُمْ تَبِعَ مُؤْمِنِهِمْ، وَفَاجِرُهُمْ تَبِعَ فَاجِرِهِمْ»

İfâdeler

▪ *Eylem İfâdeleri*

E-0E4-11D1 (أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: إِنَّ الْأَنْصَارَ أَعَمَّةٌ صَبْرٌ) Resûlullâh'ı "*Ensâr affedici ve sabırlıdır*" derken işitmesi.

E-0E4-11D2 (وَإِنَّ النَّاسَ تَبِعَ لِقُرَيْشٍ فِي هَذَا الشَّأْنِ) [Ebû Hüreyre'nin, Resûlullâh'ı] "*İnsanlar bu işte Kureys'e tâbidir*" derken işitmesi.

E-0E4-11D3 (مُؤْمِنُهُمْ تَبِعَ مُؤْمِنِهِمْ، وَفَاجِرُهُمْ تَبِعَ فَاجِرِهِمْ) [Ebû Hüreyre'nin, Resûlullâh'ı] "*Mü'min olanları mü'min olanlarına, fâcir olanları da fâcir olanlarına tâbidir*" derken işitmesi.

OLGULAR

* 41169-Eylem - Nakli: Hz. Peygamber'in 'Omer b. el-Haţţâb'tan Benû Hâşim ve Benû'l-Muţţalib'i Bir Araya Toplamasını İstemesi

E-185-D18E- el-Buĥârî, *el-'Edebu'l-Mufred*, s. 40.

(أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لِعَمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «اجْمَعْ لِي قَوْمَكَ» *topla!*) demesi.

E-1A4-02D9- İbn Ebî Hâtim, *İlelu'l-Hadîs*, VI, 363.

(فَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِعَمَرَ: اجْمَعْ لِي قَوْمَكَ) Resûlullâh'ın 'Omer'e "*Kavmini [yanıma] topl!*" demesi.

E-BD4-8DA1- et-Taberânî, *Musnedu's-Şâmiyyîn*, II, 66.

(أُرْسِلَ النَّبِيُّ ﷺ رَجُلًا وَهُوَ قَاعِدٌ فِي الْمَسْجِدِ) Resûlullâh'ın (s.a) mescidde oturuyorken bir adamı göndermesi.

E-BD4-8DA2- et-Taberânî, *Musnedu's-Şâmiyyîn*, II, 66.

(فَقَالَ: «اجْمَعْ لِي بَنِي هَاشِمٍ فِي دَارٍ») [Adama] “Benû Hâşim'i bir evde topl!” demesi.

E-BD1-1D70- İbn Ebî 'Âşim, *el-Âhâd ve'l-Meşânî*, V, 251.

(أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لِعُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «اجْمَعْ لِي مَنْ هَا هُنَا مِنْ قُرَيْشٍ») Nebî'nin (s.a) ‘Omer’e “Kureyş'ten olanları buraya topl!” demesi.

E-7A9-11AB- et-Tirmiżî, *Sunenu't-Tirmiżî*, V, 338.

(لَمَّا نَزَلَتْ {وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ} [الشعراء: 214] جَمَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قُرَيْشًا) âyeti (eş-Şu'arâ' 26/214) nâzil olduğu zaman Resûlullâh'ın Kureyş'i toplaması.

E-D5E-11BA- İbn Ebî 'Âşim, *el-Âhâd ve'l-Meşânî*, V, 302.

(أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَادَى قُرَيْشًا فَجَمَعَهُمْ) Resûlullâh'ın (s.a) Kureyş'e seslenip onları bir araya toplaması.

▪İrt: N-60DC-Naklî-Irtibat: [6097]- Hz. Peygamber

▪İrt: N-60DD-Naklî-Irtibat: [609D]- 'Omer b. el-Ḥaṭṭâb

▪İrt: Z-60DE-Naklî-Irtibat: [609C]- Toplantının Günü

▪İrt: M-60DF-Naklî-Irtibat: [609A]- Mescid-i Nebevî

* 4116A-Eylem - Naklî: ‘Omer b. el-Ḥaṭṭâb’ın Onları Bir Evde Toplaması ve Hz. Peygamber’e Gelip Durumu Haber Vermesi

E-185-D18F- el-Buḥârî, *el-'Edebu'l-Mufred*, s. 40.

(فَجَمَعَهُمْ) [‘Omer’in] onları toplaması.

E-185-D190- el-Buḥârî, *el-'Edebu'l-Mufred*, s. 40.

(فَلَمَّا حَضَرُوا بَابَ النَّبِيِّ) Nebî'nin kapının önünde hazır olmaları.

E-185-D191- el-Buḥârî, *el-'Edebu'l-Mufred*, s. 40.

(دَخَلَ عَلَيْهِ عُمَرُ) ‘Omer’in, [Nebî'nin] yanına girmesi.

E-185-D192- el-Buḥârî, *el-'Edebu'l-Mufred*, s. 40.

(فَقَالَ: قَدْ جَمَعْتُ لَكَ قَوْمِي) Ona “Kavmini [bir araya] topladım” demesi.

E-1A4-02DB- İbn Ebî Ḥâtim, *İlelu'l-Ḥadîs*, VI, 363.

(فَلَمَّا اجْتَمَعُوا) Onlar bir araya toplanınca...

E-BD4-8DA3- et-Taberânî, *Musnedu's-Şâmiyyîn*, II, 66.

(قَالَ : فَخَرَجَهُمْ) [Adamın *Benû Hâşim'i*] toplaması.

E-BD1-1D71- İbn Ebî 'Âşım, *el-Âhâd ve'l-Meşânî*, V, 251.

(قَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، تَخْرُجُ إِلَيْهِمْ أَوْ يَدْخُلُونَ؟) ['Omer'in] "Ey Allah'ın Resûlü! Siz mi onların yanına çıkarsınız yoksa onlar mı sizin yanınıza girsin?" demesi.

E-BD1-1D72- İbn Ebî 'Âşım, *el-Âhâd ve'l-Meşânî*, V, 251.

(قَالَ : «أَخْرَجُ إِلَيْهِمْ») [Nebî'nin (s.a)] "Ben çıkarım" demesi.

▪İrt: N-60E0-Naklî-Irtibat: [6097]- Hz. Peygamber

▪İrt: N-60E1-Naklî-Irtibat: [609D]- 'Omer b. el-**Haftâb**

▪İrt: M-60E2-Naklî-Irtibat: [609A]- *Mescid-i Nebevî*

▪İrt: M-60E3-Naklî-Irtibat: [609B]- *Toplanılan Ev*

▪İrt: Z-60E4-Naklî-Irtibat: [609C]- Toplantının Günü

▪İrt: G-60E8-Naklî-Irtibat: [609E]- Kızkardeş Çocukları ve Halifler

▪İrt: G-60E9-Naklî-Irtibat: [609F]- Hz. Peygamber'in Ailesi

✱ 4116C-Eylem - Naklî: **H. Peygamber'in Onların Bulunduğu Evin Kapısına Gelmesi**

E-185-D196- el-Buḥârî, *el-'Edebu'l-Mufred*, s. 40.

(فَخَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ) Nebî'nin (s.a) dışarı çıkması.

E-1A4-02DD- İbn Ebî Hâtım, *İlelu'l-Ḥadîs*, VI, 363.

(فَخَرَجَ إِلَيْهِمْ) [Hz. Peygamber'in] onların yanına çıkması.

E-BD4-8DA4- eṭ-Ṭaberânî, *Musnedu's-Şâmiyyîn*, II, 66.

(حَتَّى دَخَلَ الدَّارَ) Resûlullâh'ın (s.a) yerinden kalkıp o eve girmesi.

E-BD9-1D5B- eṭ-Ṭaberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XVII, 12.

(فَدَخَلَ بَيْتَهُ) Sonra kendi evine girmesi.

E-BD1-1D72- İbn Ebî 'Âşım, *el-Âhâd ve'l-Meşânî*, V, 251.

(قَالَ : «أَخْرَجُ إِلَيْهِمْ») [Nebî'nin (s.a)] "Ben çıkarım" demesi.

E-BD1-1D73- İbn Ebî 'Âşım, *el-Âhâd ve'l-Meşânî*, V, 251.

(فَخَرَجَ) [Nebî'nin (s.a) onların yanına] çıkması.

E-BCD-1D80- el-Bezzâr, *el-Baḥru'z-Zehḥâr*, VIII, 73.

(قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى بَابِ بَيْتٍ فِيهِ نَفَرٌ مِنْ قُرَيْشٍ) Resûlullâh'ın (s.a) içerisinde *Kureys*'ten bazı kimselerin bulunduğu evin kapısına dikilmesi.

E-BCD-1D81- el-Bezzâr, *el-Bahru'z-Zehhâr*, VIII, 73.

(فَأَخَذَ بَعْضَادِي الْبَابِ) Kapının iki sövesini tutması.

E-7AC-11B1- el-Âcurrî, *eş-Şerî'a*, III, 1337.

(كُنَّ اطَّلَعِ) Sonra onların karşısına çıkması.

E-D5E-11BB- İbn Ebî 'Âsım, *el-Âhâd ve'l-Meşânî*, V, 302.

(فَقَامَ فِيهِمْ) Onların arasında ayağa kalkması.

▪İrt: N-60E5-Naklî-Irtibat: [6097]- Hz. Peygamber

▪İrt: G-60E6-Naklî-Irtibat: [6098]- *Benû Hâşim ve Benû'l-Muṭṭalib*

▪İrt: M-60E7-Naklî-Irtibat: [609B]- *Toplanılan Ev*

▪İrt: Z-60EC-Naklî-Irtibat: [609C]- Toplantının Günü

* 4116D-Eylem - Naklî: **Hz. Peygamber'in Onlara Aralarında Yabancı Bir Kimsenin Olup Olmadığını Sorması**

Not: Hz. Peygamber'in, yabancı kimselerin yanında onları azarlamamak için bu soruyu sorduğu anlaşılmaktadır.

E-185-D198- el-Buhârî, *el-'Edebu'l-Mufred*, s. 40.

(فَقَالَ: «هَلْ فِيكُمْ مِنْ غَيْرِكُمْ؟») Onlara, “Aranızda yabancı var mı?” diye sorması.

E-1A4-02DE- İbn Ebî Hâtim, *İlelu'l-Ḥadîs*, VI, 363.

(فَقَالَ: هَلْ فِيكُمْ أَحَدٌ مِنْ غَيْرِكُمْ؟) Onlara “Aranızda yabancı var mı?” diye sorması.

E-BD4-8DA7- eṭ-Ṭaberânî, *Musnedu's-Şâmiyyîn*, II, 66.

(فَقَالَ: «هَلْ فِيكُمْ غَرِيبٌ مِنْ غَيْرِكُمْ؟») Onlara “Aranızda yabancı var mı?” diye sorması.

E-BD9-1D5E- eṭ-Ṭaberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XVII, 12.

(فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، هَلْ بَيْنَكُمْ أَحَدٌ لَيْسَ مِنْكُمْ؟») Resûlullâh'ın “Ey Kureyş topluluğu! Aranızda sizden olmayan kimse var mı?” demesi.

E-BD1-1D74- İbn Ebî 'Âsım, *el-Âhâd ve'l-Meşânî*, V, 251.

(فَقَالَ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، هَلْ فِيكُمْ مِنْ غَيْرِكُمْ؟») “Ey Kureyş topluluğu! Aranızda yabancı var mı?” demesi.

E-BCD-1D82- el-Bezzâr, *el-Bahru'z-Zehhâr*, VIII, 73.

(كُنَّ قَالَ: «هَلْ فِي الْبَيْتِ إِلَّا قُرَيْشِي؟») Sonra “Evede Kureyşli dışında kimse var mı?” demesi.

▪İrt: N-60EA-Naklî-Irtibat: [6097]- Hz. Peygamber

▪İrt: G-60EB-Naklî-Irtibat: [6098]- *Benû Hâşim ve Benû'l-Muṭṭalib*

▪İrt: Z-60ED-Naklî-Irtibat: [609C]- Toplantının Günü

▪İrt: M-60F2-Naklî-Irtibat: [609B]- *Toplanılan Ev*

* 4116E-Eylem - Naklî: **Onların Aralarında Sadece Kız Kardeşlerinin Çocuklarının Bulunduğunu Söylemeleri**

E-185-D199- el-Buhârî, *el-'Edebu'l-Mufred*, s. 40.

(قَالُوا: نَعَمْ، فِينَا خَلِيفَتُنَا وَابْنُ أُخْتِنَا وَمَوَالِينَا) Onların “*Evet var. Halîflerimiz, kız kardeşlerimizin çocukları ve mevâlimiz bulunuyor*” demeleri.

E-1A4-02DF- İbn Ebî Hâtim, *İlelu'l-Hadîs*, VI, 363.

(قَالُوا: فِينَا أَبْنَاؤُنَا وَخَلْفَانَا وَبَنُو أُخْوَاتِنَا وَمَوَالِينَا) Onların “*Evlatlarımız, halîflerimiz, kız kardeşlerimizin çocukları ve mevâlimiz var*” demeleri.

E-BD4-8DA8- eṭ-Ṭaberânî, *Musnedu's-Şâmiyyîn*, II, 66.

(إِلَّا ابْنُ أُخْتِنَا) “*Hayır. Sadece kız kardeşimizin oğlu var*” demeleri.

E-BD9-1D5F- eṭ-Ṭaberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XVII, 12.

(مَعَنَا ابْنُ الْأُخْتِ وَالْمَوْلَى) Onların “*Aramızda kız kardeş oğlu ve mevâlimiz var*” demeleri.

E-BD1-1D75- İbn Ebî 'Âsım, *el-Âhâd ve'l-Meşânî*, V, 251.

(قَالُوا: لَا، إِلَّا أَبْنَاؤُنا أُخْوَاتِنَا) “*Hayır. Sadece kız kardeşimizin oğlu var*” demeleri.

E-BCD-1D83- el-Bezzâr, *el-Bahru'z-Zehhâr*, VIII, 73.

(قَالَ: قَبِيلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ عَزَيْرُ فُلَانِ ابْنُ أُخْتِنَا) “*Hayır, sadece kız kardeşimizin oğlu var*” denilmesi.

▪İrt: N-60EE-Naklî-Irtibat: [6097]- Hz. Peygamber

▪İrt: G-60EF-Naklî-Irtibat: [6098]- *Benû Hâşim ve Benû'l-Muṭṭalib*

▪İrt: G-60F0-Naklî-Irtibat: [609E]- Kız Kardeş Çocukları ve Halîfler

▪İrt: M-60F1-Naklî-Irtibat: [609B]- *Toplanılan Ev*

* 4116F-Eylem - Naklî: **H. Peygamber'in Kız Kardeş Çocuklarının Kabileden Sayılacağını Söylemesi**

E-185-D19A- el-Buhârî, *el-'Edebu'l-Mufred*, s. 40.

(قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: خَلِيفَتُنَا مِنَّا، وَابْنُ أُخْتِنَا مِنَّا، وَمَوَالِينَا مِنَّا، وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ) Kız kardeşimizin oğlu bizdendir. Mevâlimiz bizdendir. Şimdi hepiniz [beni] dinleyin” demesi.

E-1A4-02E0- İbn Ebî Hâtim, *İlelu'l-Hadîs*, VI, 363.

(فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: خَلِيفَتُنَا مِنَّا، وَابْنُ أُخْتِنَا مِنَّا، وَمَوَالِينَا مِنَّا) Resûlullâh'ın (s.a) “*Halîfimiz bizdendir. Kız kardeşimizin oğlu bizdendir. Mevâlimiz bizdendir*” demesi.

E-BD4-8DA9- eṭ-Ṭaberânî, *Musnedu'ş-Şâmiyyîn*, II, 66.

(فَقَالَ: «ابْنُ أُخْتِكُمْ مِنْكُمْ») [Hz. Peygamber'in] “Kız kardeşinizin oğlu sizdendir” demesi.

E-BD9-1D60- eṭ-Ṭaberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XVII, 12.

(فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «خَلِيفَةُ الْقَوْمِ مِنْهُمْ، وَمَوْلَى الْقَوْمِ مِنْهُمْ، وَإِنَّ أُخْتِ الْقَوْمِ مِنْهُمْ») Resûlullâh'ın (s.a) “Bir kavmin halîfi onlardandır. Bir kavmin mevâlâsı onlardandır. Bir kavmin kız kardeşlerinin oğlu onlardandır.” demesi.

E-BD1-1D76- İbn Ebî 'Âsım, *el-Âhâd ve'l-Meşânî*, V, 251.

(فَالَ: «ابْنُ أُخْتِ الْقَوْمِ مِنْهُمْ») [Hz. Peygamber'in] “Kız kardeşinizin oğlu sizdendir” demesi.

E-BCD-1D84- el-Bezzâr, *el-Baḥru'z-Zehḥâr*, VIII, 73.

(فَالَ: «ابْنُ أُخْتِ الْقَوْمِ مِنْهُمْ») Onun “Bir kavmin kız kardeşinin oğlu onlardandır” demesi.

▪İrt: N-60F3-Naklî-Irtibat: [6097]- Hz. Peygamber

▪İrt: M-60F4-Naklî-Irtibat: [609B]- *Toplanılan Ev*

▪İrt: Z-60F5-Naklî-Irtibat: [609C]- Toplantının Günü

* 41170-Eylem - Naklî: **Hz. Peygamber'in Onlarla Oturup Bir Süre Sohbet Etmesi**

E-D8D-62CD- eṭ-Ṭaberânî, *ed-Du'â*, s. 583.

(فَأَقْبَلَ كُلُّ رَجُلٍ مِمَّنَا يُوسِعُ إِلَىٰ جَنْبِهِ رِجَاءً أَنْ يَجْلِسَ إِلَيْهِ حَتَّىٰ قَامَ عَلَىٰ الْبَابِ) İnsanların yanlarına oturmaları için ona yer açmaları, fakat onun kapıda ayakta dikilmesi.

E-AF9-11C3- Ebû Ya'lâ, *Musnedu Ebî Ya'lâ*, VIII, 438.

(فَدَكَرُوا النِّسَاءَ فَتَخَدَّوْنَ فِيهِنَّ) Kadınları zikredip onlar hakkında konuşmaları.

▪İrt: N-1481-Naklî-Irtibat: [6097]- Hz. Peygamber

▪İrt: G-1482-Naklî-Irtibat: [6098]- *Benû Hâşim ve Benû'l-Muḥtalib*

▪İrt: G-1483-Naklî-Irtibat: [609E]- Kız Kardeş Çocukları ve Halifler

▪İrt: M-1484-Naklî-Irtibat: [609B]- *Toplanılan Ev*

▪İrt: Z-1485-Naklî-Irtibat: [609C]- Toplantının Günü

* 41171-Eylem - Naklî: **Ensardan Bazılarının Durumu Haber Alarak Toplantının Yapıldığı Yere Gelmeleri**

E-185-D193- el-Buḥârî, *el-'Edebu'l-Mufred*, s. 40.

(فَسَمِعَ ذَلِكَ الْأَنْصَارَ) Ensâr'ın bunu işitmesi.

E-185-D194- el-Buḥârî, *el-'Edebu'l-Mufred*, s. 40.

(فَقَالُوا: قَدْ نَزَلَ فِي قُرَيْشِ الْوَحْيِ) [Ensâr'ın] *Kureys* hakkında vahiy indiğini zannetmeleri.

E-185-D195- el-Buĥârî, *el-'Edebu'l-Mufred*, s. 40.

(فَجَاءَ الْمُسْتَمِعُ وَالنَّاطِلُ مَا يُقَالُ لَهُمْ) Onlar hakkında ne denildiğini dinlemek ve izlemek için gelmeleri.

E-1A4-02E4- İbn Ebî Hâtim, *'İlelu'l-Hadîs*, VI, 363.

(فَلَمَّ يَسْمَعُ أَحَدٌ صَوْتَهُ أَوْ يَلْعَهُ إِلَّا جَاءَ يَسْتَنْدُ) [Resûlullâh'ın] sesini duyanların aceleyle [onun yanına] gelmeleri.

E-BD9-1D5D- eĥ-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XVII, 12.

(فَتَسَلَّلَكَ فَدَخَلْتُ) ['Amr b. 'Avf'ın da] içeri girmesi.

▪İrt: G-1486-Naklî-Irtibat: [6099]- Ensâr'dan Bir Grup

▪İrt: M-1487-Naklî-Irtibat: [609B]- *Toplanılan Ev*

▪İrt: Z-1488-Naklî-Irtibat: [609C]- Toplantının Günü

* 41172-Eylem - Naklî: **H. Peygamber'in Söze Başlayarak Akrabalarını Uyarması Gerektiğini Söyleyip "وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ" Âyetini Hatırlatması**

Not: Bu âyetin Mekke'de nâzil olduğu; bunun üzerine Hz. Peygamber'in akrabalarına bir davet verdiği; bu davete amcası **Ebû Leheb**'in de katıldığı yukarıda ifade edilmişti. Burada ise, Hz. Peygamber'in onları Medine'de bir araya topladığı ve muhtemelen yıllar önce Mekke'de nâzil olan bu âyeti hatırlatarak onları uyardığı anlaşılmaktadır.

E-BD4-8DAA- eĥ-Taberânî, *Musnedu's-Şâmiyyîn*, II, 66.

(يَا نَبِيَّ هَاشِمٍ , إِنَّ اللَّهَ بَعَثَنِي إِلَى الْخَلْقِ عَامَّةً , وَبَعَثَنِي إِلَيْكُمْ خَاصَّةً) "Ey Benî Hâşim! Allah beni yarattıklarına gönderdi, hassaten de size gönderdi" demesi.

E-BD4-8DAB- eĥ-Taberânî, *Musnedu's-Şâmiyyîn*, II, 66.

(وَأَمَرَنِي أَنْ أَنْذِرَ عَشِيرَتِي الْأَقْرَبِينَ) "Bana, yakın akrabalarımı uyarmamı emretti" demesi.

▪İrt: N-1489-Naklî-Irtibat: [6097]- Hz. Peygamber

▪İrt: G-148A-Naklî-Irtibat: [6098]- Benû Hâşim ve Benû'l-Muĥtalib

▪İrt: G-148B-Naklî-Irtibat: [609E]- Kızkardeş Çocukları ve Halîfler

▪İrt: G-148C-Naklî-Irtibat: [609F]- Hz. Peygamber'in Ailesi

▪İrt: M-148D-Naklî-Irtibat: [609B]- *Toplanılan Ev*

▪İrt: Z-148E-Naklî-Irtibat: [609C]- Toplantının Günü

* 41173-Eylem - Naklî: **Onlara Hz. Peygamber'le Akriba Olmalarının Kendilerini Kurtarmaya Yetmeyeceğini Hatırlatması**

E-7A6-11A6- eṭ-Ṭaberânî, *el-Mu‘cemu’l-Kebîr*, XVIII, 161.

(فَقَالَ لَهُمْ: «يَا بَنِي هَاشِمٍ، لَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا) Onlara, “Ey Hâşimoğulları! Ben sizin için Allah’tan [gelecek] hiçbir şeyi [önlemeye] gücüm yetmez” demesi.

E-852-11B8- Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, XI, 450.

(لَمَّا نَزَلَتْ: {وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ} قَامَ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ: يَا فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ، يَا صَوْبَةَ بِنْتَ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، لَا أَغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا، سَلُونِي مِنْ مَالِي مَا يَشْتُمُّ. (أَمَّا لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا، سَلُونِي مِنْ مَالِي مَا يَشْتُمُّ. (s.a) kalkıp “Ey Fâtıma binti Muḥammed, ey Şafiyye binti ‘Abdulmuṭṭalib, ey Benî ‘Abdulmuṭṭalib, malımdan isteyin; ancak sizin için Allah’tan [gelecek] hiçbir şeyi [önlemeye] gücüm yetmez” demesi.

▪İrt: N-148F-Naklî-Irtibat: [6097]- Hz. Peygamber

▪İrt: G-1490-Naklî-Irtibat: [6098]- Benû Hâşim ve Benû’l-Muṭṭalib

▪İrt: G-1491-Naklî-Irtibat: [609F]- Hz. Peygamber’in Ailesi

▪İrt: G-1492-Naklî-Irtibat: [609E]- Kızkardeş Çocukları ve Halîfler

▪İrt: M-1493-Naklî-Irtibat: [609B]- *Toplanulan Ev*

▪İrt: Z-1494-Naklî-Irtibat: [609C]- Toplantının Günü

* 41174-Eylem - Naklî: **Boyunlarında Asılı Günahlarla Ahirete Gelmeleri İçin Onları Uyarması**

E-185-D19D- el-Buḥârî, *el-’Edebu’l-Mufred*, s. 40.

(وَالَّذِينَ لَا يَأْتِي النَّاسُ بِالْأَعْمَالِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَتَأْتُونَ بِالْأَنْعَالِ، فَيُغْرَضَ عَنْكُمْ) “Eğer [böyle] değil iseniz kendinize dikkat edin. Kıyamet gününde insanlar amellerle gelirken siz yüklerle (günahlarla) gelmeyin” demesi.

E-BD4-8DAC- eṭ-Ṭaberânî, *Musnedu’s-Şâmiyyîn*, II, 66.

(فَيَأْتِي لَا تَأْتِي أُمَّتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَغْتَسِمُونَ مَلِكَ الْأَحْزَةِ) “Ümmetim ahiret gününde ahiret mülkünü paylaşırken” demesi.

E-BD4-8DAD- eṭ-Ṭaberânî, *Musnedu’s-Şâmiyyîn*, II, 66.

(وَتَأْتُونِي تَحْمِلُونَ الدُّنْيَا عَلَى رِقَابِكُمْ تُذَلُّونَ بِغَيْرَاتِكُمْ) “Sakın ola siz yakınlığınıza güvenip dünyayı boynunuzda taşıyarak gelmeyin” demesi.

E-BD1-1D78- İbn Ebî ‘Âşım, *el-Âḥâd ve’l-Meşânî*, V, 251.

(فَأَبْصُرُوا أَنْ لَا يَأْتُوا النَّاسَ بِالْأَعْمَالِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَتَأْتُونَ بِالْدُّنْيَا تَحْمِلُونَهَا فَأَصْدُ عَنْكُمْ بِوَجْهِ) “İnsanların kıyamet gününde amellerle gelip, sizin ise dünyayı taşıyarak gelmenizi ve benim sizden yüz çevirmemi görmeyin sakın!” demesi.

E-7A6-11A9- eṭ-Ṭaberânî, *el-Mu‘cemu’l-Kebîr*, XVIII, 161.

(يَا بَنِي هَاشِمٍ لَا الْفَيْئَتَكُمْ تَأْتُونَ بِالذُّنْيَا تَحْمِلُونَهَا عَلَى ظُهُورِكُمْ، وَيَأْتِي النَّاسَ بِالْآخِرَةِ تَحْمِلُونَهَا) “Sizi, dünyayı sırtınızda taşıırken...” demesi.

Not: Diğer haberler dikkate alındığında bu ifadelerin hatalı olduğu görülmektedir. Ancak buna rağmen kasıt anlaşılmaktadır. *Haber*'in bir başka tarîkine göre bu ifadeler “لَا الْفَيْئَتَكُمْ تَأْتُونَ بِالذُّنْيَا تَحْمِلُونَهَا عَلَى ظُهُورِكُمْ وَيَأْتِي النَّاسَ بِالْآخِرَةِ تَحْمِلُونَهَا” şeklinde²⁰ olmalıdır.

▪İrt: Z-1495-Naklî-Irtibat: [609C]- Toplantının Günü

▪İrt: M-14A0-Naklî-Irtibat: [609B]- *Toplanılan Ev*

▪İrt: N-14AB-Naklî-Irtibat: [6097]- Hz. Peygamber

▪İrt: G-14B8-Naklî-Irtibat: [6098]- *Benû Hâşim ve Benû'l-Muṭṭalib*

* 41175-Eylem - Naklî: **Kızı Fatıma ve Eşlerine Dönerek Onları Uyarması**

E-7AC-11B0- el-Âcurrî, eş-Şerî'a, III, 1337.

(فَأَخْلَسَهُمْ عَلَى الْبَابِ , وَجَمَعَ نِسَاءَهُ وَأَهْلَهُ , فَأَخْلَسَهُمْ فِي الْبَيْتِ) Onları kapının önüne, ailesi ve eşlerini evin içine oturtması.

E-7AC-11B3- el-Âcurrî, eş-Şerî'a, III, 1337.

(ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ فَقَالَ: يَا عَائِشَةُ بِنْتُ أَبِي بَكْرٍ , وَيَا خَفْصَةَ بِنْتُ عُمَرَ , وَيَا أُمَّ سَلَمَةَ , وَيَا فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ , يَا أُمَّ الرَّبِيعِ يَا عَمَّةَ (النَّبِيِّ): اسْتُرُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ , وَاسْعَوْا فِي فِكَائِكُمْ رِقَابِكُمْ , فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ شَيْئًا) Sonra Ehl-i Beyt'ine yönelip “Ey ‘Â’işe binti Ebî Bekr, Ey Hafsa binti ‘Omer, ey Ummu Seleme, ey Fâtıma binti Muḥammed, ey Ummu’z-Zubeyr, ey Nebî'nin halası! nefislerinizi Allah'tan satın alın. Boyunlarınızı kurtarmak için çalışın. Çünkü size Allah'tan [gelecek] hiçbir şeyi [önlemeye] benim gücüm yetmez” demesi.

▪İrt: Z-1496-Naklî-Irtibat: [609C]- Toplantının Günü

▪İrt: M-14A1-Naklî-Irtibat: [609B]- *Toplanılan Ev*

▪İrt: N-14AC-Naklî-Irtibat: [6097]- Hz. Peygamber

▪İrt: G-14B9-Naklî-Irtibat: [609E]- Kızkardeş Çocukları ve Halîfler

▪İrt: G-14BA-Naklî-Irtibat: [6098]- *Benû Hâşim ve Benû'l-Muṭṭalib*

* 41176-Eylem - Naklî: **Yarım Hurmayla Bile Olsa Kendilerini Ateşten Korumalarını Tembihlemesi**

E-7A6-11A8- eṭ-Ṭaberânî, el-Mu‘cemu'l-Kebîr, XVIII, 161.

(يَا بَنِي هَاشِمٍ اتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ) “Ey Hâşimoğulları! Yarım hurmayla da olsa ateşten korunun” demesi.

▪İrt: Z-1497-Naklî-Irtibat: [609C]- Toplantının Günü

²⁰ Haṭîb el-Bağdâdî, *Telḥîsu'l-Muteşâbih fi'r-Resm*, II, 743.

▪Irt: M-14A2-Naklî-Irtibat: [609B]- *Toplanılan Ev*

▪Irt: N-14AD-Naklî-Irtibat: [6097]- Hz. Peygamber

* 41177-Eylem - Naklî: **Dostlarının [Yakınları Değil] Muttaki Mü'minler Olduğunu Hatırlatması**

E-185-D19B- el-Buḥârî, *el-'Edebu'l-Mufred*, s. 40.

(إِنَّ أَوْلِيَّائِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ) “Benim aranızdaki dostlarım muttaki olanlarınızdır” demesi.

E-1A4-02E1- İbn Ebî Hâtim, *İlelu'l-Ḥadîs*, VI, 363.

(ثُمَّ قَالَ: يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، إِنَّ أَوْلِيَّائِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ) “Ey Kureyş topluluğu! Benim aranızdaki dostlarım muttaki olanlarınızdır” demesi.

E-BD4-8DAE- eṭ-Ṭaberânî, *Musnedu's-Şâmiyyîn*, II, 66.

(إِنَّمَا أَوْلِيَّائِي مِنْ جَمِيعِ أُمَّيِّ الْمُتَّقُونَ) “Benim dostlarım ümmetimin tamamından muttaki olanlardır” demesi.

E-BD1-1D77- İbn Ebî 'Âsım, *el-Âḥâd ve'l-Meşânî*, V, 251.

(ثُمَّ قَالَ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، اعْلَمُوا أَنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِي الْمُتَّقُونَ) “Ey Kureyş topluluğu, biliniz ki insanların bana yakın olanları muttakilerdir” demesi.

E-2EB-119A- İbn Ebî 'Âsım, *es-Sunne*, I, 93.

(إِنَّ أَوْلِيَّائِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ) “Benim dostlarım muttaki olanlarınızdır” demesi.

E-79A-11A1- eṭ-Ṭaberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsaf*, I, 34.

(إِنَّمَا أَوْلِيَّائِي مِنْكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْمُتَّقُونَ) “Kıyamet gününde benim yakınlarım muttaki olanlarınızdır” demesi.

E-7A6-11A7- eṭ-Ṭaberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XVIII, 161.

(إِنَّ أَوْلِيَّائِي مِنْكُمْ الْمُتَّقُونَ) “Benim dostlarım aranızdaki muttakilerdir” demesi.

▪Irt: Z-1498-Naklî-Irtibat: [609C]- Toplantının Günü

▪Irt: M-14A3-Naklî-Irtibat: [609B]- *Toplanılan Ev*

▪Irt: N-14AE-Naklî-Irtibat: [6097]- Hz. Peygamber

* 41178-Eylem - Naklî: **Eğer Muttaki Değil İseler İşlerinin Çetin Olduğunu Bildirmesi**

E-185-D19C- el-Buḥârî, *el-'Edebu'l-Mufred*, s. 40.

(إِن كُنْتُمْ أَوْلِيَّاءَ فَمَاذَا) “Eğer siz öyleyseniz (muttaki iseniz) böylesiniz (dostumsunuz)” demesi.

E-1A4-02E2- İbn Ebî Hâtim, *İlelu'l-Ḥadîs*, VI, 363.

(فَإِنْ تَكُونُوا أَنْتُمْ فَأَنْتُمْ) “Eğer öyle olursanız [dostum] siz olursunuz ” demesi.

E-2EB-119B- İbn Ebî ‘Âsım *es-Sunne*, I, 93.

(مَنْ كَانُوا وَحَيْثُ كَانُوا) “Eğer onlar da öyleyseler, öyledirler” demesi.

▪İrt: Z-1499-Naklî-Irtibat: [609C]- Toplantının Günü

▪İrt: M-14A4-Naklî-Irtibat: [609B]- Toplanılan Ev

▪İrt: N-14AF-Naklî-Irtibat: [6097]- Hz. Peygamber

* 41179-Eylem - Naklî: **Kendisinden Sonra Bu İşin Başına Onların Gececeğini, O Zaman Aralarında İhtilaf Edip Doğru Yoldan Şaşmamalarını Öğütlemesi**

E-BD4-8DB0- eṭ-Ṭaberânî, *Musnedu’ş-Şâmiyyîn*, II, 66.

(فَأَقِيمُوا فِيهَا جَمِيعًا بَيْنَكُمْ) “Hepiniz birbiriniz için dua edin” demesi.

E-BD9-1D61- eṭ-Ṭaberânî, *el-Mu‘cemu’l-Kebîr*, XVII, 12.

(يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، إِنَّكُمْ الْوَلَدُ الْبَغْدِي هَذَا الْأَمْرُ) “Ey Kureys topluluğu! Siz benden sonra bu işi üstlenenler olacaksınız” demesi.

E-BD9-1D62- eṭ-Ṭaberânî, *el-Mu‘cemu’l-Kebîr*, XVII, 12.

(فَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا وَأَنْتُمْ مُؤْمِنُونَ) “Mü’min olmadan ölmeyin” demesi.

E-BD9-1D63- eṭ-Ṭaberânî, *el-Mu‘cemu’l-Kebîr*, XVII, 12.

(وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا) “Allah’ın ipine hep birlikte sarılın ve ayrılığa düşmeyin” demesi.

E-BD9-1D64- eṭ-Ṭaberânî, *el-Mu‘cemu’l-Kebîr*, XVII, 12.

(وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ) “Kedilerine açık deliller gelmesine rağmen ihtilaf ederek ayrılığa düşenlerden olmayın” demesi.

E-BCD-1D85- el-Bezzâr, *el-Baḥru’z-Zeḥḥâr*, VIII, 73.

(ثُمَّ قَالَ ﷺ: «هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ مَا دَامُوا») “Bu iş [şunları sürdürdükleri müddetçe] Kureys’tedir” demesi.

E-D8D-62CF- eṭ-Ṭaberânî, *ed-Du‘â*, s. 583.

(فَقَالَ: الْإِيمَةُ مِنْ قُرَيْشٍ) “İmamlar Kureys’tendir” demesi.

E-D8D-62D0- eṭ-Ṭaberânî, *ed-Du‘â*, s. 583.

(فَقَالَ: وَلِي عَلَيْهِمْ حَقٌّ عَظِيمٌ، وَلَكُمْ مِثَالُ ذَلِكَ مَا فَعَلُوا ثَلَاثًا) “Benim onlar üzerinde büyük bir hakkım vardır. Onların da şu üç şeyi yaptıkları takdirde [hakları vardır]” demesi.

E-D5E-11BF- İbn Ebî ‘Âsım, *el-Âḥâd ve’l-Meşânî*, V, 302.

Sonra (ثم قال: «ألا إنَّ حِيَارَ أَيْمَانِكُمْ حِيَارَ النَّاسِ وَشِرَارَ أَيْمَانِكُمْ شِرَارَ النَّاسِ وَشِرَارَ فُرَيْشِ حِيَارِ النَّاسِ وَشِرَارَ فُرَيْشِ شِرَارِ النَّاسِ»)
 “Sizin önderlerinizin hayırlı olanları insanların hayırlılarıdır. Önderlerinizin şerlileri de insanların şerlileridir. Kureyş’in hayırlıları insanların hayırlılarıdır. Şerlileri de insanların şerlileridir” demesi.

E-AF9-11C6- eş-Şâsî, *el-Musned*, II, 293.

Sonra (ثم قال: «أما بعد») يا معشر فُرَيْشِ، فَإِنَّكُمْ أَهْلُ هَذَا الْأَمْرِ مَا أُطَعْتُمْ اللَّهَ
 “Ey Kureyş topluluğu! Allah’a itaat ettiğiniz sürece siz bu işin ehlisiniz” demesi.

E-D76-11C9- et-Tayâlisî, *el-Musned*, III, 462.

[İbn ‘Omer’in] Resûlullâh’ı (سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي فُرَيْشٍ مَا بَقِيَ فِي النَّاسِ وَرَجُلَانِ»)
 “Bu iş, iki kişi kalıncaya kadar Kureyş’e aittir” derken işitmesi.

E-AFB-11CF- eş-Şâfi ‘î, *el-Musned*, IV, 53.

Resûlullâh’ın (s.a) Kureyş’e (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لِفُرَيْشٍ: «أَنْتُمْ أَوْلَى النَّاسِ بِحَدِّ الْأَمْرِ مَا كُنْتُمْ مَعَ الْحَقِّ»)
 “Haktan ayrılmadığımız müddetçe bu işin velayetine en çok siz layıksınız” demesi.

▪İrt: Z-149A-Naklî-Irtibat: [609C]- Toplantının Günü

▪İrt: M-14A5-Naklî-Irtibat: [609B]- Toplanılan Ev

▪İrt: N-14B0-Naklî-Irtibat: [6097]- Hz. Peygamber

* 4117A-Eylem - Naklî: **Eğer İnsanlara İyi Davranmazlarsa Elindeki Sopaın Kabuğunun Soyulması Gibi Onların da Soyulup Atılacağını Hatırlatması**

E-AF9-11C7- eş-Şâsî, *el-Musned*, II, 293.

(فَإِذَا عَصَيْتُمُوهُ بَعَثَ عَلَيْكُمْ مَنْ يَلْحَاكُمْ نَحْوَ هَذَا الْقَضِيبِ) “Eğer isyan ederseniz [o] size, şu çubuğun soyulması gibi sizi [bu işten] soyup [atacak] kimseler gönderir” demesi.

E-D78-11CC- Nu ‘aym b. Hammâd, *el-Fiten*, I, 395.

(فَإِذَا عَصَيْتُمُوهُ النَّحَاكُمُ عَنْ وَجْهِ الْأَرْضِ كَمَا أَلْتَجِي عَصَايَ هَذِهِ) [Resûlullâh’ın] “Eğer asi olursanız bu asanın soyulduğu gibi yeryüzünden soyulup [atılırsınız]” demesi.

E-D78-11CD- Nu ‘aym b. Hammâd, *el-Fiten*, I, 395.

(ثمَّ قَسَعَ طَائِفَةً مِنْ لَحَاهَا فَأَلْقَاهُ فِي الْأَرْضِ) Sonra onun bir kısmını sayıp yere atması.

E-AFB-11D0- eş-Şâfi ‘î, *el-Musned*, IV, 53.

(إِلَّا أَنْ تُعْدِلُوا عَنْهُ فَتُلْحُونَ كَمَا تُلْحِي هَذِهِ الْجَرِيدَةُ» يُشِيرُ إِلَى حَرِيدَةٍ فِي يَدِهِ) elindeki çubuğu göstererek “Eğer haktan ayrılırsanız bu çubuğun kabuğunun soyulduğu gibi [bu işten] soyulup [atılırsınız]” demesi.

▪İrt: Z-149B-Naklî-Irtibat: [609C]- Toplantının Günü

▪İrt: M-14A6-Naklî-Irtibat: [609B]- *Toplanılan Ev*

▪İrt: N-14B1-Naklî-Irtibat: [6097]- Hz. Peygamber

* 4117B-Eylem - Naklî: **Zulme Daldıkları Takdirde Allah'ın, Meleklerinin ve Bütün İnsanların Lanetinin Onların Üzerine Olacağını Söylemesi**

E-BCD-1D89- el-Bezzâr, *el-Bahru'z-Zehhâr*, VIII, 73.

(فَمَنْ لَمْ يَنْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ) “Eğer kim böyle yapmazsa Allah'ın, meleklerinin ve insanların hepsinin laneti onun üzerine olsun” demesi.

E-BCD-1D8A- el-Bezzâr, *el-Bahru'z-Zehhâr*, VIII, 73.

(لَا يُقْبَلُ مِنْهُ صَرْفٌ وَلَا عَدْلٌ) “Onun tövbesi de fidyesi de kabul olmaz” demesi.

E-D8D-62D7- eṭ-Ṭaberânî, *ed-Du'â*, s. 583.

(فَمَنْ لَمْ يَنْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ) “Eğer kim böyle yapmazsa Allah'ın, meleklerinin ve insanların hepsinin laneti onun üzerine olsun” demesi.

E-2EB-119C- İbn Ebî 'Âsım *es-Sunne*, I, 93.

(اللَّهُمَّ إِنِّي لَا أَحِلُّ لَكُمْ فِسَادَ مَا أَصْلَحْتُ) “Allah'ım! Düzelttiklerimi onların bozmalarına fırsat verme” demesi.

E-D5E-11BE- İbn Ebî 'Âsım, *el-Âhâd ve'l-Meşânî*, V, 302.

(كُلُّكُمْ قَالَ هُمْ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، لَا أَلْفَيْتُ النَّاسَ يَأْتُونَ بِجُرُومِ الْجَنَّةِ وَتَأْتُونَ بِجُرُومِ الدُّنْيَا، اللَّهُمَّ لَا أَحِلُّ لِقُرَيْشٍ أَنْ يُفْسِدُوا مَا أَصْلَحْتُ») Sonra onlara “Ey Kureyş topluluğu! İnsanlar cennete girecek şeylerle gelirken sizin dünyayı çekerek getirmenizi görmeyeyim. Allah'ım! Düzelttiğim şeyleri onların bozmasına izin verme” demesi.

▪İrt: Z-149C-Naklî-Irtibat: [609C]- Toplantının Günü

▪İrt: M-14A7-Naklî-Irtibat: [609B]- *Toplanılan Ev*

▪İrt: N-14B2-Naklî-Irtibat: [6097]- Hz. Peygamber

* 4117C-Eylem - Naklî: **Daha Sonra Haberi Duyup Gelen Ensâr'a Yönelerek Konuşmasını Genelleştirmesi**

E-185-D19E- el-Buhârî, *el-'Edebu'l-Mufred*, s. 40.

(كُلُّكُمْ قَالَ هُمْ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، لَا أَلْفَيْتُ النَّاسَ يَأْتُونَ بِجُرُومِ الْجَنَّةِ وَتَأْتُونَ بِجُرُومِ الدُّنْيَا، اللَّهُمَّ لَا أَحِلُّ لِقُرَيْشٍ أَنْ يُفْسِدُوا مَا أَصْلَحْتُ») Sonra sesini yükseltmesi.

E-185-D19F- el-Buhârî, *el-'Edebu'l-Mufred*, s. 40.

(فَقَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ - وَرَفَعَ يَدَيْهِ يَضَعُهُمَا عَلَى رُؤُوسِ قُرَيْشٍ - أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ قُرَيْشًا أَهْلًا أَمَانَةً) Elini kaldırıp Kureyşliler'in başına koyması ve “Ey insanlar! Kureyş emanet ehlidir” demesi.

E-185-D1A0- el-Buhârî, *el-'Edebu'l-Mufred*, s. 40.

(مَنْ بَعَى يَمِيمٌ - قَالَ زُهَيْرٌ: أَظُنُّهُ قَالَ: الْعَوَائِرُ - كَبَّهُ اللَّهُ لِيُنَجِّرِيهِ)
“Kim onlara tuzak kurarsa Allah onu burnunun üstüne yere kapaklandırırsın”.

E-185-D1A1- el-Buĥârî, *el-’Edebu’l-Mufred*, s. 40.

(إِنَّ فُرَيْشًا أَهْلًا أَمَانَةً) Elini kaldırıp *Ķureyşliler*’in başına koyması ve *“Ey insanlar! Ķureyş emanet ehlidir”* demesi.

E-1A4-02E3- İbn Ebî Hâtim, *’İlelu’l-Ħadîs*, VI, 363.

(ثم صرغ رسول الله) Sonra Resûlullâh’ın sesini yükseltmesi.

E-1A4-02E4- İbn Ebî Hâtim, *’İlelu’l-Ħadîs*, VI, 363.

(فَلَمَّ يَسْمَعُ أَحَدٌ صَوْتَهُ أَوْ بَلَّغَهُ إِلَّا جَاءَ يَشْتَدُّ) [Resûlullâh’ın] sesini duyanların aceyle [onun yanına] gelmeleri.

E-1A4-02E5- İbn Ebî Hâtim, *’İlelu’l-Ħadîs*, VI, 363.

(فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ، مَنْ يَغَاهُمُ الْعَوَائِرُ، كُتِبَ عَلَيَّ مِنْجَرِيهِ) *“Ey insanlar! Kim onlara tuzak kurarsa Allah onu burnunun üstüne yere kapaklandırırsın”.*

▪İrt: Z-149D-Naklî-Irtibat: [609C]- Toplantının Günü

▪İrt: M-14A8-Naklî-Irtibat: [609B]- *Toplanılan Ev*

▪İrt: N-14B3-Naklî-Irtibat: [6097]- Hz. Peygamber

▪İrt: G-14B7-Naklî-Irtibat: [6099]- Ensâr’dan Bir Grup

* 4117D-Eylem - Naklî: **Oradakilerden Ensâr’ın Korunmasını İstemesi**

E-BD9-1D67- et-Ṭaberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, XVII, 12.

(يَا مَعْشَرَ فُرَيْشٍ، احْفَظُونِي فِي أَصْحَابِي وَأَبْنَائِهِمْ وَأَبْنَاءِ أَبْنَائِهِمْ)
“Ey Ķureyş topluluğu! Benim için ashâbımı, onların çocuklarını ve çocuklarının çocuklarını koruyup [kollayın]” demesi.

E-BD9-1D68- et-Ṭaberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, XVII, 12.

(رَحِمَ اللَّهُ الْأَنْصَارَ وَأَبْنَاءَ الْأَنْصَارِ) *“Allah Ensâr’a ve onların çocuklarına merhamet etsin”* demesi.

E-0E4-11D1- Ya ‘kûb b. Sufyân el-Fesevî, *el-Ma’rife ve’t-Târîĥ*, I, 383.

(أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: إِنَّ الْأَنْصَارَ أَعَزَّةٌ صَبِيرٌ)
Ebû Hüreyre’nin, Resûlullâh’ı “Ensâr affedici ve sabırlıdır” derken işitmesi.

▪İrt: Z-149E-Naklî-Irtibat: [609C]- Toplantının Günü

▪İrt: M-14A9-Naklî-Irtibat: [609B]- *Toplanılan Ev*

▪İrt: N-14B4-Naklî-Irtibat: [6097]- Hz. Peygamber

* 4117E-Eylem - Naklî: **Oradakilere ve Ensâr’a Dua Etmesi**

E-185-D19F- el-Buhârî, *el-'Edebu'l-Mufred*, s. 40.

(فَقَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ - وَرَفَعَ يَدَيْهِ يَضَعُهُمَا عَلَى رُؤُوسِ قُرَيْشٍ - أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ قُرَيْشًا أَهْلُ أَمَانَةٍ) Elini kaldırıp *Qureysliler'in başına koymasını ve "Ey insanlar! Qureys emanet ehlidir"* demesi.

E-1A4-02E5- İbn Ebî Hâtim, *İlelu'l-Hadîs*, VI, 363.

(فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ، مَنْ بَغَاهُمْ الْعَوَائِرُ، كُتِبَ عَلَى مَنْجَرِيهِ) "Ey insanlar! Kim onlara tuzak kurarsa Allah onu burnunun üstüne yere kapaklandırırsın".

E-BD4-8DAF- eṭ-Ṭaberânî, *Musnedu's-Şâmiyyîn*, II, 66.

(وَإِنَّ لَكُمْ دَعْوَةَ مُجَابَةً) "Sizin duanız kabul görür" demesi.

E-BD4-8DB0- eṭ-Ṭaberânî, *Musnedu's-Şâmiyyîn*, II, 66.

(فَأَقِيمُوا فِيهَا جَمِيعًا بَيْنَكُمْ) "Hepiniz birbiriniz için dua edin" demesi.

E-BD4-8DB1- eṭ-Ṭaberânî, *Musnedu's-Şâmiyyîn*, II, 66.

(قَالَ: فَرَفَعَ يَدَهُ وَرَفَعُوا أَيْدِيَهُمْ) Elini kaldırması ve onların da ellerini kaldırmaları.

E-BD9-1D67- eṭ-Ṭaberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XVII, 12.

(يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، احْفَظُونِي فِي أَصْحَابِي وَأَبْنَائِهِمْ وَأَبْنَاءِ أَيْمَانِهِمْ) "Ey Qureys topluluğu! Benim için ashâbımı, onların çocuklarını ve çocuklarının çocuklarını koruyup [kollayın]" demesi.

E-BD9-1D68- eṭ-Ṭaberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XVII, 12.

(رَحِمَ اللَّهُ الْأَنْصَارَ وَأَبْنَاءَ الْأَنْصَارِ) "Allah Ensâr'a ve onların çocuklarına merhamet etsin" demesi.

E-BD1-1D78- İbn Ebî 'Âsım, *el-Âhâd ve'l-Meşânî*, V, 251.

(فَأَبْصُرُوا أَنْ لَا يَأْتُوا النَّاسَ بِالْأَعْمَالِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَتَأْتُونَ بِالدُّنْيَا تَحْمِلُونَهَا فَأَصْدُ عَنْكُمْ بِوَجْهِ) "İnsanların kıyamet gününde amellerle gelip, sizin ise dünyayı taşıyarak gelmenizi ve benim sizden yüz çevirmemi görmeyin sakın!" demesi.

▪İrt: Z-149F-Naklî-Irtibat: [609C]- Toplantının Günü

▪İrt: M-14AA-Naklî-Irtibat: [609B]- Toplanılan Ev

▪İrt: N-14B5-Naklî-Irtibat: [6097]- Hz. Peygamber

▪İrt: G-14B6-Naklî-Irtibat: [6099]- Ensar'dan Bir Grup

Kurgu Senaryosu

Hz. Peygamber'in 'Omer b. el-Ḥaṭṭâb'tan *Benû Hâşim* ve *Benû'l-Muṭṭalib*'i bir araya toplamasını istemesi.²¹ 'Omer b. el-Ḥaṭṭâb'ın onları bir evde toplaması ve Hz. Peygamber'e gelip durumu haber vermesi.²² Hz. Peygamber'in onların bulunduğu

²¹ 41169-Eylem - Naklî.

²² 4116A-Eylem - Naklî.

evin kapısına gelmesi.²³ Hz. Peygamber'in onlara aralarında yabancı bir kimsenin olup olmadığını sorması.²⁴ Onların aralarında sadece kız kardeşlerinin çocuklarının bulunduğunu söylemeleri.²⁵ Hz. Peygamber'le kız kardeş çocuklarının kabileden sayılacağını söylemesi.²⁶ Hz. Peygamber'in onlarla oturup bir süre sohbet etmesi.²⁷ Ensâr'dan bazılarının durumu haber olarak toplantının yapıldığı yere gelmeleri.²⁸ Hz. Peygamber'in söze başlayarak akrabalarını uyarması gerektiğini söyleyip “ *أَنْذِرْ، وَعَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ* ” âyetini hatırlatması.²⁹ Onlara Hz. Peygamber ile akraba olmalarının kendilerini kurtarmaya yetmeyeceğini hatırlatması.³⁰ Boyunlarında asılı günahlarla ahirete gelmemeleri için onları uyarması.³¹ Kızı **Fâtıma** ve eşlerine dönerek onları uyarması.³² Yarım hurmayla bile olsa kendilerini ateşten korumalarını tembihlemesi.³³ Dostlarının [yakınları değil] muttaki mü'minler olduğunu hatırlatması.³⁴ Eğer muttaki değil iseler işlerinin çetin olduğunu bildirmesi.³⁵ Kendisinden sonra bu işin başına onların geçeceğini söylemesi; o zaman aralarında ihtilaf edip doğru yoldan şaşmamalarını öğütlemesi.³⁶ Eğer insanlara iyi davranmazlarsa elindeki sopanın kabuğunun soyulması gibi onların da [bu işten] soyulup atılacaklarını hatırlatması.³⁷ Zulme daldıkları takdirde Allah'ın, meleklerinin ve bütün insanların lanetinin onların üzerine olacağını söylemesi.³⁸ Daha sonra haberi duyup gelen Ensâr'a yönelerek konuşmasını genelleştirmesi.³⁹ Oradakilerden Ensâr'ın korunmasını istemesi.⁴⁰ Oradakilere ve Ensâr'a dua etmesi.⁴¹

²³ 4116C-Eylem - Naklî.

²⁴ 4116D-Eylem - Naklî.

²⁵ 4116E-Eylem - Naklî.

²⁶ 4116F-Eylem - Naklî.

²⁷ 41170-Eylem - Naklî.

²⁸ 41171-Eylem - Naklî.

²⁹ 41172-Eylem - Naklî.

³⁰ 41173-Eylem - Naklî.

³¹ 41174-Eylem - Naklî.

³² 41175-Eylem - Naklî.

³³ 41176-Eylem - Naklî.

³⁴ 41177-Eylem - Naklî.

³⁵ 41178-Eylem - Naklî.

³⁶ 41179-Eylem - Naklî.

³⁷ 4117A-Eylem - Naklî.

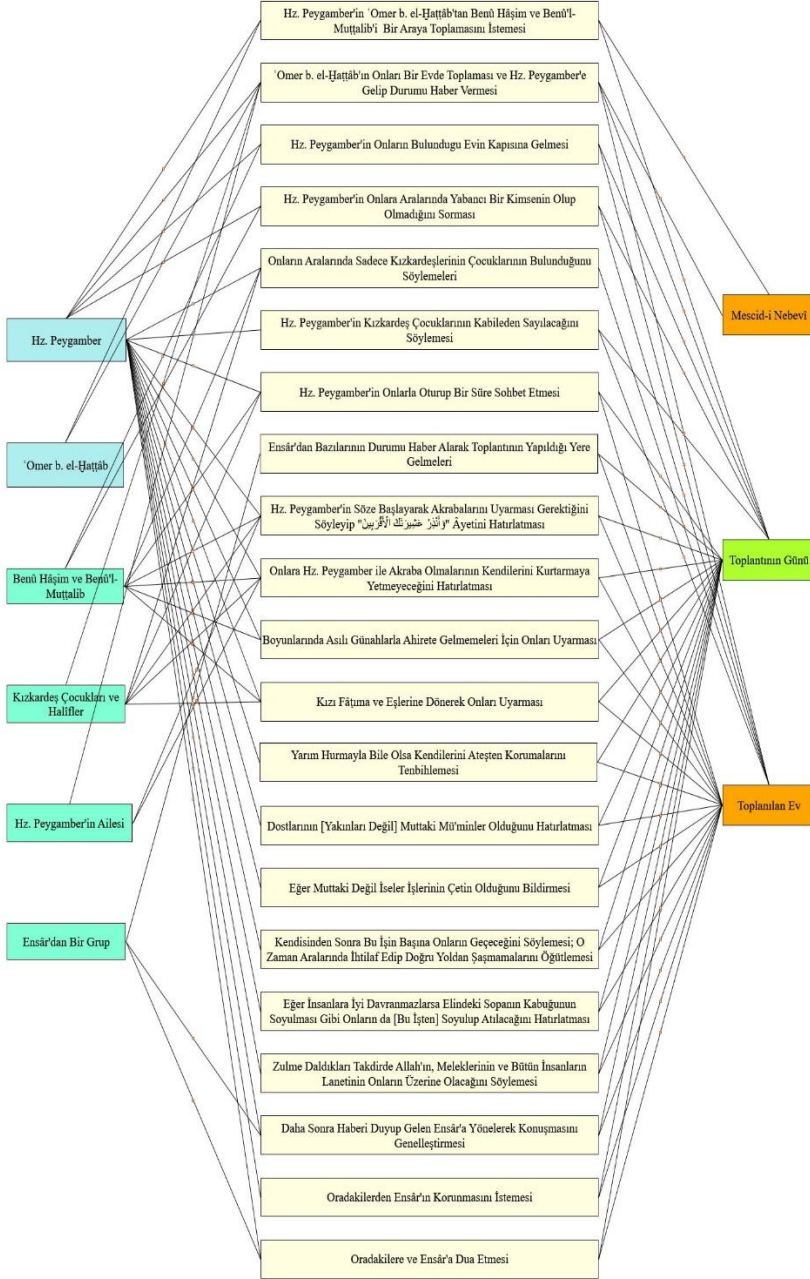
³⁸ 4117B-Eylem - Naklî.

³⁹ 4117C-Eylem - Naklî.

⁴⁰ 4117D-Eylem - Naklî.

⁴¹ 4117E-Eylem - Naklî.

KURGU GRAFİĞİ



Hicretin 9. senesinin başlarında zekât memurları gönderileceği zaman el-‘Abbâs’ın ve diğer akrabalarının söz konusu isteklerinin devam ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim el-‘Abbâs, oğlunu ve yeğenini Hz. Peygamber’in yanına gönderip onların sadaka memuru olarak gönderilmelerini sağlamaya çalışmıştı.⁵² Ancak Hz. Peygamber başka bir çözüm bularak amcasının bu isteğini yerine getirmedi.

Hz. Peygamber, akrabalarının bu isteklerinden sıkılmış olmalı ki bu sıralarda Yemen’e vali olarak tayin ettiği Mu‘âz b. Cebel’i yolcu ederken ona Ehl-i Beyt’inden dert yanıdır.⁵³ Hatta ‘Amr b. el-‘Âs’tan rivâyet edilen bir habere göre Hz. Peygamber “أَلْ أَبِي طَالِبٍ لَيْسُوا إِلَيَّ بِأَوْلِيَاءٍ، إِنَّمَا وَبَّيَّ اللَّهُ وَصَالِحِ الْمُؤْمِنِينَ” demiştir.⁵⁴

Bütün bunların etkisiyle Hz. Peygamber’in Benû Hâşim ve Benû'l-Muṭṭalib’i bir araya topladığı ve yukarıda yapılan Kurgu ile ayrıntıları ortaya çıkan vaaz ve nasihatleri verdiği ve onlara “وَأَذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ”⁵⁵, “En yakın akrabaları uyar”⁵⁶ âyetini⁵⁵ hatırlattığı⁵⁶, sadakanın onların hakkı olmadığını söylediği⁵⁷ anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber’in hanımlarından bir ay süreyle ayrı kalmasının da bu olayla bir ilgisi olabilir. Çünkü her iki olay da yaklaşık olarak aynı tarihlere denk gelmektedir. Ancak bu olayın incelemeye dâhil edilmesi Kurgu’nun hacmini artıracağı için şu aşamada böyle bir girişimde bulunulmamıştır.

Yukarıda iktibas edilen rivâyetlerin tamamında aynı olaydan bahsedildiği anlaşılmaktadır. Bu rivâyetlerde ve bunların tespit ettiğimiz, ancak burada iktibas edemediğimiz diğer tarîklerinde başka bir olaydan bahsedildiğini gösteren herhangi bir bilgi ve ifade tespit edilememiştir.

Hadis kaynaklarında “الائمة” veya “ولاد” kelimeleriyle imâmetin veya yönetimin Kureys kabilesinin hakkı olduğunu beyan eden başka rivâyetler de bulunmaktadır.⁵⁸ Bunların tamamına yakınına yakınına incelemiş olmamıza rağmen Hz. Peygamber’e nispet edilen “فَانْكُومُ وَلَا هَذَا الْأَمْرُ” veya “الائمة من قُرَيْشٍ” ifadelerinin yukarıdaki Kurgu’da bahsi geçen toplantının dışında söylendiğini gösteren herhangi bir delile rastlayamadık. Dolayısıyla bu rivâyetlerin hepsinin ayrı ayrı ele alınıp Kurgu’ya dahil edilmesi,

⁵² Muslim, *es-Sahîh*, II, 752, No: 1072; et-Taberânî, *el-Mu‘cemu’l-Kebîr*, XI, 69.

⁵³ İbn Ebî ‘Âsim, *es-Sunne*, I, 93.

⁵⁴ Ebû Bekr İbnü'l-‘Arabî, *Aḥkâmu’l-Kur‘ân*, III, 461. Bu rivâyet başta el-Buḥârî’nin *es-Sahîh*’i olmak üzere diğer kaynaklarda da geçmektedir (bk. el-Buḥârî, *es-Sahîh*, VIII, 6, No: 5990). Ancak bu kaynaklarda “أَلْ أَبِي طَالِبٍ” ifadesinin silindiği ifade edilmektedir. Bu konudaki tartışmalar için bk. el-Maqrîzî, *İmtâ‘u’l-Esmâ‘*, V, 402. Öte yandan bu rivâyette bahsedilen sözün Hz. Peygamber tarafından bu makalede yapılan Kurgu’da ortaya çıkan konuşması sırasında söylendiği kuvvetli bir ihtimaldir. Ancak yeterli delil bulunamadığı için bu, Kurgu’ya dahil edilmemiştir.

⁵⁵ eş-Şu‘arâ’ 26/214.

⁵⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, XI, 450, No: 26175; et-Tirmizî, *es-Sunen*, V, 338, No: 3185.

⁵⁷ أَخْبَرَنَا مَطْرُوفُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَبِي حَازِمٍ، عَنْ أَسَمَةَ بْنِ زَيْدٍ، عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ النُّعَيْرِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، إِنَّ الصَّدَقَةَ أَوْسَاخُ النَّاسِ» حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْمُعَمَّرِيُّ، ثنا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَقْفَرٍ الْمَدِينِيُّ، حَدَّثَنِي أَبِي، ثنا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ، «فَلَا تَأْكُلُوهَا وَلَا تَعْمَلُوا عَلَيْهَا» عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ جُنَّاهِدٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أَنَّ بَيْنَانًا مِنْ بَنِي هَاشِمٍ أَتَى النَّبِيَّ ﷺ، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ اسْتَغْفِلْنَا عَلَى هَذِهِ الصَّدَقَةِ نَصِيبٌ مِنْهَا مَا نَصِيبُ النَّاسِ وَنُؤَدِي عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْأَعْرَجِ، «كَمَا يُؤَدُونَ فَقَالَ: «إِنَّا لَلْمُحْتَدِّ لَا نَحْنُ لَكِنَّ الصَّدَقَةَ وَهِيَ أَوْسَاخُ النَّاسِ، وَلَكِنْ مَا ظَنَّنْكُمْ إِذَا أَنَا أَخَذْتُ بِحَقِّهِ الْجَنَّةَ هَلْ أَوْمِرُ عَلَيْكُمْ أَحَدًا»

⁵⁸ et-Taberânî, *el-Mu‘cemu’l-Kebîr*, XI, 69.

⁵⁹ Makalenin giriş kısmındaki bir dipnotta da bildirildiği üzere İbn Hacer bu rivâyetleri *Lezzetu’l-‘Ays fi Turuḳi Hadîsi el-E‘immeti min Kureys* adlı eserde bir araya toplanmıştır.

ulaşılan neticeyi daha sağlam karinelerle teyid edecek gibi görünmektedir. Bu sebeple bu derecede ayrıntılı bir *Kurgu* çalışmasına, incelememiz makale boyutlarını aşacağı için gerek görülmemiştir.

Bu bilgiler çerçevesinde bakıldığında Hz. Peygamber'in "الائمة من قريش" ifadesini kullandığını söylemek mümkün görünmemektedir. Bunun yerine "إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ فِيكُمْ وَأَنْتُمْ" veya "وَلَائُهُ" veya "تَزَالُوا وَلَا هَذَا الْأَمْرَ" ya da "إِنَّكُمْ أَهْلُ هَذَا الْأَمْرِ" veya "وَلَائُهُ" bir ifade kullandığı ve bu ifadeyle birlikte kullandığı şartlı cümlelerle *Benû Hâşim* veya *Benû'l-Muṭṭalib'e*, daha genel olarak *Ḳureyş'e*, bazı görevlere getirildiklerinde Hz. Peygamber'e olan yakınlıklarına güvenmemelerini; merhamet isteyene merhamet ederek, adil davranarak ve eşit paylaştırarak görevlerini yerine getirmelerini istemiştir. Aksi takdirde ahiret gününde boyunlarında, üstendikleri bu görevlerden kaynaklanan ağırlıklarla (günahlarla) ilâhî huzura çıkacakları kendilerine hatırlatmıştır.

Birinci anlama düzeyi cihetinden incelenen *Haber*'lerden hareketle oluşturulan *Kurgu* sonucundan ortaya çıkan duruma en uygun manaya sahip rivâyetlerden birinin şu olduğu kanaatindeyiz:⁵⁹

الْفَضْلُ بْنُ دُكَيْنٍ قَالَ حَدَّثَنَا سُهَيْبَانُ، عَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي ثَابِتٍ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ الْحَارِثِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُثَيْبَةَ، عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لِقُرَيْشٍ: إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ فِيكُمْ وَأَنْتُمْ وَلَائُهُ مَا لَمْ تُحْدِثُوا عَمَلًا يَنْزِعُهُ اللَّهُ مِنْكُمْ، فَإِذَا فَعَلْتُمْ ذَلِكَ سَلَطَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ شِرَارَ خَلْقِهِ فَالْتَحِزُّوا كَمَا يُلْتَحِي الْقَضِيبُ.

"...Nebî (s.a) *Ḳureyş'e* şöyle dedi: 'Bu iş sizin içinizden [çıkmıştır] ve onun idarecileri sizsiniz. Tâ ki Allah'ın onu sizden çekip almasına sebep olacak bir iş ihdas edinceye kadar. Bunu yaptığımızda Allah sizin üzerinize, yarattıklarının şerhilerini salar ve onlar şu çubuğun kabuğunun soyulması gibi sizi [bu işten] soyup ayırırlar'".

Ancak aynı kaynakta, aynı rivâyetin aşağıdaki şekilde *ihṭisâr* edilmiş tariki bile yukarıdaki *Kurgu* dikkate alındığında birinci düzeydeki anlam kaymasının boyutlarını göstermesi açısından şaşırtıcıdır:⁶⁰

حَدَّثَنَا الْفَضْلُ بْنُ دُكَيْنٍ، عَنْ سُهَيْبَانَ، عَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي ثَابِتٍ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ الْحَارِثِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُثَيْبَةَ، عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ ﷺ لِقُرَيْشٍ: إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ فِيكُمْ وَأَنْتُمْ وَلَائُهُ.

"...Nebî (s.a) *Ḳureyş'e* şöyle dedi: 'Bu iş sizin içinizden [çıkmıştır] ve onun idarecileri sizsiniz'".

İlk rivâyete göre *Ḳureyş'in* idareci olması, nübüvvetin onların arasında çıkmasıyla alakalı doğal bir neticedir. Ancak bu durumun, Allah'ın onu *Ḳureyş'ten* çekip almasına sebep olacak bir iş ihdas etmeleri halinde değişeceği ve onların bu iktidarı kaybedecekleri bildirilmektedir.

⁵⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muṣannef*, VII, 526, No: 37718.

⁶⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Muṣannef*, VI, 402, No: 32390.

Bize göre hatalı bir şekilde *ih̄tisâr* edilen ikinci rivâyette ise herhangi hasır olmadığı için ifadeler her hâl ve şartta idarenin *Ḳureyş* kabilesine ait bir hak olduğu şeklinde anlaşılmaktadır.

Bu durum, *ih̄tisâr*, *taḳfî* ve *ma'nen rivâyet* gibi klasik hadis usûlünün metin üzerindeki tasarruflarının manipülatif olabileceğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.⁶¹

Sonuç

Bütünsel Yaklaşım adını verdiğimiz yöntemle incelemeye tâbi tuttuğumuz ve bir *Kurğu* şeklinde ortaya koyduğumuz bu çalışmanın henüz başlangıç aşamasında olduğunu hatırlatmakta yarar vardır. Ancak bu haliyle bile konu hakkındaki birçok hususun açıklığa kavuştuğu söylenebilir.

Bunlardan bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Hz. Peygamber'in *Ḳureyş*'ten daha çok *Benû Hâşim* ve *Benû'l-Muḩṩalib*'i hedef alarak bir konuşma yaptığı ve bu konuşmada, peygamberin akrabaları olmalarından dolayı kendilerinin bazı haklara sahip olduklarını düşünmeleri ve bu şekilde davranmalarından dolayı onları uyardığı; o güne kadar ıslah ettiği şeylerin eski haline dönmesine izin vermemesi için Allah'a yakardığı (اللَّهُمَّ إِنِّي لَا أُجِلُّ هُمْ فَسَادَ مَا أَصْلَحْتُ)⁶²; eğer davranışlarında merhametli olmaz, adaleti gözetmez, eşit paylaşmaz ve Allah'a itaat etmezlerse (إِنِّي كُفِّرُكُمْ وَلَا هُدَىٰ الْأَمْرِ مَا أَطَعْتُمُ اللَّهُ تَعَالَى) elindeki çubuğun kabuğunun soyulduğu gibi bu işten soyulup atılacaklarını (فَإِذَا عَصَيْتُمُوهُ بَعَثَ عَلَيْكُمْ مَنْ يُلْحِقُكُمْ كَمَا يُلْحِقِي هَذَا) kendilerine hatırlattığı anlaşılmaktadır. Nitekim yukarıda derlenen *Haber*'lerdeki *Benû Hâşim* ifadeleri ve evde toplananların sayısının 30 veya 80 kişi kadar olduklarına dair ifadeler, toplantının *Ḳureyş*'ten ziyade Hz. Peygamber'in yakın akrabalarına yönelik olduğu şeklindeki düşüncemizi teyid etmektedir. Rivâyetlerin bir kısmında *Ḳureyş* ifadesinin geçmesi ise *Benû Hâşim* ve *Benû'l-Muḩṩalib*'in bu kabileye mensup olması nedeniyle her ikisinin birlikte kastedilmek istenmesinden kaynaklanmış olabilir. Nitekim bazı tariklerde sadece her iki kabilenin ait olduğu *Benû 'Abdu Menâf* zikredilmiştir.⁶⁴ Hz. Peygamber'in yakın akrabasını uyarılmasından kaynaklanan olumsuz havanın daha geniş bir kitle olan *Ḳureyş* kabilesine mal edilmek sûretiyle umumileştirilerek dağıtılmak istenmesi de ihtimâl dâhilindedir.

2. Bu toplantıdan ve akabinde yapılan konuşmadan haberdar olan Ensâr'ın da oraya toplandığı; bunun üzerine Hz. Peygamber'in onlara dönerek onlar hakkında

⁶¹ Bu konudaki değerlendirmemiz için bk. Mehmet Apaydın, *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım*, s. 115-125, 229-130.

⁶² İbn Ebî 'Âsim, *es-Sunne*, I, 93.

⁶³ eş-Şâfi'î, *el-Musned*, IV, 53; Nu'aym b. Hammâd, *el-Fiten*, I, 395; eş-Şâfi'î, *el-Musned*, II, 293.

⁶⁴ et-Ṭaberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsaf*, I, 34.

da akrabalarına ve diğer ashâbına bazı öğütler verdiği anlaşılmaktadır. Ancak bu kısım *Kurgu'* nun sınırlarını aştığı için detaylandırılmamıştır.

3. Hz. Peygamber'in bu konuşma sırasında sarf ettiği bildirilen “⁶⁵إِنَّ فُرَيْشًا أَهْلُ أَمَانَةٍ”⁶⁵, “⁶⁶إِنَّكُمْ الْوَلَادَةَ بَعْدِي لَهَذَا الْأَمْرِ”⁶⁶, “⁶⁷هَذَا الْأَمْرُ فِي فُرَيْشٍ”⁶⁷, “⁶⁸الْأَيْمَةُ مِنْ فُرَيْشٍ”⁶⁸, “⁶⁹فَإِنَّكُمْ أَهْلُ هَذَا الْأَمْرِ”⁶⁹, “⁷⁰لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي”⁷⁰, “⁷¹إِنَّ النَّاسَ تَبِعَ لِفُرَيْشٍ فِي هَذَا الشَّأْنِ”⁷¹ veya “⁷²لَا تَزَالُوا وَلَا هَذَا الْأَمْرُ”⁷² veya “⁷³إِنَّ النَّاسَ تَبِعَ لِفُرَيْشٍ فِي هَذَا الشَّأْنِ”⁷³ şeklindeki ifadelerinin ileriye yönelik bir kararın göstergesi olmaktan ziyade, mevcut durumda *Benû Hâşim* ve *Benû'l-Muṭṭalib* başta olmak üzere *Ḳureyş*'ten bazı kimselerin getirildiği veya istedikleri görevlerden dolayı kullanıldığı, *Ḳureyş*'in bu konuda yetenekleri olduğu ancak bu yeteneklerini doğru kullanmaları gerektiği “⁷⁴مَا دَامُوا إِذَا اسْتُرْجِحُوا”⁷⁴ وِلِي عَلَيْهِمْ حَقٌّ عَظِيمٌ، وَهُمْ مِثْلَ ذَلِكَ مَا فَعَلُوا ثَلَاثًا: إِذَا اسْتُرْجِحُوا رَجَحُوا، وَإِذَا حَكَمُوا عَدَلُوا، وَإِذَا رَجَحُوا، وَإِذَا حَكَمُوا عَدَلُوا، وَإِذَا قَسَمُوا أَقْسَطُوا”⁷⁴, “⁷⁵مَا أَطْعَمْتُمُ اللَّهُ تَعَالَ”⁷⁵ ve “⁷⁶وَأِذَا عَاهَدُوا وَفُوا”⁷⁶ gibi ifadelerle belli bir şarta bağlanmış ve bunları yapmadıkları takdirde söz konusu görevlerden, bir çubuğun kabuğunun soyulması gibi soyulup “⁷⁷فَتَلْحَقُونَ كَمَا تُلْحَى هَذِهِ الْجَرِيدَةُ”⁷⁷ atılacakları kendilerine bildirilmiştir.

4. **et-Ṭayâlisî** tarafından “⁷⁸لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي فُرَيْشٍ مَا بَقِيَ فِي النَّاسِ رَجُلَانِ”⁷⁸ şeklinde, **el-Buḥârî** tarafından ise “⁷⁹لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي فُرَيْشٍ مَا بَقِيَ مِنْهُمْ اثْنَانِ”⁷⁹ şeklinde ‘**Abdullâh b. ‘Omer**’den nakledilen rivâyetteki koyu renkle gösterilen ifadelerin, râvîlerin birinin “⁸⁰مَا بَقِيَ مِنْهُمْ”⁸⁰ ifadesinden sonra gelen metni aktarmasından kaynaklanan bir rivâyet hatasıyla ortaya çıktığı; buradaki “⁸¹مَا بَقِيَ مِنْهُمْ”⁸¹ ifadesinden sonra “geride kalan insan sayısı” değil, “*Ḳureyş*’te bulunmaya devam etmesi gereken hasletler”in sayıldığı anlaşılmaktadır. İlgili kısımda daha ayrıntılı olarak değerlendirdiğimiz üzere ‘**Abdullâh b. ‘Omer**’den gelen bu rivâyetin **et-Ṭayâlisî** ve **el-Buḥârî** tarafından ‘**Âsım b. Muḥammed**’den nakledilen tarîklerinin –ki bunların dışında başka bir tarîkini tespit edemedik- mevcut hâllerleriyle mahfuz olduğunu kabul etmek mümkün görünmemektedir.

5. Son olarak toplantının mahiyeti ve konuşmacının hedef kitlesi bakımından değerlendirildiğinde, “⁸²الْأَيْمَةُ مِنْ فُرَيْشٍ”⁸² ifadesinin Hz. Peygamber tarafından bu toplantıda kullanılmış olmasının uzak bir ihtimal olduğu; bu ifadenin; hatalı bir *ihṭisâr* veya *taḳîfî* neticesinde ortaya çıkan rivayetin *ma‘nen rivâyet* edilmesiyle ortaya çıktığını

⁶⁵ el-Buḥârî, *el-Edebu'l-Mufred*, s. 40.

⁶⁶ et-Taberânî, *el-Mu‘cemu'l-Kebîr*, XVII, 12.

⁶⁷ el-Bezzâr, *el-Baḥru'z-Zehḥâr*, VIII, 73.

⁶⁸ et-Taberânî, *ed-Du‘â*, s. 583.

⁶⁹ eş-Şâfi‘î, *el-Musned*, II, 293.

⁷⁰ el-Buḥârî, *es-Sahîh*, IV, 179, No: 3501.

⁷¹ eş-Şâfi‘î, *el-Musned*, IV, 53.

⁷² Nu‘aym b. Ḥammâd, *el-Fiten*, I, 395.

⁷³ Ya‘kûb b. Sufyân el-Fesevî, *el-Ma‘rife ve't-Târîḥ*, I, 383-384.

⁷⁴ el-Bezzâr, *el-Baḥru'z-Zehḥâr*, VIII, 73.

⁷⁵ et-Taberânî, *ed-Du‘â*, s. 583.

⁷⁶ eş-Şâfi‘î, *el-Musned*, II, 293.

⁷⁷ eş-Şâfi‘î, *el-Musned*, IV, 53.

⁷⁸ et-Ṭayâlisî, *el-Musned*, III, 462.

⁷⁹ el-Buḥârî, *es-Sahîh*, IV, 179, No: 3501.

düşünüyoruz. *Kurgu*'nun geneli bakımından “الْأَيْمَةُ مِنْ فُرَيْشٍ” ifadesinden ziyade “فَيْئَكُمُ وَلَاؤُا” şeklindeki bir ifadenin Hz. Peygamber'in konuşmasına daha uygun düşüğü söylenebilir. Ancak râvîler konuşmanın tamamını nakletmeden sadece bu ifadeleri öne çıkarmak istediklerinde “فَيْئَكُمُ” ifadesinin maksûdunu *Kureys*, “الْأَيْمَةُ” ifadesini de “الْأَيْمَةُ” şeklinde özetlemiş olmalıdır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Ensâr ile muhâcirler arasında çıkan hilâfet tartışmalarında hilâfetin *Kureys*'e ait olduğuna dair “الْأَيْمَةُ مِنْ فُرَيْشٍ” şeklindeki ifadenin ya hiç kullanılmadığı ya da bunun yerine “فُرَيْشٌ وَلَاؤُا هَذَا الْأَمْرِ” ifadesinin kullanıldığı⁸¹ ve bu sözün dahi tartışmanın ana odağını teşkil etmediğine dair bilgiler⁸² de bu düşüncemizi desteklemektedir.

Görüldüğü üzere Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir sözün bir davranışın ve bir takrîrin ardındaki olaylar ortaya konulmadığı takdirde bu sözün birinci düzeydeki anlam çerçevesi tam olarak belirlenememekte ve bu durum o rivâyetin ikinci düzey (dinî) açısından da sorunlu olarak anlaşılmasına ve tartışmalı bir hükme dönüştürülmesine sebep olmaktadır. Böylece cümleler lafız veya anlam itibarıyla Hz. Peygamber'e ait olmasına ve klasik hadis usûlüne göre sahih isnadlarla bize ulaşmasına rağmen Hz. Peygamber'in maksadını aşmaktadır. Çünkü her nesil bir önceki nesilden kendisine aktarılan ifadeleri kendi çağının aklı ile okumakta ve genellikle onlardan kendilerine yarayan öğeleri öne çıkarmaktadır. Nitekim *Kureys* kabilesinin etkinliği gün geçtikçe azaldığında aynı söz farklı şekillerde yorumlanabilmiştir.

Kaynakça

el-Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn el-Bağdâdî (ö.360/971), *eş-Şerî'a* (nşr. 'Abdullâh b. 'Omar b. Suleymân el-Demîcî), I-V, Riyad 1420/1999.

Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî (ö.241/856), *el-Musned* (nşr. Ahmed Ma'bed 'Abdulkerîm), I-XIV, Beyrut 1432/2011.

Apaydın, Mehmet, *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım*, İstanbul 2018.

Bakkal, Ali, “Ebû Bekir'in Halîfe Seçilmesinde “İmamlar Kureys'tendir” Hadîsinin Rolü Üzerine”, *İstem / 6*, Aralık 2005, s. 87-103.

Balcı, İsrail, ““İmamlar/Halifeler Kureys'tendir” İddiasının Kritiği”, *OMÜİFD*, 2016, sy. 40, s. 5-32.

el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn (ö.458/1066), *Ma'rifetu's-Sunen ve'l-Âsâr* (nşr. 'Abdmu'tî 'Emîn Kal'acî), I-XV, Karaçi, Beyrut, Haleb, Kâhire 1412/1991.

el-Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. 'Amr (ö.292/905), *el-Bahru'z-Zehhâr* (nşr. Maḥfûzurrahmân Zeynullâh (I-IX); 'Adil b. Sa'd (X-XVII); Sabrî 'Abdulhâlîk eş-Şâfi'î (XVIII)), I-XVIII, Medine 1988/2009.

⁸⁰ eş-Şâfi, *el-Musned*, II, 293.

⁸¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, I, 12, No: 19.

⁸² Bu konudaki ayrıntılı tetkik için bk. Ali Bakkal, “Ebû Bekir'in Halîfe Seçilmesinde “İmamlar Kureys'tendir” Hadîsinin Rolü Üzerine”, s. 98, 100, 103.

el-Buḥârî, Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. İsmail (ö.256/870), *el-Edebu'l-Mufred* (nşr. Muḥammed Fuâd ‘Abdulbâkî) Riyad 1419/1998.

ed-Dârekuṭnî, Ebû'l-Ḥasen ‘Alî b. ‘Omer b. ‘Aḥmed el-Bağdâdî (385/995), *el-İlelu'l-Vâride fi'l-Eḥâdîşî'n-Nebeviyye* (nşr. Maḥfûzu'r-Raḥmân Zeynullâh es-Selefî (I-XI), Muḥammed b. Şâlih b. Muḥammed ed-Debbâsî (XII-XV)), I-XV, Riyad 1405/1985, ed-Demmâm 1427/2006.

Ebû Bekr İbnu'l-'Arabî, Ebû Bekr Muḥammed b. ‘Abdullâh b. el-'Arabî el-İşbîlî (ö.543/1149), *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, I-IV, Beyrut 1424/2003.

Ebû Ya'îlâ, Aḥmed b. ‘Alî el-Mevsîlî (ö.307/920), *Musnedu Ebî Ya'îlâ* (nşr. Hüseyin Selîm Esed), I-XIII, Dîmeşk 1404/1984.

Ḥaṭîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr ‘Aḥmed b. ‘Alî (ö.463/1071), *Telḥîşu'l-Muteşâbih fi'r-Resm* (nşr. Sekîne eş-Şihâbî), I-II, Dîmeşk 1406/1985.

Hatiboğlu, M. Said, “İslamda İlk Siyâsî Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşliliği”, *AÜİFD*, c. XXIII, Ankara 1978, s. 121-213.

İbn Ebî ‘Âsım, Ebû Bekr Aḥmed b. ‘Amr eş-Şeybânî (ö.287/900), *el-Âḥâd ve'l-Meşânî* (nşr. Bâsim Fayşal Aḥmed el-Cevâbra), I-VI, Riyad 1991.

_____, *es-Sunne* (nşr. Muḥammed Nâsiru'd-Dîn el-Elbânî), I-II, Beyrut 1400/1980.

İbn Ebî Ḥâtîm, Ebû Muḥammed ‘Abdurrahman b. Muḥammed er-Râzî (ö.327/938), *el-İlel* (nşr. Sa'd b. ‘Abdullâh el-Ḥamîd, Ḥâlid b. ‘Abdurrahman el-Cerîsî), I-VII, 1427/2006.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe ‘Abdullâh b. el-'Absî (ö.235/850), *el-Musannef* (nşr. Kemâl Yûsuf el-Ḥût), I-VII, Riyad 1409.

İbn Ḥacer el-'Asḳalânî, Ebû'l-Faḍl Aḥmed b. ‘Alî b. Muḥammed b. Aḥmed el-'Asḳalânî (ö. 852/1448), *Fethu'l-Bârî Şerḥu Şaḥîhi'l-Buḥârî*, I-XIII, Beyrût 1379/1959.

_____, *Leżzetu'l-'Ays fi Ṭuruḳi Ḥadîşî el-E'immeti min Kureyş* (nşr. Muḥammed Nâsır el-'Acemî), Beyrut 1433/2012.

İbn Ḥazm, Ebû Muḥammed ‘Alî b. Aḥmed el-Endelusî (ö.456/1064), *el-Faṣl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ'î ve'n-Nihâl*, I-V, Kahire.

İbn Ḥıbbân, Ebû Ḥâtîm Muḥammed b. Ḥıbbân el-Bustî (ö.354/965), *es-Şaḥîḥ* (nşr. Şu'ayb el-Arnâvût), I-XVIII, Beyrut 1408/1988.

İbnu'l-Ca'd, ‘Alî b. el-Ca'd el-Cevherî el-Bağdâdî (ö.230/845), *el-Musned* (nşr. ‘Âmir Aḥmed Ḥaydar), Beyrut 1410/1990.

İbn Sa'd, Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. Sa'd b. Menî' (ö.230/845), *eṭ-Ṭabaḳâtu'l-Kubrâ* (nşr. ‘Alî Muḥammed ‘Omer), I-X, Ḳâhire 1421/2001.

el-Kettânî, *Naẓmu'l-Mütenâşir mine'l-Ĥadîşî'l-Mütevâtir*, Beyrut 1980.

el-Mâverdî, Ebû'l-Ĥasen 'Alî b. Muḥammed el-Baṣrî (ö.450/1058), *Edebu'd-Dunyâ ve'd-Dîn*, 1986.

el-Merdâvî, Ebû'l-Ĥasen 'Alî b. Suleymân ed-Dimeşķî (ö.885/1480), *et-Taḥbîr Şerhu't-Taḥrîr* (nşr. 'Abdurrahman el-Cebrîn, 'İvaḍ el-Ķarnî, Aḥmed es-Serrâh), I-VIII, Riyad 1421/2000.

Muslim, Ebû'l-Ĥasen Muslim b. el-Ĥaccâc el-Ķuşeyrî (ö.261/875), *el-Musnedu's-Şâḥihu'l-Muḥtaşar bi Naḳli'l-'Adl 'ani'l-'Adl ilâ Resûlillâh* (nşr. Muḥammed Fuâd 'Abdulbâķî), I-V, Beyrut.

Nu'aym b. Ĥammâd, Ebû 'Abdullâh Nu'aym b. Ĥammâd el-Mervezî (ö.8/843), *el-Fiten* (nşr. Semîr 'Emîn ez-Zuheyrî), I-II, Kahire 1412.

'Omer b. Şebbe, Ebû Zeyd 'Omer b. Şebbe en-Numeyrî el-Baṣrî (ö.262/876), *Târîḫü'l-Medîne* (nşr. Fehîm Muḥammed Şeltût), I-IV, Cidde 1399.

eş-Şâfi'î, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İdrîs eş-Şâfi'î (ö.204/820), *el-Musned* (nşr. Mâhir Yâsîn Faḫl), I-IV, Kuveyt 1425/2004.

eş-Şâşî, Ebû Sa'îd el-Heyşem b. Kuleyb (ö.335/947), *el-Musned* (nşr. Maḫfûz er-Raḫmân Zeynullâh), I-II, Medine 1410H.

eṭ-Ṭaberânî, Ebû'l-Ķâsım Suleymân b. Aḥmed eş-Şâmî (ö.360/971), *ed-Du'â* (nşr. Muştafâ 'AbdulĶâdir 'Atâ), Beyrut 1413H.

_____, *el-Mu'cemu'l-Evsat* (nşr. Târiķ b. 'İvaḍullâh b. Muḥammed, 'Abdulmuḫsin b. İbrahim el-Ĥuseynî), I-X, Kahire.

_____, *el-Mu'cemu's-Şağîr* (nşr. Muḥammed Şekûr Maḫmûd el-Ĥâc Emrîr), I-II, Beyrut 1405/1985.

_____, *el-Mu'cemu'l-Kebîr* (nşr. Ĥamdî b. 'Abdulmecîd es-Selefî), I-XXV, Kahire.

_____, *Musnedu's-Şâmiyyîn* (nşr. Ĥamdî b. 'Abdulmecîd es-Selefî), I-IV, Beyrut 1405/1984.

et-Ṭayâlisî, Ebû Dâvûd Suleymân b. Dâvûd b el-Baṣrî (ö.204/820), *el-Musned* (nşr. Muḥammed b. 'Abdilmuḫsin et-Turķî), I-IV, Mısır 1419/1999.

et-Tirmiżî, Ebû 'Îsâ Muḥammed b. 'Îsâ (ö.279/893), *Sunenu't-Tirmiżî*, I-V, Mısır 1395/1975.

el-Vâķıdî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Omer b. Vâķıd el-Eslemî (ö.207/823), *el-Meğâzî* (nşr. Marsden Jones), I-III, Beyrut 1409/1989.

Ya'ķûb b. Sufyân el-Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'ķûb b. Sufyân el-Fârisî (ö.277/891), *el-Ma'rife ve't-Târîḫ* (nşr. Ekrem Dîyâ el-'Omerî), I-III, Beyrut 1401/1981.

Oryantalist Bir Fikrin Kendi Paradigması İçinden Tenkid Edilme Serencamına Örnek:

Norman Calder'ın *Muvatta'*ı Tarihlendirmesine Yöneltilen Eleştiriler*

Rahile KIZILKAYA YILMAZ**

Özet

Hadis ve fikhın erken dönemiyle ilgilenen oryantalist araştırmacıların *Muvatta'* hakkında önemli bir literatür oluşmasına imkan sağlayacak kadar sayıda eser kaleme aldığını söylemek mümkündür. Bu çalışmalar arasında özellikle *Muvatta'*ın ortaya çıktığı dönemi tartışması itibariyle kendisinden sonra pek çok kitap, makale ve değerlendirmenin yazılmasına neden olması sebebiyle Norman Calder'ın *Studies in Early Muslim Jurisprudence* adlı eserini zikretmek önem arz etmektedir. Bu makalede Calder'a eleştiriler yönelten araştırmacılar arasında özellikle Wael B. Hallaq ve Harald Motzki'nin tenkidleri ele alınarak hem Oryantalist paradigmanın içerisindeki ilmî ve fikrî süreklilik ortaya konulmuş hem de Oryantalist araştırmacıların tamamının aynı fikre sahip olduğu ve onlar tarafından kaleme alınan her eserin benzer sonuçlar içerdiği şeklinde genellemeci bir yaklaşımın yol açacağı muhtemel hatalara dikkat çekilmiştir.

Oryantalist paradigmanın hadis ilminin temel bir problemi hakkındaki yaklaşımını tespit edebilmenin, ancak ilgili mesele etrafında ortaya çıkan çalışmaların tamamını bir arada görmek ve değerlendirmek ile mümkün olabildiği düşüncesini ortaya koymayı amaçlayan bu makale, söz konusu literatürden istifade etmek isteyen bilim insanlarına bir yöntem ve perspektif sunmayı da ön görmektedir.

Anahtar Kelimeler: Oryantalizm, Norman Calder, Harald Motzki, Wael B. Hallaq, *Muvatta'*, Tarihlendirme

* Bu makale, daha önce tarafımızdan hazırlanan doktora tezinden istifade edilmek suretiyle kaleme alınmıştır. Bkz. Yılmaz, Rahile, *Modern Hadis Tartışmaları Bağlamında Muvatta'daki Mürsel Rivayetler*, MÜSBE, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2014.

** Dr. Öğretim Üyesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, rahile.yilmaz@marmara.edu.tr.

An Example of the Way How an Idea is Criticized Within the Orientalist Paradigm: The Criticisms Regarding Norman Calder's Dating of *Muwatta'*

Abstract

It is possible to say that the orientalist researchers who showed a particular interest in the early period of hadith and Islamic jurisprudence have written enough to form a significant literature on *Muwatta'*. Among these works, Norman Calder's *Studies in Early Muslim Jurisprudence* is worthy of note, for it discusses the period in which *Muwatta'* emerged and his book is widely discussed in many books, articles and reviews. In this article, the scientific and intellectual continuity within the orientalist paradigm will be discussed, as well as the possible mistakes caused by a generalist approach asserting that all orientalist researchers have the same mindset and each study made by them arrives at similar conclusions. The subject will be handled through the criticisms made researchers for Calder; especially Wael B. Hallaq and Harald Motzki.

This article aims to present the idea that the only way to determine the approach of the Orientalist paradigm on any fundamental issue of the science of hadith, all of the studies ever done in that particular subject must be evaluated together. It also aims to provide a method and a perspective to researchers who want to benefit from orientalist literature.

Keywords: Orientalism, Norman Calder, Harald Motzki, Wael B. Hallaq, *Muwatta'*, Dating

Giriş

Oryantalist paradigma içerisinde kalarak üretilen her görüş ve her eser kendi kaynağı olan paradigmadan izler taşısa da oryantalist bir yaklaşımın diğer bir oryantalist araştırmacı tarafından zaman zaman eleştirildiği gerçeği, daha baştan ifade edilmelidir.¹ Bu sebeple söz konusu paradigmaya ait herhangi bir hipotez, ilgili literatürün kendi içindeki eleştiriler, katkılar ve tashihler göz ardı edilerek anlaşılamayacağı gibi özellikle bu çalışmalardan istifade etmek isteyen araştırmacılar için ortaya koyulan eserlerin tamamına müracaat etmek bir zaruret halini almaktadır. Tasvir edilen bu durum ve süreç, esasında şarkiyat literatürü hakkında bilgi almayı veya bu çalışmalardan yararlanmayı dileyen bilim insanlarına yönelik bir yöntem imkanı da sağlamaktadır. Aksi takdirde genellemeci bir yaklaşım ve bakış açısı, Oryantalist paradigmanın sahip olduğu ilmî ve fikrî sürekliliği

¹ Oryantalist meslektaşları tarafından eleştirilen bazı oryantalist araştırmacıların isimleri için bkz. Kılıç, Muharrem, "Klasik Oryantalist Söylemin İslâm Hukukuna Yaklaşımına Eleştirel Bir Bakış: Wael B. Hallaq Örneği", *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu*, 11-12 Mayıs 2002, Adapazarı 2003, ss. 343-363; Kılıç, "Klasik Oryantalist Geleneğe Eleştirel Bir Bakış: David Stephan Powers Örneği", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2004, sayı: 4 [*Oryantalist İslâm Hukukçuları Özel Sayısı*], ss. 175-195;

görmenin önündeki en büyük engel olarak akademik çalışmaların akametine sebebiyet verir.

Erken döneme ait eserler arasında önemli bir yere sahip olan ve hem hadis hem de İslam hukuk tarihi hakkında çalışan herkesin kendisine müracaat ettiği İmâm Mâlik'in (ö. 179/795) *Muvatta'*ı Calder'a göre 250/864 ve 270/883 yılları arasında yirmi yıllık bir süre zarfında oluşturulmuş, Yahyâ b. Yahyâ'nın (ö. 234/849) öğrencisi kabul edilen İbn Vaddâh (ö. 287) tarafından Kurtuba'da kitap haline getirilmiştir.² Esasında Calder, *Muvatta'*ı tarihlendirirken iddialarını üç temel noktaya dayandırmaktadır: *Muvatta'*ın içeriği; *Muvatta'*ın oluşum ve tertibinin ilkeleri hakkındaki incelemeleri; *Muvatta'*ın oluşumu, tertibi ve muhtevasının *Müdevvene* ile karşılaştırılması.

Calder'ın kitabındaki bazı iddialara dair tenkitler içeren pek çok çalışma kaleme alınsa³ da eserin temel hipotezini doğrudan çürütmeye yönelik telifler Hallaq ve Motzki'den gelmiştir. Bu sebeple hâlihazırdaki makalede, tenkitlerinin yanı sıra hadis-fıkıh tarihi hakkında önemli tespitlerde bulunarak Calder'ın iddialarını şüpheli hale getiren Hallaq ve Motzki'nin *Muvatta'*ın tarihlendirilmesine dair görüşleri esas alınacaktır. Böylece hem oryantalist araştırmacıların kendi içlerinde nasıl farklı eğilimler sergiledikleri, hem de onlara ait fikirlerin, çalışmaların diğer oryantalist meslektaşları tarafından nasıl bir değerlendirilme sürecine tabi tutulduğu gösterilecektir. Zira oryantalist bir hipotezin kendi paradigması içinden tenkid edilme serencamını takip etmek, söz konusu literatürün kendine has temel

² Calder, Norman, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford: The Clarendon Press, 1993, ss. 35-38, 146. Daha önce Calder'ın bu eserini tanıtan, temel iddialarını, *Muvatta'* tarihlendirmesini konu alan bir makale, tarafımızdan kaleme alındı. Bkz. "Norman Calder'ın *Studies in Early Muslim Jurisprudence* Adlı Eseri Çerçevesinde Şarkiyat Literatüründe *Muvatta'*ın Tarihlendirilmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2014, sayı: 24, ss. 393-407. Ancak ilgili çalışmada Calder'ın *Muvatta'* tarihlendirmesine yöneltilen tenkidler ve ayrıntıları ele alınmadı. Müstakil bir çalışmaya gerektiren bu konu, hâlihazırdaki makalenin yazılma nedenlerinden birini teşkil etmektedir.

³ Calder'ın kitabı hakkındaki değerlendirme yazılarından ve ona yönelik kaleme alınan çalışmalardan bazıları şunlardır: Burton, John, "Rewriting the Timetable of Early Islam", *Journal of the American Oriental Society*, 115/III (Jul.-Sep., 1995), ss. 453-462; Görke, Andreas, *Das Kitâb al-Anwâl des Abû 'Ubayd al-Qâsim b. Sallâm: Entstehung und Überlieferung eines frühislamischen Rechtswerkes*, Princeton: The Darwin Press 2003 (Studies in Late Antiquity and Early Islam, 22); Sadeghi, Behman, "The Structure of Reasoning in Post-Formative Hanafi Jurisprudence", Princeton University, 2006; Schneider, Irene, "Studies in Early Muslim Jurisprudence by Norman Calder", *The Journal of Religion*, 75/4 (Oct., 1995), ss. 604-606; Hawting, G. R., "Studies in Early Muslim Jurisprudence by Norman Calder", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, 59/1 (1996), ss. 139-141; Peters, Rudolph, "Studies in Early Muslim Jurisprudence by Norman Calder" *International Journal of Middle East Studies* 26/4 (1994), ss. 699-701; Weiss, Bernard, "Studies in Early Muslim Jurisprudence by Norman Calder", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 21/2 (1994), ss. 253-255; el-Matrûdî, Abdülhakim, "Târîhu te'lîfi'l-meşâdiri'l-fikhiyyeti'l-ka'dîme 'inde'l-müsteşrih Norman Calder ve reddü ba'zi'l-müsteşrikin 'aleyh", *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*, XLIV/1, İslâmâbâd 1430/2009, ss. 145-178; Rippin, Andrew, "Studies in Early Muslim Jurisprudence by Norman Calder", *Journal of Semitic Studies*, 39/2 (1994), ss. 346-347; Rosen, Lawrence, "Studies in Early Muslim Jurisprudence by Norman Calder", *Law and History Review*, 13/1 (1995), ss. 137-139; M. al-Faruque, "Studies in Early Muslim Jurisprudence by Norman Calder", *Muslim World Book Review* 15/1 (1994), ss. 11-15.

özelliklerini tespit etmeyi mümkün kılacak, ayrıca bu müktesebattan yararlanmayı düşünenlere de bir perspektif sunacaktır.

I. Norman Calder'ın *Muvatta'*ı Tarihlendirmesi

İskoç menşeli bir oryantalist olan Norman Calder (1950-1998) *Studies in Early Muslim Jurisprudence* adlı kitabında, İslâm hukûkunun erken dönemine ait temel kaynaklardan kabul edilen İmâm Mâlik'in *Muvatta'*, İmâm Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) *Kitâbu'l-Harâc'ı*, İmâm Şeybânî'nin (ö. 189/804) *Kitâbu'l-Asl* ve *Kitâbu'l-Hucce 'alâ ehli'l-Medîne'si*, İmâm Şâfi'î'nin (ö. 204/819) *Kitâbu'l-Ümm'ü*, Sahnûn'un (ö. 240/854) *el-Müdevvene'si* ve Müzenî'nin (ö. 264/878) *el-Muhtasar'ını* metinsel-tarihsel tahlîl metoduyla inceleyerek söz konusu eserlerin ne zaman, nerede ve kimin tarafından telif edildiklerini sorgulamaktadır. Ona göre söz konusu kaynaklar, yoğun bir redaksiyon sürecinden geçtikleri için şimdiye kadar kabul edilenden daha geç bir döneme tarihlendirilmelidirler. Müelliflerine âdiyetini reddettiği eserlerin büyük bir kısmının farklı coğrafyalarda kaleme alındığını düşünmekte ve böylece eserin müellifini, yazıldığı coğrafyayı, telif edildiği kabul edilen tarihi yeniden tespit etmeye çalışmaktadır.⁴

Ignaz Goldziher (1850–1921), Joseph Schacht (1902-1969), Theodor Nöldeke (1836-1930) ve hocası John Wansbrough'un (1928-2002) görüşlerinden hayli etkilenen Calder,⁵ metin ile metnin ortaya çıktığı sosyo-kültürel ortamı irdelemeyi amaçlayarak kaleme aldığı kitabında *Muvatta'*a dair yaptığı tarihlendirme sebebiyle gerek İslâm dünyasından gerek Batı'dan pek çok araştırmaya konu edilmiştir.⁶ Calder'ı uyguladığı metodoloji, takip ettiği yöntem, *Muvatta'* ve *Müdevvene'nin*

⁴ Calder'ın iddialarının ayrıntıları için bkz. Yılmaz, Rahile, *Modern Hadis Tartışmaları Bağlamında Muvatta'daki Mürsel Rivayetler*, MÜSBE, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2014, ss. 60-111; Yılmaz, "Norman Calder'in *Studies in Early Muslim Jurisprudence* Adlı Eseri Çerçevesinde Şarkiyat Literatüründe *Muvatta'*ın Tarihlendirilmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2014, sayı: 24, ss. 393-407.

⁵ Calder çalışmasının henüz ilk sayfalarında kendisinin Goldziher, Schacht ve Wansbrough çizgisinde yer aldığını belirterek onların teorileriyle İslam araştırmalarını nasıl yönlendirdiklerini dile getirmektedir. Bk. Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Clarendon Press, Oxford 1993, ss. vii, ix.

⁶ Mâlik b. Enes, *Muvatta'ü'l-İmâm Mâlik*, I-VIII, thk. M. Mustafâ el-A'zamî, Müessesetü Zayed b. Sultân Âli Nehyân, Abu Dabi 2004, I, 300-313; Hallaq, Wael B., "On Dating Mâlik's *Muwatta'*", *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, I/1, 2001-2002, ss. 47-65; Motzki, Harald, "The Prophet and the Cat", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, XXII, 1998, ss. 18-83; Dutton, Yasin, "Studies in Early Muslim Jurisprudence By Norman Calder", *The Journal of Islamic Studies*, V (1994), ss. 102-108, Dutton, "Amal v. Hadith in Islamic Law: The Case of sadl al yadayn When Doing the Prayer", *Islamic Law and Society*, III (1996), ss. 13-40, Muranyi, Miklos, "Die Frühe Rechtsliteratur zwischen Quellenanalyse und Fiktion", *Islamic Law and Society IV* (1997): ss. 224-41; Muranyi, *Die Rechtsbücher des Qairawâners Sahnûn B. Sa'id: Entstehungsgeschichte und Werküberlieferung*, Stuttgart: 1999; Burton, John, "Rewriting the Timetable of Early Islam", *Journal of the American Oriental Society*, 115/III (Jul.-Sep., 1995), ss. 453-462; Sadeghi, Behman, "The Authenticity of Two 2nd/8th Century Ḥanafî Legal Texts: the *Kitâb al-âthâr* and *al-Muwaṭṭa'* of Muḥammad b. al-Ḥasan al-Shaybânî", *Islamic Law and Society*, XVII (2010), ss. 291-319; Fierro, Maribel, "Nuevas Perspectivas Sobre la Formacion del Derecho Islamico", *Al-Qantara* 21 (2000), ss. 511-523.

Calder'in eseri ve yaptığı tarihlendirmelerin oluşturduğu literatür için bkz. Yılmaz, "Norman Calder'in *Studies in Early Muslim Jurisprudence* Adlı Eseri", ss. 393-407.

içeriği üzerinden yaptığı mukayese, *Muwatta'* da yer alan bir hadisin *Müdevvene* başta olmak üzere diğer kitaplarda nasıl yer aldığı gibi hususlarda eleştiren araştırmacılar ve ortaya koydukları çalışmalar göz önünde bulundurulduğunda bu araştırmacıların da kendi içlerinde tasnif edilebildikleri görülmektedir.⁷ Hicrî 250 senesinden önce telif edildiği kabul edilen pek çok kitabın sıhhati hakkında şüphe uyandıran Calder'ın *Studies in Early Muslim Jurisprudence* adlı kitabı söz konusu olunca oryantalist araştırmacıları üç gruba ayırmak mümkündür: Onun yaklaşımını bütünüyle kabul edenler, hipotezinin bir kısmını kabul edip bir kısmını reddedenler ve ona temelde karşı çıkanlar. Birinci grupta John Wansbrough, Patricia Crone (1945-2015), Jonathan E. Brockopp, Michael Cook'u; ikinci grupta G.H.A. Juynboll (1935-2010), David Powers ve John Burton'ı; son grupta da Miklos Muranyi, Andreas Görke, Christopher Melchert, Hallaq ve Motzki'yi zikretmek mümkündür.

II. Metodolojik Açından Bir Eleştiri: İslam Hukukunun Tarihsel Bağlamına Yaptığı Vurgu ile Wael B. Hallaq

İslam hukukunu, ortaya çıktığı tarihsel bağlam içerisinde değerlendirmeyi bir yaklaşım olarak benimseyen Wael B. Hallaq, çalışmalarının neredeyse tamamında eleştiri konusu ettiği oryantalist tezlere fıkıhın tarihsel işlevi çerçevesinde güçlü argümanlarla cevap vermektedir.⁸ İslam hukuku, mahiyeti, teşekkülü gibi konularda önemli çalışmalar kaleme alan Hallaq, Calder'ın kadim fıkıh eserlerinin telif tarihi hakkındaki bilgilerle köklü bir şekilde çelişen görüşüne metodolojik düzeyde eleştiriler yöneltmekte ve daha ziyade fıkıh ilminin gelişim tarihini göz önünde tutarak analizlerde bulunmaktadır. *Muwatta'*ın yaklaşık hicrî 270 senesinde tasnif edildiği yönündeki tarihlendirmeyi merkeze alarak yazdığı "On Dating of *Muwatta'*" adlı makalesinde Calder'ın hicrî III. yüzyılda fıkıhın gelişimi çerçevesindeki iddialarını kritik etmektedir.⁹ Ona göre teşrî tarihi üzerine ihtisas yapan her araştırmacının dikkate alması gereken bu iddialar, görmezden gelinemeyeceği gibi dahası ya kabul edilmeli ya da reddedilmelidirler.¹⁰

*Muwatta'*ın daha geç bir dönemde telif edildiği yönündeki iddianın büyük oranda *Muwatta'* ile *Müdevvene'* nin şeklî yapılarının kıyaslanmasına dayandığına ve bu iddia için seçilen örneğin *Muwatta'* da suyun necaseti ile ilgili iki sayfayı geçmeyen bir bölümün üslup ve tertibinin tahlilinden ibaret olduğuna vurguda bulunan

⁷ Yılmaz, Rahile, *Modern Hadis Tartışmaları Bağlamında Muwatta'daki Mürsel Rivayetler*, MÜSBE, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2014, ss. 112 vd.

⁸ Wael B. Hallaq hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Aybakan, Bilal, "Batıda İslam Hukuku Araştırmalarında Farklı Bir Ses: Wael B. Hallaq", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2004, sayı: 4 [*Oryantalist İslâm Hukukçuları Özel Sayısı*], ss. 149-174; Kılıç, Muharrem, "Klasik Oryantalist Söylemin İslâm Hukukuna Yaklaşımına Eleştirel Bir Bakış: Wael B. Hallaq Örneği", *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu*, 11-12 Mayıs 2002, Adapazarı 2003, ss. 343-363.

⁹ Hallaq, Wael B., "On Dating Mâlik's *Muwatta'*", *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, I/1, 2001-2002, ss. 47-65.

¹⁰ Hallaq, "On Dating Mâlik's *Muwatta'*", s. 47.

Hallaq, Calder'ın analizinde dayandığı kriterlerin de büyük oranda zorlama ve keyfi olduğunu öne sürmektedir.¹¹ Ona göre Calder'ın eleştirisi, *Muvatta'*ın tamamına dair bir takım neticelere ulaşmak için yetersiz kalan tek bir örneğe dayanmaktadır. Ayrıca o, Calder'ın analizinde esas aldığı hadis hakkındaki tarihlendirmenin ve bundan hareketle vardığı sonuçlarının şüpheli, hatta hatalı olduğunun Motzki tarafından açık bir şekilde ortaya konulduğunu düşünerek kendisi daha ziyade fıkıhın erken dönem gelişimi hakkındaki iddialara dikkat çekmektedir.¹²

Hallaq, *Muvatta'*ın telif edildiği zamanın tespiti için esasında genel tertibinin ve muhtevasının dikkate alınması gerektiğini söyleyerek özellikle fıkıhla doğrudan ilgili olmayan konuları içermesi; kitap adlarının, bâbların tertibinin Calder'ın iddia ettiği dönemdeki fıkıh eserlerinde takip edilen yöntemle göre düzenlenmemesi; çeşitli fikhî meselelerin alışılmış düzenli başlıklar altında tartışılmaması, telif edildiği iddia edilen hicrî III. asır fıkıh eserlerine kıyasla daha sınırlı kalması gibi sebeplerden dolayı *Muvatta'*ı hicrî II. yüzyıl ürünü kabul etmektedir. Hallaq'a göre pek çok fasıl sonunda *cevâmi'* adı altında bâblar bulunmakta ve ilgili yerlerde aslında ilişkili olduğu başka bâb başlıkları altında zikredilmesi mümkün olan çeşitli fıkıh meseleleri mevcuttur. Ancak buna rağmen *cevâmi'* adlı bâbta ele alınmışlardır. Yine Hallaq, icâre konusunun buyû bâbında ele alınması gibi özellikleri sebebiyle *Muvatta'*ın ıstilahî manada tam bir fıkıh kitabı şeklinde kabul edilmesini eksik bulmaktadır.¹³ Hallaq'ın işaret ettiği durumun farkında olan Calder, aslında kitabının bazı yerlerinde bunu itiraf etmekte; ancak *Muvatta'*daki düzenden de farkedilen bazı eksikliklerden de onu telif eden kişiyi sorumlu tutarak bu durumu ilgili eseri ortaya çıkaran kişinin aceleciliğiyle ilişkilendirmektedir. Muhtemelen Calder'ın iddiaları içerisindeki en keyfi ve zorlama yaklaşım budur.¹⁴ *Muvatta'*ın kendine has yapısının aslında onu biricik bir kitap haline getirdiği kanaatini taşıyan Hallaq, bu kitabın "fikhî ve ıstilahî bir özenle desteklenmemiş kadim bir düşüncenin ortaya çıktığı bir içerik ve düzene sahip" şeklinde nitelemektedir.¹⁵ *Muvatta'*ın yazılış zamanının belirlenmesi için genel tertibinin ve muhtevasının ehemmiyetine dikkat çeken Hallaq'a göre sağduyulu bir şekilde düşünüldüğünde kitabın içeriğine dair deliller, eserin yazımının 150/767 yılından daha geç olamayacağına işaret etmektedir.¹⁶

Amel-i ehl-i Medine ile Calder'ın iddia ettiği söz konusu zaman diliminde Kurtuba'daki Endülüs gerçeği arasındaki ilişkiyi sorgulayan Hallaq'ın tenkidini yoğunlaştırdığı bir diğer nokta şudur: Mâlikî mezhebi, teşekkülünün son demlerinde ve mezhepsel bir oluşum halinde olgunlaşmanın eşliğindeyken kendi kurucusu İmâm Mâlik'in eseri kabul edilen *Muvatta'*ın bu kadar bariz kusurları içermesine neden izin vemiştir? Hallaq, sorusunu daha ileri taşıyarak mezhep içerisinde

¹¹ Hallaq, "On Dating Mâlik's *Muvatta'*", ss. 48.

¹² Hallaq, "On Dating Mâlik's *Muvatta'*", ss. 49.

¹³ Hallaq, "On Dating Mâlik's *Muvatta'*", s. 50.

¹⁴ Hallaq da *Muvatta'*ı ortaya koyan muhakkik kişinin müellif olarak iddia edilmesini ispata ihtiyaç duyan bir varsayım şeklinde tartışmaktadır. Hallaq, "On Dating Mâlik's *Muvatta'*", ss. 49-50.

¹⁵ Hallaq, "On Dating Mâlik's *Muvatta'*", s. 50.

¹⁶ Hallaq, "On Dating Mâlik's *Muvatta'*", s. 47.

Muvatta'ın içeriğini, teknik özelliklerini düzenleyerek onu daha ikna edici hale getirecek ve hicrî III. asrın sonunda kaleme alınan diğer fıkıh eserlerinin seviyesine çıkaracak muhakkik âlimlerden kimse yok muydu diye sorarak aslında Calder'ın redaktör iddiasını ve eserin içeriği üzerinden vardığı sonuçları sorgulamaktadır.¹⁷ Buna göre Calder'ın hicrî 270'ten sonra *Muvatta*'ın yazarı olarak iddia ettiği kişinin hicrî III. asırdaki gelişmelere uygun bir şekilde eseri telif edemediğini ve bu yüzyıldaki meşhur şahsiyetlerin eserlerine uygun bir fıkıh nosyonunu yansıtmada konusunda başarısız olduğunu daha başta kabul etmiş oluruz.

Hallaq, *Muvatta*'da hadislerin çokluğu ile *Müdevvene*'de azlığı olgusunu ve *Muvatta*'da Hz. Peygamber'in, *Müdevvene*'de ise İmâm Mâlik'in ön planda olmasını sadece *Muvatta*'ın *Müdevvene*'den sonra telif edildiği şeklinde yorumlamanın erken dönem hadis ve fıkıh tarihi ve gelişimi açısından nasıl hatalı sonuçlar doğurduğu üzerinde yoğunlaşmaktadır. *Muvatta*'da merfu hadisin âsârdan daha fazla kullanıldığı yönündeki iddiayı şüpheli bulan Hallaq, müstakil olarak her bâbın analizi neticesinde merfu hadis sayısının sahabe, tabiîn ve sonraki ulemanın âsârından daha az olduğunu hatırlatmaktadır.¹⁸

Her iki eserin ihtiva ettiği hadis sayısı üzerinden yapılan mukayesenin başka nedenleri olduğu üzerinde duran Hallaq, *Müdevvene*'de hadisin çok fazla kullanılmamasının arkasındaki sebebin Sahnûn'un bunu ihtiyari olarak, ortaya koyduğu eserin türüne uygun olmasına dikkat ederek yapması şeklinde açıklamaktadır. Zira ona göre eserin müellifi Sahnûn, bu çalışmayı problemli meselelerin tartışıldığı bir fıkıh kitabı olarak telif etmiştir. Hallaq, bu noktada özellikle fukahanın fıkıh kitaplarında çeşitli meseleleri ele alırken re'ylerini kullanma tercihi göstermek istedikleri zaman yoğun ve düzenli bir şekilde hadise yer vermedikleri tespitinde bulunarak Sahnûn'un da diğer fakihler gibi davranıp bu yöntemi takip ettiğini belirtmektedir.¹⁹

İmâm Şafiî'nin *el-Ümm*'ü, Müzenî'nin *el-Muhtasar*'ı gibi bazı kadim fıkıh kitaplarının *Muvatta*'a işaret ettiğini, hatta ona dayandığını belirten Hallaq, bu durumun Calder'ın *Muvatta*' için iddia ettiği tarihle uyuşmadığını dile getirmektedir.²⁰ İlgili eserlerde *Muvatta*'a yapılan atıfların onun söz konusu kitaplardan önce var olmasını gerektirdiği üzerinde duran Hallaq, Calder'ın *Muvatta*'ın telif tarihi ile ilgili iddiasının çok büyük tarihsel problemlere yol açacağına dikkat çekmektedir. Ona göre bu iddia kabul edildiği takdirde *el-Ümm* ve *el-Muhtasar* gibi kaynaklara dayanan meşhur fıkıh eserlerin tarihlerini hatta onlardan sonraki eserlerin telif tarihini de yeniden gözden geçirmek zorunlu hale gelecektir.²¹ Şayet bu eserlerin tamamının telif tarihlerinin bilindikleri tarihten daha geç olduğu

¹⁷ Hallaq, Calder'ın bu zor soruları ciddi bir şekilde kendine sormadığını, hatta itiraf bile etmediğini düşünmektedir. Bkz. Hallaq, "On Dating Mâlik's *Muvatta*", ss. 50-51.

¹⁸ Hallaq, "On Dating Mâlik's *Muvatta*", ss. 52-53.

¹⁹ Hallaq, "On Dating Mâlik's *Muvatta*", s. 54.

²⁰ Hallaq, "On Dating Mâlik's *Muvatta*", s. 55.

²¹ Hallaq, "On Dating Mâlik's *Muvatta*", ss. 56-57.

varsayılırsa bu durum, söz konusu yüzyıllardaki fukahanın ekollerinin farklılığına rağmen bu eserler hakkındaki gerçekleri saklama konusunda işbirliği yaptıkları şeklinde bir düşünceye götürür ki Hallağ'a göre böylesi bir düşünce, hayalî bir teoriden öteye gidemez.²² Özellikle fıkıh ekollerinin çeşitliliği, fukaha arasındaki furu ve usûl meselelerindeki görüş farklılıkları ve bazıları arasındaki şahsî çatışmalar böylesine bir işbirliği yapmalarının mümkün olmadığını göstermektedir. Söz konusu eserlerden yararlanan fukahanın bu konuda ortak bir tavır takınarak böyle bir iddiayı görmezden gelebileceklerini kabul etmek mümkün olmadığı gibi esasında Calder'ın bu görüşü sadece fukahanın ortak tavır takındığı anlamına gelmeyip tabakat, terâcim eserlerinin müelliflerinin, hatta *Muvatta'*ı gören fukaha ve muhaddislerin, bu eseri şerh edenlerin de aynı şeyi yaptığını ihsâs eder.

III. Metin Merkezli Bir Eleştiri: İçerik ve Kaynak Analizleriyle Harald Motzki

Kedi hadisi özelinde *Muvatta'* tarihlendirmesine dair değerlendirmelerini neredeyse kitap hacmindeki bir makalede müstakil bir şekilde ortaya koyan Motzki,²³ Calder'a hem metin ve kaynak düzeyinde önemli eleştiriler yöneltmekte hem de hadis musannefâtının gelişimi ve tarihi ile ilişkili önemli tespit ve tenkitlere yer vermektedir.²⁴ İlgili makalenin adındaki 'peygamber ve kedi' ifadesi, Motzki'nin çalışmada yoğunlaşmış önemli tespitlerde bulunarak analizlerini dayandırdığı hadisi ifade ettiği gibi esasında Calder'ın *Muvatta'* tarihlendirmesinin de temelini oluşturmaktadır. "Onlar, evinizde etrafınızda gezen hayvanlardır" hadisini²⁵ esas

²² Hallağ, "On Dating Mâlik's *Muvatta'*", ss. 57-58.

²³ Harald Motzki ve yöntemi hakkında bk. Hıdır, Özcan, "Harald Motzki: Hayatı, İlmi Şahsiyeti, Çalışmaları ve The Origins of Islamic Jurisprudence Adlı Eseri", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2004, sayı: 4 [Oryantalist İslâm Hukukçuları Özel Sayısı], ss. 275-283; Karapınar, Fikret, "Harald Motzki ve İlk Dönem Hadis-Fıkıh İlişkisiyle İlgili Klasik Oryantalist Görüşe Getirdiği Eleştiri", *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu*, 11-12 Mayıs 2002, Adapazarı 2003, ss. 293-326; Kuzudişli, Bekir, *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları*, Harald Motzki; Türkçe İstanbul: İz Yayıncılık, 2011, ss. 13-62.

²⁴ Motzki, Harald, "The Prophet and the Cat: On Dating Mâlik's *Muvatta'* and Legal Traditions", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, XXII, 1998, ss. 18-83. Bu makale, Bekir Kuzudişli tarafından Harald Motzki'nin makalelerinin tercüme edilerek bir araya getirildiği *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları* (İstanbul 2012) adlı çalışmada yer almaktadır.

²⁵ İncelenen hadis, *Muvatta'*'da şu ifadelerle yer almaktadır:

و حَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ عَنْ حَمِيدَةَ بِنْتِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ رِفَاعَةَ عَنْ خَالَتِهَا كَثِيبَةَ بِنْتِ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ وَكَانَتْ تَحْتَ ابْنِ أَبِي قَتَادَةَ الْأَنْصَارِيِّ أَنَّهَا أَخْبَرَتْهَا أَنَّ أَبَا قَتَادَةَ دَخَلَ عَلَيْهَا فَسَكَبَتْ لَهُ وَضُوءًا فَجَاءَتْ هِرَّةً لَتَشْرَبُ مِنْهُ فَأَصْغَى لَهَا الْإِنَاءَ حَتَّى شَرِبَتْ فَالَتْ كَثِيبَةُ فَرَأَى أَنْظُرَ إِلَيْهِ فَقَالَ أَتَعْجِبِينَ يَا ابْنَةَ أُخِي قَالَتِ فَقُلْتُ نَعَمْ فَقَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّهَا لَيَسْتَبْجِسُ بِنَجْسِ إِنَّمَا هِيَ مِنَ الطَّوَائِفِ عَالِمَاتٌ أَوْ الطَّوَائِفِ. قَالَ يَحْيَى قَالَ مَالِكٌ لَا بَأْسَ بِهِ إِلَّا أَنْ يُرَى عَلَى فَمِهَا نَجَاسَةٌ. Mâlik b. Enes, *Muvatta'ü'l-İmâm Mâlik*, thk. M. Mustafa el-A'zamî, I-VIII, Müessesetü Zayed b. Sultân Âli Nehyân, Abu Dabi, 1425/2004, II, 30-31.

Hadisin tercümesi şöyle: "(Yahyâ) bana Mâlik'ten, o da İshâk b. Abdillâh b. Ebî Talhâ'dan, o da Hümejde bnt. Ebû Übeyde b. Ferve'den, o da İbn Ebî Katâde el-Ensârî'yle evli olan teyzesi Kebşe bnt. Ka'b b. Mâlik'ten rivâyet etti ki onun (Kebşe), kendisine (Hümejde) haber verdiğine göre, Ebû Katâde onun yanına (evine) girdi. O da Katâde için abdest suyu döktü. Bir kedi içmek için onun yanına geldi ve Ebû Katâde, içmesi için kabı ona doğru eğdi. Kebşe dedi ki, "Benim kendisine baktığımı fark etti" ve "Şaşırдың

alarak *Muvatta'*nın bu rivayeti içermesi sebebiyle ve aynı meselenin işlenmesine rağmen ilgili hadisin yer almadığı *Müdevvene'* den sonra telif edildiğini iddia ederek *Muvatta'*ı tarihlendiren Calder'a itirazda bulunan Motzki, söz konusu hadisin *Müdevvene'*de yer almayışının, onun Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir hadis olmadığına delalet etmeyeceğini düşünmektedir. Ona göre, *Müdevvene'*de bu meselenin ele alındığı başlığın, *Muvatta'*da kesin hükme bağlanmamış meseleleri tartışma ihtimali yüksektir. Bu ihtimali de Hz. Peygamber'in köpek ile ilgili hadisinin *Muvatta'*da yer alıp *Müdevvene'*de yalnızca manen bulunması ile desteklemektedir.²⁶

Calder'ın kedi ve köpek meselelerini karıştırmasına karşı çıkararak bu iki örneğin birbirinden farklı olduğunu vurgulayan Motzki'ye göre kedi hadisi, kedinin içtiği su ile taharetin cevazını tartışırken; köpek hadisi köpeğin içtiği sudan abdest alıp namazını kıldıktan sonra durumun farkına varan kişinin namazının sıhhatini tartışmaktadır. Motzki, Calder'ın bu meselenin *Müdevvene'*de tartışılmasını *Muvatta'*daki kedi hadisinden daha az fikhî içerikli olarak nitelemesini hatalı bulmakta ve bu düşüncesini kedi hadisinin Yahyâ b. Yahyâ'nın ve Sahnûn'un çağdaşı olan Endülüslü âlim Abdülmelik b. Habîb'in (ö. 238/852) *Kitabü'l-Vâdiha* adlı eserinde bulunması ile desteklemektedir.²⁷ *Müdevvene'*den önce kaleme alınan bir fıkıh kitabı olmasına rağmen *Kitabü'l-Vâdiha*'nın müellifi İbn Habîb, ehlî yırtıcı hayvanların -ki köpek de bunlardandır- necaseti hususunda kapsayıcı bir çözüm önermemektedir. Aslında bu durum Motzki'nin de ifade ettiği gibi Mâlikî mezhebinde necaset meselesinin gelişimi ile ilgili meselelerde Calder'ın yalnızca *Muvatta'* ve *Müdevvene'*yi kıyaslayarak ortaya koyduğu görüşünü zayıflatmaktadır. Motzki'ye göre bu durum, Calder'ın kedi hadisinin *Müdevvene'*de açıkça bulunmamasının kitabı kaleme alan kişinin bu rivayeti bilmediğini gösterdiği yönündeki iddiasıyla çelişmekte, hatta hadisin *Kitabü'l-Vâdiha*'da mevcut olması söz konusu iddiayı tamamen ortadan kaldırmaktadır.

Motzki'ye göre *Muvatta'* ve *Müdevvene'*nin müelliflerinin necaset konusunda önemsedikleri noktalar birbirinden farklılık arz etmektedir. *Müdevvene* sahibi, *Muvatta'*nın üzerinde çok fazla durmadığı, ilave açıklamaya ihtiyaç duyulan meselelere yoğunlaşırken İmâm Mâlik'in *Muvatta'*da böyle bir gaye gözetmediği söylenemez.²⁸ Hatta Sahnûn'un *Müdevvene'*de önemseddiği temel noktanın İmâm Mâlik'in rivayetleri olmadığı, bizzat onun fıkıh düşüncesi olduğunu söylemek de mümkündür.

mı kardeşimin kızı" dedi. O "Evet" diye cevapladı. O zaman şöyle dedi: "Allah Resûlü 'onların necis olmadığını, hatta onlar erkek ya da dişi sizin yanınıza (evinize) girip çıkarlar.

Yahyâ, Mâlik'in şöyle söylediğini ifade etti: 'Kedinin ağızında necâset olmadıkça, kendisinde herhangi zarar yoktur''.

²⁶ Motzki, "The Prophet and the Cat", s. 25. Motzki'ye göre Sahnûn, kedi hadisini biliyor ve öğrencilerinin de aynı şekilde bildiğini farz ediyor.

²⁷ Motzki, "The Prophet and the Cat", s. 27.

²⁸ Motzki, "The Prophet and the Cat", ss. 28-29.

Hadis musannefâtının kendine has doğasını ve telif edilen eserlerin yazılma amaçlarını göz önünde bulunduran Motzki, *Muvatta'* ve *Müdevvene* arasındaki tertib ve içerikten hareketle yapılan mukayese sonucu ortaya çıkan farklılıkların Calder'ın iddia ettiğinden farklı sebeplere dayandığını düşünmektedir. Ona göre söz konusu iki eserin aynı amaçla telif edilmemesi -Motzki'ye göre aslında Calder, bu farklılığın bilincindedir-²⁹; *Muvatta'*ın bir fıkıh kitabı gibi hukukla ilgili konular hakkında kapsayıcı bir çözüm üretmeyi amaçlamaması; ancak *Müdevvene'*de İmâm Mâlik ve seleflerine ait haberlerin toplanmasının amaçlanması. Ona göre *Muvatta'*da amaçlanan İslam'ın başlangıcından itibaren hukukla alakalı ve İmâm Mâlik'in rivayet etmekte sorun görmediği belirli hadisleri toplamak iken İmâm Mâlik'in ve Sahnûn gibi talebelerinin fikhî görüşlerine tahsis edilen *Müdevvene* daha ziyade bir hukuk kitabı özelliğini taşıyarak ondan farklılaşmaktadır.³⁰

Muvatta' tarihlendirmesine dair eleştirilerini kaleme aldığı makalede Motzki, söz konusu rivayeti *Sünen-i Erbaa'*da tespit ederek Calder'ın şu soruyu cevaplandırması gerektiğini düşünmektedir: Yaklaşık 280 yılında Endülüs'ün Kurtuba şehrinde ilk defa ortaya çıkan bir hadis; müellifleri İslam aleminin doğu bölgelerinde yaşayıp 270-280 seneleri arasında vefat eden üç kitapta nasıl yer almaktadır?³¹ Motzki'nin hadis tarihlendirme yöntemlerinden biri diye uyguladığı ve kendi çalışmalarında çok sık uyguladığı bir metod olan isnad-metin analizinin bu makaledeki en önemli sonucu, hadisi tespit ettiği bütün kaynaklarda rivayetin kendisine dayandığı kişinin İmâm Mâlik olmasıdır. Vardığı bir diğer önemli netice ise ravi isimlerinin yanı sıra hadis metinlerinin bazı noktalarda birbirinden farklılık arz ederek tamamen bir kopyalamanın mümkün olmadığını düşündürmesidir. Motzki'ye göre kedi hadisini hicrî 270 senesinden sonraya tarihlendirmek, *Kütüb-i sitté'*den önce telif edilen eserler itibara alındığında daha büyük problemlere yol açmaktadır. Zira kedi hadisi, *Muvatta'*ın Yahyâ b. Yahyâ rivayetinden başka erken dönemde telif edilen on bir hadis kitabında yer almaktadır: Dârimî'nin (ö. 255/868) *Sünen'i*; Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned'i*; *Muvatta'*ın Süveyd b. Saîd (ö. 240/854) rivayetinin bir kısmı; İbn Ebû Şeybe'nin (ö. 235/849) *Musannef'i*; Abdülmelik b. Habîb'in (ö. 238/852) *Kitâbü'l-Vâdîha'sı*; Yahyâ b. Abdullah b. Bükeyr'in (ö. 231/845-846), *el-Muhâzî li'l-Muvatta'ı*; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm el-Herevî el-Bağdâdî'nin (ö. 224/838) *Kitâbu't-Tuhûr'u*; *Muvatta'*ın Abdullah b. Mesleme el-Ka'nebî (ö. 221/826) rivayetinin büyük bir kısmı; Humeydî'nin (ö. 219/834) *Müsned'i*; Abdurrezzâk'ın (ö.

²⁹ Calder'ın "*Muvatta', Müdevvene'*ye kıyasla bir kanun metni görünümü arzetmemektedir" açıklaması, Motzki'ye göre onun bu durumun farkında olduğunu destekler mahiyettedir. Motzki, "The Prophet and the Cat", s. 21.

³⁰ Motzki, "The Prophet and the Cat", s. 21.

³¹ Motzki, "The Prophet and the Cat", ss. 30-31.

Aslında benzer soruyu ilgili hadisi erken döneme ait pek çok eserde tespit eden Muhammed Mustafa el-A'zamî de sormaktadır. Bk. İmâm Mâlik, *Muvattai'l-İmâm Mâlik*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, I-VIII, Müessesetü Zayed b. Sultân Âli Nehyân, Abu Dabi 1425/2004, I, 310-312.

el-A'zamî'nin Calder'a yönelttiği tenkidler ve görüşlerinin ayrıntısı için bkz. Yılmaz, Rahile, *Modern Hadis Tartışmaları Başlamında Muvatta'daki Mürsel Rivayetler*, MÜSBE, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2014, ss. 64-68 ("Muhammed Mustafa el-A'zamî" başlığı).

211/826) *Musannefi*; İmâm Şâfi'î'nin *Kitâbu'l-Ümm'ü* ve İmâm Şeybânî'nin *Muvatta'* rivâyeti.³²

Calder'ın klasik fıkıh kitaplarının tarihi hakkındaki tezinin irdelenmesi gerektiğini düşünen Motzki, ilgili eserlerin tarihlendirilmesine dair bir hatanın, bu çalışmalara dayandırılan bilgi ve yorumlar üzerinde büyük bir tesirinin olacağı kanaatindedir.³³ *Muvatta'*ın tarihlendirilmesi ve İmâm Mâlik'e dayandırılması hususunda tabakat ve terâcim kaynaklarında verilen tarihe ve bilgilere işaret eden Motzki, kendi çalışmalarında da söz konusu tarihi esas almaktadır. Calder'ın isnadlı nakledilen bilgi karşısında sergilediği aşırı şüpheci tutumunun bir sonucu olarak yine isnadlı nakledilen eserlerin yazıldığı iddia edilen tarihlere de güvenmediği şeklindeki tespitimiz, Motzki tarafından desteklenmektedir. Ona göre Calder'ın incelediği eserlerdeki rivayet ve senedler hakkındaki haksız tutumu onu, söz konusu eserlerin telif edildiği tarihleri değerlendirmesinde faydalı olabilecek bilgileri reddetmeye hatta bilmezden gelerek inkâr etmeye sevk etmiştir.³⁴ O, Yahyâ b. Yahyâ'nın İmâm Mâlik'ten doğrudan rivayet etmeyip senedinde aralarında Ziyâd b. Abdurrahman'ın (ö. 193/808-809) yer aldığı on bir rivayeti içeren *Kitabu'l-İ'tikâf*'ı örnek göstererek Calder'ın isnadları dikkate alması halinde daha farklı bir değerlendirmede bulunabileceğini düşünmektedir.³⁵ Motzki, Calder'ın, bu durumu ve onun hakkında ravi biyografilerine tahsis edilen kitaplardaki açıklamayı bilmesine rağmen bizzat açıklamanın kendisini değersiz görüp iddiasında ısrarcı davranmasını eleştirmektedir.³⁶ Hatta o, isnadda vuku bulan bu ilginç olgunun, senedlerin uydurulmadığının alameti şeklinde değerlendirilebileceğini sözlerine eklemektedir. Zira eğer Calder'ın iddia ettiği gibi daha sonra *Muvatta'*ı kaleme aldığı iddia edilen kişi, Yahyâ b. Yahyâ rivayetinden İmâm Mâlik'e yalanla nispet etseydi bunu tüm eser boyunca yapar ve *Kitabu'l-İ'tikâf*'taki Yahyâ b. Yahyâ'nın hocası Ziyâd b. Abdurrahman'dan olan on bir rivayeti eklemezdi.³⁷

Sonuç

Calder, vardığı neticeleri iki temele dayandırmaktadır. Kedi ve köpek meselesi birbirinin aynısıdır; kedi hadisinin hükmü, fıkıhî açıdan daha eski sayılmaktadır. Calder'ı tenkid eden araştırmacılardan Hallaq ve Motzki, aslında bu iki ilkenin,

³² Motzki, "The Prophet and the Cat", ss. 33-34.

³³ Motzki, "The Prophet and the Cat", s. 18.

³⁴ Motzki, "The Prophet and the Cat", s. 21.

³⁵ Motzki, senedde İmâm Mâlik ile Yahyâ b. Yahyâ arasında Ziyâd b. Abdurrahman'ın bulunmasını tabakat kitaplarında yer alan bilgiye uygun olarak Yahyâ b. Yahyâ'nın bu on bir rivayeti doğrudan İmâm Mâlik'ten işitmemesi şeklinde açıklamaktadır. Buna göre Yahyâ b. Yahyâ, İmâm Mâlik'in dersine katılamaması nedeniyle *Muvatta'*ın bu kısmından on bir rivayeti hocası Ziyâd b. Abdurrahman'ın rivayetine dayanarak aktarmıştır. Motzki, "The Prophet and the Cat", ss. 22-23.

³⁶ Motzki, Calder'ın bu enteresan olgu hakkında herhangi bir açıklaması olsa da İslamî kaynaklardaki açıklama kadar güvenilir olmayacağını vurgulamaktadır. Motzki, "The Prophet and the Cat", ss. 22-23.

³⁷ Motzki, "The Prophet and the Cat", s. 23.

Calder'ın vardığı sonuçlara götüremeyeceğini düşünerek önemli kritiklerde bulunmuşlardır. Fıkıh ilminin gelişim tarihini göz önünde bulundurarak Calder'ı tenkid eden Hallaq, eleştirilerini daha ziyade metodolojik çerçevede yoğunlaştırmıştır. Motzki ise metin, içerik ve kaynak esaslı bir yöntem takip ederek *Muvatta'*ın tarihlendirilmesine dair eleştirilerini ve değerlendirmelerini serd etmiştir.

*Muvatta'*ın tarihlendirilmesi üzerine doğrudan bir etkiye sahip olan Hallaq'ın tenkidleri, esasında Calder'ın genel bulgularının doğruluğunu sorgulaması itibariyle önem arz etmektedir. Ancak çalışmalarının büyük bir kısmını oryantalist paradigmanın tenkidine ayıran Hallaq'ın, Calder'ın yönteminde Schacht'a benzeyen tarafları tespit edip bunları kritik etmesi beklenirdi. Onun bu yaklaşımı, esasında Oryantalist paradigmanın içerisindeki ilmî ve fikrî sürekliliği ortaya koyması sebebiyle dikkate değerdir. Calder'ın yönteminin Schacht'ın metoduna -pek çok özelliği sebebiyle- benzediğini söylemek, yanlış olmayacaktır. Zira Schacht'ın metoduna göre ihtiyaç ve beklenti olduğu halde bir rivayetin bir eserde bulunmaması, bu eserin telif edildiği vakitte hadisin mevcut olmadığına delalet etmektedir. Oysa bu iddianın doğruluğuna dair ikna edici sağlam deliller ortaya koyulmadığı gibi ilk üç asırdan günümüze ulaşan ve nihai kâmil hallerini bilemediğimiz kaynaklar vasıtasıyla ispatı da pek mümkün görünmemektedir.

Hadis tarihlendirmelerinde ve analizlerinde en az metin kadar isnadı da dikkate alarak çalışmalarında kullanan Motzki'nin rical ve tabakat kitaplarında yer alan bilgilerden yararlanmasına en güzel örnek, *Muvatta'*ın tarihlendirilmesi hakkındaki değerlendirmeleridir. İsnadlı bilgiye ve bu bilgiyi esas alarak telif edilen eserlere yönelik ön yargısının bulunmaması, Motzki'nin söz konusu eserlerden istifadesini kolaylaştırdığı gibi ilgili eserlerin hadis ilmine ait çeşitli meseleleri ve ravi biyografileri hakkında sunduğu bilgilerden yararlanmasını da mümkün kılmaktadır. Bu sebeple ravi isimlerinin yer aldığı isnadla ulaşan bilgiye itimad edip etmeme konusundaki farklı yaklaşımlar, Müslüman âlimler tarafından ortaya koyulan literatüre güven duyma konusunda oryantalistler arasında belirleyici bir konuma sahip olduğu gibi Müslüman araştırmacıların da oryantalistler tarafından kaleme alınan eserlere yönelik yaklaşımlarında da önemli bir saiktir.

Calder'ın oryantalist paradigmanın kurucu ilkeleri diyebileceğimiz prensipler çerçevesinde kalarak geliştirdiği fikirleri içeren eserinde *Muvatta'* ile ilgili iddialarına tenkid yönelten araştırmacıların belli noktaları esas alarak kaleme aldıkları çalışmalarında ihmal ettikleri en önemli hususların şunlar olduğunu söylemek mümkün: Calder, Schacht'tan etkilenerek ve onun *Origins'*ta eski hukuk okulları ile ilgili tespitlerini müsellem bilgi kabul ederek bazı sonuçlara ulaşmıştır; isnatlı bilgi aktarımına güvenmeyen Calder, isnatlı nakledilen kitaplara ve onların telif sürecine güvenmemektedir. Schacht'ın ortaya attığı; ancak Juynboll'un geliştirdiği *isnadların geriye doğru büyüme gösterdiği* ve *zamanla isnaddaki kusurların giderildiği* hipotezlerinin aslında Calder'ın en çok etkilenip bu çerçevede hem hadis hem fıkıh tarihine baktığı, hicrî ilk üç yüzyılda kaleme alınan eserleri bu gözle okuduğu iddialar olduğunu söylemek izahtan varestedir. Hem Motzki'nin hem Hallaq'ın Calder'ın çalışmasında

etkisi görülen bu temel oryantalistik iddialara dikkat çekmemeleri de düşündürücüdür. Zira merfu rivayetlerin fıkıhın ileri dönemlerinde delil değeri taşıdığı iddia eden Schacht ve onun çizgisinde çalışmalarını sürdüren oryantalist araştırmacılar, *Muvatta'*daki merfu rivayetler ve İmâm Mâlik'in *Müdevvene'*deki fakih portresi ile *Muvatta'*daki hadis ve âsâr nakledici konumundaki portresini ahdi zihnilerinde sürekli sorgulamaktadırlar. Zira Calder'a göre şerî bir kaynak olarak hadislere başvurmak, *Muvatta'* için telif tarihi diye verilen dönemden daha sonra ortaya çıkan bir gelişmedir. Bu nedenle ona göre *Muvatta'*, *Müdevvene'*nin yazımından sonraki bir döneme nispet edilmelidir. Oysa erken dönem fıkıh ve hadis tarihi için İmâm Mâlik'in *Muvatta'*da hadis ve âsâr nakledicisi konumundaki konumuna ilaveten aynı zamanda bir fakih oluşu oldukça barizdir.

KAYNAKÇA

- Ansari, Zafar Ishaq, "The Authenticity of Traditions: A Critique of Joseph Schacht's Argument e Silentio", *Essays on Islam: Felicitation Volume in Honour of Muhammad Hamidullah*, I-II, ed. Hakim Mohammed Sa'îd, I, Hamdard Foundation Pakistan, Karaçi 1992, ss. 244-255.
- Aybakan, Bilal, "Batıda İslam Hukuku Araştırmalarında Farklı Bir Ses: Wael B. Hallaq", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2004, sayı: 4 [Oryantalist İslâm Hukukçuları Özel Sayısı], s. 149-174.
- el-A'zamî, Muhammed Mustafa, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, King Saud University, Riyad.
- Calder, Norman, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford: The Clarendon Press, 1993.
- Goldziher, Ignaz, *Muslim Studies* (Orijinal adı: Muhammedanische Studien), I-II, ed. S. M. Stern, çev. C. R. Barber-S. M. Stern, George Allen & Unwin Ltd., London, 1971; Chicago 1966-1973.
- Hallaq, Wael B., *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Necmettin Kızılkaya; ed. Onur Atalay, İstanbul: Ufuk Yayınları, 2014.
- "On Dating Mâlik's Muwatta'", *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, I/1, 2001-2002, ss. 47-65.
- Hıdır, Özcan, "Harald Motzki: Hayatı, İlmi Şahsiyeti, Çalışmaları ve The Origins of Islamic Jurisprudence Adlı Eseri", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2004, sayı: 4 [Oryantalist İslâm Hukukçuları Özel Sayısı], s. 275-283.
- İmâm Mâlik, *Muvattaü'l-İmâm Mâlik*, thk. M. Mustafa el-A'zamî, I-VIII, Müessesetü Zayed b. Sultân Âli Nehyân, Abu Dabi 1425/2004.
- Juynboll, G. H. A., "Some Notes on Islam's First Fuqahâ' Distilled from Early Hadîth Literature", *Arabica*, XXXIX/ 3, 1992, s. 287-314 ("Erken Dönem Hadîs

Literatüründen Hareketle İlk Fukaha Hakkında Bazı Mülâhazalar”, çev. Rahile Yılmaz, *HTD*, VII/1, ss. 121-144).

• Karapınar, Fikret, “Harald Motzki ve İlk Dönem Hadis-Fıkıh İlişkisiyle İlgili Klasik Oryantalist Görüşe Getirdiği Eleştiri”, *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı’da İslâm Çalışmaları Sempozyumu*, 11-12 Mayıs 2002, Adapazarı 2003, s. 293-326.

• Kılıç, Muharrem, “Klasik Oryantalist Söylemin İslâm Hukukuna Yaklaşımına Eleştirel Bir Bakış: Wael B. Hallaq Örneği”, *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı’da İslâm Çalışmaları Sempozyumu*, 11-12 Mayıs 2002, Adapazarı 2003, s. 343-363.

• Kızıl, Fatma, *Müşterek Râvî Teorisi ve Tenkidi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2013.

• *Oryantalistlerin Hadislerin Menşeiini Tespite Yönelik Yöntemleri* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) UÜSBE, Bursa 2005.

• Kuzudişli, Bekir, “Hadith of Man Kadhaba ‘Alayya and Argumentum e Silentio”, *HTD*, V/2, 2007, ss. 47-71.

• *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları*, Harald Motzki; Türkçesi İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

• el-Matrûdî, Abdülhakîm, “Târîhu te’lîfi’l-meşâdiri’l-fikhiyyeti’l-kağime inde’l-müsteşriķ Norman Calder ve reddü ba’zi’l-müsteşriķin ‘aleyh”, *ed-Dirâsâtü’l-İslâmiyye*, XLIV/1, İslâmâbâd 1430/2009, s. 145-178.

• Motzki, Harald, “The Prophet and the Cat: On Dating Mâlik’s *Muwatta’* and Legal Traditions”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, XXII, 1998, ss. 18-83.

• Schacht, Joseph, “A Revaluation of Islamic Traditions”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1949, ss. 143-154 (“Hadislerin Yeniden Değerlendirilmesi”, çev. İshak Emin Aktepe, *HTD*, 2007, V/2, ss. 135-144).

• *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, The Clarendon Press, Oxford, 1975.

• Yılmaz, Rahile, *Modern Hadis Tartışmaları Bağlamında Muvatta’daki Mürsel Rivayetler*, MÜSBE, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2014.

• “Norman Calder’ın *Studies in Early Muslim Jurisprudence* Adlı Eseri Çerçevesinde Şarkiyat Literatüründe *Muvatta’*ın Tarihlendirilmesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2014, sayı: 24, s. 393-407.

• Yücel, Ahmet, *Oryantalistler ve Hadis (Yaklaşımlar-Değerlendirmeler-Literatür)*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2013.

III-XI. (IX-XVII) Asırlar Arasında İmâmiyye Şîa'sının Rivayetleri Değerlendirmede Metin Tenkidi Kullanımı*

Peyman ÜNÜGÜR**

Özet

Son bir asırlık süreç içerisinde, rivayetlerin değerlendirilmesinde metin tenkidinin en az isnad tenkidi kadar önemli olduğuna ve tarihi süreçte hadis usulünde metin tenkidine gereken önemin verilmediğine dair vurgunun artması sonucunda, metin tenkidine yönelik çalışmalar, hem Sünnî hem de Şîî ilim çevrelerinde artış göstermiştir. Bu bağlamdaki çalışmaların bir kısmını tarihsel süreçte ortaya konan metin tenkidine dair çabaların tespiti oluşturmaktadır. Şîa'da metin tenkidinin, dönemsel olarak ayrıntılı bir şekilde ortaya konduğu bir çalışma ise yapılmamıştır. Bu çalışmada, III-XI/IX-XVII. asırlar arasındaki süreç karakteristik özelliklerine göre dönemlere ayrılarak Şîa tarafından metin tenkidi bağlamında ortaya konan yaklaşım ve uygulamalara dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Tarihsel dönemler, her dönemi en doğru şekilde yansıtabilecek alimler ve eserlerinden oluşan örneklemeler üzerinden incelemeye tabi tutulmuştur. Ulaştığımız veriler Şîa'da metin tenkidinin III/IX. asırdan itibaren, Şîî alimler tarafından başvurulan bir yöntem olduğunu göstermektedir. Guluv olgusu, Şîa'da metin tenkidine erken dönemlerden itibaren ihtiyaç duyulmasını beraberinde getirmiş ve tarih boyunca guluv içerikli rivayetlerin ayıklanmasında metin tenkidi temel yöntem olarak kullanılmıştır. Fıkhi konulardaki rivayetlerde de yaygın olarak kullanılan metin tenkidi, VII/XIII. asırdan itibaren isnad merkezli bir anlayışın hâkim olmasının ardından söz konusu etkinliğini kademe kademe yitirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Şîîlik/Şîa, metin tenkidi, guluv, Ahbâriler, Usûlîler, karîne

Employing Textual Criticism in Evaluating the Narratives of Shi'a Imamia Between the IIIrd and XIth (IX-XVII) Centuries

Abstract

With the emphasis on the importance of textual criticism in the evaluation of narrations in hadith methodology for the last century, an increasing number of studies have examined and employed different topics about textual criticism both in Sunni and Shi'ite

* Makale, yazarın "Şîa'da Metin Tenkidi" isimli doktora tezinden (A.Ü.S.B.E., 2017) hareketle kaleme alınmıştır.

** Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı., peyman.unugur@gmail.com

academic circles. In this context, some studies have focused on the efforts of textual criticism laid in the historical process. Yet, a historical analysis investigating the practice of textual criticism in a detailed way has not been done yet, and the present study hopes to contribute to this gap. The Shiite hadith tradition between the III-XI/IX-XVII. centuries has been examined with its different periods, and the approaches/practices of textual criticism in each period have been overviewed. Each historical period has been investigated through its representative scholars and their work. Consequently, it has been found out that textual criticism has been practiced by Shiite scholars since the third/ninth century. The concept of ghuluww (exaggeration) necessitated the practice of textual criticism in Shiite hadith tradition, and textual analysis has been employed as a primary approach in the evaluation of narrations regarding ghuluww. Textual criticism, which was employed in the study of narrations concerning fiqh as well, lost its popularity after the seventh/thirteenth century, when a methodology based on isnad began to be used more commonly.

Key Words: Hādīth, Shi'ism/Shiah, textual criticism, ghuluww, Akhbārīs, Uşūlīs, qarīnah.

Giriş

Hadisin, Ehl-i Sünnet'tekine benzer şekilde Şîi geleneğin oluşumunda da başat bir role sahip olması, bu alanda yapılacak çalışmalara duyulan ihtiyacın en önemli gerekçesidir. Şîi hadis anlayışının ve literatürünün kendine has nitelikleri onu derinlemesine tahlili gerektirdiği gibi, hadisin tefsir, fıkıh, kelim gibi diğer disiplinlerin teşekkülündeki yadsınamaz etkisi, hadis alanındaki çalışmaların mezkur disiplinlerde telif edilen eserleri dışarıda bırakmadan yürütülmesini gerekli kılmaktadır.

Şîa'nın hadis anlayışının tahlili noktasında, rivayetlerin sıhhat ve kabul şartlarının ortaya konması önem arz etmektedir. Zira bir rivayetın kabul ya da reddinde ne gibi kıstasların esas alındığını bilmek, Şîi geleneğin ne tür rivayetler üzerinde yükseldiği hakkında kanaat edinmeye olanak sağlayacaktır. Şîi hadis anlayışının kendine has özelliklerinden biri, rivayetlerin kabul ya da reddinde kullanılan temel yöntemlerden biri olan isnad tenkidinin, hicrî yedinci asır gibi oldukça geç bir dönemde daha sistemli bir şekilde uygulanmaya başlanması ve ancak bu asırdan sonra rivayetlerin değerlendirilmesinde merkezi bir konum kazanmış olmasıdır. Diğer bir ifadeyle, Şîi hadis anlayışının teşekkül döneminde, rivayetlerin değerlendirilmesinde râviler ve senede dair hususlardan daha ziyade metne dair kıstaslar belirleyici olmuştur. Metne dair kriterlerin belirleyici rolü Şîi hadis tarihi boyunca çeşitli düzeylerde devam etmiş, son bir asırlık süreçte de en etkin konumuna ulaşmıştır. Her ne kadar Şîi hadis usulünde sınırları belirlenmiş sistematik bir metin tenkidi yönteminden bahsetmek zor olsa da, rivayetlerin metnine dair kıstasların rivayetlerin değerlendirilmesindeki belirleyiciliği *Şîa'da metin tenkidi* konusunu araştırmaya değer kılmaktadır. Nihâî aşamada İslâmî gelenekte metin tenkidinin tam olarak ne ifade ettiğinin anlaşılabilmesi ve ortaya konabilmesinin yolu, birçok meselede olduğu gibi, konuyu sadece Ehl-i Sünnet

merkezli değil bütün mezhep/ekolleri kuşatıcı bir yaklaşımla ele almaktan geçmektedir.

Metin tenkidi olgusu hem Sünnî hem de Şîî hadis tarihi boyunca isnad tenkidi benzeri bir kavramsallaşma süreci geçirmemiş, usul kitaplarında metin tenkidine dair kaideler tafsilatlı bir şekilde ortaya konmamıştır. Dolayısıyla bizim Şîî hadis anlayışında tespitine çalıştığımız metin tenkidi, çerçevesi net bir şekilde belirlenmiş bir olguya tekabül etmemektedir. Bu çalışmada dönemler ve bu dönemlere yön veren alimler bazında, metne dair hangi husus ya da hususların, rivayetlerin kabul ya da reddinde etkili olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Makale III.-XI/IX-XVII. asırlar arasındaki süreci kapsamaktadır. XI-XIII/XVII-IXX. asırlar arasında Sistematik Ahbârîlik'in hâkim anlayış olması ve ahbârî anlayışın doğası gereği bu dönemde kayda değer bir tenkit faaliyetinin söz konusu olmaması sebebiyle bu dönem makaleye dahil edilmemiştir. Modern dönem olarak adlandırabileceğimiz XIII/IXX. asırdan günümüze kadar metin tenkidi faaliyetlerinin geçirdiği değişimin boyutları ise bu dönemi farklı bir çalışmada/çalışmalarda ele almayı gerekli kılmaktadır.¹

Bu noktada, neden incelemenin daha erken bir tarihten itibaren başlatılmadığı sorusu akla gelebilir. Bunun cevabı, her alanda olduğu gibi, Şîa'nın hadis anlayışının teşekkülünde de etkili olan imamet tasavvuru ile oldukça bağlantılıdır. Zira Şîa'ya göre hadislerin vürûdu Hz. Peygamber'in vefatı ile sona ermemiş, on iki imam zamanında da devam etmiştir. Şîî imamet tasavvuruna göre imamlar, ismet sıfatına sahip oldukları, peygamberlik niteliği dışında Hz. Peygamber'in her görevini bizzat Allah'ın emri ile üstlendikleri ve Hz. Peygamber'e indirilen bilginin tamamı kendilerine aktarıldığı için onların sözleri Peygamber'in sözleri ile eş değerdir. Bunun bir sonucu olarak, Hz. Muhammed'den sonra imamlar dönemi boyunca (değişen yoğunluklarda), Şîa'da hadis kaydı faaliyetleri devam etmiş, bu rivayetleri bir araya getiren ilk büyük eserlerin telifi ve rivayetlere yönelik tenkit faaliyetlerinin başlaması ise hicrî III. asrın ikinci yarısından itibaren söz konusu olabilmektedir. Her ne kadar imamlara atfedilen bazı rivayetlerde gulat kaynaklı rivayetlere yönelik muhtevayı merkeze alan eleştirel bir yaklaşımın izlerine rastlamak mümkün olsa da eldeki verilerden yola çıkarak imamlar döneminde Şîa içerisinde metin tenkidine yönelik kayda değer bir çabanın ortaya konulup konulmadığını tespit etmek pek mümkün gözükmemektedir.

Çalışmamızda Şîa ile kastedilen, on iki imam anlayışını benimseyen İmâmiyye/İsnaâşeriyye ekolüdür. Metin tenkidi ile de, rivayetlerin kabulü, reddi ya da ihtilaf durumunda tercihi doğrultusunda hüküm verebilmek için başvuru olan, metne dair kıstasların esas alındığı değerlendirme yöntemi kastedilmektedir. "Manayla rivayet, kalb, idrâc, ziyâde, ızdırab (çelişki), ihtisar ve taktî", tashif, tahrif

¹ Bu dönemdeki metin tenkidi çalışmaları bağlamında yayımlanan bir makale ve konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: Peyman Ünügür,

ve lahn gibi problemler ise metin tedkiki kapsamına giren konulardır. Ancak bunların metin tenkidiyle ilgisi bulunmamaktadır.”²

1. III. ve IV. Asırlarda Metin Tenkidi/Guluv İçerikli Rivayetlerin Ayıklanması

Çalışmanın bu bölümünde hicrî III. asrın ikinci yarısı ve IV. asırdaki metin tenkidi bağlamında kabul edilebilecek faaliyetler mercek altına alınmıştır. III. asrın ikinci yarısı ile IV. asırdaki tenkit faaliyetlerinin odağında gulat kaynaklı rivayetlerin yer aldığı görülmektedir. Zira gulat grupları kendilerini çoğunlukla Hz. Peygamber'in soyundan gelen on iki imamdan biri ile ilişkilendirmiş ve böylelikle aşırı görüşlerini meşrulaştırmaya çalışmışlardır. Bunu yaparken de kendi görüşleri doğrultusunda uydurup imamlara atfettikleri rivayetleri sıklıkla kullandıkları anlaşılmaktadır. Gulatın uydurarak imamlara atfettikleri sözlere yönelik imamlardan nakledilen uyarı içerikli rivayetler, erken dönemlerden itibaren gulat kaynaklı rivayetlere karşı bir farkındalığın söz konusu olduğunu göstermektedir.³ III/IX. asırda yaşayan Şîi kelimcilerin gulat kaynaklı rivayetlere yönelik tenkitleri ve erken dönem Ahbâriliğinin temsilcisi olan Kum Ekolü alimleri tarafından guluv içerikli rivayetlerin ayıklanması bağlamında atılan adımlar, İsnâşeriyye'nin bir ekol olarak ortaya koyduğu ilk metin tenkidi uygulamalarını da ihtiva etmektedir.

1.1. Rivayet Kaynaklarındaki Gâli Unsurlara Genel Bir Bakış

Şia'ya ait ilk yazılı rivayet kaynakları, imamlar zamanında onların cemaatinde bulunan kimselerce kaleme alınan *asıllardır*. Asıl müellifleri *hadis cüzleri* benzeri bu derlemelerinde, ilim halkalarında yer aldıkları imamlardan duydukları rivayetleri bir araya getirmişlerdir. Bu asılların sayısının 400'ü bulunduğu nakledilmektedir.⁴ Hicrî üçüncü asrın sonlarından itibaren telif edilmeye başlanan kapsamlı rivayet kaynaklarının temel malzemesini de bu asıllar teşkil etmiştir. Günümüze ulaşan asılların sayısı az olup bunlar oldukça sınırlı sayıda rivayet malzemesini ihtiva etmektedir.⁵

² M. Hayri Kırbasoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, (Ankara: Otto, 2015), s. 182.

³ Bu bağlamdaki meşhur bir rivayette, gulattan el-Muğîra b. Saîd'in bir arkadaşının İmam Muhammed Bâkır'ın (ö. 114/733) ashabi arasına sızarak onlardan aldığı rivayet kitaplarını Muğîra'ya getirdiği ve onun da bu kitaplarda gizlice oynama yaparak kendi aşırı fikirlerinin imamların sözleri arasına karışmasını sağladığı beyan edilir. (Keşşî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*, tah. Mustafavî, (Beyrut: Merkezu Neşri âsârî'l-allâme el-Mustafavî, 2009), s. 241.) İmam Rızâ'ya (ö. 203/818) atfedilen bir rivayette ise, cebr ve teşbih konusunda imamlara izafe edilen rivayetlerin mutlak şekilde gulat tarafından uydurulan rivayetler olduğu belirtilir. (Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, (Beyrut: Muessesetu'l-Vefâ, 1983), III, s. 294.)

⁴ Muhakkık el-Hillî, *Mu'teber*, (Kum: Muessesetu Seyyidi'ş-Şuhedâ, 1364), I, s. 26.

⁵ Asıllar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Mecîd Meârif, *Târîh-i Umûmî-yi Hadîs -bâ Rûykerd-i Tahlîlî-*, (Tahran: İntişârât-e Kevîr, 1396), s. 241-252; Bekir Kuzudişli, *Şia ve Hadis*, (İstanbul: Klasik, 2017) s. 187-224.

Rivayet malzemesinin asıllarda toplanmaya başladığı zaman diliminde İmâmiyye'nin itikâdî görüşlerinin henüz tam olarak son halini almamış ve sistemli bir hale getirilememiş olmasının,⁶ aşırı fikirlerin Şîa'ya nüfuzunu kolaylaştıran bir ortama zemin hazırladığı söylenebilir. Diğer bir ifadeyle, imâmet anlayışı noktasında belirsizliklerin hüküm sürdüğü bu ortam, imamlara ilahî ve olağanüstü nitelikler atfeden gruplara, rahatça görüşlerini ifade etme ve yayma imkanı sunmuş,⁷ rivayet malzemesi de bundan nasibini almaktan kurtulamamıştır.

Bizzat İmamiyye tarafından gulat kapsamında kabul edilen temel meseleleri; Allah'tan başkasına ulûhiyyet atfı ve hulul,⁸ Hz. Muhammed dışındakilere nübüvvet atfı,⁹ on iki imam dışındakilere imâmet atfı,¹⁰ teşbîh,¹¹ on ikinci imam dışında herhangi bir kimsenin gaybetine inanmak,¹² Allah'ın bilgisinde bir eksikliği ima eden bedâ anlayışı,¹³ Muhammed b. el-Hasanel-Muntazar'dan başka birinin mehdi olarak ric'atine inanmak,¹⁴ tenâsüh,¹⁵ tefvîz,¹⁶ mutlak gayb ilmi,¹⁷ mükellefiyetlerin düşürülmesi¹⁸ ve Kur'ân'ın tahrifi¹⁹ şeklinde sıralamak mümkündür.²⁰

Hicrî III. asrın sonlarından itibaren telif edilen kapsamlı Şîi hadis eserlerine bakıldığında, Allah'tan başkasına uluhiyyet atfı, Hz. Muhammed'den başkasına peygamberlik atfı, tenasüh gibi doğrudan gulat gruplarına atfedilen görüşleri yansıtan rivayetlere rastlanmamaktadır. Ancak söz konusu kaynaklarda bilhassa

⁶ Metin Bozan, *İmâmiyye Şîa'sının İmamet Tasavvuru*, (Ankara: İlâhiyât, 2007), s. 34. Bozan, bu tarihten sonra da teşekkül sürecinin bir ölçüde devam ettiğini savunmaktadır.

⁷ Hossein Modarressi, *Crisis an Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam*, (Priceton-New Jersey: The Darwin Press, 1993), s. 19-33.

⁸ Muhammed Cevad Meşkûr, *Târih-i Şîa ve Firkehâ-yi İslam tâ Karn-i Çeharom*, (Tahran: İntişârât-ı İşrâkî, 1379), s. 178. Ayrıca bkz.: Ashâbu'l-Kisâ (A.g.e., s. 169), Ehl-i Hak (A.g.e., s. 170), Bezi'iyye (A.g.e., s.171).

⁹ Meşkûr, *Târih-i Şîa*, s. 164, 178.

¹⁰ Meşkûr, *Târih-i Şîa*, s. 173,

¹¹ Ehl-i Tefrit/Muşebbihe (Meşkûr, *Târih-i Şîa*, s. 170), Bid'iyye (A.g.e., s. 171), Cevâribyyye (A.g.e., s. 173), Cevâlikiyye (A.g.e., s. 173)

¹² Vâkife (A.g.e., s. 166), Ca'feriyye (A.g.e., s. 172)

¹³ Meşkûr, *Târih-i Şîa*, s. 170-171.

¹⁴ Meşkûr, *Târih-i Şîa*, s. 182. Ayrıca bkz.: Beyâniyye (A.g.e., s. 171)

¹⁵ Meşkûr, *Târih-i Şîa*, s. s. 170, 171, 179,

¹⁶ Meşkûr, *Târih-i Şîa*, s. 172, 184.

¹⁷ İmamlara uluhiyyet atfeden ya da tefvîze inanan gruplar bu bağlamda zikredilebilir.

¹⁸ Meşkûr, *Târih-i Şîa*, s. 180.

¹⁹ Garcin de Tassy, 1982'de *Journal Asiatique'de Kur'ân'ın Bilinmeyen Kısımları* isimli yayınında Kur'ân'dan çıkarıldığı iddia edilen Nurayn Suresine yer vermiş, kaynak olarak da 17. asırda farsça olarak yazılan *Debistân-e Mazâhib* adlı eseri kullanmıştır. Hindistan'da bulunan bir diğer nüshada ise Kur'ân'dan çıkarıldığı iddia edilen Velaye Suresi yer almaktadır. Meşkûr her iki nüshanın da uydurma olduğunu ifade eder. Meşkûr, *a.g.e.*, 154-156; Amir Moezzi, *The Divine Guide*, (New York, 1994), s. 80.

²⁰ Bu gaybet, bedâ, ric'at gibi gulat ile İmâmiyye'yi ortak paydada buluşturan meselelerin Şîi düşünceye sonradan mı dahil olduğu ya da Şîa'nın en başından itibaren mi bilhassa guluv içerikli rivayetler vasıtasıyla bu görüşleri benimsediği konusundaki İranlı çağdaş düşünürlerin tartışmaları için bkz.: Amir Moezzi, *a.g.e.*, s. 129-130; Modarressi, *Crisis and Consolidation*, s. 29-31; Nimetullah Saferî, *Gâliyan Kâvesî Der Cereyanhâ ve Berâyende hâ tâ Pâyân-i Sede-yi Sevom*, (Meşhed, 1378), s. 361.

imamların olağanüstü niteliklerine dair birçok rivayet yer almaktadır. Tefvîz bağlamında değerlendirilebilecek bu rivayetlerin kaynaklardaki varlığı, İmamiyye'nin imamet konusundaki tefvîz içerikli rivayetleri tenkit etmede aynı hassasiyeti göstermemiş olma ihtimalini akla getirmektedir.²¹ Bir başka kuvvetli ihtimal ise gâli içerikli rivayetlerin tefvîze dair rivayetler yoluyla Şîi kaynaklardaki mevcudiyetini sürdürmeye devam etmiş olmasıdır.²² Dolayısıyla rivayet kaynaklarındaki gâli unsurların tespitinde mufavvida tarafından dolaşıma sokulan rivayetlerin özel olarak ele alınması gerekmektedir.

Çağdaş Şîi müellif Modarressi tefvîz konusuna özel bir önem vermektedir. Ona göre mufavvidayı imamları tanrılaştıran gulattan ayrı bir kategoride değerlendirmek gerekmektedir. “Yeni gulat” olarak tanımladığı mufavvida peygamber ve imamları tanrılaştırmamakta, ancak onlara sınırsız bilgiye sahip olmak ve kainatta tasarruf kuvvetine sahip olmak gibi tanrısal güçler izafe etmektedir. Mufavvidaya göre bu güçler onlara tanrı tarafından verilmiştir. Dolayısıyla aslı değil fer’î bir niteliğe sahiptir. Ricâl kitaplarında gâli olarak tanımlanan kimseler de Modarressi’ye göre genellikle mufavvida dışında kalan gulat kapsamındaki kimselerdir.²³ Bu durum tefvîz içerikli rivayet ve fikirlerin Şîa içerisinde yer edinmesine olanak sağlamıştır.

Şîa içerisinde tefvîzin bir yönü ile sorun alanı olarak görüldüğü, ancak diğer yandan imamların sınırsız bilgiye sahip olması gibi aşırı fikirlerin olumlu tefvîz kapsamında meşrulaştırıldığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda ahbârî çizgide yer alan ancak usûlî yöntemden de istifade eden, meşhur hadis eseri *Biharu'l-envâr*'ın müellifi Meclisî'nin (ö. 1110/1698-99) görüşlerine yer vermek, tefvîz konusundaki genel Şîi anlayışı yansıtmak bakımından faydalı olacaktır. Meclisî tefvîz konusu için “Guluvun Nefyi” babında ayrı bir başlık açmıştır. Burada tefvîzi müspet ve menfi olarak ikiye ayırır. Menfi tefvîz yaratma, rızıklandırma gibi bizzat Allah'ın tasarrufunda olan işlerin doğrudan imamlara devredilmiş olması şeklindeki anlayışa tekabül etmektedir. Bu gulat ehlinin anlayışıdır. Müspet tefvîz ise din işlerinin Hz. Peygamber'den sonra imamlara devredilmesi olarak açıklanmaktadır ve bu manasıyla tefvîz kabul edilmelidir.²⁴ Meclisî, aşırılık içermeyen manasıyla tefvîzin sınırlarını eserinde yer verdiği rivayetlerle belirlemeye çalışmaktadır. Buna göre, rivayetlerde belirtildiği üzere imamın yeryüzündeki bütün dilleri bilmesi, imâmetin gereğidir ve olumlu tefvîz kapsamında değerlendirilebilir. Yine Allah'ın, peygamberler gibi imamları da dinî konuda yetkilendirmesi, helal-haram koyma yetkisine sahip olmaları bu bağlamdaki tefvîz dahilindedir.²⁵ Meclisî'nin bu başlık altında yer verdiği bir diğer rivayet, içerik olarak aslında menfi tefvîz görüşünü

²¹ Alemin idaresi, ahirette ceza ve mükafat yetkisi vb. sorumlulukların Hz. Muhammed ve on iki imama tevdi edildiğine dair aşırı görüşleri ifade etmektedir.

²² Modarressi, *Crisis and Consolidation*, s. 33-34.

²³ Modarressi, *Crisis and Consolidation*, s. 23-25 Benzer bir tasnif için bkz.: Mohsîn Kasimpûr, “Berresî-yi Tahlîlî-yi Taâbîr-i Nâzir ber Guluv ve Tefvîz-i Râviyân der Menâbi'-i Şîa”, *Do Faslnâme-yi Hadî Pejûhî* 5 (1390): 83-87.

²⁴ Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, XXV, s. 209-212.

²⁵ Meclisî, *Bihâr*, XXV, s. 199-201.

destekleyen en önemli rivayetlerden biridir. Hakkında gulattan olduğuna dair ciddi ithamlar bulunan Muhammed b. Sinân'dan²⁶ (ö. 220/853) nakledilen rivayete göre Allah Hz. Peygamber, Ali ve Fâtıma'yı mahlukâttan iki bin sene önce yaratmış ve onlar diğer her şeyin yaratılışına şahit olmuştur. Ardından Allah bütün her şey hakkında hüküm verme, tasarrufta bulunma, helal ve haram kılma yetkisini bunlara devretmiştir.²⁷ Meclisî'nin rivayette geçen tasarrufu dinî işlere yönelik bir tasarruf olarak yorumlamak suretiyle rivayeti kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca o, rivayette ifade edildiği şekilde bir imâmet anlayışının ifrat (gulatın görüşü) ve tefrit (mukassirûnun görüşü) arasındaki orta yol olduğunu savunmaktadır. Mukassirûn ile kast edilen Kum alimleri ve bazı mütekellimlerdir. Meclisî mütekellim ve muhaddislerden bazılarını imamların nitelikleri konusunda tefrite düşmekle suçlamaktadır. Buna göre mukassirûn birçok sika râviyi, imamlar hakkında naklettikleri, onların her türlü kusurdan beri oldukları ve olmuş-olacak şeylerin bilgisine sahip oldukları bağlamındaki rivayetler dolayısıyla zayıf kabul etmişlerdir.²⁸ Meclisî'nin Muhammed b. Sinan'dan naklettiği rivayet bağlamında dile getirdikleri, onun imamların tasarruflarının dini konular ile sınırlı olduğunu düşünmekle birlikte, ontolojik anlamda farklı bir imam tasavvuruna sahip olduğunu da göstermektedir. Zira o, rivayette geçen, imamların farklı bir yaratılış hikayesine sahip olduklarına dair bilgiyi tenkit konusu yapmamaktadır. Diğer yandan muhaddis ve kelimcileri eleştirirken dile getirdiği mezkûr hususlar, onun her şeyin bilgisine sahip bir imam anlayışını savunduğunun da göstergesidir.

Meclisî'nin söz konusu ifadelerinin konumuz açısından önem arz eden bir başka boyutu daha bulunmaktadır. Meclisî mukassirûna dair ifadeleriyle, sözünü ettiği mütekellim ve muhaddislerin gulat kaynaklı rivayetlere yönelttikleri tenkitlerinin muhteva odaklı olduğuna dikkat çekmektedir. Zira Meclisî'ye göre onlar, birçok râviyi naklettikleri rivayetin problemliliğinden yola çıkarak zayıf kabul etmişlerdir. Kanaatimizce bu ifadeler erken dönemde senedin güvenilirliğinin içerikten hareketle tespit edildiğine dair kuvvetli bir bulgu olarak değerlendirilebilir.

Gulat gruplarına atfedilen ve günümüze ulaşan erken dönem yazılı kaynakların içeriğinin, Şîî rivayet kaynaklarındaki tefvîz içerikli rivayetlerle ne ölçüde örtüştüğü meselesi de konumuz açısından önem arz etmektedir. Gâlî anlayışı yansıtan ve ikinci yüzyıla tarihlendirilen iki kitap bugün elimizde mevcuttur. Geçtiğimiz yüzyılın başlarında yazması ortaya çıkarılan *Ummu'l-kitâb*, hakkında çalışmalar yapan araştırmacıların çoğu tarafından hicrî ikinci yüzyılda

²⁶ İbnu'l-Gadâirî, *Ricâl*, (Kum: Daru'l-hadîs, 1422), s. 92; Keşşî, *Ihtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*, tah. Hasan el-Mustafavî, (Lübnan: Merkezu neşri âsâri'l-allâme el-Mustafavî, 2009), s. 504; Necâşî, *Ricâl*, (Kum: Muessesetu'n-neşri'l-İslâmî, 1429), s. 328.

²⁷ Kuleynî, *Kâfi*, (Tahran: Dâru'l-kutubi'l-İslâmiyye, 1363), I, s. 441.

²⁸ Meclisî, *Bihâr*, XXV, s. 209. Onun burada sistemli Usûlîliğin başlamasından önce etkinlik gösteren kelimcileri kastettiği anlaşılmaktadır. Zira Mufid sonrası Usûlîlikte imamların günahın yanında hatadan da beri olduğu meselesi dinî bir esas olarak kabul edilmiştir.

telif edilen bir eser olarak kabul edilmektedir.²⁹ Kitap Câbir el-Cu'fî ve diğer müritlerin sorduğu sorulara İmam Bâkır'ın verdiği cevapları içermektedir.³⁰ Bir diğer kitap, Ca'fer-i Sâdık'ın talebelerinden biri olarak kabul edilen el-Mufaddal b. Umar el-Cu'fî'nin sorduğu sorulara Ca'fer-i Sâdık'ın verdiği cevaplardan oluşmaktadır.³¹ *el-Heft ve'l-ezille* ya da *el-Heftu's-şerîf* olarak adlandırılan bu kitabın da İsmailî ve Nusayrî itikadına kaynaklık eden batınî öğretilerden teşekkül ettiği görülmektedir.³² Her ne kadar genel kabul bu kitapların hicrî ikinci yüzyılda telif edildiği yönündeyse de elimizdeki nüshaların tarihsel süreçte ne gibi değişikliklere maruz kaldığı hususu tartışmalıdır.³³ Bununla birlikte bilhassa *el-Heft ve'l-ezille*'nin tefvîze dair fikirler hakkında genel bir çerçeve çizdiğini ve bu bakımdan incelememiz için elverişli bir içeriğe sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda Hem *Kitâbu'l-heft*'te hem de temel Şîî kaynaklardaki rivayetlerde kendine yer bulan ortak unsurlardan bazıları arasında; Allah'ın mahlukatı yaratmadan iki bin sene önce imamların ruhlarını yaratması, bu ruhların arşın üzerinde Allah'ı tespih etmeleri³⁴, imamların diğer insanlardan farklı olan doğum hikayeleri³⁵ gibi on iki imamın ontolojik olarak farklı ve üstün olduğunun vurgulandığı rivayetler yanında imamların konuşulan bütün dilleri bilmesi³⁶, arşının su üzerinde olup bu suyun imamlara verilen mutlak ilimle ilişkilendirilmesi³⁷, yine imamların Allah'ın gizli ilim hazinelerine sahip olması³⁸ gibi imamların bilgisinin kapsam ve kaynağına dair rivayetler de yer almaktadır.

Bu ön bilgiler ışığında öncelikli olarak Meclisî'nin de bahsettiği, gâli fikirlere ve rivayetlere yönelik muhteva merkezli tenkitte bulunan III/IX. ile IV/X. asırdaki muhaddis ve kelimcilerin bu bağlamdaki çabaları mercek altına alınacaktır.

²⁹ Türkçe tercümesi: İsmail Kaygusuz, (Demos, 2009). Kitap hakkından bilgi için bkz.: Halm, *Shiism*, çev. Janet Watson, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991), s. 157; Daftary, *Şîî İslam Tarihi*, çev. A. Fethi Yıldırım (İstanbul: Alfa-Tarih, 2016), s. 67; Stephanie Haught Wade, *The Umm Al-Kitab: A Study In Syncretism* (Yüksek lisans tezi, University of Arkansas, 1990), s. 7.

³⁰ Metnin 20. asrın başında bulunması ve sonrasında çeşitli dillerde basım süreci hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Sean W. Anthony, "The Legend of 'Abdallâh ibn Saba' and the Date of Umm al-Kitâb", *Journal of the Royal Asiatic Society* 21/1 (2011): 2-4.

³¹ Kitabın yazarının el-Mufaddal b. Umar'ın takipçisi Muhammed b. Sinan olduğu düşünülmektedir. Necâşî ona nispet edilen *el-Ezille* adlı bir kitaptan bahsetmektedir: *Ricâl*, s. 328.

³² *el-Heftu's-şerîf*, tah. Mustafa Gâlib, (Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1977). Kitap ile ilgili değerlendirmeler için bkz: Daftary, *Şîî İslam Tarihi*, s. 237-240.

³³ *Kitâbu'l-Heft ve'l-ezille* ile ilgili bölümler düzeyinde bir tarihlendirme için bkz.: Mushegh Asatryan, *Heresy and Rationalism in Early Islam: The Origins and Evolution of the Mufaddal-Tradition* (Doktora tezi, Yale University, 2012), s. 239-241.

³⁴ *Kitâbu'l-heft*, s. 68, 181.

³⁵ *Kitâbu'l-heft*, s. 87-90.

³⁶ *Kitâbu'l-heft*, s. 68.

³⁷ *Kitâbu'l-heft*, s. 79.

³⁸ *Kitâbu'l-heft*, s. 80-81.

1.2. Gulat/Mufavvida Kaynaklı Rivayetlere Yönelik Metin Merkezli İlk Tenkitler

Bu başlık altında, II/VIII ve III/IX. asırlarda yoğun bir şekilde faaliyet gösteren gulat fırkalarının bu faaliyetleri doğrultusunda ortaya çıkan guluv içerikli rivayetlere yönelen, Şîî kelamcılarının ve erken dönem ahhbârî alimlerin tenkitleri inceleme konusu yapılmıştır. Bu bağlamda bu iki gruba bağlı alimlerin söz konusu rivayetlere yönelik metin tenkidi kapsamında değerlendirilebilecek kayda değer bir tenkitten bulunup bulunmadıkları ve şayet bir tenkit söz konusu ise bunun mahiyeti ortaya konmaya çalışılmış, incelemede imamların bilgisi konusundaki rivayetler esas alınmıştır. Yaklaşımları inceleme konusu yapılan alimler, On İki İmamcı Şîî/İmâmî anlayışın diğer Şîî fırkalardan belirgin bir şekilde ayrıştığı III/IX. ve IV/X. asırda yaşamışlardır.

1.2.1. Şîî Kelamcılarının İmamların Bilgisi Konusundaki Guluv İçerikli Rivayetleri Tenkidi

İmamların bilgisinin kaynağı ve kapsamı konusundaki rivayetler, gulatın imamlara beşer üstü nitelikler atfetme bağlamında en fazla hadis uydurduğu alanlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Şîî kaynaklarda imamlara atfedilen uyarı içerikli rivayetler, bu hususu doğrular mahiyettedir. Bu rivayetlerden birinde Ca'fer-i Sâdık'ın, olmuş ve olacak her şeyi bilmek, kainattaki her şey üzerinde tasarruf etme gücüne sahip olmak gibi vasıfları kendilerine nispet edenlere karşı ashabını uyararak, "Bizim hakkımızda söylemediğimiz bir şeyi nakleden kişiye Allah lanet etsin."³⁹ dediği nakledilmektedir. Bir başka rivayete göre Ca'fer'e gelen bir kimse insanların kendisi hakkında söylediklerini ona aktarır. Buna göre İmam yağmur tanelerinin, yıldızların, ağaçlardaki yaprakların adedini, denizlerde ne kadar su, yeryüzünde ne kadar toprağın olduğunu bilmektedir. Bunu duyan Ca'fer, böyle bir şeyin asla söz konusu olmadığını ifade ederek, bu tür bir bilgiye ancak Allah'ın sahip olabileceğini beyan eder.⁴⁰

İmamların bilgisinin kaynağı ve kapsamı konusunun ve bu konuda nakledilen guluv içerikli rivayetlerin hicrî üçüncü asırdan itibaren diğer mezheplerin Şîî'ya yönelik eleştirilerine hedef olan meselelerden biri olduğu görülür. Saffâr'ın *Basâîr'*inde yer alan bir rivayet bu olguyu doğrular mahiyettedir. Hz. Ali'den nakledilen bu rivayete göre o tek bir gün dahi Hz. Muhammed'e nazil olan helal, haram, sünnet, emir ve nehiyleri, bunların ne için ve kimin için nazil olduklarını bizzat Peygamber'den öğrenmeden uyumamıştır. Buraya kadar rivayet,

³⁹ Sadük, *İ'tikâdât*, (Kum: Peyâm-e İmam Hâdî, 1391), s. 109.

⁴⁰ Meclisî, *Bihâr*, XXV, s. 179; Muhammed Hasan Ahmedî, "Gâliyan ve Endişe-yi Tahrîf-i Kur'ân", *Ulûm-e Hadîs* 2/52 (1388): 192. Çağdaş Şîî müelliflerin imamların bilgisi konusundaki guluv içerikli rivayetlere yönelttikleri eleştirilerden bazıları için bkz.: Nî'metullah Salihî Necefâbâdî, *Guluv*, (Tahran: İntişârât-i Kevîr, 1384), s. 14-15; Hâşim Ma'rûf el-Hasenî, *el-Mevzuat fi'l-âsâri ve'l-âhhbâr-arz ve dirâse*, (Beyrut: Dâru't-taâruf li'l-matbûât, 1987), s. 260-261.

imamların ilminin mahiyetine dair *Basâir*'de nakledilen diğer rivayetlerden pek bir farklılık arz etmez. Ancak rivayetin devamı, tarihi açıdan önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Mu'tezile mensupları rivayeti duyunca buna itiraz etmiş bunun gerçekleşmesi zor bir iş olduğunu, ikisinin her zaman bir arada olmalarının mümkün olmadığını savunmuşlardır. Bu itirazı işiten Şîiler onu, rivayeti kendilerine aktaran Zeyd b. Ali'ye⁴¹ iletirler. Zeyd buna, Hz. Muhammed'e birbirlerinden ayrı oldukları günlerin sayılarının bildirildiği ve Ali ile bir araya geldiklerinde hatırında olan bütün bu günlerde kendisine inen bilgiyi toplu bir şekilde ona öğrettiği cevabını vermiş ve bunu Mu'tezile'den itiraz edenlere iletmelerini istemiştir.⁴²

Her ne kadar rivayette İmâmiyye'ye nispet edilebilecek eleştirel bir yaklaşımın izleri görülme de, rivayette yer alan bilgiler, *Basâir*'in telif edildiği hicrî üçüncü asrın ikinci yarısında, İmâmiyye ile Mu'tezile arasında kayda değer bir etkileşimin olduğunu doğrulamaktadır. İkinci olarak rivayette aktarılanlardan yola çıkarak, -gerçekten Mu'tezilî kaynaklı bir eleştiri olsun ya da olmasın- imamların bilgisi noktasında İmâmî yaklaşıma ve buna kaynaklık eden rivayetlere yönelik eleştirel bir yaklaşımın söz konusu olduğu ve Şîa mensuplarının da bu konuda kafa karışıklığı yaşadığı sonucuna varmak mümkündür.

Erken dönemde çeşitli konularda Şîa'ya yöneltilen eleştirilere, yazdıkları reddiyeler ya da eserleri vasıtasıyla cevap verenler arasında, el-Fadl b. Şâzân (ö. 260/874) ve İbn Kibbe er-Râzî (ö.319/931) gibi Şîî kelamcıları bulunmaktadır. Çağdaş müellif Bayhom'a göre gaybet öncesi dönemde Şîa içerisindeki ana ekollerden birini teşkil eden kelamcılar, imamların Hz. Peygamber'den başka bir bilgi kaynağı olduğuna dair görüşleri gulus kapsamında değerlendirmiş buna dair rivayetleri de metin yönünden tenkit etmişlerdir.⁴³ Bunlardan biri olan el-Fadl b. Şâzân (ö. 260/874), Ehl-i Sünnet tarafından imamların bilgisinin kaynağı konusunda Şîa'ya yöneltilen eleştirilere *el-İdâh li'r-reddi fi sâiri'l-fırak* adlı eserinde cevap vermiştir.

el-Fadl b. Şâzân imamların bilgisi ile ilgili eleştirilere, Hz. Ali'ye nispet edilen *Sahîfe*'ye dair hususları ele aldığı bölümde değinir. Buna göre Ehl-i Sünnet İmâmiyye'yi, Hz. Muhammed'in taliminin yanında ilahî ilhamı da Âl-i Muhammed'in bilgi kaynakları arasında kabul etmekle suçlamakta ve bu iddiasına dayanak olarak Hz. Ali'ye izafe edilen bir rivayeti zikretmektedir. Rivayete göre Hz. Ali Allah'ın vahyini ancak onun bahşedeceği bir anlayış sayesinde anlayabileceğini ve bu anlayışın da ilhamdan başka bir şey olmadığını beyan etmektedir.⁴⁴ Rivayetin ardından Fadl, bu rivayette nakledilenlerin Şîa'nın savunduğu şeyler olmadığını altını çizer. Buna delil olarak da Hz. Ali'ye

⁴¹ Rivayetin râvisi olan Zeyd b. Ali, Zeydiyye mezhebinin kurucusu ve İmâmiyye'nin dördüncü imamı Muhammed Bâkır'ın kardeşidir.

⁴² Saffâr, *Basâiru'd-deracât*, tah. Hasen Kûçebâğî, (Tahran: Munteşirâtü'l- a'lemî,1404), s. 217.

⁴³ Tamima Bayhom-Daou, "The Imam's Knowledge and The Qor'an According to al-Fadl b. Şâdhân al-Nisâbüri", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 64/2 (2001): 190.

⁴⁴Şîî kaynaklarda böyle bir rivayet tespit edilememiştir.

dayandırdığı bir başka rivayete yer verir. Rivayette Hz. Ali kendilerinde (bilginin kaynağı olarak) Allah'ın kitabı ve *Sahîfe*'den başka bir şey bulunmadığını belirtmektedir. Fadl'a göre bu rivayetle kastedilen, imamların -insanların dünyadaki işlerinde ihtiyaç duydukları her şeyin bilgisini ihtiva eden- Allah'ın kitabına ve bu kitabın tefsirini içeren *Sahîfe*'ye sahip olduklarıdır. *Sahîfe*'nin Hz. Muhammed'in Hz. Ali'ye helal ve haram konularında ihtiyaç duyulabilecek her türlü bilgiyi bizzat imla ettiği yaklaşık 100 ciltlik bir mecmua olduğunu ve bunun İmam Ali'den sonra soyundan gelen imamlara miras bırakıldığını belirten Fadl, Ehl-i Sünnet'in bunu kabul etmek istemediğini savunmaktadır.⁴⁵

Ehl-i Sünnet'in eleştirilerine yönelik bu ifadeleri ile imamların bilgisi noktasındaki yaklaşımını ortaya koyan Fadl'ın, imamların bilgi kaynağı olarak yalnızca Hz. Muhammed'in tâlimini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Fadl'ın Ehl-i Sünnet'in Hz. Ali'ye dayandırdığı asılsız bir rivayetin varlığından söz etmesi, gaybet öncesi dönemde imamların bilgisinin mahiyeti ve kaynaklarına dair sıkıntılı birtakım rivayetlerin tedavülde olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Fadl'ın Ehl-i Sünnet'ten gelen eleştirilere cevap verirken aslında bu tür rivayetlere yönelik tavrını da ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Onun bu bağlamda imamlara ilham ve/veya vahiy yoluyla sürekli gaybi meselelerle alakalı bilgilendirme yapıldığına dair rivayetleri içerikleri bakımından kabul etmediğini söylemek mümkündür.

Genelde gulat kaynaklı rivayetlere, özelde de imamların gayb bilgisine Zeydiyye cenahından yöneltilen eleştirilere cevap veren ise, erken dönem Şîi kelimcilerinden bir diğeri olan İbn Kibbe er-Râzî'dir. İbn Kibbe'nin söz konusu mezhebe yönelik olarak kaleme aldığı reddiyye Sadûk, *Kemâlu'd-dîn* adlı eserinde yer vermiştir.⁴⁶ İbn Kibbe'ye göre Zeydiyye'nin eleştirisine konu olan guluv içerikli rivayetlerin artmasının sebebi, ilk dönemlerde bilinmeyen râvilerden hüsn-i zan ile rivayet nakledilmiş olmasıdır. Bu durumun artmasıyla imamlara şikayetler gitmeye başlamış ve onlar da yalnızca üzerinde icma edilen rivayetlerin alınmasını emretmişlerdir. Fakat buna uyulmamış ve uygulama eskisi gibi devam etmiştir. Ancak imamların kendi rivayetleri arasına bu şekilde dahil edilen her şeyi bilmesi mümkün değildir. Çünkü onlar gaybı bilemezler. İmâmet konusu mütevatir bir şekilde nakledilmiş olup bu konuda şüpheye mahal yoktur. Ancak ihtilafın olduğu konular haber-i vahide dayandırılmaktadır. Haber-i vahid (kesin) bilgi ifade etmeyeceği gibi onun doğru ya da yanlış olması muhtemeldir.⁴⁷

İbn Kibbe'den nakledilen bilgiler, konu hakkında daha net bir resim sunmaktadır. Buna göre o Zeydiyye'den gelen eleştirilere neden olan rivayetlerin varlığını açıkça kabul etmekte, onların gulat kaynaklı olduğunu belirterek içerikleri bakımından kabul edilemez olduklarını ortaya koymakta ve bir yöntem olarak söz

⁴⁵ el-Fadl b. Şâzân, *el-İdâh li'r-reddi fi sâiri'l-fırak*, tah. Celâluddîn el-Huseyn el-Urmevî, (Beyrut: Muessesetu't-Târîhu'l-Arabî, 2009), s. 460-464. Fadl'ın bu rivayetleri reddederken, Hz. Muhammed'in yirmi üç senelik sıkıntılarla geçen peygamberlik hayatında, 100 ciltlik bir mecmuayı Hz. Ali'ye yazdırabileceğini ihtimal dahilinde görmesinin, tutarlı bir yaklaşım olduğu söylenemez.

⁴⁶ Sadûk, *Kemâlu'd-dînve tamânu'n-ni'me*, (Beyrut: Menşûrâtü'l-a'lemî, 1991), s. 98-125.

⁴⁷ Sadûk, *Kemâlu'd-dîn*, s. 112.

konusu rivayetlerin icmaa arzını önermektedir. Bu durum oldukça erken bir dönemde Şîa içerisinde tedavülde olan rivayetlere yönelen ve onların muhtevasını merkeze koyan bir tenkidin varlığının somut göstergesidir.

1.2.2. Kum Ekolü ve Guluv Merkezli Metin Tenkidi

III/IX. ve IV/X. yüzyılların en etkinŞîi ilim merkezi olarak kabul edilen Kum, Şîiliğin İran bölgesinde hâkim anlayış haline geldiği ilk şehirdir. Yemen kökenli bir Arap kabilesi olan Eş'arîler'in, Hz. Ali taraftarı olmaları ve isyan hareketlerinde aktif rol oynamaları sebebiyle Emevîler tarafından Irak'tan sürülmelerinin ardından Kum'a yerleşmeleri, bölgenin Şîileşmesinde etkili olmuştur. Hicrî ikinci asrın başlarında Kum'a gelen Eş'arî ailesinden on bir kişinin imamlardan Bâkır ve Sâdık'ın ashabından olduğu ve buradaki hadis faaliyetlerini başlattıkları ifade edilmektedir.⁴⁸ Zamanla Emevîlerin baskısından kaçan Şîi alimlerin sığınağı haline geldiği anlaşılan Kum, Şîa'nın tedvin faaliyetlerinin de merkezi olmuştur. İmamlardan gelen rivayetlerin ilk olarak Kum'da bir araya getirilmeye başlandığı ve cem' faaliyetleri sırasında gulat kaynaklı rivayetlerin elemeye tâbi tutulduğu düşünülmektedir. *Kütüb-i Erba'a*'nın ilk iki eseri Kum'da yetişen en önemli Şîi alimlerden Kuleynî'nin⁴⁹ (ö. 329/941) *Kâfi*'si ve Sadûk'un (ö. 381/991) *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*'idir.⁵⁰

Kum alimlerinin gâli râvilere karşı tavizsiz bir tutum içerisinde oldukları görüşünü desteklemek üzere dikkat çekilen birçok husus söz konusudur. Bunlar arasında bu alimlerin, gâli fikirlere sahip olduklarını düşündükleri kimselerin öldürülmesine cevaz vermeleri ya da Kum'da yaşamalarına müsaade etmemeleri vb. önlemler olduğu gibi, gâli fikirlerin reddine yönelik kitap telifi gibi düşünsel bazdaki faaliyetler de yer almaktadır. Necâşî'nin *Ricâl*'inde bu bağlamda telif edilen ancak günümüze ulaşamamış birçok kitaptan söz edilmektedir.⁵¹ Bu şekilde zamanın gâli râvileri ve bunların fikirleri ortaya konarak, gulat kaynaklı rivayetlere set çekilmek istenmiş olmalıdır.

Çağdaş Şîi müelliflerden Modarressi ve Kadivar, Kum ekolünün gâli râvilere karşı bu tutumunu oldukça önemsemektedirler. İmamların gayb bilgisi, Allah tarafından görevlendirilmiş olmaları ve masumiyetleri gibi hususlar onlara göre Kum alimleri tarafından aşırı fikirler kapsamında reddedilen nitelikler

⁴⁸ Suheyla Pîruzfer, Muhammed Mehdi Âciliyâne Mâfûk, "Hânedân-i Eş'arî ve Te'sir-i ân ber Siyer-i Tahavvul-i Mekteb-i Hadîsî-yi Kum", *Hadîs Pejûhî* 3/5 (1390): 8; Habîp Demir, *Horasan'da Şîilik-İran'da Şîiliğin Tarihsel Kökenleri*, (Ankara: Otto, 2017), s. 103-104.

⁴⁹ Kuleynî Kum ehli olmamakla birlikte, *Kâfi*'de yer verdiği rivayetlerden yaklaşık %80'nini doğrudan, %10'unu da dolaylı olarak Kum ehlinden rivayet etmiş olması, onun Kum Ekolünden bir alim olduğunu söylemeyi mümkün kılmaktadır. Kuleynî'nin rivayet kaynakları ile ilgili Caferiyan'ın verdiği bilgiler için bkz.: Rasul Ca'feriyan, *Tarih-i Teşeyyu' Der İrân Ez Ağâz Tâ Karn-i Dehom-i Hicrî*, (Kum, 1375), I, s. 209.

⁵⁰ Ali Zuheyr es-Sarrâf, "Medresetu Kum er-rivâi fî muvâceheti'l-gulât", *Mecelletu Merkezi Dirâsâti'l-Kûfe* 1/34 (2014): 31-32.

⁵¹ Necâşî, *Ricâl*, s. 177, 354, 448.

arasındadır.⁵² Modarressi ve Kadivar'ın bu görüşlerine dayanak olarak aldıkları en önemli hususlardan biri, erken dönem ahbârîleri tarafından sehvu'n-nebî meselesinin guluv bağlamında değerlendirilmiş olması ve Sadûk'un *Men la yahduruhu'l-fakîh*'te sehvu'n-nebî ile ilgili bir rivayete yer vererek ardından da hocası İbnu'l-Velîd'in "guluvun ilk derecesi, sehvu'n-nebîyi reddetmektir" sözünü aktarmasıdır.⁵³

Kum alimleri tarafından gulata ve tefvîz ehline yönelik olarak alınan tedbirlerin, aşırı fikirlerden duyulan rahatsızlığın göstergesi olduğu açıktır. Ancak bu tedbirlerin, Modarressi ve Kadivar'ın savunduğu gibi beşer üstü bir peygamber tasavvurunu –en azından Kum alimleri için- tam anlamıyla ortadan kaldırıp kaldırmadığı meselesinin ayrıca ele alınması gerekmektedir. Bu hususu tespit edebilmek için konunun devamında Saffâr'ın *Basâiru'-deracât*, Kuleynî'nin *Kâfi* adlı hadis eserleri ile Sadûk'a ait itikâdî/kelâmî konulardaki hadisleri yoğun olarak ihtiva eden eserlerde, imamların bilgisi bağlamındaki rivayetlerin ne ölçüde kendilerine yer bulabildiği hususu inceleme konusu yapılmıştır.

İmamların Bilgisi Konusundaki Guluv İçerikli Rivayetlerin Tenkidi

Muhammed b. el-Hasan es-Saffâr el-Kummî (ö. 290/903), kapsamlı bir hadis eseri telif eden ilk Kum alimlerinden biridir. Kırk bölümden oluşan ve bilgi babıyla başlayan eserin muhtevasından, *Basâiru'd-deracât*'ı Ehl-i Beyt'in faziletlerine dair rivayetleri bir araya getirmek için telif ettiği anlaşılmaktadır. *Basâir*'de yer alan imamların bilgisine dair rivayetler, bilginin kaynağı bakımından dört kısma ayrılabilir. İmamların bilgisinin kaynağı olarak farklı rivayetlerde zikredilen bu unsurlar; Kur'ân, önceki peygamberler ve Hz. Muhammed'den yazılı olarak aktarılan bilgiler, Hz. Fâtıma'ya bizzat Cebrâil tarafından yazdırılan bir kitap (Mushafu Fâtıma) ve vahiy ya da ilhamdır. *Basâir*'de imamların bilgisi ile ilgili olarak yer verilen söz konusu rivayetler; imamların gaybı bilmesi,⁵⁴ Hz. Muhammed'den kendilerine ulaşan bilgilerin dışında sürekli bir ilahî bilgilendirmenin onlar için de söz konusu olması⁵⁵ gibi bizzat erken dönem Şîi kelimciler tarafından gulat kaynaklı olarak kabul edilen görüşleri içermesinin yanında, imamların diğer insanlardan iki bin sene önce yaratılması ve her şeyin bilgisinin daha o zamandan kendilerine verilmesi gibi ilk dönem gulat-mufavvida kaynaklarındaki bilgilerle örtüşen bir muhtevaya da sahiptir. Bu durum Şîa içerisinde genel kabul gören, Kum alimlerinin gulatla ve dolayısıyla guluv içerikli

⁵² Modarressi, *Crisis and Consolidation*, s. 41-42; Muhsin Kadivar, "Kırâat-e Ferâmuş Şode", (1385), <http://kadivar.com/?p=238>.

⁵³ Sadûk, *Men la yahduruhu'l-fakîh*, (Kum, 1404), I, s. 358-360. Sadûk ve hocası İbnu'l-Velîd dışındaki Kum alimlerinin sehvu'n-nebî olgusunu kabul ettiklerine ya da bunu reddedenleri guluv ile ilişkilendirdiklerine dair çıkarımda bulunmaya yetecek malzemeye sahip olduğumuzu söylemek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla Modarressi ve Kadivar'ın bu görüşü bütün Kum alimlerine atfetmelerinin isabetli olduğu söylenemez.

⁵⁴ Saffâr, *Basâir*, s. 118-121.

⁵⁵ Saffâr, *Basâir*, s. 268-272, 356-358, 361-364.

rivayetlerle aralarına mesafe koyduklarına dair tezin, en azından rivayetler bağlamında bütün Kum alimleri için geçerli olmadığını göstergesi olarak kabul edilebilir. Diğer yandan önde gelen bir Kum alimi olarak Saffâr'ın gulat kaynaklı rivayetlere eserinde bolca yer vermiş olması, bu rivayetlere yönelik muhtevayı esas alan bir tenkit faaliyetine girişmediğini de göstermektedir.⁵⁶

Kuleynî'nin Saffâr'a göre gâî rivayetlere yaklaşımında kayda değer bir farklılığın söz konusu olup olmadığı konusunda kanaat sahibi olabilmek için, imamların bilgisi konusundaki rivayetleri esas alarak yapılacak bir karşılaştırmanın faydalı olacağını düşünüyoruz.

Kâfi'de imamların bilgisi ile doğrudan ya da dolaylı olarak alakalı yaklaşık 348 rivayet yer almaktadır. Bunlar arasındaki bazı rivayetler ve içerdikleri hususlar şu şekilde sıralanabilir: İmamların yer ve göklerin bilgisine sahip olması ve gaybdan haber vermesi,⁵⁷ melekten bilgi alması,⁵⁸ şîası içerisindeki kimseleri yüzlerinden tanınması,⁵⁹ insanların başına gelecek her şeyden haberdar olup ölümleri ve nesepleri bilmesi, kıyamete kadar olmuş ve olacak her şeyin bilgisine sahip olması,⁶⁰ Hz. Peygamber ve imamların kulların amellerini görmesi ve onlardan haberdar olması,⁶¹ Şîa'dan olan kimselerin isimlerinin yazılı olarak yanlarında bulunması,⁶² yer ve göklerin, olmuş ve olacakların bilgisine sahip olmalarının Kur'ân'ın bilgisine sahip olmaları ile mümkün olması,⁶³ içerisinde helal ve haramların bilgisi bulunan *Câmia*, önceki peygamber ve alimlere ait bütün ilmi ihtiva eden *Cifir* ve meydana gelecek şeylerin bilgisinin yer aldığı *Mushafu Fâtıma'*nın imamların yanında bulunması,⁶⁴ her Kadir gecesi bütün bir senede meydana geleceklerin onlara sunulması,⁶⁵ her Cuma gecesi imamların ilminin artması,⁶⁶ Allah'ın olmasını takdir ettiği işlerin Hz. Muhammed ve imamlara bildirilmesi,⁶⁷ imamların gayba dair bir şeyi öğrenmek istediklerinde bunu Allah'tan dilemeleri ve kendilerine bu şeyin bilgisinin verilmesi,⁶⁸ ölümlerinin keyfiyetine dair bilgiye sahip olmaları,⁶⁹ bilmeleri gereken şeylerin imamlara iştirtilmesi ya da kalplerine ilka edilmesi,⁷⁰ sahip oldukları *ruhu'l-kuds* sayesinde, eşyanın hakikatini, yer ve gökteki her şeyi bilmesi, bu sayede hata ve gafletten

⁵⁶ İmamların ilmine dair rivayetlerin isnad yönünden analiz ve tenkidi için bkz.: Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, s. 226-252.

⁵⁷ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 173.

⁵⁸ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 175-176.

⁵⁹ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 184.

⁶⁰ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 197, 225.

⁶¹ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 219-220.

⁶² Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 224.

⁶³ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 229.

⁶⁴ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 238-240.

⁶⁵ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 247.

⁶⁶ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 254.

⁶⁷ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 256.

⁶⁸ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 257.

⁶⁹ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 259.

⁷⁰ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 264.

korunmuş olmaları,⁷¹ her meselenin cevabını, bütün insanların ve hayvanların konuştuğu dilleri,⁷² insanların aklından geçenleri ve niyetlerini bilmeleri,⁷³ daha doğum anında Allah'ın yeryüzüne indirdiği bütün ilme sahip olmaları,⁷⁴ yine doğum anında önlerinde yükselen bir sütun sayesinde mahlukatın amellerinden haberdar olabilmeleri,⁷⁵ mahlukat yaratılmadan iki bin yıl önce bütün ruhların alem-i ervahta imamlara arz edilmiş olması ve böylelikle kendi taraftarlarını tanımaları.⁷⁶

Guluv inancını yansıtan bu rivayetlerin *Basâir'*deki rivayetler ile büyük ölçüde örtüştüğü, rivayetlerden bazılarını saf dışı bırakan herhangi bir eleştirel yaklaşımın söz konusu olmadığı görülmektedir. Mezkur rivayetlerin birçoğunun senedinde, Şîh ricâl kaynaklarında gulat ehli ya da mufavvîda'dan olduğu belirtilen râvilerin yer alması da tesadüf olmasa gerektir. Bu bağlamda imamların ilmine dair *Usûlu'l-Kâfi'*de yer alan ve yukarıda sıraladığımız rivayetlerden imamların gayb bilgisi,⁷⁷şîası içerisindeki kimseleri yüzlerinden tanınması,⁷⁸ insanların başına gelecek her şeyden haberdar olup ölümleri ve nesepleri bilmesi, kıyamete kadar olmuş ve olacak her şeyin bilgisine sahip olması,⁷⁹ her Kadir gecesi bütün bir senede meydana geleceklerin onlara sunulması,⁸⁰ her Cuma gecesi imamların ilminin artması,⁸¹ sahip oldukları ruhu'l-kuds sayesinde, eşyanın hakikatini, yer ve gökteki her şeyi bilmeleri, bu sayede hata ve gafletten korunmuş olmaları,⁸² daha doğum anında Allah'ın yeryüzüne indirdiği bütün ilme sahip olmaları,⁸³ doğum anında önlerinde yükselen bir sütun sayesinde mahlukatın amellerinden haberdar olabilmeleri,⁸⁴ mahlukat yaratılmadan iki bin yıl önce bütün ruhların alem-i ervahta

⁷¹ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 272.

⁷² Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 285.

⁷³ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 343-345.

⁷⁴ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 385-387.

⁷⁵ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 387.

⁷⁶ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 438.

⁷⁷ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 353. Senedde yer alan Ahmed b. el-Huseyn b. Said b. Hammad b. Said b. Mihran hakkında, İbnu'l-Gadâirî (*Ricâl*, s. 40-41), Necâşî (*Ricâl*, s. 77-78), Tûsî (*Fihrist*, s. 65) bu râvinin gulat ehli olduğuna dair kendilerine ulaşan nakilleri aktarmışlardır.

⁷⁸ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 184(Senedde bulunan Muhammed b. Cumhur, gâli fikirli ve fâsîdu'l-mezheb olarak nitelenmiştir: İbnu'l-Gadâirî, *Ricâl*, s. 92; Necâşî, *Ricâl*, s. 337).

⁷⁹ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 197(Senedde yer alan Sehl b. Ziyad'ın fâsîdu'r-rivaye ve'd-din olduğu ifade edilmiştir: İbnu'l-Gadâirî, *Ricâl*, s. 66-67; Necâşî, *Ricâl*, s. 185).

⁸⁰ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 247 (Senedde Sehl b. Ziyad yer almaktadır).

⁸¹ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 254 (Senedde murtefiu'l-kavl ve Hattâbî olarak nitelenen Mufaddal (b. Umar) bulunmaktadır: İbnu'l-Gadâirî, *Ricâl*, s. 87; Keşşî, *Ricâl*, s. 331-340; Necâşî, *Ricâl*, s. 416).

⁸² Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 272(Senedde yer alan Muhammed b. Sinar'ın gâli, yalancı olduğu ve hadis uydurduğu nakledilmiştir: İbnu'l-Gadâirî, *Ricâl*, s. 92; Keşşî, *Ricâl*, s. 504; Necâşî, *Ricâl*, s. 328).

⁸³ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 385-387(Senedde yer alan Muhammed b. Suleyman ed-Deylemî, zayıf olmasının yanında, aşırı görüşlere sahip olduğu-murtefi' fi mezhebihi- belirtilmiştir: İbnu'l-Gadâirî, *Ricâl*, s. 91).

⁸⁴ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 387(Senedde yer alan Muhammed bi Sa'dân'ın aşırı görüşleri olduğu-fi mezhebihi guluv- ifade edilmiştir: İbnu'l-Gadâirî, *Ricâl*, s. 90).

imamlara arz edilmiş olması ve böylelikle kendi taraftarlarını tanımalarına⁸⁵dair rivayetler, Şîa tarafından guluv ile ilişkilendirilen kimseler tarafından nakledilmelerinin yanında *el-Heft ve'l-ezille'*de geçen gâli fikirlerle örtüşen bir içeriğe sahiptir.

Bizim çalışmamız açısından kayda değer olan sonuç, Kuleynî'nin asıllarda yer alan rivayetleri derlerken metne dair sıhhat kriterlerini dikkate alan bir tutum içerisinde olmadığı kanaatinin bu örneklerle güçlenmiş olmasıdır. *Kâfi'*nin -en azından itikâdî rivayetleri ihtiva eden kısmında- gâli muhteva açısından Saffâr'ın *Basâir'*inden çok da farklı bir konumda yer almadığı anlaşılmaktadır. Gulata karşı mücadelesi ile ön plana çıkan Kum ehlinin, önde gelen alimlerinden biri olarak Kuleynî'nin, rivayetlerde yer alan aşırı fikirlerin tespiti ve bunların ayıklanması noktasında başarılı bir profil çizdiğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Bu durumun Şîa'da erken dönemde mevzu rivayetlerin toplandığı bir eser telif edilmemesini, başta Kuleynî olmak üzere büyük hadis mecmualarını telif edenler tarafından gerçekleştirildiğine inanılan bir ayıklama faaliyetine bağlayanların iddiasını boşa çıkardığı söylenebilir.

Erken dönem Ahbâriliğinin önemli simalarından bir diğeri olan Sadûk'u (ö. 381/991) önceki ahbârî alimlerden ayıran en temel hususiyet, çok sayıdaki eserinin telifinde nakli esas alan bir yöntemden ziyade, İmâmî anlayışı sistematize etmeye çalışan ve bu doğrultuda akli da devreye sokan bir tarz benimsemiş olmasıdır. Her ne kadar onun eserlerinin temel malzemesi rivayetlerden teşekkül ediyorsa da, bilhassa rivayetlerin tevli bağlamında yaptığı açıklamalar ile rivayetleri literal anlamı doğrultusunda sorgulamaksızın kabul eden ahbârî tutumdan ayrılmaktadır. Sadûk'un aşırı fikirlere ve rivayetlere karşı tenkitlerini de daha açık bir şekilde dillendirdiği görülmektedir. İmâmiyye itikadını ortaya koymak üzere telif ettiği, Şîa içerisinde bu konuda ortaya konan derli toplu ilk eser olarak kabul edilen *İ'tikâdât* adlı eserinin girişinde teşbih-tecsim fikrine şiddetle karşı çıkan Sadûk, tevhide dair görüşlerini yalnızca Kur'ân ayetleri üzerine bina etmekte, çizdiği çerçeve dışında kalan bir anlayışın kabul edilemez olduğunu ve bu anlayışa hizmet eden rivayetlerin de uydurma olduğunu ifade etmektedir. Zira ona göre Kur'ân'a muvafık olmayan bir rivayet Şîi ulemanın eserlerinde yer alsa da sahtedir.⁸⁶Onun benimsediği bu ilke, metin tenkidinin temel kıstaslarından biri olan Kur'an'a arz kıstasına tekabül etmektedir.

Bağdat'a birkaç sefer seyahat eden ve burada bir müddet kalan Sadûk'un, Bağdat Mu'tezile'sinin görüşlerini tanıma fırsatı bulmuş olma ihtimali yüksektir. Nitekim *Tevhîd* adlı eserindeki teşbih karşıtı tavrı, tevhid ve adalet vurgusu vb.

⁸⁵ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 438(Senedde yer alan Salih b. Sehl'in gâli, kezzâb, vaddâ' li'l-hadis olduğu nakledilmiştir: İbnu'l-Gadâirî, *Ricâl*, s. 69. Keşşî'de nakledilen bir rivayet de bunu doğrular mahiyettedir: Keşşî, *Ricâl*, s. 350).

⁸⁶ Sadûk, *İ'tikâdât*, (Kum: Peyâm-i İmam Hâdî, 1391), 3-4.

hususlar Newman tarafından Mu‘tezile etkisinin yansıması olarak değerlendirilmektedir.⁸⁷

Sadûk’un imamların bilgisinin kapsamına dair rivayetler bağlamında tevil olgusuna nasıl müracaat ettiğine dair bir örnek konumuz açısından önemlidir. Onun *Maâni’l-ahbâr*’ında yer alan ve Şîa’nın sekizinci imamı Ali Rızâ’nın (ö. 203/819) Merv’de bir camide yaptığı konuşmaya uzunca yer verilen rivayette, imamların sahip olduğu hususiyetlerden bahsedilmektedir. İmamın bilgisinin kapsamı konusuna değinilen söz konusu rivayette onun insanları hidayete yönlendirme doğrultusunda ihtiyaç duyabilecekleri her türlü bilgiye sahip olması gerektiği vurgulanmaktadır. Rivayete göre imam yarın olacak şeyler kendisine sorulduğunda buna cevap verebilmeli ve insanların konuştuğu bütün dilleri bilmelidir.⁸⁸Sadûk bu rivayeti nakletmekle birlikte söz konusu bilginin kapsamına sınır getirilmesi gerektiğini de düşünmektedir. Ona göre imamın bilgisi, Hz. Peygamber kaynaklıdır. Bilmesi gereken her şey vefatından önce Peygamber tarafından ona öğretilmiştir. Peygamber sonrasında imamlara doğrudan ilahi kaynaklı bir bilgilendirme yapılması söz konusu değildir.⁸⁹ Ancak naklettiği birçok rivayet, Sadûk’un Hz. Peygamber’den imamlara aktarılan bilginin kapsamının oldukça geniş tutulmasında bir sakınca görmediğinin kanıtıdır. Mezkur rivayete göre imamlarda kıyamete kadar kendilerine tabi olacak taraftarlarının ve düşmanlarının isimlerinin yazılı olduğu bir sahife, kıyamete kadar âdemoğlunun ihtiyacı olan her şeyi muhtevi yetmiş zira’ (35 m.) uzunluğundaki *Câmia*; deriye yazılı, içerisinde en küçüğüne kadar bütün fikhî hükümlerin yazılı olduğu büyük ve küçük *Cifir* bulunmaktadır.⁹⁰

Bu noktada Sadûk, belki imamları peygamber ile eşit seviyede konumlandırmamak, belki de, imamların hususiyetleri üzerine görüşlerini bina eden birtakım aşırı anlayışlara karşı bu kapıyı kapatmak için, imamların peygamberler gibi ilahi kaynaklı bir bilgiye doğrudan muhatap olmadıklarını ifade etmektedir. Nitekim bu duruma katılmadığını ifade etme ihtiyacını duyan kitabın muhakkiki Ali Ekber el-Gifârî, dipnotta onun söylediklerinin bu konuda vârid olan mustefiz rivayetlere ters düştüğünü ifade etmiştir.⁹¹ İbn Kıbbe’den aktardığı mezkur ifade ile⁹² de Sadûk’un zımnî olarak imamların gaybî bilemeyeceğini kabul ettiği ya da en azından bu konuda gulat ve mufavvida kaynaklı olduğunu düşündüğü rivayetlere karşı tavrını ortaya koyduğu söylenebilir.

Bir yandan imamların bilgisini Hz. Muhammed kaynaklı olanlar ile sınırlamaya çalışan Sadûk’un, diğer yandan imamların Hz. Muhammed dışında da çeşitli yollardan gaybî konularda bilgilendirildiğine dair rivayetleri naklettiği

⁸⁷ Andrew J. Newman, “The Recovery Of The Past: Ibn Bâbawayh, Bâqır Al-Majlîsî And Safawîd Medical Discourse”, *Journal of the British Institute of Persian Studies* 50 (2012): 111.

⁸⁸ Sadûk, *Maâni’l-ahbâr*, (Beyrut: Dâru’l-ma’rife, 1979), s. 95-102.

⁸⁹ Saduk, *Maâni’l-ahbâr*, s. 102.

⁹⁰ Saduk, *Maâni’l-ahbâr*, s. 102-103.

⁹¹ Saduk, *Maâni’l-ahbâr*, s. 102.

⁹² Sadûk, *Kemâlu’d-din*, s. 112.

görülmektedir. *Kemâlu'd-dîn*'de yer verdiği *Basâir* ve *Kâfî*'de de yer alan, her sene gerçekleşecek olan şeylerin bilgisinin o senenin Kadir gecesinde zamanın imamına indirildiğine dair rivayet buna örnek verilebilir.⁹³ Sadûk'un çeşitli eserlerinde guluv içerikli rivayetlere rastlanmaktadır. Moderresî'nin mufavvidanın önemli temsilcilerinden biri olarak kabul ettiği el-Mufaddal b. Umar'dan nakledilen rivayetlerden bazıları bu bağlamda örnek olarak zikredilebilir. İmamların farklı yaratılış hikayeleri ve daha ruhlar aleminde onların Allah'ın seçkin kulları olarak diğer mahlukata arz edilmesi,⁹⁴ Hz. Ali ve Fâtıma'nın olağanüstü doğum hikayeleri⁹⁵ ve masumların ruhlarının diğer mahlukattan birkaç bin sene önce yaratıldığına dair rivayetler bunlardan bazılarıdır.⁹⁶

Moezzi tarafından yapılan benzer bir inceleme de bizim ulaştığımız sonuçları destekleyen veriler sunmaktadır. İmamların bilgisi, gücü, yaratılışı üzerine yoğunlaşan rivayetlerin Saffâr-Kuleynî-Sadûk çizgisinde muhteva açısından çok fazla bir farklılık söz konusu olmaksızın nakledilmeye devam edildiğini savunan Moezzi, zikredilebilecek en önemli farklılığın nakledilen rivayetlerin sayısındaki azalma olduğuna dikkat çekmektedir.⁹⁷ Sadûk bağlamında zikredilebilecek bir diğer farklılık ise onun tevil mekanizmasını da rivayetlere karşı gelebilecek eleştirilere karşı bir savunma aracı olarak kullanması ve guluv kapsamında değerlendirilebilecek rivayetleri tevil yoluyla bu kapsamdan uzaklaştırmaya çalışmasıdır.

Buraya kadar ortaya koymaya çalıştığımız veriler kanaatimizce şöyle bir çıkarımda bulunmaya müsaade etmektedir: İsnâaşeriyye/İmâmiyye'nin kendi içerisindeki sistematik gelişimini tamamlamasından önceki dönemde özellikle II/VIII. ve III/IX. asırlardaki belirsizlikler, Ali taraftarlığını esas alan gulat gruplarının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu gruplar zamanla görüşlerini yaymak ve taraftar toplamak için, fikirleri doğrultusunda uydurdukları ve Şîi imamlara nispet ettikleri rivayetleri bir araç olarak kullanmışlardır. Bu tür rivayetlerin Şîa içerisinde yaygınlık kazanmaya başlaması, aşırı fikirlere karşı bir refleksin oluşumunu da beraberinde getirmiş, gâlî gruplara karşı ilk tepkiler bizzat imamların kendisinden gelmiştir. Hicrî üçüncü asırda yaşayan ve ilk Şîi kelimacılar arasında kabul edilen el-Fadl b. Şâzân ve İbn Kibbe gibi ulemanın metin tenkidi kapsamında değerlendirilebilecek kayda değer bir eleştirel yaklaşım sergiledikleri anlaşılmaktadır. Bilhassa IV/X. asırda etkinlik gösteren Kum Ekolü'nün de bu bağlamda önemli bir rol oynadığı, guluv içerikli fikirlere ve bunların temsilcilerine

⁹³ Sadûk, *Kemâlu'd-dîn*, s. 305.

⁹⁴ Sadûk, *Kemâlu'd-dîn*, s. 240; *Uyûnu ahhârî'r-Rıza*, tah. Huseyn el-A'lemî, (Beyrut: Muessesetu'l-A'lemî, 1984), II, s. 61; *Maâni'l-ahbâr*, s. 108.

⁹⁵ Sadûk, *el-Emâlî*, (Kum: Muessesetu'l-bi'se, 1417), s. 194-195, 691.

⁹⁶ Sadûk, *Maâni'l-ahbâr*, s. 108; *Kemâlu'd-dîn*, s. 315-316. Bu rivayetlerde masumların ruhlarının diğer mahlukattan kaç bin sene önce yaratıldığına dair farklı bilgiler yer almaktadır. Bazılarında bu süre iki bin yıl olarak verilirken bazılarında on dört bin yıl olduğu ifade edilmektedir.

⁹⁷ Mohammed Ali Amir Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi'ism*, çev. David Straight, (New York: University of New York Press, 1994), s. 15-18.

karşı mücadele verdiği, aşırı fikirli kimselere karşı, onları şehirden (Kum) kovmak ve tad'if etmek gibi yollara başvurdukları görülmektedir. Şîa'ya göre Kum Ekolünün söz konusu tutumu ile tedvin döneminde guluv içerikli rivayetler ayıklanmıştır ve bunun bir sonucu olarak *Kütüb-i Erba'a*'da bu tarz rivayetler yer almamaktadır. Kaynaklarda yer alan bilgiler Kum'da gulat mensuplarına karşı yürütülen böyle bir mücadelenin varlığını doğrulamaktadır.⁹⁸ Ancak -Şîa içerisinde dillendirildiği gibi- bu çabalar ile gâî içerikli rivayetlerin ayıklanarak temel hadis kaynaklarına dahil olmasının tamamen önüne geçildiğini iddia edebilmek mümkün değildir. Şîi kaynaklardaki gâî unsurlara dair yukarıda yer verilen sınırlı bilgi dahi, aralarında *Kütüb-i Erba'a*'dan kitapların da yer aldığı, Kum Ekolü'ne mensup alimlerce telif edilen eserlerde kayda değer miktarda gulat ve mufavvıda kaynaklı rivayetin mevcudiyetini göstermek için yeterlidir.

Gulata karşı yürüttükleri mücadeleye rağmen Kum alimlerinin eserlerinin gâî içerikli rivayetlerden korunamamış olmasının kanaatimizce en önemli gerekçelerinden biri, neyin guluv kapsamına girdiği konusundaki belirsizlik ve bunun bir sonucu olarak ahhârî alimlerin de gâî fikirlerin etkisinden kaçamamış olmasıdır. Aşırı fikirlerin en uç noktasını temsil eden Allah'tan başkasına ulûhiyet atfı gibi konulardaki rivayetlere karşı muhtevayı esas alan bir ayıklama yöntemi kullanmış oldukları anlaşılrsa da, imâmet meselesine sıra geldiğinde guluv içerikli rivayetlere yönelik muhteva tenkidinin aynı titizlikle sürdürülemediği bir vakıadır. Zira örneğin imamların her şeyi bilmesinin gerekip gerekmediği gibi konulardaki gulatın etkisini kabul etmenin, imâmet anlayışını savunanlar için kolay olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu durum, imâmet anlayışının Şîa'yı Şîa yapan en temel unsur olması ve bu sebeple imâmet konusundaki guluv içerikli rivayetlere karşı objektif bir tutum sergilemenin güçleşmesi ile ilişkilendirilebilir. Bunun bir sonucu olarak imamların üstünlükleri ile ilgili konulardaki guluv içerikli rivayetlerin -büyük ölçüde- muhteva tenkidinin kapsamı dışında kaldığı görülmektedir. Bunun yanı sıra Kum ulemasının, kendileri ile aynı dönemde Kum'da yaşayan ve aşırı fikirleri ile ön plana çıkan bir kimseden, gulat ehline karşı tavizsiz duruşları sebebiyle rivayette bulunmamış olmaları kuvvetle muhtemeldir. Ancak aşırı fikirli kimselerce uydurularak imamlardan birine isnad edilen ve aşırı fikirlere sahip olmadığını bildikleri başka bir kimse tarafından kendilerine nakledilen imâmet konusundaki gâî içerikli rivayetleri kabul ederek eserlerine almış olmaları da aynı şekilde ihtimal dahilindedir. Bu bağlamda metne yönelik kriterlerin bu alimler tarafından sistematik bir şekilde kullanılmıyor oluşunun, bilhassa beşer üstü peygamber ve imam anlayışını yansıtan rivayetlerin kaynaklarda yer bulabilmesine zemin hazırladığı söylenebilir.

⁹⁸ Bu noktada, gâî fikirlerin reddine yönelik kitap telifi gibi düşünsel bazdaki faaliyetler zikredilebilir. Necâşî'nin *Ricâl*'inde bu bağlamda telif edilen ancak günümüze ulaşamamış birçok kitaptan söz edilmektedir. Örnekler için bkz.: Necâşî, *Ricâl*, s. 177, 354, 448. Ayrıca Kum ehlinin gulata karşı tavrı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Ali Zuheyr es-Sarrâf, "Medresetu Kum er-rivâ'î fî muvâceheti'l-gulât", *Mecelletu mMerkezi Dirâsâti'l-Küfe*, 1:34 (2014).

Sadûk'un yaklaşımının klasik ahbârî anlayıştan farklı bir noktada yer aldığı açıktır. Eserlerinde yer alan azımsanamayacak miktardaki gâîlî içerikli rivayete rağmen, onun imamların bilgisi gibi bazı konularda bu rivayetlerin içeriğinden farklı bir yaklaşım benimsediği ve aradaki bu tezatı tevile başvurmak suretiyle gidermeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Eserlerinde bu tarz rivayetlerin sayısının oldukça azalmış olması ve tevili etkin bir şekilde kullanması, Sadûk'un rivayetlerin sıhhati hakkında hüküm verirken muhtevaya yönelik bazı kriterleri göz önünde bulundurduğunun göstergesi olarak kabul edilebilir. Ancak onun da metne dair kriterleri sistematik bir şekilde kullandığını söylemek mümkün değildir.

Dikkatlerden kaçmaması gereken önemli konulardan biri, gulat-mufavvida farklılaşmasının kaynaklarda yer alan rivayetlere yansımalarıdır. Modarressi'nin savunduğu; gulat fırkalarına ait Allah'tan başkasına uluhiyet atfetmek gibi aşırı görüşlerin Şîa içerisinde karşılaştığı ciddi tepkiler nedeniyle zamanla keskinliğini yitirdiği ve gulatın yerini imamlara beşer üstü nitelikler atfeden mufavvidanın aldığı, mufavvidanın seyreltilmiş gâîlî yaklaşımının Şîa içerisinde zamanla kabul gördüğü doğrultusundaki görüş isabetli gözükmemektedir. Bu durum şu tespiti yapmaya imkan tanımaktadır: İlk dönem gulatına karşı Şîa içerisinde yükselen tepki, onların rivayetlerinin daha dikkatli bir şekilde değerlendirilmesini beraberinde getirmiş ve geniş kapsamlı hadis eserleri oluşturulurken bu rivayetler önemli ölçüde elenmiştir. Bu bağlamda mufavvidaya göre daha aşırı gruplar olarak karşımıza çıkan Muğîriyye ve Hattâbiyye gibi oluşumların aşırı fikirlerini ihtiva eden rivayetler, *Basâir*'de dahi kendine yer bulamazken, mufavvidanın görüşlerini yansıtan rivayetler ise Sadûk'a kadar azalarak da olsa varlığını sürdürebilmiştir.

Erken dönem Ahbârîliğinin hâkim olduğu dönemde, rivayetlerin kabul ya da reddi bağlamında muhtevanın belirleyici olup olmadığı noktasındaki incelememizin itikâdî konulardaki rivayetler üzerinde yoğunlaşmasının sebebi, aynı dönemde aşırı fikirlere karşı mücadelesini sürdüren Şîa'nın, gulat ve mufavvida kaynaklı rivayetlerin ayıklanabilmesi için muhtevayı göz önünde bulunduran bir yaklaşım sergilemesi ve bunun kısmen de olsa izlenebilir olmasıdır. Ancak fikhî konulardaki rivayetler için aynı şeyi söyleyebilmek mümkün gözükmemektedir. Tûsî'nin *Tehzîb* ve *İstibsâr*'da sıklıkla zikrettiği Kur'ân, sünnet, icmaa uygunluk gibi metne yönelik *karînelere Kâfi* ve *Fakîh*'te değinilmemiş olması, Kuleynî ve Sadûk'un furûa dair rivayetlerin sıhhatinde metne dair kıstasları esas alıp almadıkları hususunda değerlendirmede bulunmayı son derece güçleştirmektedir. Diğer yandan Şîa tarafından mevzu hadislerin bir araya getirilmesi bağlamında ilk dönemde –ve hatta son yüzyıla kadar- bir çalışmanın söz konusu olmaması, guluv kapsamı dışında uydurulan rivayetleri ve bunların hangi amaçlar doğrultusunda uydurulduğunu Şîa bakış açısından tespit etmenin önünde ciddi bir engel teşkil etmektedir.

2. V-XIII. Asırlar Arasında Metin Tenkidinin Gelişimi

İmamlar döneminin sona ermesinden sonra yaklaşık bir buçuk asır boyunca hâkim anlayış haline gelen Ahbârîlik, hicrî IV. asrın sonlarında yerini Buveyhîler döneminde (334/945-447/1055) rahat bir gelişim ortamı bulan Usûlîliğe bırakmış ve sonraki süreçte -Ahbârîliğin yükselişe geçtiği yaklaşık iki asırlık bir zaman dilimi dışında- Usûlîlik, Şîâ içerisindeki hâkimiyetini muhafaza etmiştir. Bu bölümde, usûlî bir anlayışa geçişle birlikte rivayetlerin değerlendirilmesinde metne dair kıstaslara verilen rolde nasıl bir değişiklik olduğu ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu uzun süreci, karakteristik özelliklerine göre farklılaşan dönemler halinde incelemenin, metin tenkidi bağlamında yaşanan gelişimi doğru bir şekilde analiz etmeyi kolaylaştıracağı kanaatindeyiz.

2.1. Bağdat Usûlî Ekolü ve *Karîne* Merkezli Metin Tenkidi

Şeyh Mufîd (ö. 413/1022), Şerif Murtazâ (ö. 436/1044) ve Şeyh Tûsî (ö. 460/1067), ilk asırlarda Şîâ'nın hem ilmî hem idarî bakımdan en parlak dönemi olarak kabul edilebilecek olan Buveyhîler döneminde Bağdat'ta yaşamışlardır. Bu kimseler, Şîî ilim faaliyetlerine öncülük ederek usûlî anlayışın sistematize edilmesinde rol oynayan en önemli alimlerdir.

Çağdaş araştırmacı Stewart'a göre Şîî hukuk sistemi kendisi için gerekli temel kurucu unsurlarını ve hususiyetlerini Sünnî hukuk geleneğinden uyarlamıştır/almıştır ve bu süreç *Gaybet-i Kübra'*dan önce başlamıştır. 329/941'de vefat eden Kuleynî'nin *Kâfî*'yi Sünnî fıkıh eserlerinin standart içerik düzenine göre telif etmiş olması bunun göstergesidir.⁹⁹ Watt bu durumu İslamî düşüncedeki Sünnî dominantlığının önemli göstergelerinden biri olarak kabul eder.¹⁰⁰

Şîâ için usul noktasında söz konusu olan bu Sünnî etkisinin, Şîâ'nın kendi kaynaklarındaki rivayetlere yaklaşımında da ilk aşamalardan itibaren baskın bir şekilde geçerli olduğu söylenemez. Zira kurucu dönem usûlî alimleri Mufîd, Murtazâ ve Tûsî'nin daha ayrıntılı inceleme konusu yapacağımız yaklaşımları, onların rivayetlerin kabul ya da reddinde isnada değil metne dair birtakım kıstasları merkeze aldıklarını göstermektedir. Bu durum ise aynı dönemin isnad merkezli Sünnî hadis anlayışından farklılık arz etmektedir.

Küçük yaşta babası tarafından Bağdat'a getirilen Mufîd, burada dönemin önde gelen Sünnî ve Şîî alimlerinden dersler almıştır. Mufîd, hem Şîî hem de Sünnî hocalardan düzenli olarak ders alan ilk Şîî alimlerden biri olarak kabul edilmektedir. Onun Mu'tezile'nin Basra Ekolu'nün etkin olduğu bu dönemde

⁹⁹Devin J. Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to The Sunni Legal System*, (University of Utah Press, 1998), s. 129, 131.

¹⁰⁰W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, (Edingburg, 1973), s. 278.

Mu'tezile alimlerinden kelimeler dersleri aldığı da nakledilmektedir.¹⁰¹ Usulî bir alim olan Mufîd'in haberlerin kullanım şartlarına dair ortaya koyduğu ilkeler, Usûlîliğin hadis anlayışının şekillenmesinde önemli bir yere sahiptir.

Mufîd farklı eserlerinde rivayetlerin muhtevasının kabul veya reddine dair kıstaslara değinmektedir. *et-Tezkira bi-usûli'l-fikh* adlı eserinin sonunda dinde hüccet olarak kullanılacak iki tür rivayetten bahseden Mufîd'e göre bunlar mütevatir haber ve karînelere desteklenmiş haberdir. Mütevatir yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir çoğunluk tarafından nakledilen rivayetlerdir. Karînelere desteklenmiş haber ise nakledilen hususun akıl, örf ya da icma ile desteklendiği haber-i vahidlere tekabül eder. Muhtevası bu şekilde bir burhanla desteklenmeyen haberler hüccet olarak kullanılamaz.¹⁰²

Kulların fiillerinin mahluk olduğuna dair Şeyh Sadûk tarafından nakledilen bir rivayet bağlamında dile getirdiği hususlar, Mufîd'in tenkit anlayışını genel hatlarıyla ortaya koyması bakımından önemlidir. Mufîd rivayeti hem senedini hem de metnini ilgilendiren birçok yönden eleştirir. Mufîd'e göre *gayru ma'mulun bih* olan rivayetin isnadı problemlidir. Ayrıca Arap diline göre bir şeyi bilmek onu yaratmak anlamına gelmez. Onun bu noktada nakledilen rivayetleri Kur'ân'a muhalif kabul ettiği de açıktır.¹⁰³ Zira konunun devamında yaptığı açıklamada Kur'ân'ın hadis ve rivayetlere mukaddem olduğunu, sahih veya sakim bütün rivayetlerin Kur'ân'a arz edilmesi gerektiğini ifade eder. Mufîd'in Kur'an'a arz görüşünü destekleyen rivayetlerin yardımına da başvurduğu görülmektedir. Bu bağlamda naklettiği, İmam Rızâ'ya dayandırılan rivayete göre İmama kulların fiillerinin mahluk olup olmadığı sorulmuş, İmam da bunun, Allah ve Resulünün müşriklerden beri olduğuna dair ayete¹⁰⁴ ters düştüğünü belirtmiştir. Zira bu ayete göre şayet Allah fiillerin yaratıcısı olsaydı onlardan teberrî etmesi söz konusu olmazdı.¹⁰⁵

Fikhî içerikli bazı rivayetlerin de Mufîd'in tenkitlerinden payını aldığı görülmektedir. Mufîd, Ramazan orucunun süresi ile ilgili Musul halkına yazdığı risalede, farz olan orucun her sene için istisnasız otuz gün olduğunu savunan ve Sadûk, Kuleynî gibi alimlerin eserlerinde yer verdikleri bazı rivayetleri delil olarak getiren kimselerin görüşlerini çürütmeye çalışmaktadır. Söz bu konudaki rivayetlere geldiğinde Mufîd öncelikle bunların şâz ve isnad yönünden tenkide uğramış rivayetler olduklarını, bunun yanında hadis eserlerinde kendileri ile amel edilmeyen rivayetlerin toplandığı nadir hadis bablarında yer aldıklarını dile getirir.

¹⁰¹ Waheed Akhtar, *Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers*, (New Delhi, 1988), s. 79-83. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Halil İbrahim Bulut, *Şia'da Usulîliğin Doğusu ve Şeyh Mufîd*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), s. 55-61, 98-114, 129-165.

¹⁰² Mufîd, *et-Tezkira bi-usûli'l-fikh*, tah. Mehdî, (Necf, 1993), s. 44-45.

¹⁰³ Reddettiği bu rivayetlere ise yer vermemiştir. Keza Sadûk'un *İ'tikâdât*'ında da bu konuda sadece görüş belirttiği, dayanak olarak aldığı rivayetlere yer vermediği görülmektedir: *İ'tikâdât*, s. 29.

¹⁰⁴ et-Tevbe, 9/3.

¹⁰⁵ Mufîd, *Tashihu'l-İ'tikâdât*, tah. Huseyn Dergâhî (Kum: Mu'temeru'l-a'lemî, 1413), s. 42-45.

Diğer yandan bu rivayetler¹⁰⁶ ona göre Kur'ân'a, sünnete, ümmetin icmâna ve ayrıca Müslüman ve gayr-i müslimler arasındaki vakitlerin tayinine yönelik hesaplamalar yapan kimselerin ulaştıkları sonuçlara muhalefet etmektedir.¹⁰⁷

Mufîd'in metin yanında senedin sıhhatine de vurgu yapması, o dönemde Şîa tarafından kullanılan bir isnad sisteminin varlığını açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim Şîa içerisinde, Kuleynî'nin *Kâff'* si gibi temel Şîî hadis eserlerinin bazılarının telif edildiği IV/X. asırda, cerh-ta'dil içerikli rical eserlerinin de kaleme alınması, rivayetlerin güvenilirliğinde isnadın bir kriter olarak kullanıldığının göstergesidir. Bu sebeple kurucu dönem usûlî alimlerinin rivayetlerin değerlendirilmesinde metne daha merkezi bir rol vermiş olmaları, Şîa içerisinde bir isnad sisteminin gelişmemiş olması ile ilişkilendirilemez.

Mufîd'in öğrencileri arasında yer alan Murtazâ, bilhassa haber-i vahide dair tutumuyla usûlî anlayışın en kayda değer simalarından biridir. Murtazâ'nın metin tenkidine yaklaşımını anlamak için öncelikle onun haber-i vahid anlayışını kısaca ortaya koymak gerekir. Murtazâ açık bir şekilde haber-i vahidin dinde hüccet olamayacağına hükmetmektedir. Bu konuya dair görüşlerine, kendisine sorulan sorulara verdiği cevapların derlendiği *Rasâil* adlı eserin çeşitli bölümlerinde rastlamak mümkündür. Bunlardan Musul ehlinin, sika râvilerden nakledilen haber-i vahidin Şîî alimlerce şer'i hükümlerde hüccet olarak kullanılmasına dair Murtazâ'nın görüşünün ne olduğu sorusuna verdiği cevapta, hakkında şöhret ve kesin bilginin hasıl olduğu bilinen hususlarda şüpheli olan bu rivayetlere müracaatın gerekli olmadığını beyan eder. Zira râvisinin yalan söyleyip söylemediğinden emin olunamadığı için kesin bir şekilde sıhhatine hükmedilemeyen rivayetler, itikâdî ve şer'i konularda hüccet olarak kabul edilemez.¹⁰⁸

Rasâil' de haber-i vahid ile amelin geçersizliği babında bu durumun gerekçelerinden bahseden Murtazâ'ya göre bunun en önemli sebebi isnad yönünden haber-i vahidlere güvenmenin mümkün olmamasıdır. Zira haber-i vahid ile amelin gerekliliğini iddia edebilmek için öncelikle râvisinin adaletine hükmetmek gerekir. Adalet de râvinin itikadında istikametini gerektirir. Ancak fikhî rivayetlerin ekserisi Vâkıfî, gulat ve hulul ehli, Hattâbî ve Muhammise'ye mensup kimselerden nakledilmiştir. Yine Kum ehlinin tamamına yakını cebr ve teşbih ehlidir. Dolayısıyla metin ya da isnad bakımından Vâkıfe ya da gulatın etkisinden korunmuş rivayet neredeyse bulunmamaktadır. Mütevatir haberde tek tek râvilerin adaleti aranmadığı için, böyle kimseler tarafından nakledilmesinde bir problem bulunmamaktadır. Haber-i vahid ile amelin tamamen terkedilmesi durumunda fikhın neye dayandırılacağı sorusuna da cevap veren Murtazâ'ya göre mütevatir haberler imamların mezhebine dair zaruriyatı bilmek için yeterlidir.

¹⁰⁶ Kuleynî, *el-Kâff*, IV, s. 28-29.

¹⁰⁷ Mufîd, *Cevâbâtü ehli'l-Musul fi'l-adedi ve'r-ru'yeti* (b.y.y.: el-Mu'temeru'l-a'lemî, 1413), s. 21-22.

¹⁰⁸ Murtazâ, *Rasâil* (Kum: Dâru'l-Kur'ânî'l-Kerim, 1405), I, s. 210-211.

Hükümlerin az bir kısmı ise imamların üzerinde icma edilen sözlerine dayanmaktadır.¹⁰⁹

Haber-i vahide karşı katı tutumuna rağmen Murtazâ'nın, sınırlı bir çerçevede de olsa haber-i vahide atıfta bulunulacak durumlarda nasıl bir yol izlenmesi gerektiğine dair bazı açıklamalara yer verdiği görülmektedir. Bir anlamda o, tamamen gözden çıkarılabileceğini düşündüğü rivayetleri kendisi gibi gözden çıkarmayanlar için, âhâd haberlere hangi şartlar altında başvurulacağına dair bir yöntem belirlemesinde bulunmuştur denebilir. Bizi asıl ilgilendiren kısım da Murtazâ'nın tam bu noktadaki metni önceleyen tutumudur. Bu bağlamdaki açıklamalarından biri *Emâlî'*de bazı şeylerin övülmesi ve yerilmesi ile alakalı rivayetleri değerlendirdiği kısımda karşımıza çıkar. Söz konusu kısımda Murtazâ, haber-i vahidin kabulü ya da reddinde hareket noktasının ne olduğu hususuna değinmektedir. Murtazâ'ya göre bir haber-i vahidin kabul veya reddedilmesi, 'delillerin' onun lehine ya da aleyhine olmalarıyla alakalıdır.¹¹⁰ Ona göre rivayetin zahiri şayet bu delillere muhalif ise rivayeti delil ile uzlaştırma yoluna gidilir. Bu uzlaştırma, âmm olanı tahsis etmek, mücmel olanı açıklamak vb. yöntemlere başvurularak yapılır. Ancak kesin bilgi ifade etmeyen haber-i vahid söz konusu olduğunda, Kur'ân ile haber-i vahidi uzlaştırmanın mümkün olmadığı durumlarla karşılaşılması kaçınılmazdır. Her haber bu sürece mutlaka tabi tutulmalı ve delillerin ve aklî hüccetlerin haber hakkında verdiği hüküm uygulanmalıdır. Eğer bütün çabalara rağmen haberin asıl deliller ile uzlaştırılıp tevil edilmesi mümkün olmazsa, bu rivayetle daha fazla uğraşmaya gerek yoktur. Rivayet bütün kusur ve noksanları ile bir kenara bırakılır.¹¹¹

*Emâlî'*sinde Sadûk, Mufîd ve Tûsî'nin aksine oldukça az rivayete yer veren Murtazâ, bu rivayetleri de isnad bakımından ele almaksızın doğrudan Kur'ân'ı ve akli esas olarak tevil yoluna gitmektedir. Zira o, genel olarak hadis râvilerine yönelik olumsuz bir kanaate sahip olması sebebiyle haber-i vahidlerin senedlerine yönelik inceleme ve değerlendirme yapmayı gereksiz görmekte, bir rivayet şayet kabul edilecekse bunun ancak metne yönelik karînelerin onu desteklemesi ile mümkün olacağını düşünmektedir.¹¹² Onun bir rivayetin kabul veya reddindeki usulü, Kur'ân başta olmak üzere dinî asıllara veya akli delile uygun bir şekilde tevil

¹⁰⁹ Murtazâ, *Rasâil*, III, s. 309-313. Haber-i vahidin itikâdî ve şer'î konularda hüccet olamayacağına dair ayrıntılı açıklamaları için bkz.: *ez-Zerîa ilâ usûli's-şerîa* (Kum: Muessesetu'l-İmam Sâdık, 1429), s. 364-386.

¹¹⁰ Murtazâ bahsettiği delilleri söz konusu kısımda ayrıntılı bir şekilde saymasa da ilgili kısım ve kitabın başka kısımlarındaki açıklamaları bunların, dinî asıllar olarak nitelediği Kur'ân, sünnet ve icma ile akli delili olduğunu göstermektedir: Murtazâ, *Emâlî*, tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (b.y.: Dâru İhyâi Kutubî'l-Arabi, 1954), I. s. 318-323; II, s. 340-341.

¹¹¹ Murtazâ, *Emâlî*, II., s. 350, 396.

¹¹² Diğer yandan eserinde yer verdiği ve sıhhat açısından *çok zayıf* olarak nitelediği bazı rivayetlerin bu zayıflığı çoğunlukla rivayetin senedinden kaynaklanmaktadır. Dolayısı ile Murtazâ'nın müstakil olarak bazı rivayetler için senetteki zayıflıkları da göz önünde bulundurduğu söylenebilir. Ancak onun bu şekilde zayıf olarak nitelediği rivayetleri, zoraki sayılabilecek teviller ile açıklama yoluna gitmesi, kabul ya da ret noktasında esas değeri metnin muhtevasına verdiği kadarını göstermektedir.

edilip edilememesine göredir. Bir rivayet bu temel asıllara uygun olduğu ya da bunlara göre tevil edilebildiği ölçüde makbuldür. Söz konusu delillere uygun olarak teviline imkan olmayan rivayetin ise butlanına hükmedilir.¹¹³

Mufîd ve Murtazâ'nın metin tenkidi noktasında tutumları, rivayetlere yönelik bakış açıları ile yakından alakalıdır. Her ikisi de haber-i vahidin kesin bilgi ifade etmediği konusunda hemfikir olmakla ve metne dair karînelere rivayetlerin kabul ya da reddinde öncelikli bir rol vermekle birlikte, Murtazâ'nın Mufîd'e göre haber-i vahidi dinde hüccet olarak kullanmama bakımından çok daha net bir tutum benimsediği açıktır. Her iki alime ait eserlerde bu durumu gözlemek mümkündür. Haber-i vahide ciddi eleştiriler getiren, metne dair temel birtakım kıstaslara uygun olmayan rivayetlerin kabul edilmemesi gerektiğini ifade eden ve usûlî bir alim olarak itikâdî konularda haber-i vahidin esas alınmayacağını düşünen Mufîd'in,¹¹⁴ bilhassa imamet ve onu çevreleyen konulardaki çok sayıdaki rivayete eserlerinde yer verdiği görülmektedir. Mufîd'in itikâdî bazı konularda aklî temellendirmede bulunulamayacağı, o konunun ancak sem'î delil ile açıklanabileceğini belirttiği ve sem'î delil olarak (karînelere desteklenmiş olduğunu düşündüğü) rivayetlere başvurduğu örnekler söz konusudur. Onun *İrşâd* ve *Emâlî*'sindeki rivayet kullanımı buna örnek olarak verilebilir. Onun kendi yöntemine göre söz konusu meselelerde rivayetlere başvururken bu rivayetlerin metne dair birtakım karînelere desteklenmiş rivayetler olmasına dikkat ettiği açıktır. Zira örnekler üzerinde de görüldüğü gibi muhtevanın Kur'an'a uygunluğu gibi karînelere ona göre bir rivayeti haber-i vahid olmaktan çıkarmakta ve o rivayete itikâdî konularda dahi delil olabilecek bir nitelik kazandırmaktadır.

Mufîd'e nazaran Murtazâ'nın, bilhassa itikâdî konularda, rivayetlere atıfta bulunmaktan genel olarak kaçındığı ve eserlerinde oldukça az sayıda rivayete yer verdiği görülmektedir. Onun rivayetlere yaklaşımında, onları kabul ya da reddindeki temel faktörün metin tenkidi olduğunu söylemek mümkündür. Onun yaklaşımını Mufîd'inkinden ayıran temel unsurlardan birinin de bu olduğunu söylemek mümkündür. Mufîd rivayetlerin kabul ya da reddinde metnin karînelere desteklenmiş olması hususuna ağırlıklı olarak vurgu yapmakla birlikte isnad faktörünü de tam anlamıyla göz ardı etmemektedir. Ancak Murtazâ'ya göre kabul ya da rette hatta râvilerin güvenilirliğini tespitine başvurulacak temel unsur rivayetin metnidir. Diğer yandan rivayetlere yönelik eleştirel yaklaşımda Murtazâ'yı Mufîd'den daha tutarlı bir konuma taşıyan husus, teorinin pratiğe yansımaları noktasında Murtazâ'nın daha başarılı bir profil çizmesidir. Her iki müellif tarafından imâmet anlayışını temellendirmek için telif edilen Mufîd'e ait *İrşâd* ve Murtazâ'ya ait *Şâfi* adlı eserler incelendiğinde, imâmet konusundaki görüşleri birbirinden farklılık arz etmemekle birlikte, Mufîd'in eserinde rivayetlerin

¹¹³ *Emâlî*'den örnekler için bkz.: Murtazâ, *Emâlî*, II., s. 50-53, 340-341. Murtazâ'nın *Zahîra* adlı eserinde Kur'an'ın tahrifine dair rivayetlere yönelik tenkitleri için bkz.: Murtazâ, *Zahîra*, Beyrut: Muessesetu'l-Târîhi'l-Arabî, 2012, s. 361-364.

¹¹⁴ Mufîd, *et-Tezkiratu bi-usûli'l-fikh* (Necef, 1993), s. 44-45.

oldukça merkezî konumda bulunduğu ve gulat ile ilişkilendirilen konulardaki rivayetlere de zaman zaman yer verildiği görülmektedir.¹¹⁵ Diğer bir ifadeyle her iki alim de imâmet meselesini, temel karînelerden biri olarak kabul ettikleri akıl delili ile temellendirmiş olmakla birlikte, söz konusu aklî delillendirmelerini kullanarak kendi imâmet anlayışlarını destekleyen rivayetleri kabul edip, bunlara eserlerinde yer verme noktasındaki tutumları birbirinden oldukça farklıdır. Mufîd'in aksine Murtazâ söz konusu aklî delillendirmeyi, birtakım zayıf hatta guluv içerikli rivayetlerin kabulü için bir araç olarak kullanmaktan (kabul amaçlı metin tenkidinden) büyük ölçüde kaçınmış gibi gözükmektedir.

Âhâd haber ile amel konusunda Murtazâ'ya göre daha ılımlı bir yaklaşıma sahip olan Tuşî, haber-i vahidin şer'î konularda hüccet olabileceğini savunmuştur. Şîa'da usul alanında telif edilen ilk eserlerden biri olan *Uddetu'l-usul*'de haber-i vahid konusuna geniş yer ayıran Tuşî, âhâd rivayetlerin dinde hüccet olmasının delilleri, haber çeşitleri ve rivayetler ile amel edilebilmesi için gereken şartlar gibi başlıklar altında meseleyi incelemiştir.¹¹⁶ Tuşî'nin *Kütüb-i Erba'a* arasında kabul edilen iki eserinden biri olan *İstibsâr*'ın mukaddimesinde de haber çeşitleri ve onlarla ameli mümkün kılan karînelere ilgili açıklayıcı bilgiler yer almaktadır. Buna göre haber ikiye ayrılır; mütevatir ve gayr-i mütevatir. Mütevatir haber kesin bilgi ifade eden, kendisiyle amelin gerekli olduğu, zayıf ya da kuvvetli olması ya da başka bir haberle aralarında tercih edilebilirlik durumu söz konusu olmayan ve diğer haberlerle tearuz halinde bulunmayan haberdir. Mütevatir olmayan haber de iki çeşittir ve onlardan biri de aynı şekilde kesin bilgi ifade eder. Bu, kendisine bir karînenin eşlik ettiği haberdir ve mütevatirde olduğu gibi bu tarz haberle de amel etmek gerekmektedir. Bir haberi destekleyen karîneler çok çeşitlidir ve hepsi metne yöneliktir. Akli delillere ve bunun gereklerine mutabık olmak, Kur'ân'a, maktu' sünnete, Müslümanların üzerinde icma ettikleri ve hak olan fırkanın üzerinde icma ettikleri hususlara mutabık olmak bu karînelerden bazılarıdır. Bu karînelerden birine sahip olmak bir haberi ma'lum olan ve kendisi ile amel edilebilecek nitelikteki haberler sınıfına dahil eder.¹¹⁷

Tuşî bu dört karîneye *Uddetu'l-usûl*'ünde de yer verir. *Udde*'de bu karînelere ilk olarak yalan haber bağlamında değinir. Buna göre bir haberin yalan olduğunun

¹¹⁵ İnamların bilgisinin kapsamı ile ilgili rivayetler için bkz.: Mufîd, *İrşâd*, (Beyrut: Muessesetu Âli'l-beyt, 1995), I, s. 35; II, s. 225. Kitabın girişinde Hz. Ali hakkında bilgi verirken, onun kendisinden önce ve sonra kimseye nasip olmayan bir şekilde Beytullah'da dünyaya geldiğini ifade eden Mufîd, bunun nasıl gerçekleştiğine dair bir açıklama ya da rivayete yer vermemektedir. Onun bu konuda önceki kaynaklarda yer alan, Fâtuma bt. Esed'in oğlu Ali b. Ebî Tâlib'i olağanüstü olaylar eşliğinde Kâbe'de dünyaya getirdiğine dair rivayetlere atıfta bulunduğu anlaşılmaktadır (Sadûk, *İlelu's-şerâi'*, (Beyrut: Dâru'l-Murtazâ, 2006), I, s. 137). Rivayetin senedinde el-Mufaddal b. Umar ve Muhammed b. Sinân gibi gâli râviler yer almaktadır. Ayrıca benzer bir rivayet gulatın ilk yazılı kaynaklarından biri olarak kabul edilen ve Muhammed b. Sinân'a izâfe edilen *Kitâbu'l-heff*'te yer almaktadır (s. 87-90).

¹¹⁶ Tuşî, *Uddetu'l-usûl*, tah. Muhammed Rızâ el-Ensârî, (Kum, 1417), I, s. 63-155. İbrahim Kutluay'ın konu ile alakalı bir makalesi için bkz.: "İmamiyye Şias'ına Göre Haber-i Vâhidin Hücciyeti Problemi (Şeyh Tuşî Özelinde), *Marife Bilimsel Birikim*, 28/2 (2014): 63-84.

¹¹⁷ Tuşî, *İstibsâr*, (Necef, 1375), s. 3-5.

anlaşılmasının yollarından biri bu dört karîneden birine muhalif olmasıdır.¹¹⁸ Ardından ve ayrıntılı olarak bu konuyu haber-i vahidin sıhhatine delalet eden karîneler bağlamında ele almaktadır. Tûsî'ye göre kesin ilim ifade etmeyen haber-i vahidin muhtevasının sıhhatine delalet eden karîneler şunlardır:

- Birincisi muhtevanın akıl deliline ve bunun gereklerine muvafık olmasıdır. Buna göre bir rivayet yasaklama, ibaha ya da tevakkuf içerikli olabilir. Örneğin şayet yasaklama içerikli bir rivayetin hilafına bir delil bulunmuyorsa, aklen bununla amel etmek gerekmektedir. İbaha ve tevakkuf içerikli rivayetler için de aynı durum geçerlidir.

- İkincisi muhtevanın Kur'ân'ın nassına¹¹⁹; hususu, umumu, delâleti ya da fehvası bakımından muvafık olmasıdır. Bunların her biri muhtevanın sıhhati için delildir.

- Üçüncü karîne haberin mütevatir sünnete muvafık olmasıdır. Bir haberin muhtevasının mütevatirsünnete muvafık olması, bu haberin sıhhatine ve onunla amel edilebileceğine kesin bir şekilde delalet eder.

- Sonuncusu da haberin muhtevasının Şîa mezhebinin (fırkatu'l-muhikka) icmâna muvafık olmasıdır.¹²⁰

Tûsî'ye göre Kur'ân'a uygun olmak, onun zahirine, umumuna, hitabının delil ve fehvasına uygunluk anlamına gelirken; sünnete uygun olmak onun sarihine, deliline, fehva ve umumuna uygunluk anlamlarına gelmektedir. Tûsî tarafından Kur'ân'a ve sünnete uygunluk bağlamında kullanılan ibarelerin anlamını bilmek, bu kriterlerin kapsamı hakkında fikir vermesi bakımından önemlidir.

Kur'an veya sünnetin zahir ya da sarahi ile kastedilenin, sözün doğrudan işaret ettiği mana olduğu açıktır. Tûsî, lafzın *umumu* konusunda bazı tartışmaların söz konusu olduğunu belirtir. Buna göre bazı kimseler tahsis edilebilir durumda olan bir lafzın zâhirine tâbi olunamayacağını savunurken, diğer bir grup ise böyle bir lafzın umumuna tâbi olunabileceği doğrultusunda görüş bildirmiştir. Tûsî de bu son görüşü kabul ettiğini ifade eder.¹²¹ *Fehva'l-hitâb*, doğrudan lafızda ifade edilmese dahi, mutabakat yoluyla lafzın kapsamına giren meselelerde de aynı hükmün geçerli olmasıdır. Bu hususa ana ve babaya öf demeyi yasaklayan ayeti örnek getiren Tûsî söz konusu ayet ile öf demekten daha incitici olan dövme ve hakaret gibi muamelelerin yasaklanmasının sözün delaleti kapsamına girdiğini ifade eder.¹²²

¹¹⁸ Tûsî, *Udde*, I, s. 92.

¹¹⁹ Muhakkik burada nas ile kast edilenin mütevatir kıraat olduğunu ifade eder. Bu bakımdan nas, zahir ve sarih eş anlamlıdır.

¹²⁰ Tûsî, *Udde*, I, s. 143-145.

¹²¹ Tûsî, *Udde*, II, s. 425-426.

¹²² Tûsî, *Udde*, II, s. 437.

Delîlu'l-hitâb konusunu *Udde'*de ayrıntılı bir şekilde ele alan Tûsî, bu konunun usulcüler arasında tartışmalara sebep olduğunu ifade eder. Şafîî'nin başını çektiği birinci gruba göre bir olay bağlamında söylenen bir söz ile ortaya konan hüküm, illeti bakımından aynı kategoride yer alan diğer durumlar için de uygulanır. Bunun yanında hükmün zıddı da söz konusu durumların zıddı olan durumlar için geçerlidir (mefhum-i muhalefet). Terim anlamı ile mefhum-i muhalefet; "sözün, mantukun hükmünün, hükümde dikkate alınan kayıtlardan birini taşımaması sebebiyle meskût anı hakkında geçerli olmadığına delalet etmesidir".¹²³ İslam hukukunda mefhum-i muhalefet olarak adlandırılan bu olgu, Sünnî usulcülerin çoğu tarafından bir hüküm çıkarma metodu olarak kabul edilmiştir.¹²⁴ Tûsî aralarında Murtazâ'nın da bulunduğu ikinci gruptaki alimlerin mefhum-i muhalefeti delîlu'l-hitâb bağlamında değerlendirmedeğini, kendisinin de bu ikinci görüşü benimsediğini belirtir.¹²⁵ Diğer bir ifadeyle Tûsî'ye göre delîlu'l-hitâb, mefhum-i muvafakat kapsamındaki durumlar için geçerli olup bu bakımda fehva'l-hitâb ile benzer bir anlam taşımaktadır.

Tûsî karîneleri saydıktan sonra önemli bir eklemede bulunur: Bu karîneler haberin kendisinin değil yalnızca muhtevasının sıhhatine delalet eder. Bir haberin muhtevası bu karînelere muvafık olsa da, uydurma olması ihtimal dahilindedir. Bir rivayet bu karînelerden birinden yoksun ise o, kelimenin tam manasıyla haber-i vahiddir. Bu durumdaki haber, şayet Kur'ân, sünnet ya da icmaya muhalif ise terk edilir. Şayet bunlardan birine muhalif değilse, bu defa da kendisine muhalif başka bir haber olup olmadığına bakılır. Eğer varsa, bu kez de tercih sebepleri devreye girer.¹²⁶

Rivayetlerin tearuzu durumunda da metne yönelik karînelere değinen Tûsî'ye göre aralarında tearuz bulunan iki haberden birinin tercih edilmesi noktasında şu hususlara bakılır: (1) Haberlerden biri kitap ya da maktu' olan sünnet'e muvafık diğeri muhalif ise, muvafık olan ile amel edilirken muhalif olan terkedilir. (2) Haberlerden biri hak mezhebin icmana muvafık diğeri muhalif ise, muvafık olan tercih edilir. (3) Tercih sebebi olarak bu ikisinden biri söz konusu değilse bu iki haberin râvilerine bakılır. Adil olanın rivayeti alınırken adil olmayanın reddedilir. Her ikisinin râvileri de adil ise hangisinin râvisi daha çok ise o kabul edilirken diğeri terkedilir. (4) Adalet ve aded bakımından iki haberin râvileri arasında fark yok ise Âmme'nin sözüne aykırı olan kabul edilirken ona

¹²³ Zekiyyüddin Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev.: İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), s. 31.

¹²⁴ Mustafa Çil, "Hanefi Usulünde Fâsid Sayılan İstidlallerden İstifade İmkânı", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2014): 67.

¹²⁵ Tûsî, *Udde*, II, s. 467-470. Muteahhirûn dönemi ahbârî alimlerinden Meclisî'nin ise mefhum-i muhalefeti delîlu'l-hitâb bağlamında kabul ettiği görülmektedir: *Melâzu'l-ahyâr*, (Kum: Mektebetu Ayetullah el-Mer'eşi, 1406), I, s. 20.

¹²⁶ Tûsî, *Udde*, I, s. 145.

muvafakat eden terk edilir.¹²⁷ Tûsî'nin devamında zikrettiği şartların büyük çoğunluğunun sened ve râvilerin özellikleri ile ilgili olduğu görülmektedir.¹²⁸

Tûsî'nin bir rivayetin karînelerle desteklense dahi, uydurma olma ihtimalinin devam ettiğine dair vurgusu mühimdir. Bu ihtimale rağmen metin ile alakalı mezkur karînelerle desteklenen bir rivayetin güvenilirlik ve kendisi ile amel edilebilirlik bakımından mütevatirden sonra ikinci sırada değerlendirilmesi, sened ile alakalı hususların ise yalnızca birbirine muarız rivayetler arasında tercih yaparken başvurulacak kıstaslar arasında zikredilmesi, kanaatimizce Tûsî'nin rivayetlere yönelik algısı hakkında önemli çıkarımlar yapmaya imkan sağlamaktadır. Öncelikle bu durum Tûsî'nin kaynaklarda yer alan rivayetlerin Hz. Peygamber ya da imamlardan birine güvenilir bir şekilde isnadı noktasında ciddi çekinceleri olduğunu göstermektedir. Diğer bir deyişle sağlam isnadı sebebiyle bir rivayetin sıhhatine hükmetmek onun kaçındığı bir tutumdur. Kanaatimizce bunun en temel sebebi, Tûsî'nin rivayetlerin aktarım keyfiyetine yönelik güvensizliğidir. Nitekim karîne ile desteklenmiş rivayetler hususunda rivayetin kendisine değil onun dayandığı karîneye güveniyor olması bunun göstergesidir ve bu yaklaşımı onu Mufîd ve Murtazâ ile aynı ortak paydada buluşturmaktadır. Onu bilhassa Murtazâ'nın rivayetlere yönelik yaklaşımından ayıran nokta ise bu güvensizliğine rağmen haber-i vahidi şer'i bir delil olarak kabul etmesidir. Tûsî'yi haber-i vahidi şer'i konularda delil olarak kabul etmeye yönelten saikler her ne olursa olsun, zamanının etkin alimlerinden biri olarak onun, büyük bir yekûn teşkil eden rivayet malzemesine kayıtsız kalamadığı aşikardır. Rivayetlerin aktarım keyfiyetine yönelik güvensizliği ise rivayetleri değerlendirmede metne yönelik karîneleri, râvi/sened ile alakalı karînelere öncelemesini beraberinde getirmiş gibi görünmektedir.

Tevîl konusu, Şîa'nın metin tenkidi kriterlerini incelerken göz ardı edilmemesi gereken bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira tevîl, doğası gereği özneliği beraberinde getirir. Bir rivayet hakkında söz konusu olan tevîl kaçınılmaz olarak, onu tevîl eden kimsenin bilgi, bilinç seviyesi ve kişisel özelliklerine göre şekillenir. Bu bağlamda, bir kimsenin aklî delil doğrultusunda reddettiği bir rivayeti, bir başkası tevîl yoluyla kabul edebilir. Aynı durum diğer deliller için de söz konusudur. Dolayısıyla tevîl edilebilirliğin sübjektif mahiyeti, metin tenkidi kriterlerinin uygulama alanını daraltmak suretiyle onları da bu özneliğin etkisi altında bırakmaktadır. Tevîl olgusunun bu mahiyeti, usûlî bir alim olarak teoride haber-i vahidin itikâdî konularda delil olamayacağını kabul eden Tûsî'ye, pratikte bu ilkeyi esnetebilme imkanı sunmuş gibi gözükmektedir.

¹²⁷ Şîa'ya göre iki güvenilir rivayet arasındaki ihtilafın hiçbir yolla giderilememesi, rivayetlerden birinin takıyye olarak Âmmе'nin mezhebine uygun olarak sâdır olması ihtimalini ortaya çıkarmaktadır. Âmmе, Şîa tarafından, Ehl-i Sünnet kullanımı henüz kavramsallaşma sürecini tamamlamadan önce, sonrasında onun kapsamında kabul edilen bütün grupları içine alacak şekilde kullanılan bir kavramdır.

¹²⁸ Tûsî, *Udde*, I, s. 145-148.

İstibsâr'daki metin tenkidi kriterlerine muhalefet eden fıkhi rivayetleri tevil ve istihbâba hamletme, bunun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.¹²⁹

2.2. Hille Usûlî Ekolü ve Metin Tenkidinin Azalan Etkisi

Allâme el-Hillî (ö. 726/1325) ve aslında ondan önce hocası Ahmed b. Tâvûs(ö. 673/1275) ile başlayan süreç, isnadın haber-i vahid ile amelde öncelikli kıstas olarak kabul edildiği döneme tekabül etmektedir. Bu geçiş döneminde usuldeki Sünnî etkisinin arttığı bir vakıdır. Bu konuda özellikle geç dönem ahbârîlerinin Allâme el-Hillî çizgisindeki usûlî alimleri ciddi anlamda eleştirdiği, onları Sünnî usul anlayışını Şîliğe uyarlamakla itham ettiği görülmektedir.¹³⁰

Şeyh Tûsî ve İbn Tâvûs arasında geçen süreci tarihsel perspektife başvurarak etüt etmenin, meselenin netleşmesine katkı sağlayacağı kanaatindeyiz. Zira dönemin değişen güç dengelerinin, mezhepleri de birçok farklı yönden etki altında bırakmış olması kaçınılmazdır. Tûsî zamanında bölgedeki on iki imamcı Buveyhî hakimiyetinin sona ermesi ve Sünnîliği merkeze koyan Abbâsîler'in Selçuklular desteğiyle yeniden hakim olmasının, İbn Tâvûs'a gelinceye kadarki sürede Şîa'nın ilmî faaliyetlerinde bir duraklamayı beraberinde getirdiği görülmektedir. Zira bu süre içerisinde ortaya konan ilmî ürünler ve görüşler, Bağdat Usûlî Ekolü'nün ortaya koyduklarının bir yeniden üretiminden öteye geçememiştir.

Şîi Buveyhî tehdidinden kurtulduktan sonra Sünnî Abbasi yönetiminin Şîa'ya karşı daha baskıcı bir tutum sergilemiş olması tahmin edilebilir bir durumdur. Dolayısıyla bu dönemde (447/1055-654/1256) Abbasi ve Selçuklu hâkimiyetinde bulunan bölgelerde açık bir şekilde ilmî faaliyetlerini sürdüremeyen ve etkinlik gösteremeyen Şîi alimlerin, Sünnîler tarafından yürütülen ilmi faaliyetlerin etkisinde kalmış olmaları kuvvetle muhtemeldir. Bu etkinin, yaklaşık iki asırlık sürenin ardından İlhanlı hakimiyeti ile yeniden özgür bir ortamda faaliyetlerine başlayan Şîi alimlerin, hadis usulü anlayışlarındaki değişimde önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Başka bir deyişle, Mufid ile sistematik olarak başladığı kabul edilen Usûlîlik sürecinde, usûlî faaliyetler ağırlıklı olarak fıkıh üzerinden sürdürülmüş, hadis usulü alanında X/XVI. asra kadar müstakil bir eser telif edilmemiştir. Buveyhîler dönemindeki (334/945-447/1055) usûlî ekolün yükselişinin akabinde Sünnî yönetimlerin hakimiyetinde iki asır geçiren Şîi usul anlayışı bir duraklama dönemine girmiştir. Selçukluların Şîi Buveyhî ve Fâtîmî yönetimlerine

¹²⁹ Tûsî'nin *İstibsâr*'da şâz olup metin tenkidi kriterleri ile bağdaşmayan bazı rivayetleri terk etmek yerine Şîi anlayış doğrultusunda tevil ettiği ya da istihbâba hamlettiği görülür.¹²⁹ Ancak istihbâba hamledilen rivayetlerin farz ve vacip kapsamında değerlendirilemeyeceğini de belirtmektedir.¹²⁹ Tûsî akıl deliline göre kabul edilmesi mümkün görünmeyen bazı rivayetlerle tevil edilerek amel edilebileceğini düşünmektedir. Zira ona göre akla aykırı gibi görünen birçok Kur'ân ayeti için de aynı durum söz konusu olmuştur: Tûsî, *er-Rasâilu'l-aşr*, (Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1414), s. 325.

¹³⁰ Emîn el-Esterâbâdî, *Fevâidu'l-Medeniyye*, (Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1424), s. 123-124, 128; Hurr el-Âmilî, *Vesâilu's-Şîa*, (Kum: Muessesetu Âli beyt, 1409), c. 30, 259; Kâşânî, *Vâfi*, (İsfahan: Menşûrâtü mektebeti'l-imâm, 1406), s. 14-15.

karşı giriştiği güç mücadelesi, onu Şîlik karşısında Sünnî anlayışı takvim etmeye yöneltmiştir. Bu bağlamda kurulan Nizamiye Medreseleri yetiştirdiği önemli alimlerle, Sünnî anlayışın kuvvetlenmesine önemli bir katkı sağlamıştır.¹³¹ Kanaatimizce bu süreçte bölgedeki hâkim Sünnî usul anlayışını gözleme imkanı bulan Şî alimler, İlhanlılar¹³² ile birlikte yeniden özgür bir ilmi ortama kavuştuklarında, bu gözlemlerini bilhassa Şî hadis usulü anlayışına yansıtmuşlardır. Şî hadis anlayışında isnad merkezli bir hadis usulünün söz konusu dönemdeki teşekkülü de bunun bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Daha erken bir Şî-Sünnî etkileşiminin Buveyhîler dönemi Bağdat'ında yaşandığı halde, Şî hadis usulü üzerindeki Sünnî etkinin neden bu kadar geciktiği sorusu akla gelebilir. Kanaatimizce bunun sebebi, Şî'nin Buveyhîler döneminde iktidarın desteğini yanına almış bir mezhep olarak ilmî faaliyetlerini özgürce ve bu özgürlüğün getirdiği bir özgüvenle sürdürmüş olmasında aranabilir. Bu bağlamda ilmî anlamda üretkenliğinin zirve noktalarından birinde olan Şî'nin, ilmî ürünlerini de harici bir etkinin altında kalmadan, kendi içsel dinamikleri ile vermiş olması beklenebilir bir durumdur.

İsnad Merkezli Yaklaşımın Temsilcileri İbn Tâvûs (ö. 673/1275) ve Allâme el-Hillî'de (ö. 726/1325) Metin Tenkidi

Şî'da haber-i vahidin dörtlü tasnifinin ilk kez İbn Tâvûs tarafından yapıldığı kabul edilmektedir.¹³³ Bu taksimin ilk kez talebesi Allâme tarafından yapıldığını savunanlar da bulunmaktadır.¹³⁴ Bu taksime göre haber-i vahid sahih, hasen, muvessak, zayıf kategorilerden birine dahildir. İbn Tâvûs'un isnad üzerine yoğunlaşan çabalarının en önemli göstergelerinden biri ricâl alanında telif ettiği *Hallu'l-işkâl fi ma'rifeti'r-ricâl* adlı eseridir. İbn Tâvûs bu eseriyle, ilk dönemde telif edilen beş temel ricâl kaynağını tek kitapta toplayan ilk müellif olmuştur.¹³⁵

İbn Tâvûs ile birlikte isnad merkezli bir hadis anlayışına geçildiğinin bir diğer göstergesi, rivayetlerin tenkidinde metne yönelik kıstasların yerini büyük ölçüde isnada yönelik kriterlere bırakmış olmasıdır. Allâme el-Hillî'nin bu bağlamdaki uygulamalarına bakıldığında, muhtevaya yönelik karînelerin artık haber-i vahid ile amel etmede muteber hususlar arasında sayılmadığı görülmektedir. Allâme muhteva ile alakalı karîneler yerine haberin râvileri ile ilgili şartları bu bağlamda zikreder.

¹³¹ Ahmet Yaşar Ocak, *Selçukluların Dini Siyaseti*, (İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı, 2002), s. 232-234.

¹³² İlhanlılar dönemi Moğol-Şîa ilişkileri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: Andrew Newman, *Twelver Shiism-Unity and Diversity in the Life of Islam*, (Edinburgh University Press, 2013), s. 122 vd..

¹³³ Muhsin el-Emîn, *A'yanu's-Şîa*, tah. Hasan Emin (Beyrut: Dârut-'taâruf li'l-matbûât, 1983), III, s. 190.

¹³⁴ Muhammed Emîn el-Esterâbâdî, *Fevâidu'l-Medeniyye*, s. 109.

¹³⁵ Bu beş kitap; Necâşî'nin *Ricâl'i*, Keşşî'nin *Ma' rife'si*, Tûsî'nin *Ricâl* ve *Fihrist'i* ile İbnu'l-Gadâirî'nin *Duafâ* olarak da bilinen *Ricâl'i*dir. *Hallu'l-işkâl* bir bütün olarak günümüze ulaşmamıştır. eş-Şehîdu's-Sânî'nin oğlu Şeyh Hasan kendisine ulaşan eserden bazı kısımları çıkarıp ona yeni bazı bölümler ekleyerek kitaba *Tahrîru'l-Tâvûsi* adını vermiştir: (Beyrut: Muessesetu'l-a'lemî li'l-matbûât, 1988).

Allâme el-Hillî *Mebâdiu'l-vusûl* adlı usul eserinde haber-i vahid konusunu ele aldığı kısımda öncelikle ümmet arasında onun hücciyetinin kabul edildiğine dair açıklamalara yer verir. Ardından haber-i vahidin kabul şartlarını sıralar. Bunlar râvinin âkil, bâliğ, Müslüman, adil ve zabt sahibi olmasıdır.¹³⁶ Müellif merdud rivayetler başlığı altında haber-i vahidi farklı bir taksime tabi tutar. Birinci kısım yalnızca bilgi içerikli haber-i vahidlerdir. Bu kapsamdaki bir rivayetin muhtevasını destekleyen kat'î bir delilin bulunmadığı durumlarda, rivayet reddedilir. İkinci kısım ameli gerektiren haber-i vahidlerden oluşmaktadır. Şayet bu rivayetler, hakkında umûmü'l-belvâ'nın¹³⁷ mevcut olduğu meseleler hakkında ise de bunların kabulü gereklidir. Bu taksimde Allâme'nin –bilhassa itikâdî/kelamî konudaki rivayetleri kapsadığı anlaşılan- birinci kısım rivayetler için gerekli gördüğü kat'î delil ile desteklenme şartını, rivayetlerin muhtevasının akıl, Kitab, sünnet ve icmaya uygun olması şeklinde anlamak kanaatimizce yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla onun, usulî alimlerin itikâdî konularda –karînelerle desteklenmediği müddetçe- haber-i vahidi delil olarak kullanmama geleneğini sürdürdüğü ve bu rivayetler bağlamında metne yönelik tenkit kriterlerini de esas aldığı söylenebilir.¹³⁸ Ancak sıra fikhî rivayetlere geldiğinde onun umumu'l-belvaya karşı haber-i vahidi öncelemesi, rivayetlerin kabul ve reddinde isnada verdiği önemin çok önemli bir göstergesidir.

Allâme kitabın ilerleyen kısımlarında rivayetlerin tearuzu durumunda tercihte belirleyici olan hususları dile getirmektedir. Buna göre râvisi daha çok olan, isnadı âli olan, râvileri daha tanınır ve dinî bakımdan üstün olan rivayetler öncelikli olarak tercih edilmelidir. Ardından râvi ile alakalı diğer bazı hususiyetlere sıra gelir. Bunlar arasında râvisi fakih olan, Arapçayı (daha iyi) bilen, nakledilen olaya bizzat şahit olan, ulemanın ilim meclislerine daha çok katılan, zabt bakımından daha kuvvetli olan vb. rivayetler tercih edilir. Bunlara ilave olarak metne dair bazı unsurlara da değinen Allâme, rivayetin manen değil lafzen rivayet edilmiş olması, Mekkî değil Medenî olması,¹³⁹ lafzının açık (fasih) olması (rekâket bulunmaması) vb. özellikleri bunlar arasında zikreder. Metne dair değindiği tercih sebeplerinden bizi daha ziyade ilgilendiren, rivayet ile amel edilip edilmemesi bağlamında dile getirdiği husustur. Buna göre bazı alimlerin kendisi ile amel ettiği rivayet amelin terkedildiği rivayete tercih edilir.¹⁴⁰

Allâme'nin *Muhtefu's-Şîa*¹⁴¹ adlı eseri incelendiğinde, rivayetlerin değerlendirilmesinde isnad tenkidinin uygulamadaki temel yöntem haline geldiği

¹³⁶ Allâme el-Hillî, *Mebâdiu'l-vusûl*, (Tahran: Mektebu'l-i'lâmî'l-İslâmî, 1404), s. 206.

¹³⁷ Kaçınılması büyük güçlüğü yol açan yahut yaygınlığı sebebiyle bilinmemesi mümkün olmayan olaylar anlamında kullanılan bir fıkıh terimidir: Mustafa Baktır, "Umûmü'l-Belvâ", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 155.

¹³⁸ Allâme el-Hillî, *Mebâdiu'l-vusûl*, s. 209-210.

¹³⁹ Bunun sebebini Mekkî rivayetlerin azlığı olarak izah etmektedir.

¹⁴⁰ Allâme el-Hillî, *Mebâdiu'l-vusûl*, s. 234-238.

¹⁴¹ Bu eserde Şîî alimlerin fikhî görüşlerindeki ihtilaflara, bu görüşlerini dayandırdıkları delillere yer veren Allâme, bunlar arasındaki kendi tercihini de zikreder.

görülmektedir. Onun isnad tenkidi doğrultusunda reddettiği birçok rivayet söz konusudur. Bunlar arasında senedinin imamlardan birine dayandığının kesin olmaması nedeniyle reddettiği rivayetler bulunduğu gibi¹⁴², senedinde bulunan gâî râviden dolayı sıhhatini sıkıntılı bulduğu rivayetler de vardır.¹⁴³ Ancak onun yaklaşımında metne yönelik tenkit uygulamalarının tamamen devre dışı bırakıldığı söylenemez. Hatta *Muhtelef*'teki bazı örneklerde, metin tenkidi kriterlerini esas almak suretiyle isnadı bakımından sahih olduğunu ifade ettiği rivayetlerle amel etmediği müşahede edilir.¹⁴⁴ Gusle dair bazı rivayetlerle ilgili olarak yer verdiği ifadeler, metin tenkidi kıstasları ile rivayetlerin kabul ya da reddedilebileceğine dair kanaatini ortaya koymaktadır. Buna göre guslün Kur'ân ve icmaa göre gerekli olduğu bir durumda, bunun aksini ifade eden rivayetlerin nakledildiğini belirten müellif, Kur'ân ve icmaa aykırı rivayetlere itibar edilmeyeceğini beyan eder.¹⁴⁵ Kitapta, sayısı az olmakla birlikte icmaa, usûlu'l-mezhebe ve diğer rivayetlere muhalefet etme vb. kriterler bağlamındaki metin tenkidi uygulamalarına rastlamak mümkündür.¹⁴⁶ Zaman zaman aklî delile de başvuran Allâme'nin atıfta bulunduğu aklî delillerden biri *berâetu'z-zimmedir*. İhramın yıkanmasının vacib değil müstahab olduğunu savunan Allâme, bu konuda (açık bir hüküm bulunmamasından dolayı) *berâtu'z-zimmenin* esas alınması gerektiğini düşünmektedir. Bu sebeple yıkamanın vacib olduğunun nakledildiği rivayetlerdeki vucûb hükmünü kabul etmeyerek istihbâba hamleder.¹⁴⁷ Allâme'nin *Muhtelefu's-Şîa*'da *meşhur* olgusuna sıklıkla vurgu yaptığı görülmektedir. O bir mesele hakkında öncelikle *meşhur* olduğunu ifade ettiği hükme (fetvâî şöhret) yer vermekte, ardından ise meşhur olana muhalefet eden bazı Şîi ulemanın görüşlerini zikretmektedir. Son olarak kendi görüşüne yer veren Allâme'nin, bazı konulardaki benimsediği görüşe ters düşen rivayetleri ve bu rivayetler üzerine bina edilen fetvaları çoğunlukla istihbâba hamlettiği görülmektedir.¹⁴⁸ Meşhur olan görüşün aksine olan bir rivayeti takiiyeye hamletmek de, Allâme'nin fetvâî şöhret bağlamındaki uygulamalarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır¹⁴⁹. *Meşhur* olgusu noktasındaki tutumuna dair kayda değer bir örnekte Allâme, mursel olarak nitelediği bir rivayete karşı, isnadı

¹⁴² Allâme el-Hillî, *Muhtelefu's-Şîa*, (Kum: Muessesetu'n-neşri'l-İslâmî, 1413), I, s. 228.

¹⁴³ Allâme, *Muhtelef*, I, s. 238, 249, 257, 260, 280; VII, s. 6, 8(Senedinde Muhammed b. Sinan'ın olmasından dolayı). Senedindeki problem sebebiyle reddettiği rivayetler için ayrıca bkz.: s. 227, 271, 316, 413, 429, 440, 460, 479

¹⁴⁴ *Berâtu'z-zimme'yi* esas alarak, sahih olduğunu belirttiği birçok rivayeti hüküm vermede esas kabul etmediği ve bu rivayetleri istihbâba hamlettiği bir örnek için bkz.: Allâme, *Muhtelef*, I, s. 349.

¹⁴⁵ Allâme, *Muhtelef*, I, s. 328-329.

¹⁴⁶ Bazı örnekler için bkz.: Allâme el-Hillî, *Muhtelef*, I, s. 212, 230, 351. İcmaa muhalefet: I, s. 297; Diğer rivayetlere muhalif olma: VII, s. 356; Usûlu'l-mezhebe muhalefet: VII, s. 367;

¹⁴⁷ Allâme, Allâme, *Muhtelef*, I, s. 315-316. Cuma günü yıkanmanın vacib olarak kabul edilemeyeceğine dair bir diğer örnek için bkz.: I, s. 318.

¹⁴⁸ Allâme, *Muhtelef*, I, s. 263, 272, 290, 318.

¹⁴⁹ Allâme, *Muhtelef*, I, s. 297.

hakkında bir şey zikretmeksizin muhtevası ile amelin meşhur olduğunu ifade ettiği bir başka rivayetin tercihi doğrultusunda görüş beyan etmiştir (amelî şöhret).¹⁵⁰

Allâme'nin Tûsî çizgisinden ayrıldığı temel nokta, fıkhi konulardaki haber-i vahidleri kabul ya da redde temel kıstas olarak isnada yönelmesidir. Tûsî'nin fikhî rivayetlerin kabul ya da reddinde temel kıstası, muhtevaya dair karfnelere uygunluktur. İsnada ise rivayetlerin tearuzunda, metin tenkidinden sonuç alınmadığı taktirde başvurulması gerektiğini ifade etmiştir. Allâme'nin tearuz halinde de Tûsî'nin aksinerâvi ve senede dair hususları öncelendiği açıktır. Diğer yandan Allâme'nin uygulamasında, meşhur olgusu başta olmak üzere- metin tenkidine dair kıstasların tamamen göz ardı edildiği söylenemez.

2.3. Cebel-i Âmil Ekolü ve Metin Tenkidinin İtibarsızlaştırılması

Kurucu Usûlîler dönemini (413/1022-460/1067) takibeden yaklaşık iki asırlık ilmî duraklama sürecinin ardından İlhanlılar döneminde usûlî anlayışa yeniden canlılık getiren Hille ekolünden sonra ön plana çıkan önemli ilim merkezlerinden bir diğeri Lübnan'da yer alan Cebel-i Âmil'dir. Cebel-i Âmil'in Şîî ilim merkezlerinden biri haline gelmesi Şemsuddin Muhammed b. Mekkî eş-Şehîdu'l-Evvel (ö. 786/1384)¹⁵¹ sayesinde olmuştur. Aynı dönemde Hille ekolünün zayıflamasının da Cebel-i Âmil Ekolü'nün hızla yükselmesinde etkili olduğu söylenebilir.¹⁵²

eş-Şehîdu'l-Evvel, haber-i vahidin kabul edilebilmesi için senede müteallik şartların yanında, muhtevaya yönelik birtakım şartları da haiz olması gerektiğini düşünmektedir. Muhteva noktasında Tûsî tarafından zikredilen şartlara yer verir.¹⁵³ Onun haber-i vahide yaklaşımında altı çizilmesi gereken hususlar, isnadı merkeze alan Hille Ekolünde eğitim almış olmasına rağmen, rivayetleri kabul ya da ret kıstası olarak metne yönelik hususlara da ziyadesiyle vurgu yapmış olması ve bilhassa bir metin tenkidi kıstası olarak şöhret olgusuna sıkça atıfta bulunmuş olmasıdır. Bu bağlamda onun birçok örnekte imamların ashabının amelini ya da meşhur olan uygulamayı haber-i vahidin kabul ya da reddinde bir kıstas olarak kullandığı görülür.¹⁵⁴

¹⁵⁰ Allâme, *Muhtelef*, II, s. 38-39.

¹⁵¹ Yaklaşık beş sene kaldığı Hille'de, başta Ibnu'l-Allâme el-Hillî olmak üzere dönemin ünlü alimlerinden icazet alan eş-Şehîdu'l-Evvel, Bağdad, Dimeşk, Kahire gibi önde gelen Sünnî ilim merkezlerine seyahatler düzenlemiş ve kırk kadar Sünnî alimden ders almıştır.

¹⁵² Bu dönemde bölgede hakim olan İlhanlı Devletinde Şîîliği benimseyen İlhanlı hükümdarı Olcaytu ölmüş, yerine geçen son iki hükümdar Emir Çoban ve Ebu Said döneminde ise Şîilere karşı sert bir politika izlenmiştir. (Ca'fer el-Muhacir, *el-Hicrâtu'l-Âmiliyyetu ila İnan fi'l-asri's-Safevi*, (Beyrut: Daru'r-ravza, 1989), s. 108.)

¹⁵³ eş-Şehîdu'l-Evvel, *Zikra's-Şia fi ahkâmi's-şer'ia*, (Kum: Muessesetu Âli-beyt li-ihyâi't-turâs, 1419), I, s. 48-49.

¹⁵⁴ eş-Şehîdu'l-Evvel'in meşhur olgusuna dair görüşleri için bkz.: *Zikra*, I, s. 51-52. Ayrıca bkz.: *Zikra*, s. 419-420, 444.

Cebel-i Âmil Ekolünün sonraki dönemlerde etkisi en fazla hissedilen temsilcisi ise eş-Şehîdu's-Sânî'dir. Şîa içerisinde dirâyetu'l-hadis alanında telifte bulunan ilk kimse olarak kabul edilmektedir. Bu alandaki eserlerinde kullandığı terminolojiyi Sünnî eserlerden uyarladığı ise Şîa içerisinde oğlu ve diğer başka kimseler tarafından bilinen ve dile getirilen bir husustur.¹⁵⁵

Cebel-i Âmil ekolüne bağlı bir alim olan Zeynuddin b. Ali'nin, rivayetlerin tenkidi noktasında ekolün kurucusu eş-Şehîdu'l-Evvel'den farklı bir yaklaşım benimsediği anlaşılmaktadır. Rivayetlerin kabul ya da reddinde ashabin ameli ve şöhret olgusuna ziyadesiyle vurgu yapan eş-Şehîdu'l-Evvel'e mukabil eş-Şehîdu's-Sânî, bir rivayetın muteber kabul edilmesinde onun metninin bir rolünün bulunmadığını düşünmektedir. Buna göre metin ancak çok nadir bazı durumlarda göz önünde bulundurulur. Bunlar da rivayetın maktûb, musahhaf, muztarib, mezîd olması gibi durumlardır. Bir rivayetın sağlam ya da zayıf olması, râvilerinin adalet, zabt ve iman sıfatlarına sahip olup olmaması ya da isnadının ittisalına zarar veren bir kusurunun bulunup bulunmaması ile alakalıdır.¹⁵⁶ Ona göre eş-Şehîdu'l-Evvel'in savunduğu üzere (dörtlü tasnifteki) zayıf hadisleri dahi muteber kabul etmeye sebep olacak bir şöhret olgusundan söz edilemez. Zira rivayetler hakkında mevcut bir şöhretin söz konusu olabilmesi için bunun Şeyh Tûsî'den önce gerçekleşmiş olması gerekir. eş-Şehîdu's-Sânî'ye göre, isnadı bakımından zayıf olan rivayetlerin muhtevası ile amel Tûsî ile başlamış, ondan sonra gelen birçok fakih de rivayetleri yeniden araştırma ihtiyacı hissetmeksizin onun yolunu izlemişlerdir. Başka bir deyişle, Şeyh ve takipçilerinden sonra gelenler, onların zayıf haberin muhtevası ile amel ettiklerini gördüklerinde bunun amelî bir şöhretten kaynaklandığını düşünmüşlerdir.¹⁵⁷

eş-Şehîdu's-Sânî birçok yerde Tûsî ile birlikte başlayan şöhret olgusu bağlamındaki olumsuz yaklaşımını dile getirmektedir. Nitekim *İstiksâ'* da namazda Fâtiha'nın unutulması kapsamındaki bir rivayet sadedinde yaptığı değerlendirme, bu yaklaşımın açıkça dile getirildiği örneklerden biri olarak zikredilebilir. Rivayete göre kıyamda iken Fâtiha'yı okumayı unutan kimse, rükûa gitmeden, istiâze ile birlikte Fâtiha'yı okumalıdır. Şehîd, bu şekilde istiâze ile birlikte Fâtiha'nın okunmasının meşhur olan uygulamaya muhalefet ettiğini belirtir. Ancak

¹⁵⁵ Hurr el-Âmilî, *Emelu'l-âmil fi ulemâi Cebeli Âmil*, (Kum: Dâru'l-kitâbî'l-İslamî, 1362), I, s. 86, 88-91; Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, (London, 1985), s. 320.

¹⁵⁶ eş-Şehîdu's-Sânî, *el-Bidâye fi illmi'd-dirâye*, tah. Muhammed Rızâ el-Huseynî el-Celâlî (Kum, 1421), s. 22; *er-Riâye fi illmi'd-dirâye*, tah. Abdullhuseyn Muhammed Ali el-Bakkâl (Kum: Mektebetu Ayetullah el-Mer'âşî, 1433), s. 74.

¹⁵⁷ Ancak bu ifadeler eş-Şehîdu's-Sânî'in Tûsî'den önce gerçekleşmiş bir şöhreti kabul ettiği ve rivayetlere yaklaşımda bunu esas aldığı şeklinde anlaşılmamalıdır. Zira eş-Şehîdu's-Sânî Şeyh'ten önceki süreçte haber-i vahidin hücciyetini kabul etmeyen Murtazâ çizgisinin hakim olduğunun altını çizerek. Dolayısıyla Zeynuddin b. Ali'nin rivayetler noktasındaki bir şöhretin Şeyh Tûsî'den önce de gerçekleşmediğine kani olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

devamında şöhretten ziyade haberin senet bakımından sahih olmasının o habere tâbi olmak için daha geçerli bir sebep olduğunu ifade eder.¹⁵⁸

Fikhî konulardaki rivayetler konusunda oldukça katı bir tutum sergileyen ve rivayetlerin muhtevasına göre fetva vermenin yanlış olduğunu vurgulayan Zeynuddin b. Ali, aynı titizliği amellerin faziletleri hakkındaki rivayetler için göstermediği gibi, çoğunluğun bu rivayetlerin kabulüne hükmettiğini savunur. Kendi kanaatine göre de bu rivayetler salt hayırdan başka bir sonuca hizmet etmemektedir. Bu konuda Şîi ve Sünnî kaynaklarda nakledilen ve “men belağa” başlığı altında toplanan rivayetlere ve bu rivayetler üzerine bina edilen “et-tesâhul (tesâmuh) bi-edilleti'l-sunen” kaidesine de işaretle bulunur.¹⁵⁹ Müellifin de naklettiği bu rivayetlerden biri şu şekildedir: “Her kime amellerin sevabı ile ilgili ilahî kaynaklı (olduğu düşünülen) bir bilgi ulaşır ve o da Allah’a imanın bir gereği olarak ve sevabını umarak bu ameli ifa ederse, durum böyle olmasa dahi amelin sevabı ona verilir”.¹⁶⁰ Mezkur tesamuh kaidesine göre bu vb. rivayetlere dayanarak senedi bakımından zayıf olan rivayetleri kabul edip bunlarla amel etmekte bir sakınca bulunmamaktadır.¹⁶¹

eş-Şehîdu's-Sânî, Tûsî'nin *İstibsâr*'ına şerh olarak kaleme aldığı *İstiksâ'* adlı eserinin girişinde, Tûsî'nin mukaddimesinde yer verdiği haber çeşitlerini ele alır. Daha önce de değinildiği üzere Tûsî'ye göre haber temel olarak mütevatir ve mütevatir olmayan olarak ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan mütevatir olmayan haber ise karînelerle desteklenen ile herhangi bir karînenin takviye etmediği haber olarak iki kısımda değerlendirilir. eş-Şehîdu's-Sânî, Tûsî'nin kabul ettiği akla, Kur'ân'a, kat'i sünnete ve icmaa muvafakat karînelerini ayrı başlıklar altında tartışır. Onun bu karîneler bağlamında vurguladığı en önemli hususlardan biri, anlamlarında söz konusu olduğunu düşündüğü kapalılıktır. eş-Şehîdu's-Sânî'ye göre akıl deliline muvafakat ile kast edilenin ne olduğu açık değildir. Zira akıl delili iki türdür. Birincisi herhangi bir nassa tâbi olmayan akıl delilidir. Buna verdiği örneklerden biri berâetu'l-asliyyedir. İkincisi ise bir nassa müteallik olan akıl delilidir. Örneğin bir şeyin emredilmesi, aklen onun zıddının nehyi anlamına gelir. Kur'ân'a muvafakat karînesi için de benzer problemler söz konusudur. Bunlardan biri Kur'ân'ın delaletinin¹⁶² zanni olmasıdır ki, eş-Şehîdu's-Sânî'ye göre aynı durum kat'i sünnet için de geçerlidir.¹⁶³

¹⁵⁸ eş-Şehîdu's-Sânî, *İstiksâ'*, (Kum: Muessesetu Âl-i beyt, 1419), VI, s. 42-43.

¹⁵⁹ eş-Şehîdu's-Sânî, *Riâye*, s. 92-94; *Şerhu'l-bidâye fi ilmi'd-dirâye*, Kum, 2011, 29-30.

¹⁶⁰ Kuleynî, *Kâfi*, II, s. 87. Ayrıca bkz.: Meclisî, *Bihâr*, II, s. 256.

¹⁶¹ “et-Tesâhul(tesâmuh) bi-edilleti'l-sunen” kaidesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Ali Ekber Kelaneri, “Tesâmuh Der Edille-yi Sunen”, *Pejûheş-e Ullâm-i İslâmî* 17 (2010).

¹⁶² Kur'ân'ın delaletini dört kategoride ele alır: zâhiri, umûmu, fehvâsı ve delîlu'l-hitâbı. Kat'i sünnet için zikrettiği kategoriler ise sarîh, delîl, umûm ve fehvâdur.

¹⁶³ eş-Şehîdu's-Sânî, *İstiksâ'*, I, s. 13-18, 29.

eş-Şehîdu's-Sânî ve sonrasında onun görüşlerini benimseyen Cebel-i Âmil uleması¹⁶⁴ hakkında ortaya atılan kayda değer bir iddiaya göre, bu alimler fıkhıta içtihadın hakimiyetine karşı âhâd haberlerin kullanımına yönelik vurguları ile, kendilerinden kısa bir süre sonra ortaya çıkacak olan Sistematik Ahbârîliğe düşünsel zemin hazırlamışlardır.¹⁶⁵Bu bağlamda eş-Şehîdu's-Sânî, hicrî IV. asırdan itibaren Şîî usul geleneğinde yerleşik bir konuma sahip olan metin tenkidinin pratikte azalan fonksiyonunu, teorik planda da temellendirerek, yükselişe geçen ahbârî ekol karşısında usûlî ekolü zayıflatan bir adım atmıştır. Kanaatimizce bu durum, guluv içerikli rivayetlerin Şîî anlayışta yeniden etkili bir konum kazanmasına da neden olmuştur. Zira Şîa içerisinde ilk asırlardan itibaren çeşitli kriterler bağlamında uygulanan metin tenkidinin, onu Ehl-i Sünnet içerisinde uygulanan metin tenkidinden ayıran önemli bir işlevi söz konusudur. Ehl-i Sünnet içerisinde metin tenkidinin özellikle ilk asırlarda uydurma rivayetlerin tespit edildiği mevzuat eserleri kapsamında etkili bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Şîa'da ise mevzu hadislerin belirlenip bir araya getirildiği bu tarz eserler bundan otuz yıl öncesine kadar telif edilmemiştir.¹⁶⁶ Burada altını çizmek istediğimiz husus, Kuleynî ve Sadûk gibi *Kütüb-i Erba'a* müelliflerinin eserlerindeki uydurma rivayetlerin varlığını kabul eden usûlî ulemanın, mevzu rivayetleri toplayan eserlerin telif edilmemiş olmasının da etkisiyle, metin tenkidi kıstaslarını özellikle gulat kaynaklı uydurma rivayetlere karşı bir güvenlik bariyeri olarak konumlandırmış olmalarıdır. eş-Şehîdu's-Sânî ile birlikte metin tenkidinin zayıflamasının ise *Kâfî* gibi temel eserlerde yer alan guluv içerikli rivayetlerin, muhtevaya yönelik gerekli süzgeçlerden geçirilmeden kullanılmasına zemin hazırladığı söylenebilir.

Cebel-i Âmil Ekolü'nün ardından yükselişe geçen Sistematik Ahbârîlik dönemi hem metin hem senede dair tenkit kriterlerinin büyük ölçüde rafa kaldırıldığı, *Kütüb-i Erba'a*'daki rivayetlerin tartışmasız birer bilgi kaynağı olarak kabul edildiği yaklaşık iki asırlık bir sürece tekabül etmektedir. Dolayısıyla bu dönemde kayda değer bir metin tenkidi faaliyetinden bahsedilemeyeceği açıktır. Ancak metne ve senede dair her türlü tenkit kriterinin itibarsızlaştırılmasının bir sonucu olarak -tamamen ortadan kalkmayan- gâlî görüşlerin ve bunlara dayanak teşkil eden rivayetlerin yeniden etkinlik kazanmış olması ve bu duruma kayıtsız kalamayan Sistematik Ahbârîlik dönemi alimlerinden bazılarının, rivayetler

¹⁶⁴ eş-Şehîdu's-Sânî'nin talebesi ve arkadaşı olan Huseyn b. Abdissamed el-Âmilî (ö. 984/1576) ve babasının izinden giden İbnu's-Şehîdi's-Sânî (ö. 1011/1602) bu bağlamda zikredilebilir.

¹⁶⁵ Bu konu ile ilgili Modarressi ve Stewart'ın birbirine muhalif görüşleri için bkz.: Modarressi, *An Introduction to Shi'a Law: A Bibliographic Study*, (London: Ithaca Press, 1984), 52-53; Devin Stewart, "The Genesis Of The Akhbârî Revival", *Safavid Iran an Her Neighbors*, ed. Michel Mazzaoui (Utah: The University of Utah Press, 2003), s. 172-173.

¹⁶⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Peyman Ünügür, "Şîî Âlim Hâşim Ma'rûf el-Hasenî'nin Uydurma Hadis Tespitinde Metin Tenkidi Kullanımı", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, 58/2 (2018): 89-120.

bağlamında zaman zaman metin tenkidi uygulamalarına başvurmaktan kaçamamış oldukları görülmektedir.¹⁶⁷

Sonuç

Çalışmamızda elde ettiğimiz veriler, İmâmiyye/İsnââşeriyye Şîa'sının, ele aldığımız tarihi kesit boyunca, kısa süreli kesintiler dışında, rivayetlerin kabul ya da reddinde metin tenkidi kriterlerinden istifade ettiğini göstermektedir. Kullanılan kriterler ise dönemselsel olarak farklılıklar arz etmektedir.

İlk dönem gulatına karşı Şîa içerisinde yükselen tepki, onlar kanalıyla erken dönem Şîi kaynakları olan *asıllara* sızan rivayetlerinin daha dikkatli bir şekilde değerlendirilmesini beraberinde getirmiş ve geniş kapsamlı hadis eserleri oluşturulurken bu rivayetler önemli ölçüde elenmiştir. Bu durum söz konusu dönemde metin merkezli eleştirel bir yaklaşımın varlığını göstermektedir. Ancak bunun daha ziyade en uçta yer alan guluv içerikli rivayetleri hedef alan bir eleme olduğu, gâli fikirlerin yumuşatılarak sunulduğu, erken dönem Şîi mütekellimleri tarafından guluv kapsamında değerlendirilen tefvîz içerikli rivayetleri ise büyük ölçüde dışarıda bıraktığı görülmektedir. Bu bağlamda mufavvidaya göre daha aşırı gruplar olarak karşımıza çıkan Muğriyye ve Hattabiyye gibi oluşumların aşırı fikirlerini ihtiva eden rivayetler, *Basâir*'de dahi kendine yer bulamazken, mufavvidanın görüşlerini yansıtan rivayetler ise Saduk'a kadar azalarak da olsa kaynaklardaki yerini muhafaza etmiştir.

Kabaca V/XI. asır ile XI/XVI. asır arasındaki zaman diliminde metin tenkidi noktasında ortaya çıkan üç farklı yaklaşımın söz konusu olduğu görülmektedir. Bunlardan birincisi olan, aralarında Mufid, Murtaza ve Tûsî'nin bulunduğu Kurucu Usûlîlik dönemi alimleri tarafından benimsenen yaklaşımda metne dair niteliklerin, rivayetlerin değerlendirilmesi, kabul ya da reddinde temel belirleyici faktör olarak karşımıza çıkmıştır. Bu bağlamda usûlî alimlerce kullanılan kilit kavram *karîne*dir. Buna göre âhâd haberler, metne dair Kur'an'a, sünnete, akla, icmaa ve amelî şöhrete uygunluk karînelerinden biri veya birkaçına sahip oldukları ölçüde muteber kabul edilmiştir. Mezkur kıstaslara muhalif olan rivayetlerin ise reddedileceği en azından teorik olarak ortaya konmuştur. Kurucu Usûlîlik dönemi alimlerince senedin rolünün tamamen bir kenara bırakıldığı söylenemez. Bilhassa Tûsî tarafından, ihtilaf halindeki rivayetler arasında tercihte bulunma bağlamında, isnada da rol verildiği müşahede edilmektedir. Bu dönemde rivayetler değerlendirilirken, metne dair niteliklerin senede dair niteliklere öncelenmesindeki en önemli sebep, kanaatimizce, guluv olgusunun Şîi kaynaklardaki rivayetlere

¹⁶⁷ Söz konusu durumun boyutlarının tespiti başka bir makalenin konusudur. Bu bağlamda örnek olarak bkz.: el-Hurr el-Âmilî, *el-İsnââşeriyye fi'r-reddi ala's-süfiyye* (Kum: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1400), s. 124-125, 138-142.

kayda değer oranda sirayet etmiş olması ve bunun farkında olan usûlî alimlerin rivayetlerin isnadı noktasında ciddi endişelere sahip olmalarıdır.

VII/XIII. asırda Hille Ekolünün yükselişe geçmesi ile birlikte artan isnad vurgusu, metne dair karînelerin, âhâd haberlerin değerlendirilmesindeki işlevini azaltmıştır. İsnada yönelik vurgunun artmasında kanaatimizce etkili olan en önemli faktör, Şîa'nın Buveyhîler'in V/XI. asrın ikinci yarısındaki yıkılışından itibaren, Sünnîliği benimseyen iktidarların hakimiyetinde varlıklarını sürdürmüş olmalarıdır. Bunun bir sonucu olarak, ilmî faaliyetlerinde bir duraklama dönemine giren Şîa'nın, ilmî faaliyetlerinde oldukça üretken bir durumda olan Sünnî anlayıştan etkilenmemiş olması düşünülemez. İlhanlılar ile birlikte yeniden ilmî özerklik kazanan Şîî alimler, bilhassa hadis usulü alanında kayda değer bir şekilde Sünnî anlayışın etkisi altında kaldıklarını gösteren eserler telif etmişlerdir. Dolayısıyla Hille Ekolü döneminde isnad vurgusunun artması, Şîa'nın esinlendiği ve o zamana kadar Şîa'nın aksine yetkin ürünlerini vermiş olan Sünnî hadis usulünün, isnad merkezli bir anlayışa sahip olmasıyla ilişkilendirilebilir.

Hille Ekolü ile başlayan İsnad Merkezli Usûlîliğin, Cebel-i Âmil Ekolü alimlerinden eş-Şehîdu's-Sânî ile birlikte, metnin bir rivayetini değerlendirilmesi, kabul ya da reddindeki rolünü neredeyse tamamen ortadan kaldıran farklı bir aşamaya geçtiği anlaşılmaktadır. Zira isnada dayalı sistemi esas alan Hille Ekolü alimlerinin, bilgi ifade eden itikâdî konulardaki rivayetlere itibarda metni, temel belirleyici faktör olarak kabul etmeye devam ettikleri, fıkhi rivayetlerin değerlendirilmesinde de azalan bir oranda da olsa metne dair karînelere vurgu yaptıkları görülmektedir. eş-Şehîdu's-Sânî sonrasında ise -istisnaları olmakla birlikte-, karînelere atıfta bulunmak bir yana, karînelere dayalı bir değerlendirme yönteminin itibarsızlaştırılması yönünde adımlar atılmıştır.

KAYNAKÇA

- Ahmedî, Muhammed Hasan, "Galiyan ve Endişe-yi Tahrîf-i Kur'ân". *Uluûm-e Hadîs* 2/52 (1388): 185-222.
- Akhtar, Waheed, *Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers*. New Delhi, 1988.
- el-Âmilî, el-Hurr, *Emelu'l-Âmil fi Ulemâi Cebeli Âmil*. Kum: Dâru'l-Kitâbi'l-İslamî, 1362.
- _____, *el-Isnââşeriyye fi'r-reddi ala's-sufiyye*. Kum: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1400.
- _____, *Vesâilu's-Şîa*. Kum: Muessesetu Âli beyt, 1409.
- Anthony, Sean W., "The Legend of 'Abdallâh ibn Saba' and the Date of Umm al-Kitâb". *Journal of the Royal Asiatic Society* 21/1 (2011):1-30.
- Asatryan, Mushegh, *Heresy and Rationalism in Early Islam: The Origins and Evolution of the Mufaddal-Tradition*. Doktora tezi, Yale University, 2012.
- Bakır, Mustafa, "Umûmü'l-Belvâ". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 42: 155. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

- Bayhom-Daou, Tamima, "The Imam's Knowledge and The Qor'an According to al-Fadl b. Shâdhân al-Nisâbûrî". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 64/2 (2001): 188-207.
- Bozan, Metin, *İmâmiyye Şîa'sının İmamet Tasavvuru*. Ankara: İlâhiyât, 2007.
- Bulut, Halil Ibrahim, *Şîa'da Usuliliğin Doğusu ve Şeyh Mufîd*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Ca'feriyan, Rasul, *Tarih-i Teşeyyu' Der İraîn Ez Ağâz Ta' Karn-i Dehom-i Hicrî*. Kum, 1375.
- Çil, Mustafa, "Hanefi Usulünde Fasid Sayılan İstidlallerden İstifade İmkânı". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2014): 63-78.
- Daftary, Farhad, *Şî'î İslam Tarihi*. Çev. A. Fethi Yıldırım. İstanbul: Alfa-Tarih, 2016.
- Demir, Habip, *Horasan'da Şîlik-İran'da Şîliğin Tarihsel Kökenleri*. Ankara: Otto, 2017.
- el-Emîn, Muhsin, *A'yanu's-Şîa*. Tah. Hasan Emin. Beyrut: Dârut-Taâruf li'l-Matbûât, 1983.
- el-Esterâbâdî, el-Emîn, *Fevâidu'l-Medeniyye*. Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1424.
- el-Fadl b. Şâzân, *el-İdâh li'r-reddi fi sâiri'l-fırak*. Tah. Celâluddîn el-Huseyn el-Urmevî. Beyrut: Muessesetu't-Târîhu'l-Arabî, 2009.
- Halm, Heinz, *Shiism*. Çev. Janet Watson. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991.
- el-Hasenî, Hâşim Ma'rûf, *el-Mevzuat fi'l-âsâri ve'l-âhbâr-arz ve dirâse*. Beyrut: Dâru't-taâruf li'l-matbûât, 1987.
- el-Hillî, Allâme, *Mebâdiu'l-vusûl*. Tahran: Mektebu'l-i'lâmî'l-İslâmî, 1404.
- _____, *Muhtelefu's-Şîa*. Kum: Muessesetu'n-neşri'l-İslâmî, 1413.
- el-Hillî, Muhakkık, *el-Mu'teber*. Kum: Muessesetu Seyyidi's-Şuhedâ, 1364.
- İbnu'l-Gadâirî, *er-Rical*. Kum: Daru'l-hadîs, 1422.
- Kadivar, Mohsen. "Kırâat-e Ferâmuş Şode". 1385, <http://kadivar.com/?p=238>.
- Kasimpûr, Mohsîn. "Berresf-yi Tahlîl-yi Taabîr-i Nâzir ber Guluv ve Tefvîz-i Ravîyân der Menâbi'-i Rical-i Şîa". Do Faslnâme-yi Hadîf Pejûhî 5 (1390): 69-94.
- Kâşânî, Feyz, *el-Vâfi*. İsfahan: Menşûrâtu Mektebeti'l-İmâm, 1406.
- Kaygusuz, İsmail, *Ümmü'l-Kitab*. Demos, 2009.
- Kelanterî, Ali Ekber, "Tesâmuh Der Edille-yi Sunen". *Pejûheş-e Ulûm-i İslâmî* 17 (2010).
- el-Keşşî, Muhammed b. Ömer, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*. Tah. Mustafavî. Beyrut: Merkezi Neşri âsâri'l-Allâme el-Mustafavî, 2009.
- Kırbasoğlu, M. Hayri, *Alternatif Hadis Metodolojisi*. Ankara: Otto, 2015.
- el-Kuleynî, Muhammed b. Ya'kub, Ebu' Ca'fer Muhammed b. Ya'ku'b. *el-Kâfi*. Tahran: Dâru'l-kutubi'l-İslâmiyye, 1363.

- Kutluay, İbrahim, “İmâmiyye Şîası’na Göre Haber-i Vâhidin Hücciyeti Problemi (Şeyh Tûsî Özelinde), *Marife Bilimsel Birikim*, 28/2 (2014): 63-84.
- Kuzudişli, Bekir, *Şîa ve Hadis*. İstanbul: Klasik, 2017.
- Meârif, Mecîd, *Târîh-i Umûmî-yi Hadîs -bâ Rûykerd-i Tahlîlî-*. Tahran: İntişârât-e Kevîr, 1396.
- el-Meclisî, Muhammed Bâkır, *Bihâru’l-envâr*. Beyrut: Muessesetu’l-Vefâ, 1983.
- _____, Muhammed Bâkır, *Melâzu’l-ahyâr*. Kum: Mektebetu Ayetullah el-Mer’esi, 1406.
- Meşkûr, Muhammed Cevad, *Târîh-i Şîa ve Fırkehâ-yi İslam tâ Karn-i Çeharom*. Tahran: İntişârât-ı İşrâkî, 1379.
- Moezzi, Mohammed Ali Amir, *The Divine Guide in Early Shi’ism*. Çev. David Straight. New York: University of New York Press, 1994.
- Modarressi, Hossein, *An Introduction to Shi’a Law: A Bibliographic Study*. London: Ithaca Press, 1984.
- _____, *Crisis an Consolidation in the Formative Period of Shi’ite Islam*. Princeton-New Jersey: The Darwin Press, 1993.
- Momen, Moojan, *An Introduction to Shi’i Islam*. London, 1985.
- el-Mufaddal b. Umar, *el-Heftu’s-şerîf*. Tah. Mustafa Gâlib. Beyrut: Dâru’l-Endelus, 1977.
- el-Mufîd, Muhammed b. Muhammed, *Cevâbâtü ehli’l-Musul fi’l-adedi ve’r-ru’yeti*. B.y.: el-Mu’temeru’l-a’lemî, 1413.
- _____, *İrşâd*. Beyrut: Muessesetu Âli’l-beyt, 1995.
- _____, *Tashihu’l-i’tikâdât*. Tah. Huseyn Dergahî. Kum: Mu’temeru’l-a’lemî, 1413.
- _____, *et-Tezkiratu bi-Usûli’l-Fıkh*. Neced, 1993.
- el-Muhacir, Ca’fer, *el-Hicrâtu’l-Âmiliyyetu ila İnan fi’l-asri’s-Safevî*. Beyrut: Daru’r-ravza, 1989.
- el-Murtazâ, Ali b. el-Huseyn, *el-Emali*. Tah. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim. B.y.: Dâru İhyaî Kutubi’l- Arabi, 1954.
- _____, *Rasâil*. Kum: Dâru’l-Kur’âni’l-Kerim, 1405.
- _____, *ez-Zerîa ilâ usûli’s-şerîa*. Kum: Muessesetu’l-İmam es-Sâdık, 1429.
- en-Necâşî, Ahmed b. Ali, *Ricâl*. Kum: Muessesetu’n-neşri’l-İslâmî, 1429.
- Necedâbâdî, Ni’metullah Sâlihî, *Guluv*. Tahran: İntişârât-i Kevîr, 1384.
- Newman, Andrew J., “The Recovery Of The Past: Ibn Bâbawayh, Bâqır Al-Majlîsî And Safawîd Medical Discourse”, *Journal of the British Institute of Persian Studies* 50 (2012).
- _____, *Twelver Shiism-Unity and Diversity in the Life of Islam*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Selçukluların Dini Siyaseti*. İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı, 2002.

• Pîruzfer, Suheyly, Muhammed Mehdî Âciliyâne Mâfûk. "Hânedân-i Eş'arî ve Te'sir-i ân ber Siyer-i Tahavvul-i Mekteb-i Hadîsî-yi Kum", *Hadîs Pejûhî* 3/5 (1390): 7-42.

• es-Sadûk, Muhammed b. Ali, *el-Emâlî*. Kum: Muessesetu'l-bi'se. 1417.
 • _____, *İlelu's-şerâî'*. Beyrut: Dâru'l-Murtazâ, 2006.
 • _____, *İ'tikâdât*. Kum: Peyâm-e İmam Hâdî, 1391.
 • _____, *Kemâlu'd-dîn ve tamâmu'n-ni'me*. Beyrut: Mensûrâtu'l-a'lemî, 1991.

• _____, *Maâni'l-ahbâr*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1979.
 • _____, *Men la yahduruhu'l-fakîh*. Kum, 1404.
 • _____, *Uyûnu ahbârî'r-Ridâ*. Tah. Huseyn el-A'lemî. Beyrut: Muessesetu'l-a'lemî, 1984.

• Saferî, Nimetullah Gâliyan. *Kâvesş Der Cereyanhâ ve Berâyende-hâ ta Pâyân-i Sede-yi Sevvom*. Meşhed, 1378.

• es-Saffâr, *Basâiru'd-deraca't*. Tah. Hasen Kuçebağfî. Tahran: Munteşirâtu'l-a'lemî, 1404.

• es-Sarrâf, Ali Zuheyr, "Medresetu Kum er-rivâi fî muvâceheti'l-gulât". *Mecelletu Merkezi Dirâsâti'l-Kûfe* 1/34 (2014): 30-53.

• Stewart, Devin J., *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to The Sunni Legal System*. Utah: University of Utah Press, 1998.

• _____, "The Genesis Of The Akhbârî Revival." *Safavid Iran an Her Neighbors*. Ed. Michel Mazzaoui. Utah: The University of Utah Press, 2003.

• Şa'ban, Zekiyyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. Çev.: İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.

• eş-Şehîdu'l-Evvel, Şemsuddîn Muhammed b. Cemâlidîn, *Zikra's-Şîa fî ahkâmî's-şerîa*. Kum: Muessesetu Âl-i beyt li-ihyâi't-turâs, 1419.

• eş-Şehîdu's-Sânî, Şemsuddin b. Ali, *el-Bidâye fî ilmi'd-dirâye*. Tah. Muhammed Rızâ el-Huseynî el-Celâlî. Kum, 1421.

• _____, *İstiksâ'*. Kum: Muessesetu Âl-i beyt, 1419.

• _____, *er-Riâye fî illmi'd-dirâye*. Tah. Abdulhuseyn Muhammed Ali el-Bakkâl. Kum: Mektebetu Âyetullah el-Mer'asî, 1433.

• _____, *Şerhu'l-Bidâye fî İlmi'd-Dirâye*. Kum, 2011.

• Şeyh Hasan, *Tahrîru't-Tâvûsî*. Beyrut: Muessesetu'l-a'lemî li'l-matbûât, 1988.

• Tûsî, *el-Fihrist*. Tah. Cevad el-Kayyûmî, Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-Fukahati, 1429.

• _____, *el-İstibsâr*. Necef, 1375.

• _____, *er-Rasâilu'l-aşr*. Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1414.

• _____, *Uddetu'l-usûl*. Tah. Muhammed Rızâ el-Ensârî. Kum, 1417.

• Ünügür, Peyman, Şia'da Metin Tenkidi. Doktora Tezi, A.Ü.S.B.E., 2017.

• _____, "Şî'î Âlim Hâşim Ma'rûf el-Hasenî'nin Uydurma Hadis Tespitinde Metin Tenkidi Kullanımı." A.Ü.İ.F. Dergisi. 58/2 (2018): 89-120.

-
- Wade, Stephanie Haught, *The Umm Al-Kitab: A Study In Syncretism*. Yüksek lisans tezi, University of Arkansas, 1990.
 - Watt, W. Montgomery, *The Formative Period of Islamic Thought*. Edingburg, 1973.

Peygamber'e İtaatin Dayanağı Olarak İsmet Meselesi

Mahmut ÇINAR*

Özet

Peygamberler, insanların hidâyeti bulmaları ve bu doğrultuda hayatlarını düzenlemeleri için, Allah tarafından kendileri arasından seçilen ve yine kendilerine gönderilen şahsiyetlerdir. Peygamberlerin işlevlerini yerine getirmeleri için, öncelikle tanınmaları, daha sonra görevleri konusunda güvenilir olmaları ve kendilerine itaat edilmeleri gerekir. Tanınmaları ve güvenilir olmaları, işin tâbiatının gereği ve peygamber olan şahsiyetle ilgili hususlardır. İtaat edilmeleri ise, peygamberlikle amaçlanan hedefin gerçekleşmesi için, peygamberin muhatabı olan kitleyle ilgili bir tercihtir. Ne var ki insanların kendileri gibi başka bir insana kayıtsız şartsız teslim olmaları ve ona itaat etmeleri her zaman kolay değildir. Diğer yandan teslimiyet ve itaat söz konusu olmadığı takdirde de peygamberlikten beklenen neticenin elde edilmesi mümkün değildir. İşte bu engelleri aşmak için peygamberliği bir yöntem olarak belirleyip tercih eden Yüce Allah, peygamberlerin tanınmaları için onları mucize ile desteklemiş, kendilerine güvenilmesi için de onları ismet sıfatıyla donatmıştır. Bu iki husus peygamberin ümmetini dönüştürme kapasitesini oluşturmakta ve ümmetin aksine mazeret göstermesini engellemektedir. İtaat ise, ümmetin istenilen yönde dönüşmesi için, başlangıçta sahip olması gereken ön şartı teşkil etmektedir. Ümmetin itaatinin meşru bir zeminde olması için, peygamberin peygamberlik iddiasında samimi olması ve bu görevine şahsi hiçbir kaygısını karıştırmaması gerekir.

Peygamberlik göreviyle görevlendirilen zâtın, ismet sıfatıyla donatılmış olması, onun görevlendirildiği konu olan Allah'ın dinini yaşama ve bunu hem sözlü olarak hem de fiili olarak tebliğ etme konusunda güvenilirliğini ifade etmektedir. Allah'ın onu mâsûm kılması, onun dinî konularda dinin gerçek sahibi olan Allah'ın iradesinin aksine herhangi bir tasarrufta bulunmayacağı anlamına gelmektedir. İşte başka hiçbir insanda bulunmayan bu özellik nedeniyle peygambere itaat etmek gerekli görülmüştür. Bu makalemizde ismetin mahiyeti, sınırları, itaatın kaynağı olma kapasitesi ve buna bağlı olarak gerçekleşmesi beklenen, mâsûm olan peygambere itaat üzerinde durulacak, ismet ile itaat arasındaki bağlantı irdelenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Peygamber, ümmet, ismet, itaat, dönüşme

* Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Kalam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, cinarmahmut02@gmail.com

The Issue of Ismah as the Ground of Obedience to the Prophet

Abstract

Prophets are personalities chosen by God from among people and sent to them so that they can find guidance and regulate their lives in this direction. In order to fulfill their functions as prophets, they must first be recognized, then they must be trusted in their duties and be obeyed. Being recognized and obeyed is a matter related to the nature of their duty and is mostly about the prophet himself. Obedience, on the other hand, is a preference about the mass as the interlocutor for the fulfillment of the goal of the prophecy. However, it is not always easy for people to be submissive unconditionally and obey to another human being like themselves. Nevertheless, in the absence of submission and obedience, it is not possible to obtain the expected result from prophecy. Here, Almighty Allah, who chooses the prophecy as a method to overcome these obstacles, has propped them up with miracles for recognition and has equipped them with ismah to make them trustworthy. These two points constitute the capacity of the prophet to transform the Ummah and prevent him from making excuses unlike the Ummah. Similarly, obedience constitutes a precondition that must be possessed in the beginning in order for the ummah to be transformed into the desired direction. In order for the obedience of the Ummah to be at a legitimate ground, the prophet must be sincere in the claim of prophecy and should not confuse his personal concern with this task.

The fact that the person assigned with the duty of prophecy is equipped with the title of ismah expresses his credibility to live the religion of Allah, the subject to which he is commissioned, and to communicate it both verbally and de facto. Allah's making him sinless means that he will not do anything in religious matters in contrary to the will of God, the true lord of the religion. It is considered necessary to obey the prophet because of this property which is not found in any other person. In this article we will focus on the essence of ismah, its boundaries, its capacity to be a source of obedience, and the relation between ismah and obedience.

Keywords: Prophet, ummah, ismah, obedience, transformation

Giriş

Genel olarak peygamberlerin, özel olarak da Hz. Peygamber'in dindeki konumu, İslâm düşünce tarihi boyunca zaman zaman tartışmalara sebep olmuştur. Tartışmanın ana eksenini iki husus oluşturmuştur. Birincisi "Hz. Peygamber, dinî hükümler ve dinî hayat üzerinde belirleyici bir inisiyatifte sahip midir değil midir?" şeklinde formüle edilebilen problemdir. İkincisi ise "Hz. Peygamber'in dinî hükümler ve dinî hayat üzerindeki bu inisiyatif ve tasarruflarının kaynağı nedir?" şeklinde formüle edilebilen meseledir. Birinci problem, nübüvvetin mahiyeti, amacı ve dindeki konumuyla doğrudan alakalıdır. İkincisi ise Peygamber'in inisiyatif kullanırken dayandığı konum, bilgi ve bu bilginin kaynağıyla alakalıdır. Kuşkusuz

her ikisi de üzerinde durulması gereken ve çözüm bekleyen hususlardır. Şu var ki şu ana kadar girilen çözüm önerileri, nihai çözüm olmadığı gibi, bundan sonraki hiçbir girişim de meseleyi temelden çözmeye yetmeyecektir. Belki de ümmetin bir kesimi arasında bu mesele kıyamete kadar tartışılmaya devam edilecektir.

Kuşkusuz nübüvvetin kaynağı ve inşa eden öznesi, bizzât Yüce Allah'tır. Kelam âlimleri O'nun kulları için bu yöntemi seçmesini, farklı gerekçelere dayandırmışlardır. Sözelimi Mu'tezile, bunu "aslah" teorisi ve bunun kaynağı olan "adl" ilkesiyle açıklarken¹, Mâtürîdîler "ilâhî hikmet" açıklamasını², Eş'arîler ise "lütuf ve rahmet" yorumunu öne çıkarmışlardır³. Bu açıklamalardan hiçbiri ilahî iradeyi devre dışı bırakmamakta, aksine ilahî iradeyi gerekçelendirerek açıklamaktadır. Buna göre kulları için bu yöntemi benimseyen ilahî iradenin, nübüvveti hangi işlevi yüklediğini tespit etmeye çalışmak öncelik kazanmaktadır. Bunun için tek kaynağımız Kur'ân'dır. Kur'ân'ın dışında, ilahî iradeyi açıklamaya yönelik hiçbir çaba görecelilik ve spekülasyondan öteye gitmez. İlahî iradenin maksadını Kur'ân'ın dışındaki yöntemlerle de anlamaya çalışmak mümkün ve hatta gerekli ise de, bu yöntemlerle elde edilen sonuçların isabetli olması ihtimal dâhilinde olmakla beraber, kesinlik ifade etmez. Bu nedenle kesinlik ifade eden tek kaynağın Kur'ân olduğunu kabul etmek durumundayız. Kur'ân'a bakıldığında, Peygamber'in ümmetine göre konumu ile ilgili olarak şu özelliklerin ön plana çıktığı görülmektedir.

1. Hz. Peygamber canlı bir tanıktır. Kur'ân bir bütün olarak değerlendirildiğinde, birazdan meali verilecek olan âyetlerin yanı sıra doğrudan veya dolaylı olarak bu anlama delalet eden başka âyetlerin de bulunduğu görülecektir.

"Ey Peygamber! Seni tanık, müjdecî ve uyarıcı olarak gönderdik."⁴

"İşte böylece, siz insanlara şahit olasınız, Peygamber de size şahit olsun diye sizi vasat (örnek) bir ümmet yaptık."⁵

"İçinizden Allah'ın lutfüne ve âhiret gününe umut bağlayanlar, Allah'ı çokça ananlar için hiç şüphe yok ki, Resûlullah'ta güzel bir örneklik vardır."⁶

Bu âyetlerin ilk ikisinde Hz. Peygamber'in ümmeti için canlı bir tanık olduğu ve ümmetin onu örnek alması gerektiği ifade edilmektedir. Özellikle ikinci âyette, sadece onu örnek almanın da yetmediği, örnek olarak oluşturulacak bir dindarlığın başka insanlara da taşınması gerektiği açıkça ifade edilmektedir. Üçüncü âyette ise

¹ Kadı Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* (trc. ve nşr. İlyas Çelebi), İstanbul: YEK Başkanlığı, 2013, II, 420 vd.

² Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille* (nşr. H. Atay-Ş.A. Düzgün), Ankara: DİB, 2003, II, 1 vd.

³ Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Şerh'ul-Mevâkıf* (nşr. M. Ömer ed-Dimyâti), Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1433/2012, VIII, 242.

⁴ el-Ahzâb 33/45.

⁵ el-Bakara 2/143.

⁶ el-Ahzâb 33/21.

Allah'ın resûlünün alınması gereken bir model olarak sunulmasının yanı sıra, kulun Allah'ın rahmetine erişmesi ve âhiretteki kurtuluşu da bu örnekliliği benimsemeye bağlanmaktadır.

2. Hz. Peygamber, öğreten ve arındıran bir muallimdir. Kur'ân'da bu anlama gelebilen birçok âyet bulunmakla birlikte, özellikle Bakara sûresinde yer alan aşağıdaki âyet, oldukça açık ve detaylıdır:

“Nitekim aranızdan size bir Peygamber gönderdik: O size âyetlerimizi okuyor, sizi arındırıp temizliyor, size kitabı ve hikmeti öğretiyor; yine size daha önce bilmediklerinizi öğretiyor.”⁷

Bu âyette Yüce Allah, Hz. Peygamber'in Allah'ın âyetlerini insanlara okuyarak onları arındırdığına ve onlara muallimlik yaptığına dikkat çekmektedir. Buna göre Hz. Peygamber, sadece insanlara bilgi aktarmakla yetinmemekte, aynı zamanda onları verdiği bilgiler ve okuduğu âyetler doğrultusunda dönüştürerek, şirk ve diğer kötülüklerden arındırmaktadır.

3. Peygamberler hidâyet üzeredirler ve hidâyete ermek isteyenlerin peygamberlere tâbi olmaları gerekir. Kur'ân'da genel olarak peygamberlerin, özel olarak da Hz. Peygamber'in hidâyet üzere olduğu ve insanların hidâyeti bulmaları için peygamberlerine tâbi olmaları gerektiği, birçok defa anlatılmaktadır. Bunlara şu âyetleri örnek vermek mümkündür:

“İşte o peygamberler, Allah'ın hidâyete erdirdiği kimselerdir. Şu halde onların rehberliğine uy.”⁸

“Andolsun biz, her ümmete, “Allah'a kulluk edin, tâğûttan kaçın” diye peygamber gönderdik. Allah onlardan kimini doğru yola iletti, onlardan kimine de (kendi iradeleri sebebiyle) sapıklık hak oldu. Şimdi yeryüzünde dolaşın da peygamberleri yalanlayanların sonunun ne olduğunu görün.”⁹

Birinci âyette, Hz. Peygamber'e hitaben kendisinden önceki peygamberlerin hidâyet üzere oldukları ve kendisinin de onlara uyması gerektiği ifade edilmektedir. İkinci âyette ise bunu destekler bir şekilde, Allah'ın peygamber göndermesinin sebebi olarak insanların tağuttan kaçınıp Allah'a kulluk etmeleri; yani hidâyete ermeleri gösterilmektedir. Buna göre peygamberlere tâbi olanlar hidâyete ermekle, onlara tâbi olmayanlar ise sapıklıkta kalmakla nitelenmişlerdir. Dolayısıyla peygamberlerin hidâyetin haricinde herhangi bir yere konumlandırılmaları söz konusu değildir. İnsanların hidâyete ermeleri de onların dâvetine uymalarıyla mümkündür.

4. Allah'ın sevmesi Peygamber'e tâbi olmaya bağlıdır: Kur'ân'ın bütünlüğü dikkate alındığında, Allah'ın sevmesinin kulun isabetli tercihine bağlı olduğu ve bu

⁷ el-Bakara 2/151.

⁸ el-En'am 6/90.

⁹ en-Nahl 16/36.

sevmenin kulun kurtuluşunu beraberinde getirdiği anlaşılmaktadır. Bu nedenle Allah'ın zalimleri sevmediği, iyileri de sevdiği genel olarak zikredilmektedir.

“De ki: “Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir.”¹⁰

Bu âyette, Allah'ı sevdiklerini iddia edenlere, bu iddialarında samimi iseler Hz. Peygamber'e tâbi olmaları gerektiği ve Allah'ın da kendilerini sevmesi için bunun şart olduğu zikredilmektedir. Hemen peşinden gelen âyette de Allah'a ve Peygamberine itaat etmeleri emredilmektedir.

5. Hz. Peygamber, ümmetinden sadece kendilerinin hayrına olan şeyleri ister: Bütün peygamberlerin ümmetlerine düşkün oldukları ve onların hidâyete ererek hem dünyada hem de âhirette mutlu olmalarını istedikleri kuşkusuzdur. Aşağıdaki âyette özellikle Hz. Peygamber'in ümmetine karşı duyguları ve duruşu canlı bir şekilde resmedilmektedir.

“Andolsun, size içinizden öyle bir Peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya uğramanız ona ağır gelir, size çok düşkündür, müminlere karşı şefkat ve merhamet doludur.”¹¹

Bu âyette Hz. Peygamber'in ümmetine düşkün olduğu ve ümmetin herhangi bir sıkıntıyla karşı karşıya gelmesinin ona çok ağır geldiği ifade edilmektedir. Buna göre ümmetine bu kadar düşkün olan bir Peygamber'in onların hayrına ve yararına olmayacak bir şeyi onlardan istemesi söz konusu olamaz. O halde ona itaat etmek ve onun önderliğini kabul ederek yaşamak gerekmektedir.

Yukarıda Kur'ân ayetlerinden yola çıkılarak, genel olarak peygamberlerin özel olarak da Hz. Peygamber'in ümmetine göre konumu ve onlarla ilişkisi ana hatlarıyla tespit edilmeye çalışıldı. Peygamberlerin hidâyette oldukları, etrafındaki insanları da hidâyete dâvet ettikleri, zâten bunun için Allah tarafından gönderildikleri, sadece Allah'ın âyetlerini ümmetlerine iletmekle değil onlara rol model olarak onları arındırdıkları neticesine varıldı. Buna bağlı olarak Yüce Allah tarafından ümmetin bireylerinin peygamberine tâbi olmaları, onu model olarak almaları ve böylelikle Allah'ın rızasına ulaşmaları talep edilmektedir. Çalışmamızın bundan sonraki kısmında peygamberlerin hidâyete üzere olduklarının garantisini olan ismet sıfatı ve bunun sınırları üzerinde durulacak, peygamberin ismeti ile ona itaat edilmesi arasında bağlantıların neler olduğu ve bu bağlantıların kaynağı irdelenecektir. Zira Hz. Peygamber'in ümmeti için ne ifade ettiğine dair zaman zaman tartışmalar yapılmakta, kimileri onu yarı tanrı bir varlık gibi adeta hiçbir söz ve icraatı sorgulanmayan bir merci olarak dayatmakta iken, birileri de onu etkisiz bir insan şeklinde tasavvur etmektedir. Her ikisi de problemlili olan bu yaklaşımların dışında Hz. Peygamber'in, bir peygamber olarak ümmeti için hangi ölçüde bağlayıcı olduğu ve bunun gerekçeleri belirlenmeye çalışılacaktır.

¹⁰ Al-i İmrân 3/31.

¹¹ et-Tevbe 9/128.

İsmetin Peygamberlik İçin Zorunlu Bir Özellik olması

Peygamberler, Allah tarafından insanlar arasından seçilerek yine insanlara gönderilen elçilerdir. Peygamberlerin diğer insanlardan farkı, vahiy almalarıdır. Ancak vahiy almak tamamen bireysel bir tecrübe olduğu için, birtakım riskleri de beraberinde getirmektedir. Bu risklerden iki tanesi oldukça önemli ve peygamberlik müessesinin işlevine doğrudan etki etmektedir. Birincisi, vahiy almak bireysel bir tecrübe olduğu için, vahiy almadığı halde, vahiy aldığını iddia ederek, bu müessesenin olumlu sonuçlarından faydalanmak isteyen sahtekârlar çıkabilir. Nitekim tarih boyunca mütenebbiler hep olagelmıştır. İkincisi ise kendisine peygamberlik görevi verilen zât da bir insan olduğu için, peygamberliğin oldukça sıkıntılı, çetin ve zorlu olan yolunda, birtakım kaygılarla aldığı vahyi, şekil veya anlam açısından manipüle etme ihtimaline açıktır. Bu risklerin her ikisi de bertaraf edilmediği takdirde, Allah'ın peygamber göndermesinin tam olarak hedefine ulaşması mümkün değildir. Bu durumu herkesten daha çok peygamberliği ihdas eden Yüce Allah bildiği için, doğal olarak tedbir alması da beklenir. Yüce Allah bu tedbirleri şu şekilde almıştır: Peygamber olarak gönderdiği zâtı mûcize ile desteklemek suretiyle, birinci riski ortadan kaldırmıştır. Böylece gerçekten peygamber olan zâtın elinden mûcize zuhur ettiği, sahtekâr olan mütenebbinin elinde ise böyle bir şey söz konusu olmadığı için, ikisi birbirinden ayrılmış olur. Mûcize gerçekten peygamber olan zât ile sahtekâr olan iddia sahibini birbirinden ayırmak için Yüce Allah'ın verdiği bir imkândır. Yüce Allah'ın, kendisine ait olan bu fiili, peygamber olarak seçtiği kulun elinde gerçekleştirerek, dolaylı olarak onun sahtekâr olmadığını ortaya koymaktadır.

İkinci risk ise Yüce Allah'ın kullarına iletmek üzere peygamberine gönderdiği vahyin kısmen veya tamamen değiştirilmesi, eklemelerde bulunulması, eksiltmelerin yapılması veya bağlamından koparılarak yorumlanması şeklinde olabilir. Zira peygamber de bir insan olduğu için, maruz kaldığı baskılar neticesinde kısmen de olsa gizlemesi, ekleme yapması veya farklı şekilde yorumlaması, aklen mümkündür. Ayrıca vahiy alması sürecinde de cin ve şeytanların baskılarına maruz kalması da aklen mümkündür. Şu var ki bunlardan hangisi gerçekleşirse gerçekleşsin, böyle bir durumda da vahiy hedefine ulaşmamış olacaktır. Kur'ân'da da açıkça belirtildiği gibi, peygamber bu tür baskılardan korunmuştur¹². İşte bu nedenle Yüce Allah, peygamber olarak gönderdiği zâtı ismet sıfatıyla donatarak, ona gönderdiği vahyi koruma altına almıştır. Bu koruma lafız ve kalıp düzeyinde olduğu gibi, anlam ve uygulama düzeyinde de geçerli kılınmıştır. Dolayısıyla peygamber olan zâta gelen vahiy, cin ve şeytanların baskılarından korunduğu gibi, söz konusu zâtın manipülasyonlarından da korunmuştur. İsmet sıfatının mahiyeti ve kapsamı dikkate alınarak değerlendirildiğinde, bu durum vuzûha kavuşacaktır.

¹² el-Vâkıa 56/79.

Sözlükte “Engel olmak, gelebilecek zararı bertaraf etmek” gibi anlamlara gelen ismet, **asm** kökünden türemiş Arapça bir isimdir (masdar). Terim olarak İslâm düşünce tarihi boyunca “Allah’ın, insanlara rehber olarak seçtiği peygamberleri günah işlemekten koruması” anlamında kullanılmaktadır.¹³ İslam düşünce tarihinin özellikle ilerleyen dönemlerinde, peygamberlerin mâsûmiyeti, onların tebliğ ettiği dini doğrudan etkilediğinden ciddiyetle üzerinde durulmuş ve zaman zaman bu alanda müstakil risaleler kaleme alınmıştır.¹⁴ Konu, peygamberlerin mâsûmiyetinin dinî/dünyevî hangi alanlarda geçerli oluşu, bu mâsûmiyetin nübüvvet öncesi ile alakası ve tebliğ ettikleri dine etkisi gibi temel hususlar etrafında tartışılmış; zaman zaman farklı görüşler ortaya atılmıştır. İsmetin kavramsal çerçevesinin temellendirilmesi, her ne kadar sonraki dönemlere rastlamakta ise de, gerek sahabe gerekse onlardan sonra gelen diğer ilk nesiller arasında Hz. Peygamber’in dinî düşünce ve dinî hayat üzerinde tartışmasız bir otoritesinin kabul edildiği kuşkusuzdur. Ayrıca Kur’an’da birçok defa Hz. Peygamber’e itaat edilmesinin emredilmiş olması, bu otoriteyi destekleyen önemli amildir.¹⁵ Söz konusu otorite, özellikle dinî konularda Hz. Peygamber’in koruma altında olduğu, yanılma bile behemehâl uyarılacağı gerçeğine dikkat çekmektedir. Hz. Peygamber’in, peygamberlik görevinin kapsamı içerisinde an be an kontrol altında bulunduğu ve herhangi bir yanlış hareketi durumunda oldukça sert bir şekilde uyarılacağı Kur’an’da açıkça ifade edilmektedir.¹⁶ Bu durumda peygamberlik görevinin alanına giren hususlarda, başka bir deyimle dinî konularda, Hz. Peygamber’in koruma altında bulunduğu dair herhangi bir itiraz bulunmamaktadır.

İsmetin kapsamı hakkında meydana gelen tartışma ve farklı görüşler, daha çok peygamberlik alanının dışındaki hususlarla ilgilidir. Söz gelimi İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), peygamberlerden büyük günahların meydana gelmeyeceğini, onların mûcize ile desteklenmelerine bağlamakta ve bunun aklın bir gereği olduğunu belirtmektedir. Küçük günahlara gelince, bunun aklen mümkün olduğunu, kesin olarak küçük günah işlemeyeceklerine dair naklî bir delilin de bulunmadığını ifade etmektedir.¹⁷ Nureddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184) ise, peygamberler için, küfürden mâsûmiyetin vahiyden önce de sonra da sabit

¹³ Geniş bilgi için bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, s. 2976; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1183; Topaloğlu-Çelebi, *KTS*, “İsmet”, s. 163; Bulut, Mehmet, “İsmet”, *DİA*, XXIII, 134.

¹⁴ Örnek olarak; Şerif el-Murtaza, *Tenzihü'l-enbiya*, Beyrut 1988; Fahreddin er-Râzî, *İsmetü'l-enbiya*, Kahire 1986; Celaleddin es-Süyûtî, *Tenzihü'l-enbiya an tesfihi'l-eğbiya* (nşr. Saîd Muhammed Lehham), Beyrut 1417/1997; Uveyd b. İyâd Mutrifî, *Âyâtü itâbi'l-Mustafa fi dav'i'l-ismetü ve'l-ictihâd*, Kahire ts. (Dârü'l-Fikri'l-Arabi); Mehmet Bulut, *Ehli sünnet ve Şia'da ismet inancı*, İstanbul 1991.

¹⁵ Söz gelimi; “Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Peygamber'e itaat edin. İşlerinizi boşa çıkarmayın. (Muhammed 47/33)”.

¹⁶ Örnek olarak: el-Hakka 69/44-47. “Eğer (Peygamber) bize atfen bazı sözler uydurmuş olsaydı, elbette onu kısıvrak yakalardık. Sonra onun can damarını koparırdık (onu yaşatmazdık). Hiçbiriniz buna mani de olamazdınız.”

¹⁷ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-İrşâd* (nşr. M. Yûsuf Mûsâ-Abdül Mün'im Abdülhamîd), Kahire 1369/1950, s. 356 vd.

olduğunu, büyük günahtan mâsûmiyetin ise vahiyden sonrası için sabit olduğunu belirtmektedir. Ona göre peygamberler Allah'ın insanlara hücceti olduklarından, günaha bulaşmamaları gerekmektedir. Aksi takdirde güvenilirliklerini yitirirler.¹⁸ Ehl-i Sünnet ulemasının ismet konusundaki görüşleri, özet olarak bu şekilde verilebilir. Buna göre peygamberliğin dışındaki konularda ihtilaf olmakla birlikte, peygamberliğin kapsamına giren, yani dinî konularda peygamberin mâsûm olduğu konusunda tam bir ittifak bulunmaktadır.

Ehl-i Sünnetin yanında Mu'tezile ve Şiânın konu etrafındaki yaklaşımları da önemlidir. Mu'tezile, peygamberlerin bilerek ve kasıtlı olarak büyük günah (kebâir) işlemelerini caiz görmemekle beraber, insanların nefretini celb edecek (müneffir) türden olmamak kaydıyla küçük günah (seğâir) işlemelerini caiz görmektedir. Buna göre, Mu'tezilenin genel görüşü ile Ehl-i Sünnetin görüşü birbirine yakındır. Ancak Mu'tezile içinde zaman zaman farklı değerlendirmelerin yapıldığı da görülmektedir. Söz gelimi, İbrâhim en-Nazzâm (ö. 231/845), ne tevilde hatayı ne de taammüden kebâir ve seğâiri işlemeyi peygamberler için caiz görmemektedir. Ona göre, sadece unutma ve yanılma yoluyla günaha düşmeleri mümkündür. Ayrıca bu durumda bile ikâz edilirler. Onların ilimleri tam (ekmel) olduğundan, sürekli teyakkuzda bulunmaları gerekir. Buna karşılık Ebû Ali el-Cübbâ'ye (ö. 303/916) göre peygamberlerin taammüden ne kebâir ne de seğâir işlemleri caiz olmamakla birlikte, tevilde hata etmek suretiyle günah işlemleri caizdir.¹⁹ Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1024) ise, Ebû Haşim el-Cübbâ'den (ö. 321/933) alıntılar yaparak konuyu detaylandırır ve sonuç olarak peygamberlerin özellikle nübüvvet sonrası günaha düşmelerini câiz görenlerin görüşlerinin çelişkili olduğunu belirtir. Şöyle ki, peygamberler insanları mâsiyetlerden caydırmak için gönderilirler, insanları sakındırdıkları şeylere kendilerinin düşmesi; mesajlarıyla fiillerinin tezât teşkil etmesi anlamına gelir. Bunu peygamberler için düşündüğümüzde tebliğlerinde başarılı olmalarının mümkün olmayacağı açıktır²⁰ Mu'tezile mensuplarının yaptığı değerlendirmelerin tamamında, dinî bir önder olarak peygamberlerin, ilgili alanda mâsûm olarak kabul edildikleri dikkat çekmektedir. Hatta Mu'tezile ulemasının bu konuda Ehl-i Sünnet ulemasından daha sıkı bir yöntemi benimsediklerini kaydetmek mümkündür. Bu durum, peygamberin otoritesi ve dindeki konumu açısından oldukça önemlidir.

Şiâ, bir adım daha ileri giderek, peygamberlerin ne kasten, ne de yanılma ve unutma şeklinde kebâir veya seğâir işlemlerini caiz görmektedir. Şerîf el-Murtezâ (ö. 436/1044) Şiâ'nın günah işleminin insanların nefretini celb edeceği kanaatinde olduğunu belirterek, peygamberlerin gerek nübüvvet öncesi, gerekse nübüvvet sonrası, büyük-küçük tüm günahlardan mâsûm oldukları görüşünü benimsediklerini ifade etmektedir. Ayrıca bu düzeydeki ismetin, sadece peygamberler için değil, aynı zamanda imâmlar için de geçerli olduğunu belirterek

¹⁸ Nureddîn es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûliddîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara 2005, s. 54.

¹⁹ Abdülcebâr, Kadî, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse* (nşr. Abdülkerîm Osmân), Kahire 1408/1988, s. 573.

²⁰ Kadî Abdülcebâr, *el-Muğni fi evvâbi't-tevhîdi ve'l-adl*, Kahire 1385/1965, XV, 300 vd.

bu sıfatın kapsamını genişletmektedir.²¹ Çağdaş Şiî otoritelerden olan Kâşifü'l-Ğita (ö. 1373/1954) ise, bütün peygamberlerin Allah tarafından gönderildiklerini ve şerefli kişiler olduğunu belirttikten sonra, sözü Hz. Peygamber'e getirerek, onun bütün işlerinde mâsûm olduğunu ve vefâtına kadar Allah'ın rızası dışında hiçbir şey yapmadığını belirtmektedir.²² Şiâ'nın bu yorumu, Mu'tezileyi de geride bırakan ve ismet konusunda çerçeveyi en çok geniş tutan görüştür.

Yukarıda da ifade edildiği gibi İslâm âlimleri ilgili bütün âyetleri teker teker değerlendirerek bunların ismet sıfatıyla çelişmediği sonucuna varmışlardır. Bu âyetleri değerlendiren literatüre bakıldığında; yapılan yorum ve değerlendirmelerin şu maddelerde temerküz ettiği görülmektedir:

1. Peygamberlerle ilgili söz konusu fiillerin hiçbiri yüz kızartıcı ve insanların tiksinsmelerini gerektiren fiiller cinsinden değildir. Hiçbir peygamberden hasislik vasfına uygun bir fiil sudur etmemiştir.

2. Bu fiillerin hiçbiri isyan kastıyla işlenmemiştir. Maksadı aşan fiillerdir. Hz. Mûsâ'nın elinden Kıptînin ölmesi sonrasında takındığı tavır ve pişmanlık duyduğuna dair ifadelerinden bu durum açıkça anlaşılmaktadır.

3. Bu fiillerin hiçbirisinde ısrar etmemişler, aksine Allah'a sığınarak tövbe etmişlerdir.

4. Bu fiillerin hiçbiri dinin tebliği ve yaşanması ile alakalı değildir.

5. Peygamberler diğer insanlardan farklı olarak, bu konuda Allah'tan yardım gördüklerinden herhangi bir ruhânî (cin-şeytan gibi) baskıya maruz kalmaktan mâsûmdurlar.²³

İlgili değerlendirmelerden çıkan en önemli sonuç; peygamberlerin hata olarak değerlendirilebilecek fiillerinin bile aslında normal şartlarda başka insanlar için müsamaha ile karşılanabilecek türden fiiller olmalarıdır. Bireysel hayatlarında ve dini ilgilendirmeyen hususlarda, kural olarak hata etmelerini benimseyen ilmi çevreler bile, onların bu konuda ısrarcı olmadıklarını ve yüz kızartıcı hatalardan uzak durduklarını kabul etmektedirler. Bu durum, peygamberlerin dinî konulardaki uygulama ve tasarruflarının ilahî koruma altında olduğu ve bu konudaki bütün belirlemelerinin isabetli olduğu sonucuna götürmektedir.

Peygamber'e İtaat ve Bunun Kur'ân'daki Delilleri

Peygamber, Allah tarafından, kullarına rehberlik üzere seçilen bir kuldur. Allah ona vahiy göndererek görevi konusunda yol gösterir. Buna bağlı olarak Allah'ın kulları, Allah'ın kendileri hakkındaki muradını ve bu yönde kendilerinden istediği emir ve yasakları, ancak peygamber üzerinden

²¹ el-Murtaza, Ebü'l-Kâsım Alemülhüda Ali b. Hüseyin Şerif, *Tenzihü'l-enbiyâ*, Beyrut 1988, s. 4 vd.

²² M. Hüseyin Âl Kâşifü'l-Ğitâ, *Aslu's-Şiâ ve Usûlühâ* (nşr. Dâru'l-Usûl), Beyrut 1410/1990, s. 143.

²³ Geniş bilgi için bkz. İsmail Cerrahoğlu, "Garanik", *DİA*, XIII, 363-364.

öğrenebilirler. Allah'ın muradını ifade eden âyetlerden bir kısmı pratikte karşılığı bulunan ve uygulamaya dayalı bir içeriğe sahiptir. Bunların nerede, ne zaman ve nasıl pratize edilecekleri çoğu zaman Kur'ân'da tam olarak açıklanmamıştır. Bu durum, muhatap olan kulların akıllarının farklılaşması ve görüş ayrılığının ortaya çıkmasına sebep olur. Bunun en bâriz örneği namazların rek'at sayısıdır. Kur'ân'da defalarca namazın kılınması emredilmekle birlikte, rek'at sayısı hakkında herhangi bir bilgi verilmemekte, bu husus Hz. Peygamber'e bırakılmaktadır. Hz. Peygamber'in belirlemesi dikkate alınmadığı takdirde, farklı görüşler ortaya çıkacak ve dinin direği olarak bilinen bir hususta bile ümmetin ittifakı oluşmayacaktır. Böyle bir durumda, ilahî iradenin hedefine ulaşmaması şeklinde neticelenme riskini taşımaktadır. Ancak Yüce Allah gönderdiği Peygamberini bu tür ihtilafları çözmek ve kullarına somut bir şekilde pratik uygulamalarıyla birlikte göstermek üzere görevlendirmiştir. Bu nedenle Kur'ân'da çok açık bir şekilde peygamberlere ve özellikle de bu ümmetin peygamberi olan Hz. Muhammed'e itaat edilmesi emredilmektedir. Bu anlamdaki âyetler, sayılamayacak kadar çoktur. Bunları kendi aralarında, içerdikleri hususları dikkate alarak farklı kategorilere ayırıp tasnif etmek mümkündür.

1. Hz. Peygamber'e itaat imanun gereğidir: Yüce Allah'ın kullarından istediği emir ve yasaklar, kulların iman etmeleri üzerine bina edilmiştir. Kelam âlimlerinin büyük çoğunluğu iman etmeyenlerin, emir ve nehye muhatap olmadıkları görüşündedir. Zira iman olmadığı takdirde, yaptıkları iyi şeylerin bir faydasını görmeleri de mümkün değildir. Bu kurala göre Peygamber'e itaati emreden bütün âyetler, aslında mümin kimselere hitap etmektedir. Peygamberlere itaati emreden âyetler arasında müşriklerle ilgili olanları var ise de, bunlar genelde ya iman etme ve tevhid inancını benimseme konusunda itaat etmeyi öngörmekte ya da iman ettikten sonra amel konusunda itaati emretmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'e itaat etmeyi emreden âyetler, imanun bir gereği olarak bunu istemektedir. Buna ilave olarak bazı âyetlerde bu durum açıkça ve teyid edilerek ifade edilmektedir. Bunlara örnek olarak aşağıdaki iki âyeti vermemiz mümkündür:

“Sana ganimetleri soruyorlar. Ganimetlerin Allah'a ve resûlüne ait olduğunu söyle! O halde siz gerçek müminler iseniz Allah'a karşı saygısızlıktan sakının, aranızı düzeltin, Allah ve resûlüne itaat edin.”²⁴

“Bir mümin erkek veya bir mümin kadının, Allah ve resûlü bir emir ve hüküm verdiklerinde artık işlerinde bundan başkasını seçme hakları olamaz. Allah'ın ve resûlünün emrine itaat etmeyenler doğru yoldan açıkça sapmışlardır.”²⁵

Birinci âyette: “siz gerçek müminler iseniz” ibaresi, ikinci âyette ise: “Bir mümin erkek veya bir mümin kadının, Allah ve resûlü bir emir ve hüküm verdiklerinde artık işlerinde bundan başkasını seçme hakları olamaz.” İbaresini,

²⁴ el-Enfâl 8/1.

²⁵ el-Ahzâb 33/36.

Allah'la birlikte Allah'ın resûlüne itaatin de imanın zorunlu bir gereği olduğunu beyan etmektedir.

2. Peygamber'e itaat Allah'a itaattir: Doğrudan bu anlama gelecek lafızlarla bu duruma işaret edildiği gibi, dolaylı olarak da bu anlamda anlaşılabilir âyetler vardır. Birincisine şu âyeti örnek vermek mümkündür:

"Resûlullah'a itaat eden Allah'a itaat etmiş olur, yüz çevirenlere gelince seni onlara bekçi olarak göndermedik."²⁶

Dolaylı olarak Peygamber'e itaati emreden âyetlerin sayısı oldukça fazladır. Allah'a itaatle birlikte Peygamber'e itaatin de zikredilerek emredilmiş olması, Peygamber'e itaatin Allah'a itaat etmek gibi değerlendirildiği anlamına gelmektedir. Bu itaat, Peygamber'in Allah'ın elçisi olmasından dolayıdır. Bu durumda elçiye itaat eden, onu elçi olarak gönderen Allah'a itaat etmiş gibidir. Bunlara örnek olarak şu iki âyeti vermek mümkündür:

"De ki: "Allah'a ve resûle itaat edin." Eğer yüz çevirirlerse bilsinler ki Allah kâfirleri sevmez."²⁷

"Allah'a itaat edin, peygambere de itaat edin ve tedbirli olun. Eğer yüz çevirirseniz bilin ki elçimizin görevi açık biçimde tebliğ etmekten ibarettir."²⁸

3. Peygamberler itaat edilmeleri için gönderilmişlerdir: Kur'ân'da, peygamberlerin gönderiliş sebebi olarak, onlara itaat edilmeleri ön görülmektedir. Dolayısıyla peygambere itaat edilmediği takdirde, onu peygamber olarak gönderen ilahî iradenin hedefine ulaşması söz konusu değildir. İtaat edilmek üzere gönderilen bir zâta itaat edilmeyerek ilahî rızaya ermek de mümkün olmaz. Şu âyetler bu durumu ifade etmektedir:

"Biz her bir peygamberi, Allah'ın izniyle, ancak kendisine itaat edilmesi için gönderdik. Eğer onlar kendilerine kötülük ettiklerinde sana gelseler de Allah'tan bağışlanmayı dileselerdi, peygamber de onlar için mağfiret dileseydi, elbette Allah'ı ziyadesiyle affedici ve esirgeyici bulurlardı."²⁹

"Artık Allah'a karşı gelmekten sakının ve bana itaat edin."³⁰

Yukarıda meali verilen ikinci âyet, birkaç peygamberin diliyle tekrarlanmaktadır. Bu durum, peygamberlik müessesinin bizâtihi kendisinin, itaat edilmeyi gerektirdiği anlamına gelmektedir.

4. Allah'ın rahmetine ermek için Allah'la birlikte Peygamber'e de itaat etmek gerekir: Yüce Allah, Peygamber'e itaat etmenin kendisinin rahmetinin ön şartı olduğunu zikretmektedir. Peygamber'e itaat edilmediği takdirde, rahmetin zıddı

²⁶ en-Nisâ 4/80.

²⁷ Âl-i İmrân 3/32.

²⁸ el-Mâide 5/92.

²⁹ en-Nisâ 4/64.

³⁰ eş-Şuarâ 26/108, 110, 126, 131, 144, 150, 163,179.

olan "hızlan" söz konusu olur ki, bu durum hiçbir müminin göze alabileceği bir sonuç değildir. İşte âyetlerden örnekler:

"Allah'a ve peygambere itaat edin ki rahmete erdirilesiniz."³¹

"Müminlerin erkekleri de kadınları da birbirlerinin velîleridir; iyiliği teşvik eder, kötülükten alıkoyarlar, namazı kılarlar, zekâtı verirler, Allah ve resûlüne itaat ederler. İşte Allah merhametiyle onları kuşatacaktır. Kuşkusuz Allah mutlak güç ve hikmet sahibidir."³²

"Namazı hakkıyla kılın, zekâtı verin ve resûle itaat edin ki esirgenesiniz."³³

"Kim Allah'a ve Peygamber'e itaat ederse işte onlar, Allah'ın kendilerine lütuflarda bulunduğu peygamberler, sıddıklar, şehidler ve sâlih kişilerle beraberdirler; bunlar ne güzel arkadaşlardır!"³⁴

5. Peygamberler helal ve haramı insanlara bildirmek için gönderilmişlerdir: Yüce Allah, Peygamberlerinin helal ve haramı ümmetlerine bildirmek üzere gönderildiğini ifade ederek, bu konularda da Peygamber'e kulak verilmesi ve dolayısıyla ona itaat edilmesini emretmektedir.

"Benden önce gelen Tevrat'ı doğrulayıcı olarak ve size haram kılınmış olanların bir kısmının sizin için helâl olduğunu bildireyim diye gönderildim ve size rabbimden bir mûcize getirdim. Artık Allah'a karşı gelmekten sakının ve bana itaat edin."³⁵

6. Ebedi kurtuluş Allah ile birlikte Peygamber'e itaatle mümkündür: Yüce Allah Kur'ân'da zaman zaman âhiretteki ebedi kurtuluşu Peygamber'e itaate bağlamaktadır. Buna göre Peygamber'e itaat olmaksızın ebedi kurtuluş mümkün değildir. Bir bütün olarak İslâm dininin insanlardan istediği her şeyin karşılığında vaad ettiği nihaî karşılık, ebedi kurtuluştur. Bir insanın ebedi kurtuluşu dikkate almadan dinî vecibelerinin anlam kazanması düşünülemez. Ebedi kurtuluş da Peygamber'e itaat şartına bağlandığına göre, dinî vecibelerin tamamı, Peygamber'e itaatle anlam kazanmaktadır. Bu âyetlerden birkaç tanesi mealen şunlardır:

"Bunlar Allah'ın sınırlarıdır. Kim Allah'a ve peygamberine itaat ederse Allah onu, altından ırmaqlar akan cennetlere koyacaktır, orada devamlı kalıcıdır; işte büyük kazanç budur."³⁶

"Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Peygamber'e itaat edin, sizden olan ulü'l-emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve âhirete

³¹ Âl-i İmrân 3/132.

³² et-Tevbe 9/71.

³³ en-Nûr 24/56.

³⁴ en-Nisâ 4/69.

³⁵ Âl-i İmrân 3/50.

³⁶ en-Nisâ 4/13.

gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah'a ve Peygamber'e götürün. Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeldir."³⁷

"Allah'a ve resûlüne itaat eden, Allah'a itaatsizlikten korkan, O'na saygısızlıktan korunanlar var ya, işte asıl kazananlar bunlardır!"³⁸

"Ey iman edenler! Allah'a itaatsizlikten sakının ve doğru söz söyleyin ki, Allah sizin işlerinizi düzeltsin, günahlarınızı bağışlasın. Kim Allah'a ve resûlüne itaat ederse gerçekten büyük bir kazanç elde eder."³⁹

7. Peygamber'e itaatsizlik ebedî azabın sebebidir: Kur'ân'da Peygamber'e itaatle ebedî kurtuluş arasında doğrudan bir bağlantı kurulduğu gibi, Peygamber'e itaat etmemeyle uhrevî azab arasında da doğrudan bir bağlantı kurulmuştur.

"Kim de Allah'a ve Peygamberine itaatsizlik eder ve sınırlarını aşarsa Allah onu, devamlı kalacağı bir ateşe sokar, onun için alçaltıcı bir azap vardır."⁴⁰

"Yüzleri ateşe çevrildiği gün, "Keşke Allah'a itaat etseydik, resûlü dinleseydik" diyecekler."⁴¹

"Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, resûle itaat edin ve yaptıklarınızı boşa çıkarmayın."⁴²

İkinci ayette, Allah'a itaat etmekle elçisini dinlemek arasında bir bağlantı kurulmaktadır. Buna göre Allah'a itaatin tam olarak gerçekleşmesi için onun elçisi olan Peygamber'e kulak vermek gerekmektedir. Son âyetin mealinde ise, Allah ve resûlüne itaat etmemenin amellerin boşa çıkmasının sebebi olacağı belirtilmektedir. Buna göre kulun yaptığı iyi şeylerin Allah katında kabul görmesi, Allah'a ve Peygamber'e itaat şartına bağlıdır.

İsmet-İtaat İlişkisi

Peygamberi diğer insanlardan ayıran aslî vasıf, onun vahiy almasıdır. Vahiy, ilmi asla tartışma konusu olmayan bir kaynaktan, yani Yüce Allah'tan peygambere gelmektedir. Hiçbir şüpheye yer bırakmayacak derecede kesin bilgileri içeren vahiy, Allah'ın kullarının hidâyete ermelerini kolaylaştırmak için gönderdiği yol gösteren bir muhtevaya sahiptir. Bu itibarla vahiy ve içerdiği bilgi, hem nitelik açısından hem de olgusal açıdan peygamberle, konumu ve statüsü ne olursa olsun diğer insanların arasını keskin bir şekilde ayırmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'in şahsında gerçekleşen vahyin bir defada gerçekleşip bitmeyen, aksine başlangıcından Hz. Peygamber'in vefâtına kadar devam eden bir süreç olması,

³⁷ en-Nisâ 4/59.

³⁸ en-Nûr 24/52.

³⁹ el-Ahzâb 33/71.

⁴⁰ en-Nisâ 4/14.

⁴¹ el-Ahzâb 33/66.

⁴² el-Kıtal 47/33.

önemini daha da artırmaktadır. Zira Hicri takvime göre yirmi üç yıl süren vahiy süreci, aynı zamanda Hz. Peygamber'in bir peygamber olarak, peygamberlik alanıyla alakalı olarak ümmetine rehberliğinin sürekli kontrol altında olduğu ve an be an izlenerek, Yüce Allah tarafından onaylandığı anlamına gelmektedir. Zira Hz. Peygamber'in bazı tasarrufları, zaman zaman vahiy yöntemiyle tenkid edilmiş ve uyarılara muhatap olmuştur. Bu durum, uyarılmadığı konularda, ilahî iradenin kendisine muvafakat ettiği anlamına gelmektedir. Kuşkusuz bu durum, sadece Hz. Peygamber'in peygamber olarak yaptığı tasarruflarla sınırlıdır. Onun bir beşer olarak yapıp ettikleri bu kapsamın dışındadır. Sahabe de Hz. Peygamber'in bir peygamber olarak talep ettiği hususlarda mutlak olarak itaat ettiği halde, bir insan olarak teklif ettiği önerileri zaman zaman tartışmış, hatta bazen Hz. Peygamber kendi önerisini terk ederek sahabenin görüşünü benimseyip uygulamıştır. Bu durum sahabenin de Peygamber'in peygamberlik alanında Allah'ın kontrolü altında olduğunu, ancak bir insan olarak isabet edeceği gibi hata da edebileceğini doğru anladıklarını göstermektedir.⁴³

Peygamber Allah'tan vahiy aldığı için, onun din adına söyledikleri, Allah tarafından benimsendiği anlamını taşımaktadır. Yukarıda da belirtildiği gibi, zaten Yüce Allah benimsemezse, uyarıyor. İşte bu nedenle vahyin iman edenler üzerinde sağladığı avantajlardan yararlanmak için, zaman zaman peygamberlik iddiasında bulunan sahtekârlar da (mütenebbiler) ortaya çıkmıştır. Gerçekten peygamber olan zât ile peygamber olmadığı halde bu iddiada bulunan sahtekâr kimseyi birbirinden ayırt etmek önem taşımaktadır. Yüce Allah sahiden peygamber olan zâtı mûcize ile destekleyerek, sahtekâr olan iddia sahiplerinden ayırmıştır. Yüce Allah, seçtiği peygamberlerin elinden mûcizeleri gerçekleştirmek suretiyle, dolaylı olarak; "İşte bu zât gerçekten benim peygamberimdir, ona güveniniz ve ona uyunuz." buyurmuş olmaktadır.

Mûcize ile desteklenerek peygamberliği kesinleşen zâtın, peygamberliği ve dolayısıyla vahiy ile ilgili hususlarda bağlayıcı ve itaat edilmesi gerektiği konusunda, dikkate alınması gereken bir tek problem vardır. O da acaba ilahî vahye muhatap olan bu zât, bir beşer olduğu için korku, benimsenme, yayılma ve başarılı olma gibi birtakım kaygılarla kendisine gelen vahyi lafız ya da mana itibarıyla değiştirme, eksiltme ve ekleme yapma gibi yöntemlerle manipüle etmiş olamaz mı? Kuşkusuz peygamberliği tesis eden ve peygamberlikle kullarının işini kolaylaştırmayı murad eden Yüce Allah, bunun tedbirini de almış ve peygamberi mâsûm kılmıştır. İsmet sıfatıyla donatılan peygamberin, aldığı vahyi ne lafız itibarıyla ne de mana ve tatbikat itibarıyla, amacının dışında aktarması mümkün değildir. Kuşkusuz tatbikat Hz. Peygamber'e aittir ve bu konuda farklı alternatiflerin olması da mümkündür. Ancak bu tatbikat ilahî maksada uygun olmak durumundadır. Resûlullah'ın ilgili tatbikatı bu maksada uygundur. Yukarıda ismetle ilgili alt başlıkta verildiği gibi, bu tür bir teşebbüsün olması

⁴³ Bu konuda yapılan bir değerlendirme için bkz. Evkuran, Mehmet, *Ahlak, Hakikat ve Kimlik*, Ankara: Araştırma, 2013, s. 65. vd.

durumunda, ilahî kudret tarafından derhal müdahale edileceği kesindir. İşte peygambere ve bu ümmetin peygamberi olan Hz. Muhammed'e bir peygamber olarak itaat edilmesinin gerekli oluşu, bu nedenle yani onun mâsûm olması nedeniyledir. Mâsûm olduğu için aldığı görevi hakkıyla ve ilahî iradeye uygun bir şekilde yerine getirmektedir. Bu konuda yanılması, yanlış yapması veya uygulama anında kusurlu olması durumunda derhal ilahî itaba muhatap olmuştur. Dolayısıyla onun bütün tasarrufları –ilahî irade ve vahiy yöntemiyle tashihi edilenlerin tashihten sonraki hali- ilahî iradeye uygundur ve ümmeti için bağlayıcıdır. Buradan sünnetin de adeta vahye eş değer olduğu sonucunu çıkarmak meseleyi anlamamaktır. Zira sünnetin tarihsel bağlantıları bulunmasına karşılık, vahiy evrenseldir.

Görüldüğü gibi peygambere itaat, peygamberin dini temsil etme konumundan kaynaklanmaktadır. Dini temsil hususundaki güvenilirlik ve bağlayıcılığı da onun mâsûm oluşuna dayanmaktadır. Buna bağlı olarak itaat ile ismet arasında doğrudan bir bağlantı bulunmaktadır. Bu durum aynı zamanda, din kimlik veya konumu ne olursa olsun peygamberden başka herhangi bir kimseye itaat etmenin ümmetin tamamına vacip olmadığı sonucunu vermektedir. Başka insanlara itaat etme, onların konumu ve ilgili oldukları çevrelerle sınırlıdır. Din adına yaptığı yorum ve tasarrufları kabul de edilebilir red de edilebilir. Kabul veya reddedilmesi, hiç kimsenin kınanmasına sebep olmaz. Ancak peygamberin bir peygamber olarak yaptığı tasarrufları, iman ettiğini iddia eden herkes için bağlayıcıdır. Aksine hareket edenler, dinî vecibelerini yerine getirmemiş olurlar ve kınanırlar. Bu durum, peygamberden başka hiç kimsenin dinî tasarruflarında mâsûm olmamasından kaynaklanmaktadır. Her ne kadar Şîa imamlarının mâsûm olduğunu ileri sürse de, bu değerlendirme ümmetin büyük çoğunluğu tarafından genel kabul görmemiştir. Dolayısıyla dinî tasarrufları ilahî kontrol altında bulunan ve bu alandaki söylem ve uygulamalarında mâsûm olan sadece peygamberdir. Onun mâsûm olması, dinî tasarruflarının isabetli olmasını garanti altına almaktadır. Dinî tasarruflarında isabetli olduğu garanti olduğu için de kendisine itaat emredilmiştir. Buna bağlı olarak peygambere itaat etmenin dayanağının ismet sıfatı olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç

İslâm düşünce tarihinin ilk yıllarından itibaren Hz. Peygamber'in otoritesi, bağlayıcılığı ve dindeki konumu zaman zaman tartışma konusu olmuştur. Tartışmalar, genelde Hz. Peygamber'in ontolojik hüviyeti, onun sünnetinin bağlayıcılığı ve hadislerinin bilgi değeri üzerinden sürdürülmüştür. Kuşkusuz bu tartışmalar zaman zaman Hz. Peygamber'in beşer üstü bir varlık olarak tasavvur edilmesi ve onun şahsiyeti etrafında yarı tanrı bir imajın oluşturulması şeklinde sonuçlanmıştır. Bu tür değerlendirmeleri Kur'an'ın sunduğu Hz. Peygamber çerçevesi içerisinde kabul etmek mümkün değildir. Ancak bu aşırıklar, aksi yönde

başka aşırılıkları beraberinde getirmiş ve Hz. Peygamber'i hayatın dışına iten, onu günlük hayatımızın hiçbir alanında etkisi olmayan, bütün vazifesi sadece Allah'tan aldığı vahyi tebliğ etmekten ibaret olan, adeta bir postacı gibi telakki eden bir anlayışa sebep olmuştur.

Hız. Peygamber'in bir beşer olarak yapıp ettikleri, herhangi bir beşerin yapıp ettiklerinden farklı değildir. Şu var ki onun sağlam kişiliği, temiz fıtratı ve pak ahlakı, kolay kolay her insanda bulunmayacak bir düzeydedir. Ancak bu özellikler, onun beşer olarak yapıp ettiklerinin ümmeti tarafından da dinî bir hüviyet kazandırılarak taklit edilmelerini gerektirmez. Ulemânın genel görüşü asıl bağlayıcı olan söz ve fiillerinin, dinî konularla alakalı olan ve bunlar arasında kendi şahsına ait olan özel hususların dışında kalanlar olduğu şeklindedir. Üzerinde durulması gereken ve mümkün merteye tartışma dışında tutulması gereken husus, budur. Bu durum, Hz. Peygamber'e isnad edilen ve hadis literatürü içerisinde yer alan rivâyetlerin sorgulanması ve ulûmü'l-hadis kurallarına göre değerlendirilmesinden farklıdır. Zira bu anlamda yapılan faaliyetler, Hz. Peygamber'e isnad edilen bir rivâyetin gerçekten ona ait olup olmadığını sorgulayarak tespit etmeyi amaçlamaktadır. Oysa kastımız, Hz. Peygamber'e aidiyeti kesin olan ve içerik itibarıyla dinî olan bir konuda Hz. Peygamber'in otoritesidir.

Yüce Allah'ın insanların hidâyeti bulmalarında yardımcı olması için gönderdiği dinin aslî özelliği tevhid inancıdır. Buna bağlı olarak kula kulluk, hangi formatta olursa olsun, kesin bir şekilde reddedilmiş ve tevhid inancı özgürlüğün garantisi olarak sunulmuştur. Zira tevhid inancı sayesinde, insan hür iradesiyle, hiçbir baskı altında kalmadan, iman etmektedir. Aksi durumda imanın sahih olması mümkün değildir. Bu açıdan bakıldığında, tevhid inancına mensup bir kulun, herhangi başka bir beşere, kendisi gibi insan olan başka bir kula kayıtsız şartsız itaat etmesi düşünülemez. Bu tespit ile Kur'ân'da yer alan peygambere itaatle ilgili âyetler, görünürde çelişkili gibi durmaktadır. Ancak her ne kadar bir beşer ise ve bir beşerin sahip olduğu tüm beşerî özelliklere sahip ise de peygamber vahiy almaktadır. Ayrıca aldığı vahyin alınması, anlaşılması ve tatbikata yönelik hususlarda tatbik edilmesi süreçlerinin tamamında ismet sıfatıyla donatılmıştır. İsmet sıfatıyla donatılmış olması, söz konusu alanla ilgili olarak ilahî iradeye aykırı davranmamasını netice vermektedir. Bu nedenle söz konusu alanla ilgili olarak Hz. Peygamber mâsûm olduğundan otoritesinin bağlayıcı olduğu ve ümmetin tüm bireylerinin buna bağlı olması gerektiği anlaşılmaktadır.

Peygamberlerin dışında hiçbir insan vahiy almadığı gibi, hiçbir insan mâsûm da değildir.⁴⁴ Bu nedenle kim olursa olsun, ilmî ve irfanî kişiliği ne olursa olsun, hangi aile ve silsileye mensup olursa olsun, dinî konularda hiç kimseye kayıtsız

⁴⁴ İslâm ümmeti içerisinde oldukça sınırlı bir azınlığı oluşturan Şii'lerin, imamların masum olduğuna dair görüşlerini saymazsak, hemen hemen ümmetin tamamı bu konuda müttefiktir. Şii'ler de ismet sıfatının kapsamına peygamberlerin dışında sadece 12 imam ve Hz. Fatıma'yı almaktadır. Bu durum bile ismetin ne kadar özel bir sıfat olduğu konusunda fikir vermektedir.

şartsız itaat etmek söz konusu değildir. Vahiy alan ve ismet sıfatına sahip olan en son şahsiyet Hz. Muhammed'dir. Onun vefâtıyla birlikte vahiy kesildiği gibi, vahyin korunması için Yüce Allah'ın aldığı tedbir anlamına gelen ismet sıfatı da sona ermiştir. Onun vefâtından sonra onun ümmetine mensup olan herkesin din adına söyledikleri, yaptıkları veya önerdikleri her şey isabetli de olabilir, isabetsiz de olabilir. Bu nedenle kabul de edilebilir red de edilebilir. Ümmetin birliğini, kimliğini ve bütünlüğünü korumak da sadece Hz. Peygamber'e itaatle mümkündür. O, devre dışı bırakıldığı takdirde, ümmeti ümmet yapan özellikler aşınır ve birbirinden oldukça farklı ve doğal olarak problemlili yeni durum ve anlayışların ortaya çıkması kaçınılmaz olur. Bu durum onun dışında hiç kimse için söz konusu değildir.

Hz. Peygamber'in bağlayıcılığını tartışma zeminine taşımak, dini anlamamaktır. Belki söz konusu bağlayıcılığın sınırları üzerinde tartışılabilir. Ancak bir peygamber olarak ümmeti için belirleyici ve bağlayıcı olduğundan kuşku yoktur. Hz. Peygamber etrafında oluşturulan aşırı tasavvurları buna gerekçe olarak sunmak da hedefi şaşırmaaktır. Zira söz konusu tasavvurlar ne kadar aşırı ve peygamberlik müessesinin özüne aykırı ise, Hz. Peygamber'i dinî hayatın dışına itmek de en az o kadar aşırı ve söz konusu müessesenin özüne aykırıdır. Tek delil ve kaynak olarak Kur'ân ile yetinme iddiası, Hz. Peygamber'le Kur'ân'ı birbirine alternatif olarak görme hatasından kaynaklanmaktadır. Oysa Kur'ân ile Hz. Peygamber, birbirinin alternatifi değil, birbirinin tamamlayıcısıdır. Zira Hz. Peygamber'in bir peygamber olarak yaptıklarının tamamı, Kur'ân'ın anlaşılması ve yaşanmasını göstermek ve kolaylaştırmak içindir. Hz. Peygamber'e isnadı kesin olan hiçbir söz ve fiil Kur'ân'a rağmen söylenmiş veya yapılmış değildir. Belki problem, ona isnadı kesinleşmeyen konular hakkındadır ki, bunları onun şahsına isnad ederek, bunlar üzerinden yorum yapmak ve hüküm vermek asla doğru değildir. Dinin özü, Resûlullah'tan itibaren tatbikatla intikal etmiştir. Tatbikatı olmayan hususlar, tali konulardır ve yoruma açıktır. Bu konuda farklı tercihlerde bulunmak mümkündür. Ancak Resûlullah'ın bağlayıcı bir şekilde uyguladığı ve uygulanmasını istediği hususlar, İslâm dininin bireyin hayatına yerleşmesi ve Müslüman bireyin dönüşmesi için, kabul edilmesi ve itaat edilmesi gereken hususlardır.

KAYNAKÇA

- Celaleddin es-Süyûtî, *Tenzihü'l-enbiya an tesfihi'l-ağbiya* (nşr. Saîd Muhammed Lehham), Beyrut 1417/1997.
- Cerrahoğlu, İsmail, "Garanik", *DİA*, XIII, 363-364.
- Cürçânî, Seyyid Şerif, *Şerh'ul-Mevâkıf* (nşr. M. Ömer ed-Dimyâtî), Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1433/2012.

-
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *el-İrşâd* (nşr. M. Yûsuf Mûsâ-Abdûlmün'im Abdülhamîd), Kahire 1369/1950.
 - Evkuran, Mehmet, *Ahlak, Hakikat ve Kimlik*, Ankara: Araştırma, 2013.
 - İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (nşr. A. Ali el-Kebîr vdğr.), Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
 - Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* (trc. ve nşr. İlyas Çelebi), İstanbul: YEK Başkanlığı, 2013.
 - _____, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîdi ve'l-adl*, Kahire 1385/1965.
 - Kâşifü'l-Ğitâ, M. Hüseyin Âl, *Aslu's-Şiâ ve Usûlühâ* (nşr. Dâru'l-Usûl), Beyrut 1410/1990.
 - Mehmet Bulut, *Ehli sünnet ve Şia'da İsmet İnancı*, İstanbul 1991.
 - Murtaza, Ebü'l-Kâsım Alemülhüda Ali b. Hüseyin Şerif, *Tenzihü'l-enbiyâ*, Beyrut 1988.
 - Mutrifi, Uveyd b. İyâd, *Âyâtu itâbi'l-Mustafa fi dav'i'l-ismet ve'l-ictihâd*, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, ts.
 - Neseî, Ebü'l-Muîn, *Tabsiratü'l-edille* (nşr. H. Atay-Ş.A. Düzgün), Ankara: DİB, 2003.
 - Razî, Fahreddin, *İsmetü'l-enbiyâ*, Beyrut 1409/1988.
 - Sâbûnî Nureddîn, *el-Bidâye fi Usûliddîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara: DİB, 2005.
 - Tehânevî, Muhammed b. Âlâ, *Keşşafu ıstılahâti fünûni ve'l-ulûm*, Beyrut 1996.
 - Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü (KTS)*, İstanbul 2010.

Sünnetin Doğru Anlaşılması ve Günümüze Taşınması

-'Allah Güzeldir, Güzelliği Sever'

Rivâyeti Üzerine Bir Değerlendirme-

Nurullah AGİTOĞLU*

Özet

İslam Dini'nin ikinci temel kaynağı olan Sünnet'in anlaşılması ve hayata geçirilmesi yolunda Müslümanlar ilk dönemlerden bu yana çaba sarf etmişlerdir. Hz. Peygamber'in (sas) yaşadığı dönemden uzaklaşıldıkça zaman içerisinde Sünnet'in doğru anlaşılması noktasında bazı sıkıntılar ortaya çıkmıştır. Bu ihtiyaç doğrultusunda Muhtelifu'l-hadis, Garîbu'l-hadis gibi ilim dalları doğmuştur. Günümüzde de hadislerin ve Sünnetin doğru anlaşılması önünde bazen engellerin çıktığı bilinmektedir. Bütünlükten uzak, bağlamından kopuk ele alınması gibi durumlar da bazen hadislerin eksik veya yanlış anlaşılmasına sebep olabilmektedir. Bu durumun Sünnet'in günümüze taşınmasına etki eden yanı da unutulmamalıdır. Bu çalışmada ilgili husus üzerinde durulacak ve 'Allah güzeldir, güzelliği sever' rivâyeti örneğinde konu ele alınacaktır. Başta şerhler olmak üzere, rivayet ile ilgili yapılan yorumlar yol gösterici olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sünnet, hadis, rivayet, anlama

The True Perception of the Sunnah and its Meaning Today - An Analysis on the Narration of 'Allah is Beautiful and He Loves the Beauty'

Abstract

Muslims have been striving for the first time since the Sunnah, the second main source of Islamic religion, has been understood and passed on to life. Hz. As the Prophet departed from his time, some troubles arose at the point of correct understanding of Sunnah. In the direction of this need, science branches like Muhtelifu'l-hadith, Garîbu'l-hadith were born. Nowadays, it is known that obstacles sometimes appear before correct understanding of hadiths and Sunnah. Sometimes the situations such as being totally distant and being disconnected from the context can sometimes cause the hadiths to be missed or misunderstood. It should not be forgotten that this condition also affects Sunnah's daily

* Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, nurullahagitoglu@gmail.com.

movement. The subject will be discussed in this study and the issue will be covered in the example of 'Allah is beautiful, he likes beauty'. Interpretations of the narration, especially commentaries, will be helpful.

Keywords: Sunnah, hadith, rumor, understanding

Giriş

Yüce dinimiz İslam'ın iki ana kaynağından ikincisi olan hadisler Müslümanlar için hayati önem taşımaktadır. Hadisler olmadan dinin anlaşılması ve doğru yaşanması mümkün değildir. Zira getirdiği Kur'an'ı tebliğ etme göreviyle beraber beyan vazifesini¹ de alan şüphesiz Hz. Peygamber'dir (sas).

On dört asırdır, kendisine ait olan ve ona nispet edilenle yoluna devam eden devasa İslam kültürü içerisinde sağlıklı bir Peygamber portresi tespit ederek, O'nun, kıyamete kadar sürecek önderlik ve örnekliğini sağlam temellere oturtmak Müslümanların en önemli görevleri arasındadır.²

Hz. Peygamber'in yaşam tarzı sayılan sünnetin uygulanma ve günümüze taşınma açısından önemi ortadadır. Bu bakımdan sünnet ile hadis arasında bir ayrımın yapılması isabetli gibi görünmektedir.

Sünnet ve hadis kavramları çoğu zaman birbirinin yerine kullanılmışsa da aslında aradaki farkın bilinmesi her iki kavram için de faydalı bir yaklaşım olacaktır. Muhaddisler bu iki kavramı bir dönem aynı manada kullanarak, Hz. Peygamber'le ilgili tüm haberleri bu kavramlarla karşılasalar bile, hem lügat hem de terim açısından Sünnet ıstilahında asıl olanın uygulamadaki sebât ve devamlılık olduğu vurgulanmıştır.³

Sünnet, Hz. Peygamber için değişmeyen ve karaktere dönüşmüş davranışların ifadesidir. O'nun davranış ve hareketlerinde sebât ve devamlılık vasfını ifade etmektedir.⁴

Hz. Peygamber, kendi uygulamalarının ümmeti tarafından da takip edilmesini arzu ederek sünnetinden yüz çevirenlerin kendisinden olmadığını belirtmekte, sünnete yapışmanın ve sünnet için yol açmanın ve örnek olunması gerektiğini bildirmektedir.⁵

¹ Örneğin bkz. el-Haşr 59/7; en-Necm 53/3-4; el-Ahzâb 33/21; en-Nahl, 16/44.

² İ. Hakkı Ünal, "İslam Kültürünün Sürekliliğini Sağlamada Hadis ve Sünnetin Rolü", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Kutlu Doğum Sempozyumu – 2001*, Ankara 2003, s. 26-28.

³ Ali Yardım, *Hadis I*, Damla Yay., İstanbul 1997, s. 31; Yavuz Ünal, "Gelenek-Sünnet İlişkisi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, sayı: 11, s. 79-96, s. 80.

⁴ Yardım, s. 31; Yavuz Ünal, s. 80.

⁵ Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-sahih*, I-VI, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1987, Nikâh 1; Muslim, Ebu'l-Huseyn İbnu'l-Haccâc, *el-Câmiu's-sahih*, I-V, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut ty., Nikah 5; Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as, *es-Sünen*, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut ty., Sünnet, 6.

Esas olan Hz. Peygamber'in takip edilmesidir. Dinin yaşanması hususunda onun sünnetinin uygulanması gereklidir. Ancak Hz. Peygamber'in de bir beşer olması, bir fiziki çevrede doğup büyümesi, bir kültürel ortamda yetişmesi, ortaya koymuş olduğu uygulamaların farklı zaman ve mekânlarda hüküm süren farklı kültürlerle aktarılması ve ifadelerinin anlaşılması noktasında bir takım problemler ortaya çıkarmaktadır. Bu durum elbette genel anlamda sünnet için geçerli olmayacaktır. Ancak hepsi bir araya geldiğinde sünnet diyebileceğimiz davranışları ayrı ayrı ele aldığımızda bu noktada bazen sorunların çıktığı görülebilmektedir. Zira söz konusu olan ifadeler ve uygulamalar kendilerine has bağlamlar içinde ortaya çıkmışlardır ve onlar bu bağlamlara aittirler.⁶

Sadece hadisler için değil tüm metinler için düşünülecek olursa, bir metni anlamak yalnız o metnin dilini anlamak değildir. Bir metni anlamak için oluştuğu şartlara ve ortama bakmak gerekebilir. Metnin ortaya çıktığı ve şekillenmesine vesile olan unsurlar o metnin bağlamını gösterir. Aslında bağlam, metnin doğru anlaşılmasının ve yorumlanmasının anahtarı gibidir.⁷

Önemli bir kavram olarak bağlam, bir dil birimini çevreleyen, ondan önce veya sonra gelen, birçok durumda onu etkileyen, onun anlamını, değerini belirleyen, birim veya birimler bütünüdür. Başka bir ifade ile bir gösterge öteki öğelerle birlikte ve onlarla bütünleşerek onların yardımıyla bir kavramı yansıtmaktadır ki, bu öğelerin oluşturduğu bütüne bağlam denir.⁸ Bağlam, dilin ve metnin varlık kazandığı noktadır. Metin ile bağlam arasındaki bu ilişki, dolaylı muhatabın anlama ulaşabilmek için bilmesi gereken bir husustur. Bu husus metnin çevresinde yer alır. Bu sebeple dolaylı muhatapların, anlama ulaşabilmek için bağlamı da öğrenmeleri çok önemlidir.⁹ Doğru ve tutarlı bir anlamının, mevcut bütün bağlamların göz önünde bulundurulmasını gerektirdiği gayet açıktır.¹⁰ Kur'an'ın bazı ayetlerini anlaşılır kılıp onu belli bir zemine oturtma amacını güden Sünnet de bir zemine oturmak mecburiyetindedir. İşte Hz. Peygamber'in içinde olduğu toplumun anlayış, kültür ve fiziki çevre faktörlerinin etkin olduğu bu zemin, O'nun sünnetinin gereği gibi anlaşılabilmesi için önem taşımaktadır. Bu nedenle toplumsal değerleri ve onların etkinliğini, diğer bir ifadeyle geleneği de göz önünde bulundurmamak gerekmektedir.¹¹

Ahlaki yozlaşmanın arttığı ve insanî değerlerin bazen önemsenmediği günümüzde, Hz. Peygamber'i bir 'üsve-i hasene' olarak çağın idrakine sunmak,

⁶ Yavuz Ünal, s. 82.

⁷ Düccane Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*, Tıbyân Yay., İstanbul 1997, s. 17.

⁸ Türkçe Sözlük, TDK Yay., Ankara, 2005, (10.Baskı), s. 180; Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, TDK Yay., Ankara 2007, III, 200.

⁹ Cündioğlu, s. 17.

¹⁰ Nurullah Agitoğlu, "Hadiste Bağlam İnşası", *The Journal of Academic Social Science Studies*, 2013, VI, 5, s. 127-145., s. 145.

¹¹ Yavuz Ünal, s. 82.

özelde Müslümanların genelde bütün insanlığın içinde bulunduğu olumsuz ortamdan çıkmasında önemli bir çare olarak görünmektedir.¹²

Hız. Peygamber'i 'örnek model' olarak çağa taşıırken onun yaptıklarının aynısını yapmak değil, yaptıklarının sebep, illet ve hikmetini kavrayarak bugünün şartları içerisinde yeni bir bakış açısıyla, yeni bir ruhla yorumlamak esas olmalıdır. Onun mesajını doğru bir şekilde günümüze taşımanın yolu, onun gözettiği ilkeler çerçevesinde sünnetini doğru anlamaktan ve hayata aktarmaktan geçer.¹³

Sünnette bulunan bazı hükümlerin doğru anlaşılması ve günümüze taşınması için takip edilebilecek bazı ilkeleri Nasi Aslan şu şekilde özetlemiştir: "Sünnetle sabit olan hükümler, belli bir gerekçeye bağlı olarak vârid olmuşsa günümüzde de söz konusu gerekçelerin mevcut olup olmadığına bakılacaktır. Hız. Peygamber, yaptığı bazı işlerde, bunların toplumda doğuracağı neticelerin dikkate alınmasını istemiştir. Sünnetteki birçok hüküm, Kur'an'ın bir açılımı ve uygulaması durumunda olup; bu hükümlerden bir kısmı, o dönem için uygulamayı en iyi gerçekleştirecek bir araç konumundaydı.¹⁴ Hadislerin doğru anlaşılıp doğru uygulanabilmesi için onların varid olduğu sebep ve şartların yani bağlamın göz önünde bulundurulması gerekir. O dönemdeki bir sosyal gerçeğin veya örfün ifadesi olan hadislerin tespit edilerek; bunların altında yatan sebepler ve güdülen amaçların ortaya çıkarılması gerekir. Gerek ibadetlerde ve gerekse dini yaşantının diğer boyutlarında kolaylaştırıcı bir hayat modeli ortaya koyan Hız. Peygamber'in bu yaklaşımını sürekli dikkate almak durumundayız."¹⁵

İslam'ın anlaşılması ve yaşanması noktasında böyle bir öneme sahip olan Sünnetin güncelliğini ve evrenselliğini her zaman koruyacağı ortadadır. Ancak bunun kadar önem arz eden bir diğer husus da sünnetin günümüze taşınmasıdır. Çalışmamızın birinci bölümünde bu konu üzerinde durulacaktır.

I. Sünnetin Günümüze Taşınması

Uygulama çoğu zaman teoriden önce gelir ve teori bu uygulama üzerine bina edilir. Sünnet uygulamaya dayalı olduğundan tarihi süreç içerisinde önde gelmiş, İslam toplumlarının oluşum, yapılanma ve hatta karakterlerinde genelde uygulama birliğini oluşturmuştur.¹⁶

¹² Musa Erkaya, "Hız. Peygamber (sas)'in Örnek Ahlâkının Günümüze Taşınmasında Hadis/Sünnetin Rolü", *Modern Çağda Ahlak Sempozyumu, 7-8 Mayıs 2010 Konya* 2012, s. 327-364, s. 327.

¹³ Erkaya, s. 327.

¹⁴ Bu konuda yapılmış bir çalışma için bkz. Rahmet Koluman, *Hadis/Sünnette Araç-Amaç İlişkisi Ve Araçların Değişebilirliği (Misvak Hadisleri Örneği)* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), ŞÜSBE, 2017.

¹⁵ Nâsi Aslan, "Sünnetin Günümüze Taşınması", *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Reisliği Yıllığı]*, *Peygamberimiz Hız Muhammed (SAV) özel sayısı*, 2000, 2003, sayı: Özel Sayı, s. 339-360, s. 357-358.

¹⁶ Hâbil Nazlıgül, "Sünnetin/Hadislerin Günümüze Taşınmasında Buluşacak Ortak Nokta Ne Olmalı?", *YDÜ I. Uluslararası Hadis İhtisas Sempozyumu (26-29 Nisan 2012 Lefkoşa)*, 2014, s. 41-82 s. 80-82.

Sünnetin inşa edicisi Hz. Peygamber'dir. Zaten Peygamberler, insanlığın başlangıcından beri hidayet rehberi olarak görevlendirilmiş kullardır. Onlar insanlığa örnek olarak gösterilmiş ve kendilerine itaat edilmesi istenmiştir. Âlemlere rahmet olarak gönderilen Resûlullah'ın insanlığa yol göstericiliğinin devamı da onun doğru bir şekilde tanınması, insanlara tanıtılması, daha sonra da örnek alınmasıyla mümkün olacaktır. Hz. Peygamber'i anlama ve onu örnek alma ihtiyacı hiçbir zaman sona ermeyecektir. Zamanın değişmesiyle beraber insanların anlayışları ve dünya görüşlerinin de farklılık arz ettiği bir gerçektir. Bu değişimleri doğru algulamak suretiyle günümüz insanına örnek sunulabilecek bir anlayışla Hz. Peygamber'i tanıtmak Müslüman ilim adamlarının önemli bir görevidir.¹⁷

Sünnete yaklaşım tarzı her zaman çok önemli olmuştur. Hayattaki değişim ve dinamizme karşılık yazılı belgeler olarak günümüze ulaşan ve çoğunluğu dini naslar olarak değerlendirilen rivâyetlerin yapısının statik olduğu ve belli bir dönemin kendi şartları içerisindeki uygulamalarını yansıttığı bir gerçektir. Müslümanlar Hz. Peygamber'in ahlakını, karakterini, hedeflerini, bu hedefleri gerçekleştirdiği vasıta, yol ve yöntemlerini, tercihlerini, hoşlanmadığı şeyleri, emirlerini, yasaklarını, iyice öğrenmelidir. Böyle biri rivayetleri seçerken ve günümüze aktarılacak, uygulamaya konulacak olanlarını belirlerken Hz. Peygamber hakkındaki bu müktesebatından mutlaka istifade etmelidir. Kendi durumu rivayette anlatılan hal ve durumdan farklılaşmışsa o konudaki Hz. Peygamber'in gayesi, niyeti ve hedefi belirlenmeli bu hedefi en mükemmel olarak gerçekleştirecek yeni vasıta, yol ve yöntemleri sünnet olarak almalıdır. Bunu yaparken de asla sünnete aykırı davrandığını düşünmemeli, bilakis gerçek anlamda sünneti uyguladığı kanaatinde olarak müsterih olmalıdır.¹⁸ Bu bağlamda dini anlama noktasındaki problemlerin çözümünde sünnetteki bireysel ve toplumsal hayata rehberlik edecek ilkeleri tespit etmek zaruridir.¹⁹

Kur'an'ın birçok yerinde bir düşüncenin, bir inancın her hangi bir delile dayanmadan bilinçsizce ve körü körüne taklit edilmesi tenkit edilmiştir. Onun uygulayıcısı konumunda olan Hz. Peygamber de kendisinden işittiklerini başkalarına tebliğ etmeyi emrederken anlayarak ve kavrayarak tebliğ etmelerini istemiştir. Zira Hz. Peygamber "Allah, benim sözümü işitip de benden işittiği gibi (başkasına) tebliğ eden kişinin yüzünü ağartsın."²⁰ buyurmuştur. Anlamaya ve kavramaya bu kadar önem veren Hz. Peygamber zaman zaman illet ve hikmetini

¹⁷ Adem Apak, "Günümüzde Hz. Peygamber'in (sav) Doğru Anlaşılması Üzerine Düşünceler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, XIX/2, s. 59-72, s. 60.

¹⁸ Nazlıgöl, s. 80-82.

¹⁹ H. Musa Bağcı, "Hz. Peygamber'in Örnekliliğinin Günümüzdeki Önemi: (Teşebbüh/Taklit ile İktidâ/Teessî/İttiba Kavramları Bağlamında)", *Hz. Muhammed (SAV) ve Mesajı*, 2014, s. 107-123, s. 107.

²⁰ Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ, *Sünen (el-Câmiu's-sahih)*, I-V, thk. A. Muhammed Şakir vd., Mısır 1975. (Muhammed Nasiruddin el-Elbânî'nin değerlendirme ve talikleriyle birlikte yapılan baskısı: Mektebetü'l-Maârif, Riyad ty.) İlim,7; İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünen*, I-II, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki, Dâru'l Fikr, Beyrut ty., Mukaddime, 18.

sormadan, sebeplerini araştırmadan kendisinin yaptığını yapan yani kendisini bilinçsizce taklit edenleri de uyarmıştır. Bir keresinde namaz kıldırırken ayakkabılarını çıkarıp sol tarafına bırakmıştır. Bunu gören sahabiler de aynı şeyi yaparak ayakkabılarını çıkardıklarında namaz bitince Hz. Peygamber “Niçin ayakkabılarınızı çıkardınız?” diye sormuş. Onlar da: “Sizin çıkardığınızı gördük biz de çıkardık” demişler. O zaman Hz. Peygamber, “Cebrail bana onlarda pislik olduğunu haber verdi.” diye bir açıklama yaparak, örnek alınan davranışın bilinçli yapılması gerektiğine dikkat çekmiş, bilinçsizce yapılan taklit türü davranışlardan sakındırılmıştır.²¹

Çağımız insanına taklitçi ve şekilci bir zihniyetle bir peygamber örneği sunulması oldukça yanlış bir tavidir. Bu anlamda Peygamberi örnek almalarını istemek, onların miladi yirminci yüzyılda değil de on beş asır öncesi Peygamber dönemi koşullarında yaşamalarına davet etmek olur ki bu makul değildir.²²

Günümüzde sünnetin doğru anlaşılmasının ve bu zamana yansıtılmamasının sebepleri olarak şekilcilik ve taklitle beraber cehalet, duygusallık, hadislerin edebi tahlillerini, dil ve ifade tarzlarını kavrayamamak, hadislerdeki emir, yasak, tavsiye, teşvik, ikâz ve korkutmaların ayırt edilememesi, uydurma hadislerle fazla itibar göstermek, hadislerin vürûd sebeplerini ve tarihlerini dikkate almamak, hadislerin evrenselliğini dikkate almamak, vb. bazı hususlar vurgulanmaktadır. Hz. Peygamberin peygamberlikten önceki davranış ve sözleri ile peygamber olduktan sonraki davranış ve sözlerinin birbirine karıştırılmasının da günümüzde Hz. Peygamber’i yanlış anlama sebeplerinden biri olduğu ifade edilmektedir.²³

Hz. Peygamber’in örneği, kendi yaşadığı devirdeki canlılığı ve anlamlılığı içinde yaşatılmak isteniyorsa hadis ve sünnetten elde edilen verilerin illet ve maksat çerçevesinde değerlendirilerek, bugüne taşınabilecek unsurların iyi tespit edilmesi gerekir.²⁴

Sünnetin günümüze taşınması konusunun daha iyi anlaşılabilmesi amacıyla ‘Allah güzeldir, güzelliği sever’ rivayeti örneğinde inceleme yapılacaktır. Rivâyet muteber hadis kaynaklarında geçtiği için sened tenkidi yapılmasına gerek görülmemiştir. Ancak şerhler ve yapılan yorumlar ışığında hadis değerlendirilecektir. Böylece bu ve buna benzer rivayetlerin günümüze taşınmasının Müslümanların hayatı açısından önemine vurgu yapılacaktır.

²¹ Ebû Dâvûd, İlim 10; Tirmizî, İlim 7; Bkz. Ebû Dâvûd, Salât, 88; Bağcı, s. 107-108.

²² Bağcı, s. 123; İ. Hakkı Ünal, s. 26-28.

²³ Geniş bilgi için bkz. Abdulkadir Evgin, “Örneklerle Günümüzde Hz. Peygamberi Yanlış Anlama Sebepleri”, *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, sayı: 5 [Prof. Dr. Şaban Kuzgun Armağanı], s. 111-116.

²⁴ İ. Hakkı Ünal, s. 26-28.

II. 'Allah Güzeldir, Güzelliği Sever' Rivâyeti Örneğinde Sünnetin Günümüze Taşınması Meselesi

İslam dini Müslümanların dünya ve ahiret mutluluğunu hedeflemektedir. Dinî nasların insanların dünya hayatını ve günlük yaşantısını göz ardı ettiği iddia edilemez. Bu bağlamda ayetler gibi Hz. Peygamber'in sünnetinin de insan hayatına yön veren, anlam katan ve ondan ilgisini hiçbir zaman esirgemeyecek olan yönü dikkat çekmektedir.

Müslümanın imtihan dünyasında ahiretine hazırlık yapabilmesi için İslam'ın her iki alanda da denge gözetmesi, ancak asıl olanın ahiret olduğu gerçeğinin unutulmaması esastır.

Hz. Peygamber'in sosyal hayatta Müslümanlara yön veren, onlara estetik duyguları teşvik eden, bireylerin birbirleri ile olan münasebetlerinde olumlu katkı yapan hadisleri mevcuttur. Tarih boyunca bu tür rivayetlerin İslam topraklarında maddi manevi sağladığı faydalar bilinmektedir. Bu tür rivayetlerden biri de 'Allah güzeldir, güzelliği sever' hadisidir.²⁵

İnsanın maddi yönden rahat bir hayat sürdürebilmesi için, mutlaka manevi yönden rahat olması gerekir. Bu nedenle İslâm dininin iki ana temeli olan Kur'ân ve sünnette, insan hayatının manevi yönünü ilgilendiren pek çok açıklamalar bulunmaktadır. İnsanın tüm duyu organlarına hitap eden güzellik ve estetik, insan hayatının manevi yönünde önemli bir yere sahip bulunmaktadır. Bu nedenle Kur'ân ve sünnetin pek çok yerinde, güzellik ve estetiği ilgilendiren açıklamalar bulunmaktadır.²⁶

Hz. Peygamber'in hayatını inceleyenler, onun her açıdan güzellik, temizlik, nezaket, iffet ve incelik örneği olduğunu görmüşlerdir. Bütün bunlarda, estetiğin en güzeli ortaya çıkmaktadır. O'nun hayatındaki estetik ve güzelliği, bir konu ile sınırlandırmak mümkün değildir. İster aile içerisinde ve ister toplum içerisinde, onun tüm insanlarla ilişkilerinde en güzel bir şekilde davrandığı bilinmektedir. O, aile içerisinde çocuklarına karşı en iyi bir baba olduğu gibi, eşlerine karşı da en iyi bir koca idi. Bununla beraber toplum içerisinde her insana karşı en iyi bir dost ve arkadaşı. Kur'ân'da, "Muhakkak ki Allah Resulü'nde sizin için güzel bir örnek vardır"²⁷ diye haber verildiği gibi o, inanan insanlar için her türlü güzellikte bir örnektir. Buna göre Müslümanların sosyal hayatlarının her alanında onu örnek almaları gerekir.²⁸

Hadisin vürud sebebi de şöyledir: Bir gün Hz. Peygamber, "Kalbinde zerre kadar kibir bulunan bir kişi cennete giremez" buyurduğunda, sahabeden bazıları,

²⁵ Muslim, İman, 147.

²⁶ Ali Karakaş, "Hadis Kültüründe Estetik", *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 2017, XII/35, s. 487-501, s. 498-499.

²⁷ el-Ahzâb 33/21.

²⁸ Karakaş, s. 498-499.

“İnsan elbisesinin, ayakkabısının güzel olmasını sever” deyince, Resulullah da şöyle buyurmuşlardı: “Allah cemîl’dir, güzeldir, güzelliği sever. Kibir hakkı beğenmemek, şıarmak ve insanları küçümsemektir.”

İslam’ın gönderildiği ilk yıllarda sahabenin fakir durumu, ilk sahabilerin içinde buldukları inkisar ve tevazu hali ile beraber Hz. Peygamber kabile liderlerinin kendi kabileleri üzerindeki ağır otoriteleri ve zayıflarına karşı kibirlerinden rahatsızdı. İslam ilk andan itibaren insanların bir tarağın dişleri gibi eşit olduğunu haykırmıştır. Arab’ın Aceme üstünlüğünün olamayacağını, üstünlüğün ancak takva ile gerçekleşeceğini vurgulamıştır. Nitekim Yüce Allah Kur’an-ı Kerim’de “Biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık, sizi milletlere ve kabilelere böldük ki tanışasınız, en değerli olanınız en takva sahibi olanınızdır”²⁹ buyurmuştur.

Bu yüzden Hz. Peygamber kibirden sakındırmış, kibirli olanları uyarmış ve onların cennete girmeyeceklerini söylemiştir. Hatta kalbinde zerre kadar kibir olanının cennete girmeyeceği vurgulanmıştır. İşte bu konu ile ilgili olarak bazı sahabiler güzel elbise ve güzel ayakkabı giymenin kibirden olduğunu zannetmişlerdir. Ancak Hz. Peygamber bunun kibir olmadığını, aksine kibrin hakkı inkâr etmek ve insanları küçük görmek olduğunu, ancak güzelliği sevmenin ise meşru olduğunu, zira Allah’ın güzelliği yarattığını ve nimetinin eserini kulu üzerinde görmek istediğini açıklamış olmaktadır. Başkalarının küçümsememesi şartıyla bu caizdir. Ancak Allah’ın kendisine verdikleri ile kişi büyüldüğünde, bu ona haram kılınmıştır ve yerinin cehennem olduğu özellikle belirtilmiştir.”³⁰

Burada İslam’ın estetiğe, düzenli olmaya, temiz olmaya, insanları rahatsız etmeyecek şekilde görünmeye önem verdiğini açıkça görmekteyiz. Diğer taraftan güzel giyinmek, tertipli düzenli olmanın israf olmadığı da ortaya çıkmaktadır. İsrâf, ölçüyü kaçıarak, haddi aşarak dengesiz tutumların içerisine girmektir.

‘Allah güzeldir ve güzelliği sever’ rivayetinde geçen ve güzelliği ifade eden “cemil” kelimesi için çeşitli yorumların yapıldığını belirten Ali Karakaş şöyle demektedir: “Her şeyden önce güzellik, herhangi bir şeyde veya insanın aslında var olan güzellik ile insanın dışarıya yönelik yaptığı güzellik diye iki kısım halinde değerlendirilmektedir. Güzellik, bu derece geniş kapsamlıdır. Buna göre Allah’ın güzelliği, O’nun isim ve sıfatlarındaki güzellik ve O’nun kemalini ifade etmektedir. İnsanın yaptığı her iş, sanat ve mesleği, bu güzellik kapsamı içerisinde değerlendirilmektedir. Ona göre her kişinin, kendi işini, mesleğini veya sanatını bu anlayışla yapması icap eder. Bu durum, estetiğin, insan hayatının her alanını ne derece ilgilendirdiğini göstermektedir. Ancak bu güzellik anlayışının, insanı kibir ve gurura götürmemesi gerekir. Güzel giyinip nefsinin etkisinde kalan, kendini bu

²⁹ Hucurât 13.

³⁰ Şahin, Musa, *Fethu'l- Mun'im Şerhu Sahih-i Muslim*, I-X, Daru’ş-Şurûk, y.y., 2002, I, 300; VIII, 344; el-Herefî, Muhammed el-Emin b. Abdullah, *el-Keveku'l-Vehhac Şerhu Sahihi Müslim*, I-XXVI, Daru'l-Minhac, Mekke 2009, III,53

haliyle başkalarından üstün tutan ve başkalarını bu vesile ile hor gören kişilerin yaptığı, güzellik değil, haktan ayrılmaktır. Güzellik, her haliyle edep ve ahlak çerçevesi dâhilinde olmalıdır.”³¹

Güzel görünmekle, güzel giyinmekle ilgili aslında tehlikeli olan insanın, elbiselerini veya yaşam standartlarını bir üstünlük aracı gibi görmesidir.

‘Allah güzelliği sever’ ifadesinden, duruşun ve görüntünün düzgün ve iyi olması da anlaşılabilir. Allah’ın güzel olması ifadesi de ‘o sizin suretlerinizi güzel yapmıştır, yaratılışınızı güzelleştirmiştir’ anlamında ele alınabilir.³² Allah güzeldir güzelliği sever ifadesi İslam’ın temiz olduğunu ve her çeşidiyle temizliğe çağırdığını da belirtmektedir.³³

Allah güzeldir, güzelliği sever ifadesindeki güzellik, noksanlıklardan uzak olmayı ifade ettiği için Allah’a isim olarak kullanıldığını söyleyenler olmuştur. Zira ‘Cemil’ demek sûreten ve şeklen güzel olmayı ifade eder. Güzellik de eksiklik ve çirkinliklerden uzak olmayı gösterir. Bazıları da buradaki Cemil ifadesinin “Mücmil” yani “güzelleştiren” anlamına geldiğini belirtmişlerdir.³⁴

Sünnetin günümüze taşınması gibi önemli bir konuda örnek seçtiğimiz yukarıdaki rivâyetle ilgili şu tespitleri yapmamız mümkündür:

Hız. Peygamber, söz konusu hadisi irâd ederken kalbinde zerre kadar kibir olanın cennete giremeyeceğini buyurmuştur. Kibir gibi ciddi bir günahın Müslümana yakışamayacağını, Müslümanın kibirli olamayacağını ve kibrin cennete girmeye engel olduğunu açıkça vurgulamıştır. Bugün de akla gelebilecek bir soruyu oradaki sahabe sormuş, elbise ve ayakkabı gibi eşyaların güzel olmasının kibir olup olmadığını öğrenmek ve meseleyi netleştirmek istemişlerdir. Bu durum aslında estetik ile kibir arasında da dikkat edilmesi gereken ince bir sınırın olduğu gerçeğini vurgulamaktadır. Güzel görünmenin de başka bazı davranışlar gibi kibirli olmaya yol açabilecek yönü bulunmaktadır.

Hız. Peygamber kibirle ilgili bu önemli uyarı ve sakındırmayı yaptıktan sonra, sorulan soru üzerine güzel giyinme ve görünmenin mutlak olarak kibir sayılamayacağını belirtmektedir. Ancak bunu yaparken İslam’ın güzellik ve estetiğe bakış açısını da ortaya koymaktan geri durmamış, temizlik ve düzenli olmaya çok önem veren bu dinin güzel duruşa ve güzel görünmeye de oldukça ihtimam gösterdiğini, Müslümanın her dönemde ve her zeminde imkânlar ve şartlar çerçevesinde düzgün, temiz ve estetik kaygıyla hareket etmesi gerektiğini

³¹ Karakaş, s. 496.

³² Şahin, I, 301.

³³ Şahin, VIII, 411.

³⁴ Mâzerî Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali, *el-Mu’lim bi fevâidi Muslim*, I-III, thk. Muhammed eş-Şâzelî, ed-Dâru’t-Tûnusiyye, 1988, I, 303; İyaz b. Musa Ebu’l-Fazl, *İknâl-ul Mu’lim bi fevâidi Muslim*, I-VIII, thk. Yahya İsmail, Dâru’l-Vefa, Mısır 1998, I, 359-360.

bizlere göstermiş olmaktadır. Elbette kibir ve şımarıklığa düşmemesi gereken insanın israf ve savurganlığa karşı da hassas olması gerektiği izahıta varestedir.

Günümüz insanı israf ve moda kaygısı taşımadan, kendi dininin ve Peygamberinin bu konudaki ilkelerini takip ettiği takdirde, çağlar üstü ve evrensel bir hayat tarzı olarak Sünnet'in yol göstericiliğini ve aydınlatıcılığını her zaman hissedecektir.

Sonuç

İslam'ın iki ana kaynağından ikincisi olan hadisler Müslümanlar için hayati önem taşımaktadır. Hadisler olmadan dinin anlaşılması ve doğru yaşanması mümkün değildir. Hz. Peygamber'in yaşam tarzı sayılan sünnetin uygulanma ve günümüze taşınma açısından önemi ortadadır.

Esas olan Hz. Peygamber'in takip edilmesidir. Dinin yaşanması hususunda onun sünnetinin uygulanması gereklidir. Ancak sünneti çağa taşıırken onun yaptıklarının aynısını yapmak değil, yaptıklarının sebep, illet ve hikmetini kavrayarak yeni bir ruhla yorumlamak esas olmalıdır.

Sünnetin inşa edicisi Hz. Peygamber'dir. Sünnete yaklaşım tarzı her zaman çok önemli olmuştur. Kur'an'ın birçok yerinde bilinçsizce ve körü körüne taklit tenkit edilmiştir. Hz. Peygamber de kendisinden işittiklerini başkalarına tebliğ etmeyi emrederken anlayarak ve kavrayarak tebliğ etmelerini istemiştir. Çağımız insanına taklitçi ve şekilci bir zihniyetle bir peygamber örnekliliği sunulması oldukça yanlış bir tavrıdır.

Sünnetin günümüze taşınması konusu 'Allah güzeldir, güzelliği sever' rivayeti örneğinde incelendi. Hz. Peygamber'in sosyal hayatta Müslümanlara yön veren, onlara estetik duyguları teşvik eden, bireylerin birbirleri ile olan münasebetlerinde olumlu katkı yapan hadisleri mevcuttur. Tarih boyunca bu tür rivayetlerin İslam topraklarında maddi manevi sağladığı faydalar bilinmektedir. Bu tür rivayetlerden biri de 'Allah güzeldir, güzelliği sever' hadisidir.

İnsanın tüm duyu organlarına hitap eden güzellik ve estetik, insan hayatının manevi yönünde önemli bir yere sahip bulunmaktadır. Bu nedenle Kur'ân ve sünnetin pek çok yerinde, güzellik ve estetiği ilgilendiren açıklamalar bulunmaktadır.

Hz. Peygamber kibirden sakındırılmış, kibirli olanları uyarılmış ve onların cennete girmeyeceklerini söylemiştir. Hatta kalbinde zerre kadar kibir olanının cennete girmeyeceği vurgulanmıştır. İşte bu konu ile ilgili olarak bazı sahâbiler güzel elbise ve güzel ayakkabı giymenin kibirden olduğunu zannetmişlerdir. Ancak Hz. Peygamber bunun kibir olmadığını, aksine kibrin hakkı inkâr etmek ve insanları küçük görmek olduğunu, ancak güzelliği sevmenin ise meşru olduğunu, zira Allah'ın güzelliği yarattığını ve nimetinin eserini kulu üzerinde görmek

istediğini açıklamış olmaktadır. Burada İslam'ın estetiğe, düzenli olmaya, temiz olmaya, insanları rahatsız etmeyecek şekilde görünmeye önem verdiğini açıkça görmekteyiz. Diğer taraftan güzel giyinmek, tertipli düzenli olmanın israf olmadığı da ortaya çıkmaktadır. İsrâf, ölçüyü kaçırarak, haddi aşarak dengesiz tutumların içerisine girmektir. Güzel görünmekle, güzel giyinmekle ilgili aslında tehlikeli olan insanın, elbiselerini veya yaşam standartlarını bir üstünlük aracı gibi görmesidir.

Hz. Peygamber, söz konusu hadisi irâd ederken kalbinde zerre kadar kibir olanın cennete giremeyeceğini buyurmuştur. Bugün de akla gelebilecek bir soruyu oradaki sahabe sormuş, elbise ve ayakkabı gibi eşyaların güzel olmasının kibir olup olmadığını öğrenmek ve meseleyi netleştirmek istemişlerdir. Bu durum aslında estetik ile kibir arasında da dikkat edilmesi gereken ince bir sınırın olduğu gerçeğini vurgulamaktadır. Güzel görünmenin de başka bazı davranışlar gibi kibirli olmaya yol açabilecek yönü bulunmaktadır.

Hz. Peygamber kibirle ilgili önemli bir uyarı yaptıktan sonra, güzel giyinme ve görünmenin mutlak olarak kibir sayılmayacağını belirtmektedir. Ancak bunu yaparken İslam'ın güzellik ve estetiğe bakış açısını da ortaya koymaktan geri durmamıştır. Günümüz insanı Hz. Peygamber'in bu konudaki ilkelerini takip etse, Sünnetin yol göstericiliğini ve evrenselliğini daha rahat hissedecektir.

KAYNAKÇA

- Agitoğlu, Nurullah, "Hadiste Bağlam İnşası", *The Journal of Academic Social Science Studies*, 2013, VI/5, s. 127-145.
- Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil*, TDK Yay., Ankara 2007.
- Apak, Âdem, "Günümüzde Hz. Peygamber'in (sav) Doğru Anlaşılması Üzerine Düşünceler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, XIX/2, s. 59-72.
- Aslan, Nâsi, "Sünnetin Günümüze Taşınması", *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet İşleri Reisliği Yıllığı]_Peygamberimiz Hz Muhammed (SAV) özel sayısı*, 2000, 2003, sayı: Özel Sayı, s. 339-360.
- Bağcı, H. Musa, "Hz. Peygamber'in Örneğliğinin Günümüzdeki Önemi: (Teşebbüh/Taklit ile İktidâ/Teessî/İttiba Kavramları Bağlamında)", *Hz. Muhammed (sas) ve Mesajı*, 2014, s. 107-123.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-sahih*, I-VI, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1987.
- Cündioğlu, Düccane, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*, Tıbyan Yay., İstanbul 1997.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as, *es-Sünen*, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut t.y.

- Erkaya, Musa, “Hz. Peygamber (sas)’in Örnek Ahlâkının Günümüze Taşınmasında Hadis/Sünnetin Rolü”, *Modern Çağda Ahlak Sempozyumu, 7-8 Mayıs 2010 Konya* 2012, s. 327-364.
- Evgin, Abdulkadir, “Örneklerle Günümüzde Hz. Peygamberi Yanlış Anlama Sebepleri”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, sayı: 5 [Prof. Dr. Şaban Kuzgun Armağanı], s. 111-116.
- Hererî, Muhammed el-Emin b. Abdullah, *el-Keveku’l-Vehhac Şerhu Sahihi Müslim*, I-XXVI, Daru’l-Minhac, Mekke 2009.
- İyaz b. Musa Ebul Fazl, *İkmâl-ul Mu’lim bi fevâidi Muslim*, I-VIII, thk. Yahya İsmail, Dâru’l-Vefa, Mısır 1998.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünen*, I-II, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki, Dâru’l-Fikr, Beyrut t.y.
- Karakaş, Ali, “Hadis Kültüründe Estetik”, *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 2017, XII/35, s. 487-501.
- Koluman, Rahmet, *Hadis/Sünnette Araç-Amaç İlişkisi Ve Araçların Değişebilirliği (Misvak Hadisleri Örneği)* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), ŞÜSBE, 2017.
- Mâzerî Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali, *el-Mu’lim bi fevâidi Muslim*, I-III, thk. Muhammed eş-Şâzelî, ed-Dâru’t-Tûnusiyye, 1988.
- Muslim, Ebu’l-Huseyn İbnu’l-Haccâc, *el-Câmiu’s-sahîh*, I-V, Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî, Beyrut ty.
- Nazlıgül, Habil, “Sünnetin/Hadislerin Günümüze Taşınmasında Buluşacak Ortak Nokta Ne Olmalı?”, *YDÜ I. Uluslararası Hadis İhtisas Sempozyumu (26-29 Nisan 2012 Lefkoşa)*, 2014, s. 41-82.
- Şahin, Musa, *Fethu’l- Mun’im Şerhu Sahih-i Muslim*, I-X, Daru’ş-Şurûk, y.y., 2002.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünen (el-Câmiu’s-sahîh)*, I-V, thk. A. Muhammed Şakir vd., Mısır 1975. (Muhammed Nasıruddin el-Elbânî’nin değerlendirme ve talikleriyle birlikte yapılan baskısı: Mektebetü’l-Maârif, Riyad, t.y.
- Türkçe Sözlük, TDK Yay., Ankara 2005, (10.Baskı).
- Ünal, İ. Hakkı, “İslam Kültürünün Sürekliliğini Sağlamada Hadis ve Sünnetin Rolü”, *İslam’ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Kutlu Doğum Sempozyumu – 2001*, Ankara 2003.
- Ünal, Yavuz, “Gelenek-Sünnet İlişkisi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, sayı: 11, s. 79-96.
- Yardım, Ali, *Hadis I*, Damla Yay., İstanbul 1997.

Geçmiş Bilgisi: Gazali'ye Göre *Tevâtür* Teorisi*

Tercüme: Hüseyin HANSU**

Zeynep Müntehea KOT***

Modern bilimin deneysel araştırmaya yaptığı muazzam vurguya rağmen, şu bir gerçektir ki ortalama bir insanın dünyaya dair bilgisinin ancak küçük bir kısmı bizzat kendi tecrübelerine dayanır. Örneğin bir Nebraska yerlisi, vatanının hiç dışına çıkmamış olsa dahi dünyanın yuvarlak olduğunu bildiğini hiç düşünmeden söyleyebilir. Aynı kişi Chicago'nun göl kıyısında olduğunu, Rusya'nın komünist rejimle yönetildiğini, Amerikan İç Savaşı'nda Güney Eyaletler Birliği'nin mağlup edildiğini veya Kennedy'nin suikasta uğradığını hiç tereddüt etmeden söyleyebilir. Ondan şu tür cümleleri kurmasını beklememiz ise ona anlamsız gelir: "Başkan Kennedy'nin suikasta uğradığına inanıyorum." veya "Kennedy'nin suikasta uğradığına dair haberler duyuyorum; fakat gerçekten suikasta uğrayıp uğramadığına dair bir şey söylemem güç." Kişi bu tür durumlarda, şöyle söylemeye hakkı olduğuna inanır: "Başkan Kennedy'nin suikasta uğradığını biliyorum."

Tarih, insanın bizatihi tecrübe alanı dışında kalan olaylardan teşekkül eder. Bu, şu anlama gelir: Geçmiş olayların bilgisi, dünyaya dair bir bilgi çeşidi olan öngörüye dayalı ihtimalli bir bilgi ise bu bilginin deneysel bilgi olmadığının kabul edilmesi gerekir. ("Dünyaya dair bilgi" tabirini, matematiksel ve mantıksal hakikatlerin ve aynı zamanda dini ve mistik bilginin karşıtı olarak; "dünya"yı ise geçmişte ve şimdi; zaman-mekân sınırları içerisinde algılanan varlık anlamında kullanıyorum. Şayet Başkan Kennedy'nin suikasta uğradığına dair bilgimde dogmatik bir tarzda ısrar edersem (medyadan gördüğüm ya da duyduğumun aksine) kendi tecrübeme dayanmayan bir bilgi iddiasında bulunmuş olurum.

Katı deneyci bakış açısını benimsemiş bir tarihçi, tarihsel vakalara dair bilginin imkânını inkâr etmekte zorlanacaktır. Hak iddiasında bulunabileceği yegâne bilgi türü ise mevcut kaynaklarla sınırlı, veri bilgisidir. Bu veriler öncelikle geçmiş olaylar hakkındaki şifahi ifadelerdir. Öte yandan, şifahi olmayan veriler

* Bernard Weiss, Knowledge of the Past: The Theory of "Tawâtür" According to Ghazâlî, *Studia Islamica*, 61 (1985), 81-105.

** Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, hhansuistanbul@edu.tr.

*** Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, zeynep.kottan@istanbul.edu.tr.

(tarihi eserler vb.) de tarihçinin istifadesine açık kabul edilir. Tarihçinin doğrudan tecrübe ettiği, tarihsel vakaların kendisi değil, bu vakalara dair veriler veya anlatılardır. Bu bilgi ve anlatılar yoluyla- ki tarihçinin gerçek “vaka”ları bunlardır-tarihçi, tasavvurunda bir geçmiş olaylar tablosu oluşturmaya çalışır. Tarihçinin söz konusu olayı anlattığı yazılı kaynak bu tasavvurun bir yansımasıdır. Tarihsel olayın, mevcut veriye referansla düşülen bu kaydının ve yapılan tasvirinin, en fazla “makul” veya “muhtemel” olduğuna hükmedilir. Verinin ise mutlaka üzerinde hâlihazırda mutabakata varılmış usûl ve kaidelerle tahkik edilmiş olması gerekir ki tarihçi en çok güven telkin eden veriyi seçip, ona istinat edebilsin. Tarihsel vakalara dair haberlerin bazılarının diğerlerine göre daha doğru veya bazılarının doğru bazılarının ise yanlış olduğu farz edilir. Bununla beraber, bu doğruluk veya yanlışlığı tayin edecek deneysel bir doğrulama yolu bulunmamaktadır. Zira tarihçinin olayı bizzat tecrübe etme şansı yoktur. Dolayısıyla, tarihsel olayların en uygun resim veya izahını temin edecek verinin kullanılabilirliğini değerlendirecek (veya şöyle de denilebilir: geçmiş olaylar hakkındaki haberlere atfedilen deneysel doğrulamanın zıddı olan ihtimali doğruluğun derecesini belirleyen) metodolojik bir kriter bulunması zordur.

Bu türden katı deneyci bir yaklaşım, sıradan bir insanın bakış açısıyla kesin bir zıtlık arz eder. Zira ortalama bir insan gerek geçmiş gerekse bugüne dair olsun, bilgisinin kişisel tecrübeye değil, kitaplara, medyaya, rivayetlere eğitime vs. dayandığının farkındadır. Günlük dilde de “bilgi” kelimesinin işaret ettiği alan, tüm bu anlamları ihtiva edecek kadar geniştir. (Zaten gündelik dil, her hâlükârda ortalama insanın kullandığı dildir.) Bilgi sahibi olmak üzere üniversiteye giden bir kimse, böyle bir zihni tasavvurla gider. Üniversite öğrencisi, kısmen kendi başına araştırma projeleri yaparak dünyaya dair hali hazırdaki bilgiye bir katkıda bulunmak için şüphesiz ki deneysel metotları kullanmak isteyecektir. Ancak şu bir gerçektir ki oluşturduğu bilgi hazinesi deneysel metot yoluyla değil, kütüphane kaynakları ve sınıf dersleri yoluyla olacaktır. Bu geniş anlamıyla gündelik hayat bilgisi geneli itibarıyla toplumsaldır; birey, topluma katılmak suretiyle bu bilginin kendisi için mümkün olan kısmını elde edebilir.

İslâm'da kendinden önceki ilahi dinler olan Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi tarihin derinliklerine kök salmıştır. Merkezinde vahiy olan her din büyük ölçüde bir ‘tarih’tir. Zira vahiy ‘belli bir zaman dilimi’ içinde vuku bulan bir olay veya olaylar örgüsüdür. Vahye konu olan hâdiseler ya da hâdiseler, onları kuşatan belli birtakım olaylarla beraber, kutsal nitelikli/karakterli özel bir tarih oluştururlar. İslâm'da en kutsal hâdiseler, Kur’ân’ın Hz. Muhammed’e ‘nüzul’u ve onun, Kuran’ı çağdaşlarına tebliğ etmesidir. Onun her ayeti ve hatta her kelimesi bir anlamda- ki her biri kendi başına bir hâdisedir, meleğin sözünü ve onun ardından Peygamberin onu telaffuzunu temsil eder. Peygamberin söz ve amelleri de bizatihi ilahi ilhamın (vahiy) bir sonucu olmak bakımından kutsal hâdiseler olarak kabul görmek durumundadır. Vahiy süreci ile beraber, Peygamberin rehberliğinde İslâm ümmetinin oluşumunda ve onun ardından Hulefâ-i Râşidin’in (özellikle Hz.

Ebubekir ve Hz. Ömer) döneminde genişlemesinde gerçekleşen tüm hâdiseler kutsal İslâm tarihini oluşturur.

İslâm'ın geleneksel formuna tabi olan aklı başında her Müslüman, geçmişin insan bilgisinin haricinde tutulması önerisini nazarı itibara almayacaktır. İslâm geleneğinde ilim salt deneysel karakterde olmayıp, yukarıda zikrettiğimiz daha geniş bir anlam alanına sahiptir. Eğitim görmüş geleneksel bir Müslüman, (bilgi konusunda) ortalama bir insanın bakış açısını esas alır: İlim gündelik dildeki (İngilizce) bilgi ile aynı anlama sahiptir. Bu bakış açısına göre, Başkan Kennedy'nin suikasta uğradığını bildiğimi iddia etmede her hakkım mahfuzdur, tıpkı her Müslümanın (veya bu konuda gayrimüslimin de) Hz. Muhammed'in bugüne ulaşan Kur'ân metnindeki tüm kelimelerin onun ağzından çıktığını bildiğini iddia etme hakkına sahip olması gibi... Bu noktadan sonra benim "Başkan Kennedy'nin suikasta uğradığını düşünüyorum." demem bir başkasının "Kuran'ın kelimeleri Hz. Muhammed tarafından bize ulaştığını düşünüyorum." demesinden daha fazla bir anlam ifade etmeyecektir. Kutsal tarihe konu olan olaylar da dünya tarihine konu olan pek çok olay gibi her yaştan tüm bireylerin erişimine açık olan dünya bilgi mirasının bir parçasını oluştururlar.

Müslüman âlim ve teorisyenler tarihin büyük kısmının insan bilgisinin erişiminin ötesinde fakat daha da önemlisi tekrar ele geçmeyecek şekilde geçip gittiğinin kesin bilincindedirler. Onlar ayrıca bu tarih bilgisinin insanların hafızalarına veya yazılı kayıtlara uzanan kısmının ise çoğunlukla tartışmaya açık olduğunu da bilirler: Tecrübe alanımız dışında kalan bir olayın tam olarak nasıl vuku bulduğuna dair bilgi söz konusu olduğunda yapabileceğimiz en iyi şey zanda bulunmak olacaktır. Kutsal tarihin hatırı sayılır bir kısmı için de durum bundan farklı değildir. Örneğin Hz. Muhammed'e izafe edilen söz ve eylemlerin tamamı zannî bir karakter taşır. Peygamberin sahih hadis külliyatlarında kayıt altına alınmış söz ve fiilleri gibi, doğruluk ihtimalinin en yüksek olduğu durumlarda bile bu rivayetler 'bilgi' ifade etmezler. Bununla beraber geçmişi, zan kategorisinde değerlendirmek yoluyla, tümünden bilgi dışı olarak görmek, Orta Çağlarda yaşayan bir Müslüman için kabul edilemez bir durumdur. Geçmişi bütünüyle izafi olarak telakki etmek, vahyi de izafi kılar ve bu son tahlilde vahyi tamamen inkara yol açar. Kelimenin tam anlamıyla bir vahiyden söz ediyorsak bu tarihsel bilginin de mevsuk bir çekirdeği olmak zorundadır. Peygamberin bazı söz ve fiilleri tartışmaya açık olabilir, ama İslâm vahyinin kurumsal ve kuramsal yapıları tartışmaya açık olmayan bir tarihsel kesinlik üzerine inşa edilmiş olmak zorundadır. Üzerine İslâm dininin inşa edildiği bu temelin belli başlı unsurları Hz. Muhammed'in varlığı, nebevi misyonu, nübüvvetinin delili olarak Allah'tan alıp insanlığa tebliğ ettiği vahiyler, peygamberlik sürecinin ve ümmetin ilk oluşum safhalarının ana hatlarıdır.

Varlık hakkında doğrudan tecrübeye dayanmayan bilgiyi mümkün gören her düşünce sistemi, şu aşikâr soruya cevap vermelidir: Bu bilginin temeli doğrudan tecrübe değilse nedir? İslâm geleneğinin bu soruya cevabı *tevâtür*

kavramıdır. Müteakip sayfalarda incelemeye ve izah etmeye çalışacağım kavram budur. *Tevâtür* kavramı özellikle usûl-i fıkıh kitaplarında karşımıza çıkar. Konuyla ilgili yazılmış müstakil pek çok eser de bulunmaktadır. Kavram usûl-i fıkıh literatüründe neredeyse hep aynı tarzda ele alındığından, bir eser, herhangi bir başka eser kadar amacımıza hizmet edecektir. Bunlar arasında benim Ebu Hamid el-Gazâlî'nin (ö. 1111) usûl-i fıkıh üzerine yazdığı *el-Mustasfa min ilmi'l-usûl*'ünü seçmemdeki sebep, alandaki diğer çoğu eserden farklı olarak, el-Gazâlî'nin *tevâtür* tartışmasını genel bir bilgi teorisi içinde sunmasıdır. Orta Çağ İslâm düşüncesinde bilgi teorilerinin tartışıldığı alan, geleneksel olarak Kelâm ilmidir. Gazâlî'nin bilgi doktrini de el-Îcî'nin *Mevâkif*¹ gibi kelâm alanındaki temel eserlerde bulunan bu ana çizgiye dahildir. Gazâlî'nin konuya yaklaşımını eşsiz (bizim için ise elverişli) kılan husus, onun aynı eserin (*el-Mustasfa*) farklı bölümlerinde de² olsa *tevâtürü* hem hukukun hem de kelâmın (bilgi teorisi) bir konusu olarak ele almış olmasıdır.

Tevâtür kelimesi literal anlamda art arda gelme demektir. Geleneksel İslâm ilimlerinde kendisine verilen ıstılahî anlam ise geçmiş olaylara dair haberlerin peş peşe gelmesidir. Gazâlî ve diğer usûl-i fıkıh yazarlarının teorisine göre bu türden haberlerin peş peşe gelmesi, işitenlerde duyduklarının doğru olduğuna dair bir bilgi oluşturur. "*et-Tevâtür yufidu'l-ilm*" (*tevâtür bilgi ifade eder*) veciz ifadesi usûl-i fıkıh kitaplarında mükerreren geçmektedir. Geçmişte olmuş bir olaya dair aktarılan bir haberin doğru olduğu bilgisinin, olayın kendisine dair bilgiyle eşdeğer kabul edildiğini ayrıca belirtelim. Bu son derece makuldür zira ben "Başkan Kennedy'nin suikasta uğradığı" haberinin doğru olduğunu bildiğimi söyleyebiliyorsam, bizatihi olayın bilgisine dair bir bilgiye sahip olduğumu da söyleyebilirim. İngilizceyi anladığım ve kelimelerin anlamını bildiğim için, 22 Kasım, 1963'te Dallas'ta ne olduğuna dair de bir tür bilgiye sahibimdir. Bu tür bilgiler, olayın görgü şahitlerinin deneysel bilgileri ile aynı kategoride belki değerlendirilemez ama her hâlükârda bilgidir. Böyle olunca, tarihsel olayların bilgisi tartışmasında, bu olaylarla ilgili haberlerin epistemolojik değeri üzerine yoğunlaşmak gayet makul ve meşrudur. Zira haberin doğruluğu ispat edilince, olayın bilgisi de kaçınılmaz olarak ispatlanmış olur.

¹ Îcî'nin bilgi doktrini, Josef Van Ess'in *Die Erkenntnislehredes 'Adudaddin al-Îci* (Wiesbaden, 1966) eserinde etraflıca ele alınmıştır.

² *Tevâtür* meselesi Peygamber'in Sünneti bölüm başlığının altında ayrı bir alt bölüm olarak işlenmektedir. (I,132-140). Bu *usulü'l-fıkıh* eserlerinin geleneksel bölümlenmesidir. Bilgi teorisi ise *el-Mustasfa*'nın mukaddimesinde bulunur. Gazâlî hiçbir yerde formel bir biçimde bilgi teorisini ele almaz. Eserin mukaddimesinin odak noktası mantıktır. Bununla beraber, bilgi teorisinin unsurları mukaddime bölümünde de barizdir. Bu bölüm, burhanî delilin (formel biçimin aksine) maddî yönünü yani geçerli (doğru sonuçlara bizi ulaştıracak olan) akıl yürütmelere dair nihai öncüllerin dayandığı temelleri ortaya koyar, (I, 43-49). Gazâlî bu öncüllerden *medâriku'l-ilm* (bilginin kaynakları) veya *medâriku'l-yakîn* (kesinliğin kaynakları) olarak bahseder. Bu makaledeki referanslar *el-Mustasfa*'nın Bulak nüshasını (Hicri 1322) temel almaktadır. Bu nüsha geçtiğimiz yıllarda Bağdat'ta Kasım Muhammed Recep tarafından tekrar neşredilmiştir. H. Laoust, (*tevâtür* bölümü dahil) *el-Mustasfa*'nın muhtevasına dair, *La Politique de Ghazali* (Paris, 1970, s. 152-182) adlı eserinde bir özet vermektedir.

Öte yandan bu, geçmiş olaylara dair haberlerin tümünün doğru olduğu şeklinde bir genellemeye gidilebileceği anlamına gelmez. Görgü şahitlerinin bir olay hakkındaki bilgisinin, bu olayın doğruluğuna dair rivayetlerin sağladığı bilgidен daha kesin olduğu kuşkusuzdur. Bununla birlikte görgü şahitlerinin bu olay hakkındaki haberlerin sağladığı bilgiye de sahip olacaklarını unutmamak gerekir. Orta Çağ İslâm bilgi teorisini izah etmeye çalışırken burada yapmaya çalıştığımız şey, görgü şahidinin olaya dair edindiği sağlam bilginin, konuya dair yegâne mümkün bilgi türünü temsil etmediğini ortaya koymaktır. Olayın doğru olduğunu gösteren ve olay hakkındaki haberlerden elde edilen mutlak bilgi diyebileceğimiz başka geçerli bir bilgi türü daha vardır.

Şu ana kadar anlattıklarımız bizi, okuyucunun zihninde oluşacak şu hayati soruya götürecektir: Deneysel bir bilgi olmaksızın, geçmiş bir olaya dair haberlerin doğruluğunu tasdik etmek nasıl mümkün olur? Bir olayla ilgili haberin kaynağı zaten bu olay hakkındaki tecrübe değil midir? Nihayetinde bu ikisini birbirinden ayırmak mümkün mü? Başka bir deyişle tecrübe doğrulama olmaksızın, geçmiş bir olaya dair bir haberin doğru olduğu nasıl anlaşılabilir?

“*et-Tevâtür yufîdu'l-ilm*” ifadesi tam olarak bu soruya bir cevap teşkil eder. Onun işaret ettiği teori, geçmiş olaylara dair bilginin deneysel olmayan yollarla da sağlanabileceğini bize göstermeye çalışır.

Aşikârdır ki, burada mevzu bahis olan teori modern deneyci metotla ile kesin bir tenakuz içindedir. Burada usulcülerin düşünme biçimiyle deneyci eğilimli modern tarihçileri mukayese etmek konumuz açısından öğreticidir. Her iki grup da tecrübemize konu olanın aslında geçmiş olayların kendisi değil, bu olaylara dair haberler olduğu konusunda müttefiktirler. Olay geçtikten sonra geriye onunla ilgili haber kalır ve bizimle olay arasında asılı durur. Bizden önce olan, doğrudan haberin kendisidir.

Ancak, usulcü *tevâtür* kavramı aracılığıyla bir haberden olayın direkt bilgisini edinirken, (daha önce de belirttiğimiz gibi, olayın yeni bir versiyonunu kurgulamaksızın doğruluğunu belirten bir bilgi seviyesine ulaşan haberle buna ulaşır); deneye dayalı bakış açısına sahip bir tarihçi ise olayın en iyi ihtimalle bağlama uygun veya muhtemel (veya gerçekliği doğrulanmamış olup doğru olduğu farz edilen) bir yeniden inşası ile yetinir; zira hiçbir zaman, deneye dayalı doğrulama yapamayacağından, bir haberin tartışmasız bir şekilde doğru olduğunu tasdik edemez.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, geçmiş olaylara dair haberlerin tekrarı, işitenlerin zihninde bu haberlerin doğru olduğu bilgisine yol açar. Bu bilgi deneye dayalı bir doğrulama olmaksızın ortaya çıkar. Fakat teorinin bu en genel ifadesi, görüldüğü şekliyle düşünülmemelidir. Aranması gereken çok önemli birtakım nitelikler de vardır ve ancak bunlar bilindikten sonra teorinin gerçekten ne söylediğini anlamak mümkün olabilir. Bu nitelikler, *tevâtür* ve onunla ilişkili olarak *mütevâtirin* ne kadar teknik bir terim olduğunu bariz hale getirecektir. Bu

kelimelerin oldukça karmaşık ıstılahî anlamından dolayı, metinde onları “aralıklarla tekrar” ve “aralıklarla tekrar etme” ile tercüme etmek yerine, olduğu gibi bırakacağız.

Geçmişe dair bir haberin *mütevâtir* (lafzen aralıklarla tekrar etme) olması için, basit bir tekrardan fazlasını ifade etmesi gerekir. Bunun için de *şurûtu't-tevâtür* olarak bilinen önemli bazı şartları taşıması gereklidir. Burada Gazalî'nin belirlediği (sıralaması kısmen değiştirilerek verilen) dört³ şart şöyledir:

1- Haber, zanna değil bilgiye dayanmalıdır. (Muhtemelen geçmiş olaylara dair zannî bilgiler, başkalarının zihninde bu olayların sadece bir benzerini üreteceğini; dolayısıyla zannın hiçbir zaman bilgiye dönüşmeyeceğini söylüyor. Bu yüzden geçmiş olaylar hakkında zan ifade eden haberler ıstılahî anlamıyla *mütevâtir* olamaz.)

2- Bu bilgi zorunludur yani duyularla algılamaya dayanır.

3- Haberi veren kişi (veya haberin oluş) sayısının, *kâmil* (tam) olması gerekir. *Kâmil* burada “anlaşarak haber uydurma” ihtimalini dışarıdan bırakacak sayıda anlamına gelen teknik bir terim olarak kullanılıyor. Biz “*kâmil*” yerine “*kâfi*” kelimesini kullanacağız. Bir haberin kifayet şartını haiz olması için defalarca (bir kişiden diğerine geçme yoluyla) tekrar edilmiş olması ve böylelikle “anlaşarak haber uydurma” ihtimalinin dışarıda bırakılması gerekir. Bu türden bir tekrarın hem öznel hem nesnel yönü olması gerektiği düşünülebilir. Şayet geçmişe dair bir haberin doğruluğunu bileceksem haberi *kâfi* derecede (*kâfi* sayıda farklı insandan) işitmiş olmam gerekir ki “anlaşarak haber uydurma” ihtimali söz konusu olmasın. Başka bir deyişle haberin tekrarı benim tecrübe sınırlarım içinde olmalıdır. Diğer yandan, haberin tekrar sayısı, benim tecrübe sınırlarımı aşmış, ben ise bu ifadelerin ancak bir kısmına muhatap olmuş olabilirim. Burada önemli olan, bana ulaşan haberlerin *kâfi* sayıda olmasıdır. Konuya dair haberlerin dünyada yeterli sayıda yayılacağı veya bu sayının çok üzerine çıkacağını söylemeye bile gerek yoktur.

4- Bir haber, olayın ilk elden şahitlerinden bir dizi ravi yoluyla aktarıldığında, yukarıda zikredilen üç şart, müteakip tabakalarda veya rivayet sürecinin her aşamasında gerçekleşmelidir.

Gazalî başka bir pasajda dört yerine iki şarta değinir. Bu şartlardan, “*tevâtür* şartları” olarak değil, “bilginin oluşum (geçmiş olaylara ilişkin haberlerin doğruluğu) şartları” olarak bahseder ki aslında her iki kategorinin de aynı kümeye işaret ettiği aşikârdır. Zira *tevâtür* şartları, sadece *mütevâtir* terimini geçmiş olaylara dair hangi haberlere uygulayacağımızı belirtmek için değil, fakat aynı zamanda

³ *el-Mustasfa*, I, 134.

bilginin oluşumu, geçmiş olaya dair bir haberin işitenin zihninde bilgi doğurma şartlarını da temsil eder. İlgili pasajı bütünüyle alıntulamak yararlı olacaktır:

Kâfi sayıda insan tarihsel bir vakaya dair bir haber naklettiğinde, bu haber işitenin zihninde bir bilgi doğurmuyorsa söz konusu haberi veren kişilerin yalan söylediğine hükmedilemez. Zira bilginin tekrar şartlarından ancak ikisi yerine getirilmiştir: (1) Haberi aktaranların sayısı yeterlidir. (2) İfadeler yakîn (kesinlik) ve müşahedeye (ampirik gözlem) dayanmaktadır. Dolayısıyla, haber veren kişi sayısı yeterli olmasına rağmen, buradan haberin doğru olduğuna dair bir bilgiye ulaşamıyor oluşumuzun sebebi, ikinci şartın yerine gelmemesidir. Zira haber veren kişiler doğru söylemiş ve onların haberi yeterli sayıda kişi tarafından nakledilmişse bilgi, işiten kimsenin zihninde zorunlu olarak doğardı.⁴

Tevâtürün iki temel şartına, böylelikle ulaşmış olduk: (1) Geçmiş bir olaya dair haber, *yakîn* ve *müşahedeye* dayalı olmalı, başka bir deyişle ampirik temelli olma anlamında doğru olmalıdır. (2) Haberi aktaran ravilerin (ya da haberin tekrarı) yeterli sayıda olmalıdır. Gazâlî, çok açık bir biçimde burada, yukarıda tek şart olarak belirtilen dört şartın ikisini birleştiriyor. Daha doğrusu, dört şartın ilk ikisi zaten bağımsız şartlar olmayıp, ikinci şart, birinci şartta gerekli bulunan bilgiyi, duyu bilgisi ile sınırlandırmak için vardır. Yani, duyu verileri bilgi doğurduğundan dolayı, ikinci şart yerine getirildiğinde, birinci şart da kendiliğinden zaten sağlanmış olmaktadır. Dördüncü şart ise yine bağımsız olmayıp tabir caizse bir "geçerlik şartı" olarak düşünülebilir. Zira bu şart, diğer şartlara ilişkin bir bilgi vermektedir: Haber, bir raviden diğerine geçerken rivayet sürecinin her aşamasında bu şartların gerekliliğini bildirir.

Bu son şart, olayın ilk şahitlerinde değil de haberi onlardan işitenlerde aranır. Bugün dünya hakkında sahip olduğumuz bilgilerin büyük bir kısmı haberlerden, yani olayın şahitlerinden değil de ravilerden elde edilmektedir. Bilgi bir veya birden fazla aracı vasıtasıyla bize ulaşır. Gazâlî'nin yaşadığı dönemde, bilginin intikalinde aracı rol oynayanlar yalnızca kişilerdi. Zira onun zamanında henüz medya olmadığı gibi yazılı basın da yoktu. Matbaadan değil de hata yapması mümkün müstensihlerin elinden çıkan yazılar her zaman şifahi rivayetten daha az güvenilir kabul edilirdi. Değindiğimiz "geçerlilik şartı" bir haberin intikal sürecinin her safhasında iki temel şartın yerine getirilmesi gerektiğini ifade eder. Zira ancak bu iki şart yerine getirildiğinde bir olayın bilgisi zamanın içinden geçip, nesilden nesle ulaşabilir. Dolayısıyla, olayın geçtiği tarihten bugüne kadar geçen zaman diliminin her bir noktasında kâfi sayıda insan, bir haberi yeterli miktarda işitenin tecrübesine aktarmalıdır. Aynı şekilde, olaya şahit olan kişi sayısında da bir kifayet şartı gözetilir. Haber rivayet zincirinde ilerledikçe, şahitlerin haberleri ravilerin haberi olarak akar, böylece bilginin akışı sağlanmış olur. Olaya şahit olan kişiler er

⁴ *el-Mustasfa*, I, 138.

ya da geç öleceğinden ve bilginin bundan sonraki intikali tamamen ravilere bağlı olacağından, rivayet sürecinin her tabakasında, rivayet eden kişi sayısı aynı sayıda kalmalı veya bu sayının üzerinde olmalıdır. Üstelik bu intikal sürecinin her aşamasında söz konusu haber duyu bilgisine dayanmış olmalıdır. Gazâlî'nin bundan tam kastı açık değildir. Muhtemelen sadece duyduğunu işiten (tıpkı olayın şahitlerinin gördüğü ya da tecrübe ettiği gibi) ravilerin rivayetlerinin, bu sebepten dolayı duyu bilgisine dayandığını kast etmiş olabilir. Şunu da düşünmüş olabilir: Raviler her zaman olayın şahitlerinin tecrübesini aktardığından ve şahitlerin zaman içinde taşınan şehadeti duyu bilgisine dayandığından, haber de duyu bilgisine dayanır.

Geçmişteki herhangi bir olaya dair, intikal sürecinin her aşamasında, Gazâlî tarafından önerilen iki şartı yerine getiren bu haberi ifade etmek için kullanılan teknik terim, Gazâlî'nin teorisi çerçevesinde *mütevâtir*'dir. Bu türden bir haber, işitende onun doğru olduğuna dair bir bilgiye yol açar ki bu bilgi olayın şehadetine denk düşer.

Bu iki temel şartın yerine getirilmesinin, *mütevâtir* bir haberi işiten kimsenin zihninde bilgi oluşumunun zorunlu bir mukaddimesi olduğu düşünülmemelidir. İşiten kimse için bunlar birbirinden ayrı şeylerdir. Gazâlî'nin teorisi şunu teyit eder: Eğer geçmişe dönük bir haber deneysel olarak tasdik edildiyse ve "anlaşarak haber uydurma" ihtimalini dışarıda bırakacak bir şekilde dolaşıma girdiyse haberi işiten şahıs, haberin doğru olduğunu hiçbir mantıksal işleme başvurmaksızın kabul eder.

İki şarttan hiçbiri kendi başına yeterli değildir. Doğru olan fakat yeterli sayıda işitilmemiş bir haber (özellikle haberi veren kişi güvenilirliğiyle biliniyorsa) ikna edici olabilir; fakat bu bilgiye yol açmaz ve dolayısıyla teknik anlamda *tevâtür* kabul edilmez. İlginç bir şekilde, tekrar yeterli görülen sayıya ulaşmış fakat kaynağı görgü şahitleri olmayan bir haber de doğru kabul edilmez. Gazâlî'nin bu türden haberleri, ne kadar yaygın olduğuna bakmaksızın *tevâtür* sınıfına dahil etmemesi tuhaf gözükebilir; fakat bu, *tevâtür* teriminin en temel özelliğini de bize gösterir: (*Tevâtür*) geçmişe dönük herhangi bir haberin değil, sadece doğruluğu ampirik olarak tasdik edilmiş bir haberin tekrarıdır.

Yanlış bir haberin, sayıları "anlaşarak haber uydurma" ihtimalini dışarıda bırakacak kadar büyük bir grupta nasıl yaygınlık kazanabileceği sorusu akla gelebilir. Gazâlî şöyle cevap verir: Bu haber, "anlaşarak uydurma" ihtimalini dışarıda bırakacak sayıya ulaşmayan küçük bir gruptan çıkmış, diğer insanlara buradan yayılmış, aracı insanlar ise haberin yanlış olma ihtimalinden habersiz intikaline yardımcı olmuş olabilir. Bu ikinci grup bir hatanın bilinçsiz taşıyıcıları olur. Burada gözden kaçmaması gereken nokta, yanlışta ittifak eden küçük bir grubun ortak haberi, yanlışta ittifak etmeyecek kadar geniş başka bir grupta dolaşıma girebilir. Tarihte bunun pek çok örneği vardır. Gazâlî, Hz. Muhammed'in Ali'yi ilk halife olarak tayin ettiği iddiasının, Sünnî Müslümanlar tarafından açık bir hata olarak görüldüğünden bahseder. Öte yandan bu "hata"da ısrar eden Şii'lerin

sayısı “anlaşarak haber uydurma” ihtimalini dışarıda bırakacak kadar çoktur.⁵ Aynı şey, Yahudi ve Hristiyan heretik (batıl sayılmış) fırkalar için de söylenebilir.

Eğer hatalı bir bilginin “anlaşarak haber uydurma” ihtimalini dışarıda bırakacak büyüklükte bir grupta yayılması mümkünse ikinci şart ile neden meşgul olalım? Bu soruya şöyle cevap verilebilir: Haberin mutlak doğruluğundan başka, sayıyla ilgili başka bir şartın daha yerine getirilmesi gerekir. Gazâlî doğruluk ihtimalini güçlendiren şeyin ravi sayısında olduğunu düşünmekte; sayıca fazla bir topluluğun haberinin, sayıca az olan topluluğun haberine göre ikincil bir etkiye sahip olduğunu ima etmektedir. Bu etkiyi, büyük bir grubun hatada ittifakının, küçük bir grubun hata ittifakına oranla daha düşük bir ihtimal olduğuna bağlamak mümkündür.

İki şartın varsayılması, şu türden bir mantık yürütmeye dayandırılmaktadır: Hepimiz zihnimizde, tarihsel veya günümüzde vuku bulan ve doğrudan şahit olmadığımız bazı olaylara ilişkin haberlerin doğru olduğu bilgisinin mevcut olduğunun farkındayız. Tüm diğer bilgiler gibi, bu bilgi de içe bakış yoluyla varılan öznel bir duruma işaret eder. Bu bilgi basit olarak bizde vardır. Diğer taraftan biz bu bilgiyi ne duyu algısına ne de rasyonel idrake atfedebiliriz. Dolayısıyla bu bilgiyi başka bir zeminde izah etmemiz gerekir. Bu türden bir bilgiyi doğuran şartları tahlil ederken bu bilginin takip ettiği seyri gözden kaçırmamalıyız: Bu bilgi ancak bir haber, sayıları çok olan bir topluluktan duyulduğunda zuhur eder. Bundan dolayı sayı, bilginin doğuşunun şartı olarak görülmüştür. Bir haber, sayıları az olan bir topluluktan duyulduğunda zihnimizde bir bilgi oluşturmaz; bilgi buna karşın haber sadece çok sayıda kişiden duyulduğunda oluşur. Fakat sayının çokluğu da durumu tek başına izah etmeye kâfi gelmez. Zira sayıca çok insandan duymamıza rağmen doğru olup olmadığını bilmediğimiz (hatta doğru olmadığını bildiğimiz) haberler de söz konusudur. Masallar, batıl inançlar, hayvanlarla ilgili hikâyeler bu kategoriye girer. Dolayısıyla sayının çokluğu şartına, haberin doğruluğu şartının ilave edilmesi gerekir.

Teknik anlamıyla “kâfi” diye çevirdiğimiz *kâmil*, “anlaşarak haber uydurma” ihtimalini dışarıda bırakacak muayyen bir sayı, yani uydurma ihtimalini imkânsız kılan asgari sayı demektir. Bu sayıdan daha fazla olanına ise ziyade ya da *zâid* denir. Dolayısıyla ulaşıldığında veya üzerine çıkıldığında, “anlaşarak haber uydurma” ihtimalinin bertaraf edildiği daha az sayıda bir grup için ise uydurmanın söz konusu olduğu belli bir sayıdan söz edebiliriz.

Sayının en az kaç olması gerektiğini tayin etmek mümkün müdür? Gazâlî bazı usulcüler tarafından bu rakamın kırk veya yetmiş olarak tayin edilme teşebbüslerine itiraz eder. Zira bu sayının ancak Allah tarafından bilinebileceğini düşünür. Bu sayıyı hesaplama gibi bir şansımız yoktur. Zira bunun için, bir haberin doğruluğuna dair bilginin içimizde ortaya çıktığı anı tam olarak saptamak ve o ana

⁵ *el-Mustasfa*, I, 138-139.

kadar haberin kaç kez işitildiğini saymak gerekir ki bu imkânsızdır. Bu, çocukluk sürecinin sona erip, yetişkinliğin başladığı anı tespit etmeye çalışmaya benzer.⁶

Bununla birlikte asgari sayının ne olduğunu bilip bilmememizin fazla bir önemi de yoktur. Geçmiş olaylara dair haberlerin doğruluğu bilgisini doğuran şartların, daha önce de söylediğimiz gibi, bilgiye muhatap olan kişinin zihninde bir karşılığı yoktur. Bir haberin doğru olup olmadığına karar vermek için, daha önce kaç kişi tarafından verildiğini bilme ihtiyacı duymayız. Hiç kimse bilginin doğruluğunu, tekrar sayısı veya sayının kâmil olup olmadığı üzerinden tartışmaz. Hatta tam tersi doğrudur. Örneğin, ben Hz. Muhammed'in gerçekten yaşamış biri olduğu bilgisine sahip isem buradan yola çıkarak, haberi kaç kişiden duyduğumu düşünür ve yeterli sayının ne olduğuna dair bir izlenime varmaya çalışırım. Zira yeterli sayıya ulaşılmıyorsa, bilgi de ortaya çıkmazdı.⁷

Çok büyük rakamların "*zâid*" kategorisinde değerlendirilmesi gerektiği aşikârdır. Örneğin, herkes takdir eder ki bir milyon insan bir araya gelip, sahte bilgi üretmez. Zira bu türden bir üretim, ortak bir amaç ve motivasyonun mevcudiyetini gerektirir ki yüksek sayılar söz konusu olduğunda bu ihtimal dâhilinde değildir. Öte yandan, bu rakam haberin doğruluğu bilgisinin oluşacağına teminatı olarak kabul edilmez. Hz. Muhammed'in, Hz. Ali'yi ilk halife olarak tayin ettiği örneğinde, haberi veren kişi sayısı yeterli kabul ettiğimiz sınırın çok üstündedir. Eğer buna rağmen zihnimize haberin doğruluğuna dair bir bilgi oluşmazsa buradan diğer şartın yerine gelmediği, yani haberin tecrübeye dayanmadığı dolayısıyla doğru olmadığı sonucuna varabiliriz.

Sonuç olarak, *mütevâtir* terimi, doğruluğunu "*içimizde*" bulduğumuz bir bilgiyle anladığımız geçmiş olaylara dair bir haber kategorisini ifade eder. Bu bilgi ampirik bir doğrulamanın sonucu olmadığı gibi, ona ihtiyaç da duymaz; böyle bir doğrulamadan bağımsız olarak mevcuttur. Ampirik doğrulamaya dayanan herhangi bir haberin sağladığı bilgi, duyu verilerinin sağladığı bilgiden ayırt edilemez. Geçmiş olaylara dair haberler için zaten böyle bir doğrulama söz konusu değildir. *Tevâtür* teorisi, *mütevâtir* haberlerin doğruluğu bilgisini, ampirik doğrulamaya gerek duymayacak bağımsız bir zeminde temellendirir. *Tevâtür* yoluyla duyu bilgisinden bağımsız, salt tarihsel bir bilgi türüne ulaşılır. Bu bilgi, tıpkı duyu bilgisi gibi, akıl yürütmenin bir sonucu olmayıp, *içimizde* kendiliğinden doğan bir bilgidir. Öte yandan, duyu bilgisinden farklı olarak bu bilgi, sadece düşüncede var olan kendine özgü bazı şartlara tabidir.

Tevâtür kavramının arkasında yatan teori ve *tevâtür*'ün şartları, en açık ve veciz bir şekilde şöyle ifade edilebilir: *Geçmişe dair doğru haberlerin çok sayıda tekrarı, haberi işitenlerin zihninde haberin doğruluğu bilgisinin oluşmasına yol açar.* Buradaki

⁶ *el-Mustasfa*, I, 137.

⁷ كَيْفًا بِحُصُولِ الْعِلْمِ الصَّرُورِ يَنْتَبِهُنَّ كَمَا لَالْعَدَدِ لَا أَنَا بِكَمَا لَالْعَدَدِ نَسْتَدِينُ عَلَى حُصُولِ الْعِلْمِ
el-Mustasfa, I, 135.

“çok sayıda” ifadesi “anlaşarak haber uydurma ihtimalini dışarıda bırakacak sayı” olarak anlaşılmalıdır. Bu ifadeden yola çıkarak iki neticeye varabiliriz:

(1) Geçmiş olaylara dair doğru haberlerin yeterli sayıya ulaşmayan tekrarı, haberi işitenlerin zihninde haberin doğru olduğu bilgisine yol açmaz. Benzer şekilde;

(2) geçmiş olaylara dair yanlış haberlerin yeterli sayıya ulaşan tekrarı da haberi işitenlerin zihninde haberin doğru olduğu bilgisine yol açmaz.

Özellikle totoloji gibi gözükten ikinci maddeye dair şunu göz önünde bulundurmakta fayda var: Bir haberin doğru olduğuna dair bilgi, haberin doğruluğundan farklı bir şeydir. Bilgi zihinde ortaya çıkan öznel bir durum iken, zihindeki bilginin konusu olan haberin doğruluğu ise zihnin dışındaki nesnel bir gerçekliktir. Dolayısıyla bu zikredilen ikinci netice bize şunu söyler: Bilgi, her ne kadar öznel bir durum gibi görünüyorsa da nesnesinden bağımsız olarak var olamaz. Yani, bir haberin doğruluğunun bilgisi haber gerçekten doğru değilse ortaya çıkamaz. Haber yanlışsa, kişi onun doğru olduğu bilgisini edinemez.

Gazâlî'nin teorisi, tüm derinliğine rağmen, bazı problemleri çözmeden bırakır. Bu teori, ispat edilebilir nesnel bir destekten yoksun bir bilgi türünü önerir. Bu bilgi, kendiliğinden orada olan, kendi içimizde “buluverdiğimiz”, nasıl ve nereden geldiği gösterilemeyen bir bilgidir. *Tevâtür şartları* bu sorunları açıklamakta yetersiz kalır. Dolayısıyla teori, sübjektif bir alanda kendini kilitlemiş gibidir. Bilgi, elbette kendi içimizde bulduğumuz öznel bir durumdur; lakin onu doğuran bazı nesnel destekler olmazsa o, bilgi olmaktan çıkar.

Bu öznelci eğilim, geçmiş olaylara dair haberlerin hakikati konusunda bir ihtilaf söz konusu olduğunda tebarüz eder. Bu türden ihtilaflar nasıl çözülür? Bahsi geçen ampirik doğrulama, tanım gereği konu dışıdır. Aynı şekilde akıl yürütme ve mantıksal çıkarım da söz konusu değildir. Geçmiş olaylara dair ifadelerin doğruluğu aksiyomatik olmadığı gibi aksiyomlardan türetilmiş de değildir. Eğer ihtilafları haberin tekrar sayısına bakarak çözmek mümkün olsaydı, nesnel bir destek bulabilirdik. Fakat bu da mümkün değildir. Muhalif taraflardan biri, diğerine şunu söyleyemez: “Daha fazla insandan haber duyana kadar bekle, haklı olduğumu göreceksin.” Zira yanlış haberler, tıpkı doğru olanları gibi, hatta bazı durumlarda daha büyük bir hızla, yaygın bir dolaşım ağına girebilir. Bu yüzden, sayının kifayeti şartı, bize nesnel bir ölçüt sağlamaz. *Tevâtürün*, diğer temel şartı olan haberin olgusal doğruluğu da tartışma için güçlü bir temel olmaktan ziyade, ihtilafın ortaya çıkmasına sebep olan bir sorundur.

*el-Mustasfa'*nın bilginin tanımı (*had*) ile ilgili bölümünde, Gazâlî bilginin inanç ile nasıl kolaylıkla karıştırılabileceğinden bahseder. Zira her ikisine de bir kesinlik hali eşlik eder. Yani bilgi iddiasında bulunan bir insanın yanılıyor olması durumunda, bilgi sanılan şeyin aslında salt inanç olduğu ortaya çıkabilir. Bilgi ile inanç arasındaki fark şudur: Bir bilgiye sahip olan kişi, karşıt ihtimalini düşünüp

devre bıraktıktan sonra bilgiye ulaşır. Bir inanca sahip olan kişi ise, ona muhalif olan üzerine düşünmeksizin, gözü kapalı bir şekilde bu inancı benimser. Bilgi açık, inanç ise kapalı bir zihni gerektirir. Bilgi, muhkem bir zeminde ve şüpheye karşı emniyette dururken; inanç için bu söylenemez.⁸ Bu ayrıma uygun bir şekilde, geçmişe dair haberlerin doğruluğuna ilişkin muhalif iddialar söz konusu olduğunda, bir tarafın inancını bilgi farz ettiği ve dolayısıyla bir dogmanın savunuculuğunu yaptığı hükmünü çıkarabiliriz. Fakat bu bizi başladığımız noktaya geri götürür. Çünkü burada da söz konusu olan, muhalif taraflardan birinin (doğru bilgiye sahip olan taraf) son tahlilde diğerine galip gelmesi yönünde bir beklentidir. Bu galibiyetin ise, bilginin muhalif tezlerini de hesaba katan ve bu hesaba katma sonucu kesinliğe ulaşan- ki bu kesinlik henüz keşfedemediğimiz nesnel bir desteği varsayar- bir sürecin yönetilmesi ile elde edileceği düşünülür.

Gazâlî'nin teorisinde geçmiş olaylara dair haberlerin doğruluk bilgisinin ne kadar belirleyici ve önemli olduğunu görmek için *el-Mustasfa*'nın mantıksal delil (*burhan*) ile ilgili bölümüne dönelim. Bu bölümü değerlendirirken geçmiş olaylara dair haberlerin doğruluk bilgisinin, daha geniş bir bilgi kategorisi olan *tecrübe alanımız dışında kalan fenomenler bilgisi* kapsamında olduğunu göz önünde bulundurmalıyız. Bu fenomenler, tıpkı hiç gitmediğimiz şehirlerin varlığı gibi sadece geçmişte olanı değil, şimdiki zaman da olanı da kapsar. Makalenin başında kısaca değinmiştik; geçmiş olaylara dair haberlerin doğruluğuna ilişkin tartışma, aslında geniş anlamda ister geçmiş ister şimdiki zamanda olsun tecrübe alanımız dışında kalan varlık hakkındaki bilginin imkânı tartışmasıdır. Kendi bütünlüğü içinde bu bilgi türü, bütünüyle *tevâtür* teorilerinin ilgi alanındadır. Zira tecrübe alanımız dışında kalan şimdiki olayların bilgisi de geçmiş olayların bilgisi gibi bize yaygın haberler vasıtasıyla ulaşmaktadır.

“Geçmiş olaylara dair haberlerin ve tecrübe dışı mevcut fenomenlerin doğruluğunun bilgisi” veya “mükerrer haberden doğan bilgi” gibi ifadeleri sürekli kullanmak, dilimizi hantallaştırıp bizi meselenin özünden uzaklaştırabilir. Bundan sakınmak için, bu bilgi türünü müteakip paragraflarda “ikinci el bilgi”⁹olarak isimlendireceğiz. Bu isimlendirmenin herhangi bir yanlış anlamaya meydan vermemesi için şunun akılda tutulmasında fayda var:

Vasıtalı bilgi tabirini, söz konusu bilginin doğru olduğu, haberi verenin haberin konusuna şahit olduğu ve haberin onun yoluyla bize ulaştığı durumları işaret etmek üzere kullanıyoruz. Söz konusu bilginin, haberi ilk verenlerde şahitliğe dayandığı farz edilir, çünkü bu bilgiye konu olan haberler, haberin verenin şahitliğinden önce mevcut değildir.

⁸ *el-Mustasfa*, I, 25-26.

⁹ Makalenin orijinalinde “tevâtür bilgisi” yerine “second-hand knowledge (ikinci el bilgi)” tabiri kullanılmıştır. Haberin vasıtalı bilgi olduğu dikkate alınarak bu ifade, tercümede “vasıtalı bilgi” olarak çevrilmiştir.

Burada mesele, deneysel bir bilginin bir kişiden diğerine intikali değildir ki bu zaten (bilgi intikal ettikten sonra deneysel olma vasfını yitireceğinden dolayı) tanım gereği mümkün değildir. Sözü edilen bilgi deneysel yolla ortaya çıkmış, bilginin şahidi dışındaki muhataplarına ise *tevatür* yolu ile ulaşır, doğruluğu böylelikle kabul edilmiş bilgidir.

Gazâlî'ye göre "vasıtalı" olarak isimlendirdiğimiz bu bilgi, zorunlu bilgi (*el-ilmu'd-darûri*) kategorisine dâhildir. Buradaki "zaruri" tabiri, kendiliğinden zihnimizi etki altına alan ve bu yüzden şüpheye konu olmayan bilgiye işaret eder. Yani bu bilgi, bilinçli bir akıl yürütmenin mahsulü değildir. Zira akıl yürütmenin sonuçları, mantıksal temelden uzaklaştığında şüpheye maruz kalır; şüpheden kurtulmak için ise mantıksal delile ihtiyaç duyar. Mantıksal delile bağlı bilgi, nazari bilgi (*el-ilmu'n-nazari*) denilen ikinci bir kategoriye dâhildir. Zaruri bilgi, nazari bilginin kaynağıdır; çünkü tüm nazari bilgiler son tahlilde mantıksal akıl yürütme yoluyla türetilir. Zorunlu bilgi ile nazari bilgi arasındaki fark, diğer bilgilerin kendisinden doğduğu kaynak bilgiyle bu kaynak bilgiden üretilmiş bilgi arasındaki fark gibidir. Gazâlî'nin düşünme yolunu takip edersek zaruri bilgi için "kaynak bilgi", mantıksal bilgi için ise "türetilmiş bilgi" diyebiliriz. Bununla beraber, buradaki "kaynak" ve "türetilmiş" kelimelerinin salt epistemolojik anlamından ziyade, mantıksal bir bağlamda kullanıldığı vurgulanmalıdır. Tüm mantıksal akıl yürütmeler bir yerden başlamak durumundadır. Zaruri bilgi, başlangıç noktasıdır. Tümdengelimle bir akıl yürütmenin sonucu olarak elde edilen bilgi ise kaynağı öncüller olan bir bilgi türünü temsil eder. Öncüllerin kendisi de türetildiyse tüm mantıksal akıl yürütmelerin gerçek kaynağına ulaşana kadar ilk öncüllere gidilmelidir. Bu ilk öncüller, kendisine akıl yürütme ile ulaştığımız ilkeler olmayıp, akılda mevcut bulunan temel ilkelerdir.

Gazâlî zaruri bilgiyi, "bilginin ya da yakîni bilginin beş kaynağı" (*medârik el-ilm veya medârik el-yakîn*)¹⁰ dediği beş gruba ya da alt kategoriye ayırır:

1. *Bedihî* hakikatler (*evveliyât*): "Ben varım.", "Bir şey hem ebedî hem mahlûk olamaz.", "Zıt iki önermeden biri doğruysa diğeri yanlıştır.", "İki birden büyüktür." vb.

¹⁰ *el-Mustasfa*, I, 44-46. Gazâlî yakînin (yani bilginin) ve kesin inancın yedi kaynağından söz eder. Fakat tartışmanın bu bölümünde bu kaynaklardan yalnızca beşinin, kesinliğin (*yakîn, kat'i*) kaynağı olarak kabul edileceğini tasrih eder. *Usulcüler* için olduğu gibi, Gazâlî için de bilgi ve kesinliğin birbirine bağlı kavramlar olduğunu hatırlayalım. Bir şeyi bilmek, ondan emin olmaktır. Aslına bakılırsa Gazâlî, bu iki kavramı *medâriku'l-ulûmi'l-yakîniyye* (s. 46) ifadesinde birleştirir. Gazâlî'nin mantıksal delil üzerine yürüttüğü tartışmada, kesinlik kavramı, mantık konusuna hususi yakınlığından dolayı özellikle öne çıkar. Gazâlî'yi bu tartışmada en çok meşgul eden soru, "bilginin nihai kaynakları" değil, (her ne kadar onun bu soruya cevabı satır aralarından kolaylıkla yakalansa da) "mantıksal delillerimizin sonuçlarının doğruluğundan nasıl emin olabiliriz?" sorusudur. Sonucun kesinliği aşikâr bir biçimde, öncüllerin kesinliğine bağlıdır. Mantıksal muhakeme sürecinin kendisinden türetildiği ilk öncüller ise "kesinliğin kaynağı"dır. Fakat kesinlik bilginin bağımlı değişkeni olduğuna ve mantıksal delillerin sonuçları bilgiyi husule getirdiğine göre, bu ilk öncüller aynı zamanda "bilginin kaynakları" olarak kabul edilebilir ki mantık bağlamında türetilmiş bilginin kaynaklarıdır.

2. İç gözlemler (*el-müşahedâtu'l-bâtmıyye*): "Açım.", "Susadım.", "Korkuyorum.", "Mutluyum." vb.
3. Hâricî duyu algıları (*el-mahsusâtu'z-zahiriyye*): "Kar beyazdır.", "Ay yuvarlaktır.", "Güneş parlaktır." vs.
4. Tümevarımsal ifadeler (*et-tecribiyat*): "Ateş yakar.", "Ekmek doyurur.", "Taşlar düşer.", "Şarap sarhoş eder.", "Müşil bağırsakları boşalır." vb.
5. Yaygın olarak bilinen gerçekler (*el-mütevâtirat*): "Mekke vardır.", "Şafii yaşamıştır.", "Farz olan namaz beş vakittir" vs.

Bilginin ikinci (içe-bakışsal gözlemler, başka bir ifade ile iç duyular) ve üçüncü kaynaklarını (Gazâlî'nin *Mi'yar el-İlm*'inde yaptığı gibi) dış duyuşsal algılarla birleştirecek olursak dördüncü bir zaruri bilginin dört temel türü karşımıza çıkar: 1- *a priori* bilgi, 2- duyuşsal bilgi, 3- *istikrâî* bilgi, 4- vasıtalı bilgi/tevatür bilgisi.

Gazâlî'den önce gelen Müslüman teorisyenlerden bazıları, bu son iki bilgi türünü zaruri bilgi kategorisine dâhil etmede isteksiz davranmışlar, sadece mutlak anlamda bilgi denilince temel ve türetilmemiş bilgi olan ilk iki kategorinin, "zaruri bilgi" başlığı altında kategorize etmeye uygun olduğunu düşünmüşlerdir. *İstikrâî* bilgi ve vasıtalı bilgi, onlara göre, temel ve türetilmemiş değildir; zira her ikisi de akıl yürütme mahsulüdür. Akıl yürütme, normal tündengelimde olduğu gibi "açık" (*zahir*) değil, "gizli" (*kâfi*)dir. Bu bilginin (*mütevâtir*) izini sürebiliriz, fakat zihnimizde ortaya çıktığında tam anlamıyla farkında olmayız; kendini bizden gizler. Bilginin oluşumu bir akıl yürütmeye dayalıdır ancak bu "gizli"dir ve biz onun farkında olmayız.

Gazâlî, *istikrâî* ve vasıtalı bilginin arka planında "gizli" bir akıl yürütmenin var olduğunu kabul etse de bu bilgi türlerini zaruri kategorisinde inceler zira onların temelini teşkil eden muhakeme gizlidir. Bilginin bilinçli olarak kendisine başvuru, sınırları belli mantıksal bir temeli olmadığı durumlarda, kendisini zihne dayattığını iddia etmek son derece makuldür.¹¹

"Gizli" akıl yürütme kavramında ima edilen kabul şudur: *İstikrâî* ve vasıtalı bilgi, *a priori* gerçekler ve duyu bilgisinde olduğu gibi mutlak anlamda bilgi denildiğinde anlaşılabilir temel bilgi olamaz. Temel bilgi değilse, türetilmiş olmalıdır; eğer türetme bilinçli bir süreç dâhilinde değilse gizli bir faaliyetin var olduğunu farz etmek gerekir.

Orta Çağ Müslüman düşünürleri; *a priori* bilgi ve duyu bilgisini, Batı felsefesindeki rasyonalistler ve deneyiciler arasındaki kutuplaşmada olduğu gibi birbirine zıt kategoriler olarak görmemiştir. Daha ziyade bu düşünürler, akıl ve duyu verileri birbirini tamamlayan iki bilgi kaynağı olarak kabul etmişlerdir. Epistemolojik anlamda onlar, bilginin nihai kaynağıdır ve bu iki bilgi kaynağı

¹¹Gazâlî, *Mi'yarul-ilm*, tahk. Süleyman Dünya, Kahire: Darul-Ma'arif, 1961, s. 187

mantıksal süreçle ilgili olduğunu söylediğimiz *istikrâ* ve vasıtalı bilgi kategorilerinden farklıdır.

Gazâlî'nin tartışma zemini üzerinde ilerlerken kişi kendini iki yerine üç bilgi kategorisini kabul etmekten alıkoyamaz:

- (1) tüm bilgilerin nihai kaynağı olan temel bilgi,
- (2) gizli bir akıl yürütmeye dayalı olarak türetilmiş bilgi,
- (3) mantıksal çıkarımla ulaşılmış bilgi.

Ancak bu tasnif Orta Çağ İslâm literatürünün hiçbir yerinde bulunmaz. Literatürün aşına olduğu kategoriler, "zaruri" ve "istidlali" bilgidir ki; bu sebepten dolayı gizli türetilmiş bilginin meseleye dahil, bir problem olarak ortaya çıkar.

Gazâlî, belli ki "gizli" akıl yürütmeyi tamamen değerlendirme dışı görmez; buna mukabil onun, (müevâtirin muhatabı) kuramcı tarafından tekrar inşa edilebilirliğini ifade ediyor görünmektedir. O, akıl yürütmeyi içeren genellemeyi şu şekilde yeniden inşa eder: "Eğer havaya atılan taşlar her zaman düşmeseydi bu konudaki tecrübemiz de farklı olurdu: Taşlar bırakıldığında bazen uçar, bazen bir tarafa gider, bazen yerinde dururdu."¹² (Havaya atılan taşların her zaman düştüğü şeklindeki tecrübemiz, düşmenin taşların tabiatında olduğunun kesin bir göstergesidir.

Vasıtalı bilginin zeminini teşkil eden akıl yürütme, Gazâlî'ye göre iki öncülü beraberinde getirir:

(1) (Şu veya bu haberi veren) sayıca çok kimselerin, sahip oldukları farklı şart ve motivasyonlardan dolayı hatada birleşmeleri (birleşseler bile bunu sürdürmeleri) mümkün olmadığından, ancak hakikatte birleşebilirler.

(2) Onların hepsi, olgusal bir vakıya dair bir haberi vermektedirler. (Yani haberi verenler bir tahmin ya da düşünceden değil; belli bir zaman ve mekânda olmuş, duyularla algılanabilen bir vakıya dair bilgi vermektedirler.)¹³

Bu öncüllerden yola çıkan biri söz konusu önermenin doğru olduğu sonucuna ulaşır. Bu iki öncül, *tevâtür*ün daha önce sözünü ettiğimiz iki şartı ile irtibatlı gözükür. Bu iki şart, nasıl olduğunu netleştiremediğimiz bir şekilde -ki bu şartların mantıksal öncüller olmadığını daha önce beyan etmiştik, "gizli" akıl yürütme sürecine dâhil olur. "Gizli" akıl yürütmeyi gerektiren bu mantık en iyi ihtimalle belirsizdir ve Gazâlî de konu hakkında daha fazla bir yorum yapmaz. "Gizli" kavramı bir incelemeye tabi tutulduğunda dahi tamamen aydınlanmaz, bir gizem olarak kalır.

¹² Önermenin bu şekilde ifadesi bana aittir. Geniş bilgi için bk. *el-Mustasfa*, I, 46.

¹³ *el-Mustasfa*, I, 132. Gazâlî bu sayfada zihnin bu öncüllerden haberdar olduğunu, fakat bunun farkında olmadığını, başka bir deyişle farkındalığının bilincinde olmadığını söyler gözüküyor. Bu merak uyandırıcı bir ifade, fakat bana kalırsa gizli akıl yürütmenin temelde bilinçaltı olduğu tezi ile çelişmez.

Gazâlî için *istikrâî* ve vasıtalı bilgi arasında, her ikisinin de gizli olarak türetilmiş oldukları gerçeğinden başka kesin bir benzerlik mevcuttur. *İstikrâî* bilgi, tecrübelerin tekrarının sonucudur. Örneğin, bir kişi ağrıyan bölgesine bir merhemi sürer ve her sürüşte ağrının azaldığını tecrübe ederse bu tecrübe eninde sonunda bu merhem ağrılara iyi geldiği yönünde bir bilgiye dönüşecektir. Benzer şekilde, vasıtalı bilgi de mükerrer tecrübelerin, geçmişteki bir olaya dair ifadenin mükerreren işitilmesinin bir sonucudur

Bunun da ötesinde *istikrâî* ve vasıtalı bilginin her ikisi de bir fikrin tedrici olarak gelişiminin sonucunda oluşur. Merhemi sürünce ağrının azaldığını belirli bir sayı adedince tecrübe ettikten sonra merhem ağrıyı geçirdiğine dair bir fikrin teşekkülüne şahit oluruz. Merhem ağrıyı geçirmeye devam ederse bu fikir, giderek bilgiye dönüşür. Aynı şey geçmiş olaylar ve tecrübemiz dışında kalan mevcut durumlar için de geçerlidir. Biz, Şafii'nin bir zamanlar yaşadığına dair haberi duyar duymaz, haberin doğru olduğuna kanaat getirmeyiz. Bu haber karşısındaki ilk tepkimiz, haberin muhtemelen doğru olduğu yönündedir; ancak sonraları kanaat güçlenip haberin doğruluğuna dair bir bilgiye dönüşür. Her iki durumda da bilginin doğduğu eşiği tam olarak tespit edemeyiz. Bu bizi aşar.¹⁴

Tüm bu benzerliklere karşın, *istikrâî* bilgi ile vasıtalı bilgi arasında, Gazâlî tarafından doğrudan ifade edilmese de ima edilen, önemli bir fark vardır. *İstikrâî* bilgi belli tecrübelerden çıkarılan bir genelleme iken, vasıtalı bilgi böyle değildir. Şafii'nin bir zamanlar yaşadığını belirten haberin doğruluğu bilgisi, bu haberi işitme tecrübesinin genelleştirilmesi ile ulaşılan bir bilgi değildir. Bu haberin doğruluğunun tasdiki, fiziki varlık hakkındaki genel bir hakikatin tasdiki de değildir. Bu tasdik, taşlar düşer, alev yükselir, şarap sarhoş eder türünden bir tasdik de değildir. Daha önce de kaydettiğimiz gibi, vasıtalı bilgi, gayb bilgisi olduğu için, bizi duyularımızın erişebildiği alanın ötesine taşır. Vasıtalı bilgi, her ne kadar olayın şahitlerinin tecrübesine bağlı ise de *istikrâî* bilgimizin aksine bizim tecrübemize bağlı olarak ortaya çıkmış bir bilgi olmadığı kuşkusuzdur.

Özetleyecek olursak Gazâlî, Hz. Muhammed'in bir zamanlar yaşadığı ve nübüvvetine daveti bilgisi gibi geçmiş olaylara dair bir bilgi türünün mevcudiyetinden emindir. Deneysel bir temelden yoksun olduğu için bu bilgi, geçmiş olaylara dair ifadelerin doğruluğu bilgisine indirgenebilir. Bu bilgi, bilinçli bir şekilde mantıksal öncüllere başvurmaksızın yani, geçmiş olaylar hakkında "anlaşarak haber uydurma" ihtimalini dışarıda bırakacak sayıda kişiden (deneysel temelli) doğru bir haber işitildiğinde spontane olarak doğar. Aynı sayıda kişi, yanlış bir haberde ittifak ettiğinde veya az sayıda kişi doğru bir haberde ittifak ettiğinde bilgi doğmaz. Bu bilgi, bilinçli olarak kendisine başvurulmuş mantıksal

¹⁴ Henri Laoust, Gazâlî'nin, yeni bir mühtedinin *tevâtür* yoluyla ulaşan bilgileri inkâr etmesinin mazur görülebileceğini düşündüğünü ifade eder. Aşıkârdır ki yeni bir mühtedinin İslam camiasında tekrar ile doğruluğu bilinen haberleri, kâfi derecede işitip, söz konusu bilginin (yani *tevâtür* bilgisinin) kesinliğine dair bir kanaate henüz ulaşmadığı varsayılmaktadır. Laoust, *age*. s. 354.

öncüller söz konusu olmadığından dolayı, zaruri bilgi sınıfına dâhil edilmelidir. Öte yandan bu bilgi türü, *a priori* mantıksal doğrular ve duyu bilgisinde olduğu gibi ani bir şekilde oluşmaz. Ancak “gizli” veya bilinç dışı bir akıl yürütmeye dayalı olduğu varsayılır. Zaruri olup, aynı “gizli” akıl yürütmeye dayalı *istikrâ* bilgiden farklı olarak bu bilgi, belli tecrübelerin genelleştirilmesi de değildir.

Her ne kadar Gazâlî'nin geçmiş olaylara dair haberlerin doğruluğu hakkındaki teorisi, çözülmemiş birtakım sorunlar içerse de bu türden bir bilginin varlığı kabul edilecekse konuyla ilgili görmezlikten gelemeyeceğimiz bir bakış açısı sunmaktadır.

KAYNAKÇA

- Gazâlî, *Mi'yaru'l-ilm*, tahk. Süleyman Dünya, Kahire: Daru'l-Ma'arif 1961.
- _____, *el-Mustasfa*, Bulak: el-Matbaatu'l-Emiriyye 1322.
- Henri Laoust, *La Politique de Ghazali*, Paris 1970.
- Josef Van Ess, *Die Erkennislehredes 'Adudaddin al-İcî*, Wiesbaden 1966.

Şîa'da Hadis Eserleri Üzerine Yazılan Şerh ve Haşiyeler*

Mecîd MAÂRİF**

Tercüme Giriş ve Notlar: Peyman ÜNÜGÜR***

Giriş

Türkiye'de Şîa'nın hadis anlayışı ile ilgili çalışmalar artma yönünde bir eğilim gösterse de söz konusu alanın ülkemiz ilahiyat camiasındaki tanınırlığı henüz oldukça düşüktür. Tarihî süreçte Müslümanlar tarafından hadis alanında sergilenen çabaların hiçbir grubu ayırt etmeksizin ortaya konması, bütüncül bir hadis tarihi bilincinin oluşması için gereklidir. Bu bağlamda doğrudan Şîi kaynaklar üzerinde yapılacak akademik araştırmalar kadar, bizzat Şîa tarafından ortaya konan ve tanınırlığa katkı sağlayacağı düşünülen ürünlerin tercüme ile dilimize kazandırılması da önem arz etmektedir.

Bu çalışma, hadis tarihi ile ilgili yakın zamanda telif edilmiş bir kitapta yer alan,¹ Şîa'nın hadis eserleri bağlamındaki şerh faaliyetlerinin ana hatlarıyla ele alındığı kısmın tercümesinden oluşmaktadır. Metinde söz konusu faaliyetlerin ne zaman başladığı, ne şekillerde ve daha ziyade hangi eserler üzerine yapıldığı sorularına cevap verilmeye çalışılmaktadır. Şîa'nın hadise yaklaşımının, onu nasıl yorumladığından bağımsız bir şekilde anlaşılacağı açıktır. Bu doğrultuda Şîi gelenekte ortaya konan kapsamlı şerh literatürü, çalışılmayı bekleyen önemli bir alan olarak önümüzde durmaktadır.

Yapılan çeviride metnin aslında bulunmayan bazı eklemeler yer almaktadır. Müellifin yalnızca hicrî olarak verdiği vefat tarihlerine miladî tarihler de eklenmiştir. Metnin daha iyi anlaşılabilmesi için ilave edilen bazı hususlar, parantez içerisinde metne dahil edilmiştir. Birtakım ek bilgi ve tashihler ise çevirenin notu (ç.n.) olduğu belirtilerek dipnota eklenmiştir. Bunların yanında metinde adı geçen eserlerden basılmış olanların künye bilgilerine imkan ölçüsünde yer verilmiştir.

Erken dönem Şîi hadis eserlerinin Arapça olması, akademik çalışmalar yapan bir ilahiyatçının işini nispeten kolaylaştırırsa da üç asrı aşkın bir süredir Şîa tarafından telif edilen eserlerde Farsça'nın hâkim dil haline gelmesi sebebiyle, Farsça eğitiminin seçmeli olarak bir-iki dönem verildiği ilahiyat fakülteleri göz

* Kitabın tercüme edilen kısmının başlığı "Tahlil ve Berresî ve Şerh-i Rivâyât" (Rivayetlerin Tahlil İnceleme ve Şerhi) olmakla birlikte, metnin çevrilerek yayınlanmasındaki asıl amaç Şîa'daki şerh faaliyetlerine dikkat çekmek olduğundan, içerikle uyuşan böyle bir üst başlık tercih edilmiştir.

** Prof. Dr., Tahran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an ve Hadis İlimleri Bölümü, maaref@ut.ac.ir.

*** Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı, peyman.unugur@gmail.com.

¹ Mecid Maârif, *Târîh-i Umûmî-yi Hadîs-bâ Rûykerd-i Tahlîlî*, Tahran: İntişârât-i Kevîr, 1396, 388-394.

önünde bulundurulduğunda, bilhassa son dönem Şîî dünyasındaki gelişmelerin takibi oldukça zordur. Dolayısıyla bu alanda yapılacak tercümelemler, alana ilginin artmasının ve daha çok araştırmacının Farsça öğrenerek bu konularda çalışmalar yapmasının önünü açabilir. Temennimiz söz konusu tercümenin bu bağlamda ufak da olsa bir katkı sunmasıdır.

Rivayetlerin Tahlil İnceleme ve Şerhi

Şerh yazımı, hicrî onuncu asrın ortalarından itibaren mezcî ve mufassal² olmak üzere iki şekilde, *Kütüb-i Erba'a* ve hadis alanındaki diğer kitaplar üzerine yapılmaya başlamıştır. Önceki dönemlerde telif edilen eserlere yönelik şerh yazım faaliyetini başlatan (söz konusu) dönemdeki ilk müellif eş-Şehidu's-Sânî'dir (ö. 966/1559). O, *Bidâyetu'd-Dirâye* adlı eserini mustalahu'l-hadis alanında yazmış, kullanımında kolaylık sağlamak amacıyla bizzat kendisi kitabı şerh ederek ona *Şerhu Bidâyeti'd-Dirâye* ismini vermiştir.³ Hadis eserlerinin şerhi hususunda, bu şerh faaliyetlerinin iki tarzda yapıldığını söylemek gerekir. Bunlardan birincisi, telif edilmiş hadis eserlerine yapılan müstakil şerhlerdir. Diğerleri ise bazı fıkıh konuları ve eserleri bağlamında seçilen rivayetlerin şerh edilmesi ile ortaya çıkan eserlerdir. Diğer bir husus da hadis eserlerine yapılan şerh ve hâşiyelerin de kendi arasında iki kısma ayrılmasıdır. Bunlar:

1. *Kütüb-i Erba'a* üzerine yapılan şerh ve hâşiyeler
2. Diğer hadis eserlerine yapılan şerh ve hâşiyeler.

Kütüb-i Erba'a'ya Yapılan Şerh ve Hâşiyeler

Kütüb-i Erba'a üzerine çok sayıda şerh ve hâşiyenin yazılmış olduğunu belirtmek gerekir. Bunlardan bir kısmı eserin tamamının şerhini içerirken, bir kısmında ise eserin bir bölümünün şerhine yer verilmiştir. Âga Bozorg Tahrânî (ö. 1970) *Zerî'a* adlı eserinde *Kütüb-i Erba'a* üzerine yapılan 48 şerh ve 70 hâşiyenin ismini zikreder. Bunlardan 21 şerh ve 22 hâşiyeye Kuleynî'nin (ö. 329/941) *Kâfi'si*, 15 hâşiyeye Sadûk'un (ö. 381/991) *Men la yahduruhu'l-fakîh'i*, 14 şerh ve 20 hâşiyeye Tûsî'nin (ö. 460/1067) *Tehzîbu'l-ahkâm'ı*, 13 şerh ve 13 hâşiyeye de yine Tûsî'nin *İstibsâr'ına* tahsis edilmiştir. Bu kitaplardan her biri için yapılan şerh ve hâşiyelerden örnek olarak bazılarını zikredecek ve birer tanesi hakkında da ayrıntılı bilgi vereceğiz.

² Mezcî şerhlerde hadisin metni ve şerhi aynı ibarenin içerisinde yer almakta, bunun neticesinde hadis metnini şerh metninden ayırmak güçleşmektedir. Mufassal şerhlerde ise metin, şerh ve açıklamalardan tamamen ayrıdır: İlyas Pûrekber - Ali Nakî Hodâyârî, *Târîh-i Hadîs-i Şîa Der Sedehâ-yi Heştom Tâ Yazdehom*, Muessese-i İlmî-yi Ferhengî-yi Dâru'l-hadîs, 1385, 420.

³ Pûrekber- Hodâyârî, *Târîh-i Hadîs-i Şîa*, 420.

Kâfi'nin Şerh ve Hâşiyelerinden Bazıları

1. *Mir'âtu'l-ukûl*:⁴ Allâme Meclisî olarak bilinen Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî Meclisî (ö. 1110-1111/1698-1699).

2. *Şerh-i Usûl-i Kâfi*: Emir İsmail Hâtûnâbâdî.

3. *Şerh-i Usûl-i Kâfi*:⁵ Muhammed b. İbrahim Sadruddin Şîrâzî (*el-Esfâru'l-Erba'a*'nın müellifi, ö. 1050).

4. *Şerh-i Usûl-i Kâfi*: Muhammed Salih b. Ahmed Mâzenderânî (ö. 1081/1670) Bu kitapta Molla Sadra'nın (Muhammed b. İbrahim Sadruddin Şîrâzî) şerhine yönelik eleştiriler yer almaktadır.

5. Molla Halil Kazvinî'nin *Usûl-i Kâfi* üzerine Farsça olarak yazdığı *es-Sâfi fi Şerhi'l-Kâfi* isimli şerhi. Aynı âlimin *Kâfi* üzerine yaptığı Arapça şerhinin adı ise *eş-Şâfi fi şerhi'l-Kâfi* dir.⁶

6. *Hâşiye ber Usul ve Furû'-i Kâfi*: İbrahim b. Fakîh Kâzîmî. İbnü'l-Vendî olarak meşhur olan Kâzîmî, *Camiu Esrâri'l-Ulemâ'*'nin müellifidir.

7. *Hâşiye-i Usûl-i Kâfi*: Muhammed b. Hasan b. Zeynuddin (ö. 1030/1621).

8. *er-Revâşihu's-semâviyye fi şerhi'l-Kâfi*:⁷ Seyyid Muhammed Bâkır Muhakkik Dâmâd (ö. 1040/1631). Bu eser *Kâfi*'nin şerhi üzerine bir mukaddime hükmünde kabul edilmektedir.

9. *Şerhu ravdati'l-Kâfi* (*Nuzhetu'l-İhvân ve Tuhfetu'l-Hallân*): Nî'metullah Cezâîrî (ö. 1112/1701).

10. *Şerhu Furû'-i Kâfi*: Muhammed Hâdî b. Muhammed Sâlih Mâzenderânî (ö. 1120/1708).⁸

Kâfi Şerhlerinden Mir'âtu'l-ukûl

Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin telifâtı arasında yer alan *Mir'âtu'l-ukûl*'un niçin telif edildiğini müellifi şu şekilde açıklar:

“Dinî (ilimlerle uğraşan) dostlar ve talebeler ile müzakereler esnasında, hadis kitapları hakkındaki yorum ve hâşiyelerimi dağınık bir şekilde yazmıştım. Ancak bu notların zaman içerisinde kaybolup gitmesinden korkuyordum. Bu sebeple bütün o önemli meşguliyetlerim arasında bu notları bir araya getirme işine giriştim. Bu bir araya getirme işine Kuleynî'nin *Kâfi*'sinden başladım. Açıklama ihtiyacı ortaya çıkmadıkça hadislerin esas ve temeli hükmünde olan senedlerin durumuna ilişkin bilgileri kısa tutmaya karar verdim. Anlaşılması güç lafız ve konuları, ehl-i tahkik kolaylıkla anlayabileceği küçük açıklamalar ile şerh etmekle yetindiğim,

⁴ Tahran: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1404.

⁵ Tahran: Muessese-i Mutâlaât ve Tahkîkât-i Ferhengî, 1366.

⁶ Tah. Muhammed Huseyn ed-Dirâyetî, Kum: Dâru'l-Hadîs, 1429/1387.

⁷ Kum: Dâru'l-hadîs, 1422/1380.

⁸ *Kâfi*'nin diğer şerhleri için bkz.: Pûrekber- Hodâyârî, *Târîh-i Hadîs-i Şîa*, 175-179.

önde gelen bazı ulemanın hâşiyelerinden birtakım hususlara yer verdiğim kitabımı, *Mir'âtu'l-ukûl fi şerhi ahbâri âl-i'r-Rasûl* olarak isimlendirdim."⁹

Meclisî, rivayetlerin senedinin durumunu açıklarken onların sadece zayıf, sahih, hasen, merfu, meçhul, mürsel türlerinden hangisine dahil olduğunu zikretmekte, hangi yönden sahih ya da zayıf olduklarına dair açıklamada bulunmamaktadır. İlimin fazileti bölümündeki âlimlerin nitelikleri bâbının ilk hadisinin şerhinde yazdıkları, buna örnek olarak verilebilir. Hadis şu şekilde başlamaktadır: "Ebu Abdillah'ın (Ca'fer-i Sâdık) şöyle dediğini işittim: İlimi talep edin ve onunla birlikte hilmi de edin. İlim öğrettiğiniz ve kendilerinden ilim talep ettiğiniz kişilere karşı mütevazı olun. Cebbâr/kibirli alimlerden olmayın. Bu durumda bâtılınız hak olanı alır götürür." Meclisî bu hadisin şerhi bağlamında şunları söyler:

"Birinci hadis: Sahih." Ardından ele alınan hadisin ibarelerinden bazı kısımları şerh ederek şöyle devam eder: "İlim öğrettiğiniz kişilere karşı" ifadesi için bazıları ilmin talep edildiği ilk andaki tevazuun kast edildiğini söylese de muhtemelen bununla (sadece kişiden ilim talep edildiği anda değil) genel olarak mütevazı olmak kast edilmiştir. "Kendisinden ilim talep ettiğiniz kişilere karşı" ifadesi ile, ilim talep edilen ân ve sonrasındaki tevâzu kast edilmiştir. "Cebbâr" mütekebbir anlamındadır. "Bâtılınız, sizdeki hak olanı alır götürür", kibrinizin ilminizi gidereceği ve ilminizin sizinle birlikte kalmayacağı anlamındadır. Ya da ilim vasıtasıyla sahip olduğunuz şeref ve fazilet elinizden kayıp gitmiştir anlamına gelmektedir. Üçüncü bir anlam ise ilim öğrenme ve öğretme yoluyla elde ettiğiniz sevabın gitmesidir. Bunlardan ikinci mana daha açıktır.

Men la yahduruhu'l-fakîh'in Şerh ve Hâşiyelerinden Bazıları

Men la yahduruhu'l-fakîh üzerine de şerhler ve bilhassa çok sayıda hâşiyeye kaleme alınmıştır. Bunlardan bazıları şu şekilde sıralanabilir:

1. *Ravdatu'l-muttakîn fi şerhi ahbâri'l-eimmeti'l-ma'sûmîn*:¹⁰ Muhammed Takî Meclisî (Meclisî-i Evvel olarak meşhurdur: ö. 1070/1659).

2. *Ma'âhidu't-tenbîh fi şerhi men la yahduruhu'l-fakîh*: Muhammed b. Hasan b. Zeynuddin Şehîd-i Sâni (ö. 1030/1621).

3. *Mi'râcu't-tenbîh*. Şerh Yûsuf Bahrânî'ye ait olup *Fakîh'in* tamamının şerhi değildir.

4. *Levâmi'-i Kudsiyye/Sahibkırânî*:¹¹ Farsça yazılan kitabın müellifi Muhammed Takî Meclisî'dir.¹²

⁹ Meclisî, *Mir'âtu'l-ukûl*, I, 3.

¹⁰ Kum: Muessesetu dâri'l-kitabi'l-İslâmî, 2008.

¹¹ Kum: İntişârât-i İsmâiliyan, 1414.

¹² Âga Bozorg Tahrânî, *Zerî'a ilâ Tasânîfi's-Şeria*, Beyrut: Dâru'l-adva', 1983, XIV, 33.

5. *Men la yahduruhu'n-nebih fi şerhi (kitab-i) men la yahduruhu'l-fakih*: Abdullah b. Salih Semâhicî (ö. 1135/1723).

6. *Şerhu (kitab-i) men la yahduruhu'l-fakih*: Muhammed Sâlih b. Abdulvâsîh Hâtûnâbâdî (ö. 1126/1714).

7. *Mi'râcu'n-nebih fi şerhi (kitabi) men la yahduruhu'l-fakih*: Yûsuf b. Ahmed Bahrânî (ö. 1186/1772).

8. *Miftâhu'n-nebih fi şerhi'l-Fakih*: Muhammed b. Abdunnebî Nîşâbûrî Ahbârî (ö. 1232/1816).¹³

Men la yahduruhu'l-fakih'in Şerhlerinden Ravdatu'l-muttakîn

Şerhin müellifi Meclisî-i Evvel kitabın girişinde şunları dile getirir:

“Ehl-i Beyt'ten nakledilenler belli bir ihmâl sürecinden sonra Allah'ın lütfu ile yaygınlık kazanmış ve ufukları kuşatmıştır. Dinî (ilimlerle uğraşan) dostlardan ve bana yakın talebelerden bazıları, Ehl-i Beyt'in hadisleri için, rivayetlerin üzerindeki perdeyi kaldıracak ve maksatlarını açıklayacak bir şerh yazmamı istediler.

Bu işi değerli ve önemli bulduğum için, güçsüzlüğüm ve ilerleyen yaşıma rağmen biraz düşündükten sonra Allah'tan hayır diledim ve bunun ahiret azığı ve Allah'ın kullarına bırakacağım, beni dualarında unutmamalarına vesile olacak bir yadigâr olmasını ümit ederek onların bu isteklerini yerine getirmek için işe koyuldum. *Men la yahduruhu'l-fakih'in* muhtasar, aynı zamanda yeterli ve kuşatıcı, hükümlerin ayıklandığı, şer'i hususlar ile onun kaynaklarının açıklandığı bir eser olduğunu düşündüğümden, Allah'tan yardım diledim ve bu zamanın insanların fitratına uygun bir şekilde ayrıntıya girmeden onu şerh ederek ona *Ravdatu'l-muttakîn fi şerhi ahbârî'l-eimmeti'l-ma'sûmîn* ismini verdim.”¹⁴

Âyetullah Mar'eşî Necefî, söz konusu kitap hakkında kısaca şunları söyler: *Ravdatu'l-muttakîn* kendi alanında eşsiz ve yazılan diğer şerhlerden daha üstün olan bir eserdir. Karmaşıklıkların açıklanması, kapalılıkların giderilmesi, anlaşılması zor hususların açıklığa kavuşturulması, mücmellerin tafsil edilmesi, hadislerdeki îcâzın ortadan kaldırılması, ince maksatların keşfedilmesi ve bunlara işarette bulunulması için (bu eserde) ibarelerin en güzel ve süslüleri kullanılmıştır. Kitapta ayrıca hadislerin sened ve metinlerindeki kusurların giderilmesine ve derin maksatların anlaşılır kılınmasına çalışılmıştır. Şârih şerhinde, hadis metinlerinin nas ve zâhirinden, ihtilaf halindeki rivayetlerin imkan dahilinde cem edilmesi

¹³ *Men la yahduruhu'l-fakih* üzerine telif edilen hâşiyeler hakkında bilgi için bkz.: Pûrekber- Hodâyârî, *Târîh-i Hadîs-i Şîa*, 179-180.

¹⁴ Muhammed Takî Meclisî, *Ravdatu'l-muttakîn*, Kum: Bunyad-i Ferheng-i İslâmî, 1367, I, 3 (Muessesetu dâri'l-kitabi'l-İslâmî (2008) baskısında: I, 73-74).

yöntemlerinden ve senede yönelik tercih sebeplerinden istifade etmiştir. Şerhte ayrıca fıkıh ve rical konularındaki faydalı bilgilere de yer verilmiştir.¹⁵

Tehzîbu'l-akâm'ın Şerh ve Hâşiyelerinden Bazıları

Şeyh Tûsî'nin *Tehzîbu'l-ahkâm*'ı üzerine de çeşitli şerh ve hâşiyeler kaleme alınmıştır.¹⁶ Bunlardan bazıları şu şekilde sıralanabilir:

1. *Şerhu Tehzîbi'l-ahkâm*: Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Zeynuddin (ö. 1030/1621).
2. *Şerhu Tehzîbi'l-ahkâm*: Muhammed Emin b. Muhammed Şerîf Esterâbâdî (ö. 1036/1626).
3. *İhyâu'l-ehâdis*: Muhammed Takî Meclisî (ö. 1070/1659).
4. *Melâzu'l-ahyâr fi fehmi Tehzîbi'l-ahbâr*:¹⁷ Muhammed Bâkır Meclisî (ö. 1110-1111/1698-1699).
5. *Maksûdu'l-enâm*: Ni'metullah Cezâirî (ö. 1112/1701) tarafından kaleme alınan on iki ciltlik kapsamlı bir şerhtir.
6. *Gâyetu'l-merâm fi şerhi Tehzîbi'l-ahkâm*: Ni'metullah Cezâirî'nin nispeten daha muhtasar olan sekiz ciltlik şerhidir.
7. *Kenzu't-tâlib ve vesîletu'r-râğib*: Ni'metullah Cezâirî'ye ait olan şerh *Gâyetu'l-merâm*'ın özeti mahiyetindedir.
8. *Şerhu't-Tehzîb*: Ahmed b. İsmail Cezâirî (ö. 1151/1738).
9. *Tavzihu'l-merâm fi şerhi Tehzîbi'l-ahkâm*: Muhammed Nuaym b. Muhammed Takî Urî Tâlekânî (ö. 1158-1745 ya da 1177-1763'ten sonra).¹⁸

el-İstibsâr fi ma'htefe mine'l-ahbâr'ın Şerh ve Hâşiyelerinden Bazıları

İstibsâr'ın da birkaç şerh ve hâşiyesi mevcuttur. Bunlardan bazıları şu şekilde sıralanabilir:

1. *Şerhu İstibsâr*: Muhammed Emin Esterâbâdî (ö. 1033/1624).
2. *Câmiu'l-ahbâr fi şerhi'l-İstibsâr*: Abdullatîf b. Ebî Câmî' el-Âmilî.¹⁹
3. *Keşfu'l-esrâr fi şerhi'l-İstibsâr*:²⁰ Ni'metullah Cezâirî.
4. *Hâşiye ber el-İstibsâr*: Muhammed Bâkır Huseynî Esterâbâdî (Mîr Damad olarak bilinmektedir, ö. 1041/1631).
5. *Hâşiye ber el-İstibsâr*: Ni'metullah Cezâirî.
6. *Şerhu'l-İstibsâr*: Mirza Hasan b. Abdurrasul Huseynî Zenûzî.

¹⁵ Meclisî, *Ravdatu'l-muttakîn*, Mar'aşî Neceffî'nin girişi, I, s.

¹⁶ *Tehzîbu'l-ahkâm*'ın üzerine telif edilen şerhler hakkında bilgi için bkz.: Tahrânî, *Zerî'a*, XXII, 191-192.

¹⁷ Tah. Mehdi Racâî, Kum: Mektebetu Âyetullah Mar'aşî, 1406.

¹⁸ *Tehzîbu'l-ahkâm*'ın şerh ve hâşiyeleri ile ilgili daha fazla bilgi için bkz.: Pûrekber- Hodâyârî, *Târîh-i Hadîs-i Şîa*, 181-183.

¹⁹ Tahrânî, *Zerî'a*, V, 37.

²⁰ Kum: Muessesetu Dâri'l-Kitab, 1408.

7. *Şerhu'l-İstibsâr*: Muhammed Sâlih b. Abdi'l-Vâsi' Hâtûnâbâdî.²¹

Diğer Hadis Eserlerine Yapılan Şerh ve Hâşiyeler

Muteahhirûn döneminde hadis eserleri üzerine yapılan şerh ve inceleme çalışmaları sadece *Kütüb-i Erba'a* merkezli olmamış, diğer hadis eserleri de az çok bu çalışmalara konu olmuştur. Burada söz konusu şerhlerin tamamını olmasa da üzerine çokça şerh yapılan eserleri ve bu şerhlerden yeterli miktarda örneği zikredeceğiz.

1. *Nehcu'l-belâga'*'nın tamamı ya da bir kısmı üzerine yapılan çok sayıda şerh bulunmaktadır.²²

2. *Sahîfe-i Seccâdiye*²³ üzerine yapılan şerhler. Âga Bozorg bir araştırmasında onunla ilgili 25 şerhin ismine yer vermektedir.²⁴

3. Ni'metullah Cezâirî'nin Sadûk'un *Tevhîd* adlı eserine yapmış olduğu, *Nûru'l-berâhîn fi beyâni ahbârî's-sâdeti't-tâhirîn*,²⁵ *Enîsu'l-ferîd fi şerhi't-Tevhîd* ve *Hâşiyeye Ber Tevhîd-i Sadûk* isimli şerhler.

4. *Levâmiu'l-envâr fi şerhi Uyûni'l-ahbâr*: Ni'metullah Cezâirî.

5. *Câmiu esrârî'l-ulemâ'* ya da diğer adıyla *Câmiu'l-ehâdis ve'l-akvâli'l-İstibsâr*. Eser, İbn Râvendî olarak bilinen Muhammed Kâsım b. Muhammed'e aittir. Kitap başta *İstibsâr*'ın şerhi olarak telif edilmiş ancak sonrasında müellif, *Tehzîbu'l-ahkâm*, *Men la yahduruhu'l-fakîh*, *Kâfi* ve diğer birkaç kitabın daha hadislerini şerhe dahil etmiştir.²⁶

6. *Şerhu't-Tevhîd li's-Sadûk*:²⁷ Kâdî Muhammed Said b. Muhammed Mufîd Kummî (ö. 1106/1694'ten sonra).

Erken dönem hadis eserlerine şerh yazılmış olmasının dışında, bu alanda muteahhirûnun eserlerinde diğer birkaç husus daha dikkat çekmektedir. Bunlardan biri, yine geç dönemde telif edilen *Vâfi*, *Vesâilu's-Şîa* ve *Bihâru'l-envar* gibi eserlerin belli bölümlerine şerh ve hâşiyelerin yazılmış olması, diğeri de *Nehcu'l-belâga'*'nın bazı hutbelerine, Peygamber ve imamların bazı hadislerine ve yine onlardan gelen dualara şerhlerin yazılmaya başlanmasıdır. Bilhassa zikredilen son iki türün çok

²¹ *İstibsâr* üzerine yapılan diğer şerh, hâşiyeye ve ta'likler için bkz.: Pûrekber- Hodâyârî, *Târîh-i Hadîs-i Şîa*, 183-185.

²² *Nehcu'l-belâga'*'nın şerhleri hakkında bilgi için bkz.: Tahrânî, *Zerî'a*, XIV, 111-191; Huseynî Hatîb Abdu'z-zehrâ, *Masâdiru Nehci'l-belâga ve esânîduhu*, Beyrut: Dâru't-taâruf, 1407, I, 202-254; Pûrekber-Hodâyârî, *Târîh-i Hadîs-i Şîa*, 185-189.

²³ *Sahîfe-i Seccâdiye*, Şîa'nın on iki imamının dördüncüsü olarak kabul edilen Zeynelâbidîn'e izâfe edilen dua kitabıdır. Kitapta 54 dua yer almaktadır: Kum: Muessesetu'n-neşri'l-İslâmî, 1404/1363 (ç.n.).

²⁴ *Sahîfe-i Seccâdiye*'nin şerhleri ile ilgili bilgi için bkz.: Tahrânî, *Zerî'a*, XIII, 354-359; Pûrekber- Hodâyârî, *Târîh-i Hadîs-i Şîa*, 189-192.

²⁵ Kum: Muessesetu'n-neşri'l-İslâmî, 1417.

²⁶ Pûrekber- Hodâyârî, *Târîh-i Hadîs-i Şîa*, 428 (*Zerî'a*'dan ve Mar'aşî kütüphanesindeki hattî nüshalardan naklen).

²⁷ Tahran: Muessesetu't-tabâati ve'n-neşri, 1415.

sayıda örneği mevcuttur. Öyle ki bazı araştırmacılar kitaplarında bu tür (sadece bir hadis ya da hutbeye tahsis edilen) şerhlerin fihristlerine yer vermişlerdir.²⁸

KAYNAKÇA

- Abduzzehrâ, Huseynî Hatîb. *Masâdiru Nehci'l-belâga ve esânîduhu*. Beyrut: Dâru't-taâruf, 1407.
- Cezâirî, Ni'metullah. *Keşfu'l-esrâr fi şerhi'l-İstibsâr*. Kum: Muessesetu Dâri'l-Kitab, 1408.
- _____. *Nûru'l-berâhîn fi beyâni ahbâri's-sâdeti't-tâhirîn*. Kum: Muessesetu'n-neşri'l-İslâmî, 1417.
- Kazvinî, Molla Halil. *eş-Şâfi fi şerhi'l-Kâfi*. Tah. Muhammed Huseyn ed-Dirâyetî, Kum: Dâru'l-Hadîs, 1429/1387.
- Kummî Muhammed Said b. Muhammed Mufîd. *Şerhu't-Tevhîd li's-Sadûk*. Tahran: Muessesetu't-tabâati ve'n-neşri, 1415.
- Meclisî, Muhammed Bâkır. *Melâzu'l-ahyâr fi fehmi Tehzîbi'l-ahkâm*. Tah. Mehdî Racâi, Kum: Mektebetu Âyetullah Mar'aşî, 1406.
- Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî. *Mir'âtu'l-ukûl*. Tahran: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1404.
- Meclisî, Muhammed Takî (Meclisî-i Evvel). *Levâmi'-i Kudsiyye/Sahibkırânî*. Kum: İntişârât-i İsmâiliyan, 1414.
- Meclisî, Muhammed Takî. *Ravdatu'l-muttakîn*. Kum: Bunyad-i Ferheng-i İslâmî, 1367.
- Meclisî, Muhammed Takî. *Ravdatu'l-muttakîn fi şerhi ahbâri'l-eimmeti'l-ma'sûmîn*. Kum: Muessesetu dâri'l-kitabi'l-İslâmî, 2008.
- Muhakkik Dâmâd, Muhammed Bâkır. *er-Revâsihu's-semâviyye fi şerhi'l-Kâfi*. Kum: Dâru'l-hadîs, 1422/1380.
- Pûrekber, İlyas-Ali Nakî Hodâyârî. *Târîh-i Hadîs-i Şîa Der Sedehâ-yi Heştom Tâ Yazdehom*. Muessese-i İlmî-yi Ferhengî-yi Dâru'l-hadîs, 1385, 420.
- Şirâzî, Muhammed b. İbrahim Sadruddin. *Şerh-i Usûl-i Kâfi*. Tahran: Muessese-i Mutâlaât ve Tahkîkât-i Ferhengî, 1366.
- Tahrânî, Âga Bozorg. *Zerî'a ilâ tasânîfi'-Şîa*. Beyrut: Dâru'l-adva', 1983.
- Zeynelâbidîn, Ali b. Huseyn. *Sahîfe-i Seccâdiye*. Kum: Muessesetu'n-neşri'l-İslâmî, 1404/1363.

²⁸ Tahrânî, *Zerî'a*, XIII, 186-225 (ç.n.: 226 sayfa da buna dahildir.); Pûrekber- Hodâyârî, *Târîh-i Hadîs-i Şîa*, 201-244.

Düşünce Geleneğimizi Anlamada İlmî Tedkik ve Kaynak Bilgisinin Kıymeti*

Mehmed Said HATİBOĞLU**

A. Dere: Rabbimize hamd ve Resûlüne en güzel salât ve selâm ile başlar, yoğun ilmi çalışmalarınız arasında bu söyleşi için vakit ayırmanızdan ötürü, ilim yolunda pek çok talebe yetiştiren siz kıymetli Hatiboğlu hocama peşinen teşekkür ederim.

İlmî çalışma ve tutarlı düşünme konusunda sizden öğrendiğimiz önemli bir şart, kavramların anlam ve delâletlerinin farkında olmanın, bir kavramın nerede, ne zaman, kim tarafından, hangi manada kullanıldığının izini sürmenin gerektiği olmuştur. Kavramların bu özelliklerine dikkat edilmeyip, keyfi veya kasıtlı kullanımları, ilim ehlini, genellemeci düşünce ayrılıklarına, hatta itham ve dışlamalara kadar götürebilmektedir. Tam da buna örnek verebileceğimiz önemli bir kavram ikilisi hadîs (حدیث) ve sünnet (سنة)tir. Bu iki kavram yalnız Türkiye’de değil, yaygın olarak Müslüman coğrafyada özellikle aktüel kullanımlarda eş anlamlı kelimeler/kavramlarmış gibi kullanılıyor. Gerek bu kelimelerin etimolojisini gerekse ilk üç Hicrî asırlarda ilim çevrelerinde ve kitaplarında kavram olarak nasıl kullanıldığını göz önünde bulundurduğumuzda, nasıl bir değerlendirme yapmak istersiniz?

M. S. Hatiboğlu:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي

Bugünün genç âlimleri gibi bizler de Resûlullâh’ın ilmiyle meşguliyeti kendimize hedef olarak seçtiğimiz yıllardan beri bu iki tabirle karşılaşyoruz. Bu tabirleri kullanan âlimlerimizin usûl kitaplarını veya farklı metinlerini okuduğumuzda bu iki tabiri aynı manada kullanan veya birbirine karıştıranlar olabiliyor. Oysa bizim bugün anlayabildiğimiz kadarıyla bu iki tabir birbirinin aynı değil, birbirinden farklıdır. Sünnet dediğimiz zaman; bu bize bir fiili, bir uygulamayı, bir hükmü veya ilkeyi anlatır.¹ Hadîs dediğimiz zaman -en genel

* Bu söyleşi M. S. Hatiboğlu hocamızla Ankara’da 18.08.2018 tarihinde ve şahsi kütüphanelerinde asistanlarından Prof. Dr. Ali Dere tarafından yapılmıştır. Bu metnin yazımında Hatiboğlu’nun tercih ettiği imlâ kuralları kullanılmıştır.

** Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı Emekli Öğretim Üyesi.

¹ Sünnet kelimesinin kullanım ve anlamlarına dair daha fazla bilgi için bkz. Hatiboğlu, Hadis Tedkikleri I, s. 157-163.

anlamda- bunların rivâyetidir.² Bunu misâllendirdiğimiz zaman aradaki fark kolay anlaşılır. Meselâ Resûlullâh aleyhi's-salâtu ve's-selâm "evden sağ adınızı atarak çıkın" buyurmuşlar ise bu hadîstir. Kâle Resûlullâh (Peygamber Efendimiz şöyle buyurdu) diye başlarsa bu da hadîstir ama "evden çıkıyorken sağ adımla çıkmak gerekir" dersek bu sünnettir. İkisinin arasındaki temel fark budur ve bu yüzdendir ki sünnetleri, yani fiili hareketleri anlatan kitaplarımızda bu ayrımı gayet net olarak ifade eden âlimlerimiz vardır. Bunlardan birisi Ebû Dâ'ûd (ö. 275)'un *Sunen'*inde geçer. Ahmed b. Hanbel (ö. 241) tek hadîsten bahsederken Ebû Dâ'ûd'a: 'bu hadîste beş tane sünnet' vardır³ demiştir. Şimdi; eğer sünnet ve hadîs mana olarak aynı şey olsaydı böyle bir ifadede bulunulması mantıken yanlış olurdu. Bununla o âlim, 'rivâyet olarak bize gelmiş olan bu ifadelerin içinde fiili olarak tatbik edilebilecek beş tane hâdise, konu veya hüküm vardır' demek istiyor; bu on da olabilir, on beş de olabilir ama hadîs tektir.⁴

Bu misâlleri çoğaltmak da mümkündür. Mesela kitaplarımızda, pek çok âlim hakkında 'bu âlim sünnette İmamdır ama hadîsde değildir' denir. Bir başka âlim hakkında ise bunun tam tersi söylenir: 'Hadîsde âlimdir, sünnette değildir' şeklinde.

Bu gibi misâller, bize hadîs ve sünnet tabirinin aynı manaya gelmediğini gösteren delillerdendir. İşte bu tabirlere pek dikkat etmeyen bazı kimseler bunları karıştırabiliyorlar veya birbirinin yerine kullanıyor ki, bundan sakınmamız gerekir diye düşünüyorum.

A. Dere: Muhterem hocam, erken dönem kaynaklarımızda isnâdli naklî bir bilgi için bazen hadîs, haber, eser veya rivâyet/rivâyât, mervîyât tabirleri kullanılıyor. Buna mukabil, bugün bazı akademik çevreler, bu nakli bilgi Peygamber Efendimiz (s.a.s) ile ilişkili ise, buna rivâyet tabirinin kullanılmayacağını, hatta kullanılmasının bu nakli bilgiyi sıradanlaştırmak, hatta Peygamber Efendimiz'i ve onun konumunu değersizleştirmek anlamına geldiğini söyleyip, bu tabire karşı çıkıyorlar. Bu doğru mudur sizce?

M. S. Hatiboğlu: Daha baştan söylemek gerekirse, bu tabirler Peygamber Efendimiz (s.a.s) zamanında bu manalarda kullanılan ve kaideleşmiş tabirler değildi. Daha sonra birinci, ikinci asırdan itibaren 'ilmû'l-hadîs teşekkül etmeye başladığı zaman âlimler, bu tabirleri kullanmaya başladılar. Pek çok âlim Peygamberimizin hadîsinden bahsediyorken buna pek ala 'rivâyet' diyebilmiştir. Ama rivâyet kelimesi daha sonraki asırlarda bütün şifahî ifadeleri kuşatıcı bir mahiyette görüldüğü için artık Peygamberimizden gelen rivâyetleri ayırma ihtiyacı duyulmuş, meselâ sahabeden gelen rivâyete eser, hatta haber demişler. Ama Peygamber (s.a.s)'e isnâd edilen rivâyetler söz konusu olursa o artık haberlikten,

² Daha geniş bilgi için bkz. A.g.e., s. 176-178.

³ k. el-Cenâiz, 80.

⁴ Meselâ Hindli âlim Muhammed ibn 'Alî en-Nîmivî (ö. 1322)' nin bir derlemesi *آثار السنن مع التعليق الحسن* isimlidir ve o burada, uygulama ve hükme dair merfû' ve mevkûf rivâyetlere yer verir.

eserlikten çıkar hadîs olur denmiştir. Buna mukabil, aktarılan muhtevada Peygamberimizin ismi veya onun her hangi bir dahli olmayan pek çok rivâyete hadîs dendiği de vakidir. Bu farklı kullanımlar kaynaklarımızda mevcûd. Meselâ Hz. Ömer'in bir sözü için hadîs diyebiliyor âlimlerimiz. Bu sebeble, biri, Peygamberimizin bir sözünden, Peygamberden gelen bir habere göre diye bahsetse, bunu bir saygısızlığa hamletmek doğru değil bence. Böyle derken de, o sözü Peygamberimizin bir ifadesi olarak değerlendirmiş olabiliyor. Bu sebeble; bu tabirleri hangi âlimimizin nasıl ve neler için kullandığını iyice tesbit etmeden, tek bir mana yüklemenin ve buna göre niyet okumanın da âlemi yok.

A. Dere: Geçmişte ve günümüzde gerek Türkiye'de gerekse başka Müslüman coğrafyalarda, ister dini, isterse sair ilim ve düşünce alanlarında olsun, hadîs veya rivâyetler hakkında 'bunların bilgi değeri yok, hiçbirisine itibar edilmez' diyerek toptan reddeden veya 'bir konuda hadîs veya rivâyet varsa bunların hepsini kabul ederiz' diyen iki genellemeci tavrın olduğu iddia ediliyor. Sizin böyle bir gözleminiz var mı?

M. S. Hatiboğlu: Zannediyorum bununla, İslâmîyetin temelleri içinden hadîs ve sünnet kültürünü tamamen çıkarıp sadece Kur'an'a dayanma cihetine giden zümre kastediliyor. Onların neden bu yola gittikleri ve bunun kendilerince sebep ve delillerinin neler olduğu üzerinde epey konuşulabilir. Bazen bu konularda yanlış anlama, çarpıtma ve itham da söz konusu olabilmekte. Hemen ifade edeyim ki, kendisine Kur'an vahyedilen Peygamber efendimiz (s.a.s.) olmadan İslam da olmaz, din de anlaşılmaz.

Şimdi Resûlullâh'tan bahseden kaynaklarımızda bizim için en mühim husus Resûlullâh'ın İslam'ı tebliğ edişi, İslam'ı en iyi bilen bir şahıs olması yatar. Biz İslam'ı Peygamberimizden öğrendik, âlimler hep onlardan öğrendiler. Âlimlerin naklettiği şekilleri daha sonraki nesillerin âlimleri de müzakere ettiler, mütalaa ettiler bir takım değerlendirmelerde bulundular. Ama bizim önümüze şöyle bir manzara çıkıyor:

Dinin sahibi şübhesiz Allah'tır, ne var ki O doğrudan karşımızda değil, Peygamberine vahy ediyor. Cenab-ı Hakk'ı, Kur'an'ı ve İslamiyet'i bize Peygamberi anlatıyor; bu surette biz -Kur'an-ı Kerim'in bahsettiği şekliyle- Peygamberimizi dinin Kur'an'dan sonraki en büyük kaynağı olarak görüyoruz. Diğer bir ifade ile İslam'ın rivâyet sahasındaki kaynağı vahyedilen Kur'an, şahıs planında yapıcı unsuru da Peygamberimizdir. Bu bakımdan Resûlullâh'tan bize nakledilen bütün bilgi ve davranışları biz İslam'ın bir değeri olarak kabul etmek durumundayız; Müslüman ilim geleneği de -geneli itibariyle- bu temel hususta farklı düşünmez. Ne var ki, Peygamberimizden nakledilen bu bilgi ve değerlerin hangisinin bize ulaşmasının tam doğru, hangisinin münakaşaya açık olduğunu tesbit edebilmek -ıstılâhî ifadesi ile 'subût'un tesbiti- noktasında en büyük zorluk ve problemlerle karşı karşıya kalıyoruz.

Kur'ân-ı Kerîm sübût açısından sâbittir, buna mukabil Peygamberimizi duymak, anlamak ve bunları aktarmak farklı beceride kimseler vasıtası ile olduğundan, nakledilen muhtevada da farklılıklar ortaya çıkabildi; hatta ilerleyen dönemde onun adına nakledilen rivâyetleri istediği gibi şekillendirmek ve çoğaltmak durumunda olan şahıs veya çevrelerle karşılaşıldı.

Bütün siyasi, içtimaî dertlerini Peygambere çözdürmek isteyen nesilleri, kalkıp da 'bize Resûlullâh şöyle dedi' diye kendi şahsi meselesini anlatır gördüğümüz zaman, bizim orada bir durmamız gerekiyor. Gerçekten de Peygamber Efendimiz böyle bir şey söyler mi söylemez mi?

Epey tafsilatı olan bu gibi durumlar karşısında âlimler rivâyetlerin isnâdındaki râvilerden hareketle şu râvi zayıf, bu râvi sika/güvenilir, diğeri yalancı gibi değerlendirmeler yaparak mesela 'bu rivâyet Peygamberimize isnâd edilemez' diyorlar. Mamafih yaptıkları bu değerlendirmelerde her zaman ittifak halinde değil âlimlerimiz. Isnâd değerlendirmesi her zaman müşkilimizi çözmüyor. Peki; bunun hal çaresi nasıl bulunabilir? Kendi devrinin sika dediğimiz râvîlerinden aktarılan rivâyetleri, Resûlullâh'ı bize en iyi şekilde anlatan Kur'ân-ı Kerîm'i esas alarak değerlendirmek zorundayız.

Şahsen ben kendi kudretim nisbetinde pek çok meselelerimizi inceleme durumunda kaldım ve gördüğüm bazı tenakuzları o âlimlere yakıştıramadım. O âlimlerimizin kabul ettiği/sahîh dediği bazı rivâyetler için 'Peygamberimiz böyle bir şey söylemez' dedim. Buna misâl olarak profesörlük tezim olan Hilâfetin Kureyşliliği meselesini vereyim. Bu incelememde gördüm ki, pek çok allâmenin sahîh saydığı birkaç hadîsin sahîh (Peygamberimize subûtunun) olamayacağı kanaatine vardım. Bana "sen kim oluyorsun da o allâmeleri bir tarafa koyup kendi fikrini ileri sürüyorsun" diyenler çıkabilir. Benim iddiam o allâmeleri bir tarafa koymak değil, iddiam ve kanaatim yalnızca 'Peygamber Efendimizi Kur'ân-ı Kerîm'in anlattığı şekilde anladığımız takdirde bu konuda zikredilen rivâyetlerin ona isnâd edilemeyeceğidir.' Şayet böyle rivâyetler, pek çok allâme sahîh kabul ettiler diye sahîh kabul edilecek olursa, günümüzde hâşâ Peygamber Efendimizi asılsız, esassız şeyler söylemiş bir mertebeye indiririz ki, bu Peygamber Efendimize yapılabilecek en büyük hakarettir.

Malum, Hilafetin Kureyşlilerde olması gerektiğini ileri süren yüzlerce kaynağımız var, pek çok hadîs kitabında bu hadîsler geçiyor. En sağlam kaynak saydığımız imâm el-Buhârî ve imâm Muslim'in *Sahîh*lerinde⁵ de geçen o hadîslere göre, güya Peygamberimiz buyurmuş ki: "ahir zamana kadar başınızda Kureyş'ten bir halife olacak." Şimdi; devrimizde Kureyşli bir halifemiz varmı? diye sorduğum zaman, herkes 'yok' diyor. Peki; bu rivâyetler ne diyor? 'dünyada iki kişi bile kalsa yine Halife Kureyş'ten olacak' diyor. Günümüze kadar Müslümanların kaç tane Halifesi Kureyşli olmuş veya halife unvanı taşıyan gayri Kureyşî olanlar bu ilkeye

⁵ el-Buhârî, 61. Menâkıb 2; diğer kaynak bilgileri için bkz. Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*, s. 93-94.

neden aykırı davranmış ve dahi Müslümanlar bu delille onlara neden karşı çıkmamış? İşte; o zaman -haşa- Peygamber Efendimiz asılsız bir şey söylemiş olmuyormu? Oluyor. Ben Resûlullâh'a asla böyle bir ithamda bulunamam, zira Resûlullâh yanlış şeyler söylemekten münezzehtir. Benim kanaatim böyledir. Fakat kaynaklarımızın naklettiği ve âlimlerimizin dayandığı o rivâyetlerin doğru olduğunu kabul ederseniz, bir tenakuza düşmüş olmanız kaçınılmazdır. Bu surette yalnızca Peygamber efendimizi doğru anlamak ve tanımaktan değil, aynı zamanda meselâ bu gibi rivâyetlerin neden ve nasıl ortaya çıktığını, ne gibi etkilerinin olduğunu tesbit etmekten de uzaklaşırsınız.

Akılda kalsın diye tekrarladığım bu müşahhas misâli verdim ama bunun benzeri pek çok misâl var. Günümüzde Resûlullâh aleyhi's-salâtu ve's-selâmü yücelteceğiz davası ile ne kadar yanlış takdirlerde bulunulduğunu da hatırlatmakta fayda var. Resûlullâh'ı sanki kabrinde ailesi ile beraber yaşayan bir canlı olarak anlatan geçmişte de günümüzde de âlimlerimiz var. Resûlullâh sahâbilerin ortasında yaşadı, sahâbenin kendilerinden nakledilen rivâyetlerde asla böyle bir düşünce, sıfatlar yoktur. Kur'ân-ı Kerîm Peygamberimize istediği kadar "sen bir beşersin" 'ölümlüsün' demiş olsun, bunu söyleyenler "hayır sen beşer değilsin" demiş olmuyorlarmı? Böyle inanan ve yazan âlimlerimiz var. İşte burada Peygamberimizi istismar keyfiyeti var.

Peki; bu âlimler niye bunu söylemiş, böyle bir yanlış düşmüşler, işte bunların sebeplerini anlamak, izah etmek ve düzeltmek acizâne bizim neslimizin vazifesidir; benim düşüncem budur.

A. Dere: Bu tasavvurları nakleden veya kabul eden âlimler bunlara yaşadıkları dönemin ne tür bilgilerinden, hangi tür toplumsal ve psikolojik ortamlarından etkilenecek ikna olmuş olabilirler? Benzer tasavvurlar İslam'ın en erken döneminde var mıydı? Yoksa zamanla İslam öncesi kadim kabuller mi nüksetti veya çevre kültürlerin mi etkisi oldu? Acaba İslam'ı anlama ve yorumlamada karşılaştığımız çıkan -iş'arî, batînî, mitolojik, mistik, sûfî, felsefi, lafzî, sembolik, terğîb-terhîb v.b.- yaklaşımların da mı etkisi oldu? Muhayyiledeki farklılık mı onlara böyle bir şeyi tabii veya makul gösterdi de bu düşünceleri kabul ettiler?

M. S. Hatiboğlu: Bu sorduğunuz suâlin cevabını verebilmek için İslam dünyasının geçirmiş olduğu sosyal ve siyasi değişimleri yakînen bilmek zarureti var. Rasûlullâh (s.a.s.) gözlerini yumduğu zaman kalben gayet müsterihtir; İslamiyet'i sapasağlam kavramış bir nesile bıraktığı kanaatinde idi. Bu kanaatte olan bir kimse, sahâbenin gün gelip birbirlerini öldüreceklerini söyleyebilirmiydi? Hayır söyleyemezdi. Ama ne oldu? Tarihî gerçek şu ki; daha üçüncü İslam halifesi Hz. Osman'ı, hilafet makamından indirebilmek için bizzat Müslümanlar şehid etti. Bunda ne İngilizin ne Fransızın ne Amerikalısının dahli var. Peki; ondan sonra ne oldu? Daha Hz. Osman'ın şehadeti üzerinden bir sene geçmeden İslamiyet'in en

büyük şahsiyetleri karşı karşıya geçip harb ettiler. Bir cephede Hz. 'Âişe, öteki cephede Hz. 'Alî bulunuyordu. Karşılaşılan böylesi feci hâdiseleri kavramak ve izah edebilmek bir Müslümanın idrâk ve tasavvuru dışındaydı. Sonrasında; İslam'ın ve Kur'ân'ın emri olarak başımızda Müslümanların seçtiği bir halifenin olması gerekirken, Hz. 'Alî'nin vefatından sonra, daha İslam'ın ilk asrının yarısı bile dolmamışken İslam dünyası başında hükümdarı ve saltanatı gördü ve bu saltanat ta günümüze kadar devam etti; hala o saltanatı devam ettiren krallar var İslam dünyasında. Bu adamların adları da namları da kral; hâlbuki Müslümanlıkta böyle bir krallık yok.

Peki, bu hâdiseler niçin vuku buldu? Rivâyetler marifetiyle sunulan ve savunulan yanlış din ve peygamber tasavvurları nasıl ortaya çıktı? Bunların sebebi bence en başta Peygamberimiz (s.a.s)'in tam kavranamamış olmasıdır; keza İslam camiasına giren milletlerin kültürel farklılıkları ve beklentilerinin, hedeflerinin birbirinden çok farklı oluşudur. Diğer bir ifade ile bazen "Peygamberimizin doğru anlaşılmamış olması, bazen de kendi düşünce ve menfaatleri uğruna onun adına kasten değişik fikir ve tasavvurların ileri sürülmesidir. Bu nasıl oluyor? O zamanlarda kendi istikballerini bina edebilmek için başta da söylediğim iki büyük kaynak Kur'ân ve Resûlullâh'ta dayanak arayanlar, Kur'ân'da kendi fikriyatlarını teyid eden bir ayet bulamazlarsa nereye başvuruyor? Peygamber Efendimize. Peygamberimizin söylediğini kabul ettiğimiz sağlam rivâyetlerde de tutunacakları bir dal yoksa bu sefer onun adına rivâyet uydurmaya kalkıyorlar. Daha Hicri ikinci asırda ehl-i bid'attan tövbe-kâr olmuş öyle itirafçı Müslümanlar çıkmışlar ki, 'aman bu hadîslere dikkat edin, zira biz hoşumuza giden veya yaymak istediğimiz fikirleri hadîs olarak ifade ederdik' diyorlar.

Bizim kültürümüzde bunların çok çeşitli misâlleri var, bu sebeble kültürümüzün devasa kaynaklarının muhtevalarını tanımadan, anlamadan ve tahlil etmeden, yalnızca elimize birkaç hadîs kitabı alarak onlardan Peygamberimizi tanımaya kalkışırsak varacağımız nokta, kat'iyetle sağlam bir nokta olmayacaktır. Onun için ben, *'hadîs ilmini ve hadîs rivâyeti olarak önümüzde bulduğumuz kaynaklarımızı değerlendirebilmek için İslam'ın sosyal tarihini, siyasi tarihini mutlaka en sağlam şekilde bilmek ihtiyacındayız'* diyorum.

Zamanla temasa geçilen dini ve fikri gelenekler de bir şekilde rivâyetlere sirâyet edebilmiş görünüyor. Meselâ geçmişte ve günümüzde bir Mehdî tasavvuru hatta Mehdî hareketi ortaya çıkıyor. Mehdîlik mevzuunda Kur'ân-ı Kerîm'de tek bir ifade yoktur. Peygamber Efendimizin zamanında Mehdî'den bahsedilmesi söz konusu değildir. Fakat elimizdeki kendi hadîs kitaplarımızda bile bu konu ve tasavvurları bulmuyormuyuz? Buluyoruz. Niye buluyoruz? Daha ikinci asrın hadîs müdevvenatı dediğimiz külliyyatı teşekkül ettiği sıralarda Müslümanlar artık Suriye'yi ele geçirmişler, Irak'ı ele geçirmişler, Mısır'ı ele geçirmişler. Buralarda yaşayan Yahudi cemaatinin, Hristiyan cemaatinin bir Mesîh tasavvuru var. Onlar İsa (a.s.)'ın dönmesini ve dünyayı kurtarmasını istiyorlar. Peki; Müslümanlar bu fikriyat ve anlatılanlarla karşılaştığı zaman ne düşünecek ve bunlara ne nasıl cevap

verecekler? İşte; bu fikriyatı İslamileştirerek, Hristiyan cemaatin Mesîh anlayışının yerine Müslümanın Mehdîsini koyarak cevap veriyorlar. Bu Mehdîlik hakkında pek çok rivâyet kaynaklarımızda yer almış, İbn Haldûn *Mukaddimesinde* istediği kadar bunları toptan reddetmiş olsun, ama kitaplarda yaşıyor bunlar. O hiçbir sahîh hadîs kitabında bu rivâyetler yoktur der ve bu doğrudur. Meselâ el-Buhârî ve Muslîm'in Sahihlerinde bu konuya dair rivâyet yoktur amma Ebû Dâ'ûd, et-Tirmîzî gibi bizim *Sunen* kitaplarımızda ve başkaca kaynaklarda bunlar mevcuttur. Bunları nasıl mütalaa edeceksin? Ebû Dâ'ûd ve et-Tirmîzî'nin *Sunen* kitaplarını yazarlar hadîs sahasında bizden çok âlim adamlar, ama kanaatleri bakımından yanlışlar. O devrin siyasi ve fikrî hâkimiyeti altında ezilmişler, etkilenmişler.

A. Dere: Fikir ve kanaatleri dönemlerindeki düşüncelerden, siyaset ve toplumdaki algılardan, hâkim muhayyile ve kabullerden etkilenmiş ve bu sebeble de fikri muhtevadaki tutarsızlığı fark edemiyorlar?

M. S. Hatiboğlu: Fark edemiyorlar tabiatıyla. Bunların farkında olmak lazım amma nasıl farkında olunur? Bu noktada biz hadîslerin anlaşılmasında bile fikir, kültür ve müşterek kabullerin ne kadar etkili olduğunu müşahede ediyoruz ki bunu da bir misâl üzerinden izah etmek isterim.

Özellikle Mayıs ayı geldiği zaman, tarihte bir devri kapatıp diğerini açan tarihimizin müstesna bir hâdisesini hatırlarken Peygamberimizin bir hadîsini heyecanla tekrarlıyoruz:

“لَتُقَاتِلَنَّ الْفُسْطَاطِيْنِيَّةُ فَلَنَعْمَ الْأَمِيرُ أَمِيرُهَا وَلَنَعْمَ الْجَيْشُ ذَلِكَ الْجَيْشُ”

“Kostantiniyye (İstanbul) elbette fethedilecektir; onu fetheden komutan ne güzel komutan onu fetheden ordu ne güzel ordudur.”

Pek muhtemeldir ki Peygamber Efendimiz, kendi devrinde Rumları, Bizans'ın varlığını, Kayser'i biliyordu. Bildiği içindir ki daha Hudeybiye anlaşmasının akabinde, henüz Mekke'yi fethetmemişlerken civar ülkeleri İslam'a davet mektupları gönderiyor. Giden davet mektupları içinde Bizans Kayser'i, Mısır Mukavkısı, İran Kısrası da var. Peygamberimiz bu davet mektuplarını niçin göndermişler? Çünkü o, kendisinin Allah tarafından sadece Mekke çevresine değil, gerçek hakikatleri anlatmak, insanlığı aydınlığa çıkartmak için bütün insanlığa gönderilmiş bir uyarıcı, peygamber olduğunu bizden daha iyi biliyor. Bu konuda pek çok ayet olduğunu zikretmeye hacet yok. Bu ayetlerin şuuruna sâhib en büyük şahsiyet olarak kendisinin 'bir zaman gelecek bütün dünya Müslüman olacak' diye düşünmesi gayet tabiidir. Bu düşünce ve isteğinden, onların da Müslüman olmalarını arzu etmesinden dolayıdır ki kendisi oraları İslam'a davet mektupları gönderiyorlar. Bu davet mektuplarının şuurunda olan ilk dönem Müslümanları da fırsat bulduklarında İstanbul'u fethetmek için ordular harekete geçiriyorlar ama ne var ki on küsura yakın ordu gittiği halde İstanbul'u fethedemiyorlar.

İstanbul'un fethi meselesi hakkında daha ilk hicri asırdan itibaren düşünceler, yorumlar ve askeri seferler olmuş. *Sunen* kitaplarımızdan birisinde Enes b. Mâlik (ö. 93)'in, İstanbul'un fethinin kıyamet alametlerinden olacağını söylediğini okumuştum. O niçin böyle düşünüyor? Muhtemeldir ki son vefat eden sahâbîlerden birisi olan Hz. Enes, Muaviye döneminde oğlu Yezîd'in idaresinde İslam ordularının İstanbul'u fethetmeye gittiği halde bir türlü muvaffak olamadıklarını görünce, bu zor iş ancak kıyamete yakın gerçekleşecek diye düşünüyor. Zaman içinde İstanbul'un fethi kaynaklarda hadîs şeklinde 'kıyametin alametlerinden' sayılıyor. O zamandan yaklaşık sekiz asır sonra Müslümanlara, bir Türk'ün eliyle bu şehri fethetmek nasib oldu. Şimdi hala günümüzde bu fethi kabul etmeyen Arab Müslüman kardeşlerimiz var. Biz zikrettiğimiz hadîsteki komutan ve orduyu Fatih'e ve Osmanlı ordusuna hamlederken, bu gün hala bazı İslam âlimleri çıkıp 'İstanbul daha fetholunmadı' diyorlar. Peki; ne zaman fetholunacaktı? Ne zaman Araplar İstanbul'u bu kez eşkıya Türklerden alırlarsa o zaman fetholunacak, Peygamberin müjdelediği fetih o zaman gerçekleşecekmiş.

Ben bu iddiaları, en son Mekke'deki bir kitabçıda neşriyatı incelerken Ummu'l-Kurâ Üniversitesi'nde Eşrâtu's-sâ'a (kıyamet alametleri) isimli bir tezde gördüm. Bu tezi yazan İstanbul için henüz kâfirlerin hâkimiyeti altında (انها الان تحت ايدي الكفار) diyebiliyor. Bu lafı söylemek için insanın utanması gerekir. Ben bunu söyleyene –affedersiniz- dünyadan haberi olmayan serseri diyorum!

Günümüzde İslam dünyasında türemiş İŞİD ve benzeri eşkıya tipleri var. Onlar da pek çok tartışılacak iddiaları yanında bu konuda aynı şeyleri söylüyorlar. Peki; bu zihniyet nereden kaynaklanıyor? Her şeyden önce Müslümanların yazdığı kitablardan veya onlarda geçen rivâyetlerden kaynaklanıyor. Öyle ise, onların dayandıkları rivâyetlerin asılsız olduğunu veya sağlam rivâyetse anlamalarının yanlış olduğunu isbat etmek bize düşen vazife oluyor.

Bugün hicri 1440 yılındayız. İslamiyet on beşinci asrını yaşıyor. Asırlardır İslam dünyasında büyük kısmı bize ulaşmamış, isimlerini biyografik eserlerden ve zikredildikleri kaynaklardan öğrendiğimiz yüzbinleri aşan kitab telif edilmiş; Müslüman âlimlerin hemen hemen uğraşmadıkları konu kalmadığını İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995?)'in *el-Fihristini* açıp bakınca bile fark ediyoruz. Önce bize ulaşan kaynaklarımızı ilmi tedkiklerle incelemeli, geçmişimizin düşünce tarihini, bu düşüncelerin temellerini, delillerini ve bunların kendi dönemleri ile alakalarını tesbit etmeliyiz. Günümüz Müslüman kültüründe dine, tarihe, ilme, fikir ve kitablara bakışın birbirinden bu kadar farklı olduğu bir vasatta yaşıyoruz. Bu farklı çevrelerin görüşlerini ve mesnedlerini anlayabilmek, mukabele edebilmek ve yanlışları düzeltebilmek için kendi kaynaklarımızı iyi tedkik etmek ihtiyacındayız. Verdiğimiz birkaç misâl bu zarureti bize kabul ettiriyor zaten. Bu sebeble; kültürümüzün devasa kaynaklarının muhtevasını tanımadan, anlamadan ve tahlil etmeden, yalnızca elimize birkaç hadîs kitabı alarak onlardan dinimizi ve Peygamberimizi tanımaya kalkışsak varacağımız nokta kat'iyetle sağlam bir nokta olmayacaktır. Onun için ben, '*hadîs ilmîni ve hadîs rivâyeti olarak önümüzde*

bulduğumuz kaynaklarımızı değerlendirebilmek için İslam'ın sosyal tarihini, siyasi tarihini mutlaka en sağlam şekilde bilmek ihtiyacındayız' diyorum.

A. Dere: Hadîs usûlümüzün temelinde 'sıhhat' kavramı yer alıyor; bazı hadîs kitaplarımızın isimlerinde de buna işaret eden 'Sahîh' başlığı kullanılıyor. Meselâ 'sahîh hadîs', 'el-Câmi'u's-Sahîh' veya 'Sahîheyn' kavramları. Keza, Hadîs Usûlünde bir hadîsin sıhhatinin şartları veya 'alimlere göre sıhhatin şartları' yahut da 'sıhhatin tesbit yöntemleri' gibi ifadeler karşımıza çıkıyor. Bütün buralarda kullanılan 'sıhhat' ve 'sahîh' kavramlarının anlamı nedir? Buradaki 'sıhhat' kavramı, isnâdın anlattığı metnin muhtevasının iddia edilen kaynağa, kişi veya kişilere kadar doğrudan metin olarak lafzen uzandığını (subût) mı ifade eder? Hadîsçilerin bir isnâdda olması beklenen kriterlerden hareketle ulaştıkları bir değerlendirme kategorisi midir? Yoksa, ilgili bir rivâyetin içeriğinin bir hakikat, mutlak doğru ve gerçeklik olduğunu düşündüklerini mi ifade eder? Bugün sahîh hadîs dendiğinde –özellikle uzman olmayan çevrelerde- anlaşılan, bu tür rivâyetlerin içeriğinin hakikatle örtüşür mutlak doğru bilgi olduğu şeklindedir.

M. S. Hatiboğlu: İsnad ve râvileri değerlendirme hususunda âlimlerimiz muazzam bir gayretin içinde olmuşlar, ciltlerle eserler telif etmişler. Bu gayret ve ortaya koydukları kitaplar, keza hadîs ilmine katkıları pek mühimdir. Fakat hadîs tenkidi dediğimiz el-cerh ve't-ta'dil ilminin detaylarına girmeden söyleyelim, ister râvileri ister isnâd tedkikinde olsun büyük âlimlerimiz gerek kaideler gerekse yaptıkları değerlendirmelerde her zaman ittifak halinde değiller. Bu noktada ortaya koydukları çabaya rağmen, her zaman sarih, yüzde yüz aynı sonucu verecek ve tafsilatında da ittifak edilmiş bir uygulamadan bahsedemiyoruz. Bunu bizzat el-cerh ve't-ta'dil ilminin temel kaynaklarında bu sahanın imamlarından bile duyuyoruz. Onlar 'bir rivâyetin sahîh olup olmadığını biz anlarız' derler. Peki; nasıl anlarsınız? denildiği zaman, bunu genel geçerliliği olan bir tedkikin mahiyeti ve adımları şeklinde izah ederek tam cevap vermezler. 'Bir kuyumcuya para götürsen, o kuyumcu onun gerçek altın mı sahte altın mı olduğunu bilir ama niçin olduğunu sana izah edemez, bu bir maharet meselesidir' diyorlar. Bu durumda, yüzbinlere varan bu rivâyetleri toplayan hadîs kitaplarımızın âlimleri -ki hepsinden Allah razı olsun- bu çalışmaları yaparken daha ziyade kendi kültürel seviyeleri, bilgi ve yetenekleri, dönemlerinin ilmi şartları ve kuralları çerçevesinde hareket etmiş, bu kitaplarını tertiplemiş ve değerlendirmişlerdir.

Bizim İslam dünyasında el-Buhârî ve Muslim'in derledikleri kitaplarının isimleri bile sahîh sıfatını taşıyor, 'el-Câmi'u's-Sahîh' diyoruz. Peki; neye göre sahîh, kime göre sahîh? Elbette kendilerinin ölçülerine göre sahîhtir ve bu sebeple şu âlimin şartına (علي شرط فلان) göre sahîh veya zayıf tabiri kullanılır. Âlimlerimiz 'bir hadîsin önce râvileri güvenilir, isnâdı sağlam olmalı' derler ama bunun tedkiki tamamen âlimlerin kendi kültürlerine bağlı olan bir ilimdir. Bu sebeple her âlimin

değerlendirmesi ancak kendisini bağlar, başkasını bağlamaz, zira verdikleri hükümler izafî olabilmektedir. Kat'iyetle doğru da olabilir olmaya da bilir.⁶

A. Dere: Verdiğiniz bilgilerden hareketle konuyu biraz daha netleştirmek adına, bir rivâyetin sıhhatinden bahsedildiğinde, bu hüküm rivâyetin isnâd kısmı ile alakalı, tarih, kronoloji ve şahıs (râvileri) incelemesi mahiyetindeki teknik bir değerlendirmenin neticesi mi? Veya yalnızca metnin muhtevasının değerlendirilmesi mi? Ya da her iki kısmın birden değerlendirilmesinin neticesi mi?

M. S. Hatiboğlu: Önce isnâda, isnâdın ricâline ve bu ricâlin sika râvî olup olmadıklarına bakıyorlar. Az önce ifade ettiğim gibi, bunu araştırmanın da pek çok ölçüsü veya aranan şartları var. Mesela râvilerin birbirleriyle görüşme imkânı (likâ) olmuş mu? İlmî ve kültürel seviyeleri nedir? v.b. Bunları tesbit ettikten sonra kendi kanaatlerine göre eğer isnâd sağlamsa, onların naklettikleri metin de sağlamdır neticesini çıkarıyorlar. Bu tarife göre, yaptıkları değerlendirmenin hemen hemen isnad tedkikine bağlı olduğunu söyleyebiliriz.

A. Dere: Bir rivayet hakkında isnâdı sağlam/sahîh dedikten sonra rivâyetin ikinci kısmına, metnine de başka kriterlerle bakıyorlar mı?

M. S. Hatiboğlu: Metin kısmına dair kriterler koyan kimseler de var. En temel zemin olarak Kur'ân'ı ölçü alan ve 'eğer bu metin Kur'ân-ı Kerim'e aykırı ise isnâd istediği kadar sağlam olsun, bir kıymet ifade etmez' diyen âlimler var. Gerek bunda gerekse diğer ölçüler hakkında, pek çok tafsilat ve görüş var.

A. Dere: Bir hususu daha izninizle sormak isterim. Acaba daha önce yaşamış hadîsçilerin sahîh hükmüne vardıkları rivâyetleri örneğin dördüncü beşinci asırda yeniden değerlendirip onlara itiraz eden şöhretli hadîs ve ricâl âlimleri olmuş mu? Olmuşsa bu durum, rivâyetleri değerlendirmede bir dönem uygulanan ölçülere göre ulaşılan sonuçların yeniden gözden geçirilebileceği anlamına gelir mi?

M. S. Hatiboğlu: Âlimlerimizin bu nevi itiraz ve değerlendirmelerinin olduğunu gösteren misâlleri bizzat onların kitaplarında okuyabiliyoruz. Müşahhas misâller vermeden önce bence mühim olan bir hususa işaret etmek gerekir ki bu da, gördüğümüz bu misâllerde bahse konu itirazların esas ve ölçüsü her zaman açıktan zikredilmeyebiliyor. Bu yüzden bizler, geçmiş âlimlerimizin yaptıkları bu itiraz veya değerlendirmelerin fikri zemin ve kabullerini kavramaya çalışmalıyız. Böyle yapmadığımız takdirde, bu misâller üzerinden konuştuğumuzda bazıları çıkıp da 'bunlar istisnâ hükmünde, kıymet-i harbiyesi olmayan misâller' diye karşı çıkabiliyor. Hâlbuki bu konularda meseleyi kavramamıza yardım edecek tek bir misâl bile önemli ve kâfidir.

⁶ 'Son asrın Hindli allamelerinden Zafer Ahmed Tahânevî (ö. 1892)'in şu cümleleri bu durumun tesbiti sadedindedir: 'Pek çok defa beyan ettik ki, hadîs'in sıhhati veya zayıflığı, râvinin sika veya zayıf oluşu, hepsi muhaddislerin zevkine, zannına ve ichtihadına bağlıdır; aralarındaki ihtilaflar zaten bundan doğmuştur.' (krş. A.g.e. s. 181; Tahânevî, Kava'id, s. 457'den naklen.

Şimdi; doğrudan el-Buhârî ve Muslim'in *Sahîh*lerine dair yöneltilen bazı değerlendirmelerden⁷ sarfı nazar ederek, kısmen onlarla bağlantı kurulan bir misâl vereyim. Malum; hicri dördüncü beşinci asırlardan itibaren el-Buhârî ve Muslim'in ölçülerine, onların isnâd değerlerine sahip olduğu halde Sahihlerine almadıkları hadîsleri sonra yazılan eserlerde toplamaya çalışan âlimlerimiz olmuş. el-Mustedrek bu kitablardan birisidir. Hindistan'da dört muazzam cilt halinde basılan el-Mustedrek'in musannifi veya müellifi el-Hâkim en-Neysâbûrî (ö. 405) bu kitabının maksadını 'el-Buhârî ve Muslim'in (isnâd bakımından) sahîh hadîs şartlarında olduğu halde kitaplarına almadıkları hadîsleri derlemek, bu eksiği gidermek' şeklinde tasrih ediyor. Fakat ondan sonra yaşamış, onun kitabına şerh yazmış, not düşmüş öyle âlimler var. Bunlardan biri Türk asıllı büyük âlim ez-Zehebî (ö. 758) birkaç yerde el-Hâkim'e hitap ederek 'sen utanmadın mı, Allah'tan korkmadın mı? Bu hadîse sahîh diyorsun' diyor. Bakın iki âlim arasında aynı rivâyet konusunda ne kadar birbirine zıt değerlendirme olabiliyor.

Daha el-Buhârî ve Muslim'imizin tedvîn edildiği devirde bile onların kitaplarında bulunan hadîsleri reddeden âlimlerimiz olmuş. Bunun en büyük misâli ikinci asrın allâmesi, İslam dünyasının en meşhur şahsiyetlerinden birisi, hem el-Buhârî'nin hem Muslim'in hocası durumunda olan Ahmed b. Hanbel'dir.

O, ölüm döşegindeyken kendi *Musned*inde mevcut olan bir rivâyet hakkında oğlu Abdullah'a: "oğlum, bu hadîsi benim kitabımdan çıkar at, bu sağlam hadîslere aykırıdır" diyor. Onun 'kitabımdan çıkar at'⁸ dediği hadîsi incelediğimde, bu hadîsin halen hem el-Buhârî'de hem Müslim'de hem isnâdan hem metnen aynen olduğunu görüyorum. Böyle olunca; el-Buhârî ve Muslim'in sahîh saydığı bir hadîs, Ahmed b. Hanbel'e göre kitaptan atılması gereken bir rivâyet olmuyormu? Oluyor.

A. Dere: Verdiğiniz kıymetli bilgilerden bir kez daha fark ediyoruz ki, hadîs sahasının bize ulaştığı kadarıyla bile zengin bir külliyatı var, geçmişte ve günümüzde bu alanda pek çok âlimimiz çalışma yapmış, değerlendirmelerde bulunmuş, konuları ele alırken farklı detay, derinlik ve bakış açıları söz konusu olmuş. Hadîs alanı ile ilgili bütün bu detaylar ve görüşler söz konusuysen, bu gün medyanın da etkisi ile hadîsin ihtisas konularının hem de genellemeci ifadelerle medyada veya halk arasında konuşulması, tartışılması sizce doğru mu? Bu konular kendi ilmî yöntem ve geleneği olan meseleler mi?

M. S. Hatiboğlu: Benim, 1954-1958'te İlahiyat'a talebe, sonrasında hadîs kürsüsüne Tayyip Okiç hocamın asistanı olmuş ve o yıllardan beri elimden geldiği kadar hadîs külliyatı üzerinde incelemelerde bulunan biri olarak âcizane vardığım netice şu: 'Biz daha bu kitaplarımızda mevcut olan rivâyetlerin hepsi hakkında bir anda hüküm verebilecek, son sözü söyleyebilecek bir ilim seviyesi ve anlayışında

⁷ Bkz. A.g.e. s. 179-181.

⁸ *el-Musned*, II, 301.

asla değiliz.' Onun için bunları konuları ayağa düşürmenin de âlemi yok; bunlar ilmi çevrelerde müzakeresi yapılması gereken konulardır.

Şimdi; biz bugün ne yapabiliriz? Benim zamanımda Türkiye'mizde bir tek Ankara İlahiyat Fakültesi vardı, bugün -Allah muvaffakiyet versin diyelim- sayıları 100'ü geçti. Ancak mühim olan husus bu fakültelerin kemmiyeti değil, keyfiyetidir. İçini ilimle âlimle doldurabilmektir. Tarihi anlamak, geçmişin büyük âlimlerini tanımak, onların nasıl düşündüklerini kavramak, neleri tartıştıklarını öğrenmek, geriye bıraktıkları kitapları ilmi tedkikle incelemek gibi sayabileceğim pek mühim ihtisaslaşmalara, çalışmalara ve müzakerelere ihtiyacımız var. İlmî tedkik safahatında belki bir kitabta okuyacağınız bir cümle veya misâl bazen bir meseleyi anlamaya, bir düşünceyi kavramaya yarıyor; geçmiş âlimlerimizin sistemlerini izah etmekte anahtar mesabesinde olabiliyor. Bu sebeble elimizde bir sürü kitab var, bunlar bize yeter de artar bile diyemeyiz. Dünya kütüphanelerinde henüz neşriyat sahasına geçmemiş yüzlerce el yazması veya Yemen, Karaviyyin gibi eski kütüphaneler yeniden kataloglanırken fark edilen, yeni yeni gün yüzüne çıkan kitaplar var. Bir taraftan bunları ortaya çıkarmak ve bunlarda mevcut olan bilgileri, kültürü, münakaşa etmek durumundayız. Bu konuda tembelliğimiz olmuş. *Kitâbu'l-Harac*'ı tahkik eden Mısırlı âlim Ahmed Muhammed Şâkir, neşre hazırladığı bu esere yazdığı mukaddimesinde: 'Eğer Garblı müsteşrik, İslamiyatçı âlimler olmasaydı biz kendi âlimlerimizin kitaplarını asırlar boyunca hala uykuda bırakmış olacaktık. İlk defa bizi uyandıran onlar olmuştur' diyor ve hepimiz adına bir itiraf-ı zunûbda bulunuyor.

Ahmed Muhammed Şâkir'in bu sözü bana bu garplı âlimlerinin İslam sahasında yazdıkları diğer kitapları, çalışmaları hatırlattı. Bu sahada farklı garp dillerinde neşredilmiş binlerce, makale, kitab, tahkîk, tercüme v.b söz konusu. İşte bütün bunları -bugünkü tabiriyle- eleştirel seviyede tedkik etmeden Garp dünyasına hem ilmen hem de siyaseten karşı çıkmak mümkün değildir. Bugün Batı dünyasının İslam dünyasına karşı takındığı bütün davranışlarda, siyasette bu müsteşrik, İslamolog dediğimiz fikir babaları ve onların kitapları etkili olmuştur. Batılılar İslam'la ilgili bir meseleyi gidip bir Müslümana sormazlar, çünkü onların bilen kendi adamları vardır. Böyle olunca, İslam dünyası olarak Batı'nın karşısına dikilebilmemiz için, bir defa onların anladığı ve anlattığı İslamiyet'i bilmek ihtiyacındayız. Bugün devrimizde İlahiyat Fakültelerimizden beklediğim en büyük vazifelerden birisi budur.

Bu durumda -zikrettiğim gibi- bir yandan kendi eserlerimizi ortaya çıkarıp ilmi tedkikten geçirecek, diğer taraftan da gayr-i Müslim dünyanın bizim hakkımızda yazdıkları eserleri tenkidten geçirebilecek garp dilleri ve ilmi tedkik usullerini iyi bilen kabiliyetli ilim adamları nesli yetiştirmek, ilmî tedkik zeminini

ve gayretini temin etmek Türkiye İlahiyat Fakültelerinin, Üniversitelerinin yapmaları gereken vazifesidir.⁹

Bu seviyedeki ilmi tedkik ve müzakerelerin hepsini halka intikal ettirmenin pek bir anlamı da yoktur, zira halk bu tafsilatı takip edip anlayamaz. Bu sebeble bunların ilmî mahfillerde görüşülmesi, müzakere edilip geliştirilmesi gerektiği kanaatindeyim.

A. Dere: İsterseniz buradan bir yöntem sorusuna geçelim. İfade ettiğiniz ilmî tedkik vazifesini bugün hangi yöntemlerle yapabiliriz? Meselâ, yöntem deyince akla ilk olarak Temel İslam Bilimlerinin usûl konuları geliyor; Hadîs Usûlü, Tefsir Usûlü veya Fıkıh Usûlü gibi. İslam düşünce geleneğini ve kültürünü bu gün bütün yönleri ve serüvenleriyle değerlendirmek istediğimizde bu klasik Usûl çerçevesini mi kullanmak gerekir? Yoksa bir takım yeni yöntemler, disiplinler arası çalışmalar öneriyor musunuz? Halen takip ettiğimiz yöntem, yaklaşım, bakış açıları yeterli ve bütün ihtiyaçlarımızı karşılıyor, bizi de ilimde güçlü kılıyor diyebilir miyiz?

M. S. Hatiboğlu: Bu çok mühim bir soru aslında. Malum olduğu üzere, hemen hicri ikinci asırdan itibaren İslam dünyasında tefsir, hadîs, fıkıh, siyer, akide gibi Peygamberimizin zamanında hiç olmayan pek çok ilim dalı oluşmaya başladı. Zaman içinde gelişen ve sistemleşen bu ilim dallarının meşguliyet sahalarını, mahiyetlerini ve maksadlarını anlatan usûle dair risâle veya kitaplar yazıldı, meseleler müzakere edildi.

İlk önce, bahsettiğimiz bu ilim ve uzmanlık sahalarının gelişim tarihlerini, hangi meseleleri nasıl ve hangi kavramlarla ele aldıklarını iyi kavramalı, bu surette geçmiş âlimlerimizin hangi konuda nasıl düşünerek ve hangi delilleri kullanarak bir hükme vardıklarını anlamaya çalışmalıyız.

İkinci olarak, mezkûr bu ilim sahalarını ana hatları ile tanımalıyız, zira İslam düşüncesi dediğimiz zaman bu sahaları birbirinden tamamen ayırmak mümkün değildir, bilakis bunların hem malzeme hem de düşünce olarak birbirlerine etkilerinin, katkılarının farkında olmalıyız.

Üçüncü olarak; zikrettiğimiz ilim sahalarının birinde büyük âlim olan birinin diğer bir sahada o kadar da yetişmiş olmayabileceğini hatırdaki tutmak gerekir; mesela tefsir sahasında yed-i tûla bir allâmenin hadîs sahasında pek bir behresi

⁹ Fransızca lisanımı geliştirmek ve Fransada'ki şarkiyat çalışmalarını görmek için o ülkeye gitmek için nasıl burs aradığımı, Milli Eğitim Bakanlığının o dönem komisyon üyelerinin genelindeki zihniyetin 'ilahiyat hocasının Fransa'da ne işi var, konservatuardan birini göndeririz' şeklinde olduğunu, artık gülererek defaatle anlattığım için burada tekrar tafsilatından bahsetmek istemem. Fakat, şimdilerde o karar mevkiinde olanların farklı düşünce ile 'ilahiyat fakültesindeki bir tefsir, fıkıh hocasının Fransa'da, İngiltere veya Kanada'da ne işi var, gidecekse Müslüman bir ülkeye gitsin, Arapça yeter başka lisan öğrenmesine de gerek yok, hem kafaları karışmaz' şeklinde son derece yanlış ve peşin hükümle hareket edecek olsalar, böylesi bir durum üzerinden yüz sene de geçse de ağlanacak gaflet ve cehalet hâli olduğu bilinmelidir.

olmayabilir. Onun için günümüzde bu vâkıa son derece iç içe geçmiş ve girift bir meseledir. İslam düşüncesinin, kültürünün muhtelif ilim branşlarında yetişmiş âlimleri her hangi bir meselede nasıl düşünmüş ne söylemiş? Bir tefsirci ne demiş, kelamcı ne demiş, felsefeci ne demiş, mutasavvıf ne demiş, işte her devrin âlimlerini birlikte mukayeseli olarak mütalaa etmemiz gerekiyor.

Dördüncü olarak; geçmiş âlimlerimizin bazı konulardaki izah ve kanaatinin onun kendi döneminde ulaşabileceği bilgi ve izaha bağlı olduğuna dikkat etmeliyiz. Bugün Fahreddîn er-Râzî (ö. 606)'nin *Tefsîri*ni okuduğumuzda bize pek kıymetli bilgiler verdiğini görürüz ama, bu eserinde -bu gün tecrübî ilimler dediğimiz- başka sahalarda verdiği bilgilere baktığımızda sizi güldürecek çok şeylerle karşılaşabilirsiniz. 'Bir âlim böyle bir şeye nasıl inandı?' diye kendinize sorabiliyorsunuz.

Endülüs'te yetişmiş allâme-i cihan olan İbn Hazm (ö. 456)'ın bazen dediklerini mütalaa ettiğinizde 'yâhu, bunu bu gün çocuklar söylemez, böyle saçma şey olurmu?' diyebilirsiniz. *Fakat onlar bunları bugün söylememişler, kendi devirlerinde söylemişler. Bu durumda biz onların neden öyle söylediklerinin sebeplerini tesbit etmeye çalışmalı, onları değil, bilakis bugün o meselelerde onların bu konulardaki görüşlerini taklid edenleri tenkid etmeliyiz.*

Bugün din adına hanımlarımızla ilgili öyle tasavvurlar ortaya atılıyor ki, bunlar bize hanımlarımızın kat'iyetle İslam'daki layık oldukları yere kavuşamadıklarını gösteriyor. Bu tasavvurların sebeplerini anlamaya çalışırken bunların bir kısmının hadîs kılığına sokulmuş olması bizleri daha da üzüyor. Müşahhas bir misâl olarak, Hakîm-i Tirmîzî (ö. 320)'nin *Nevâdiru'l-Usûl*'ünde kaydettiği "لا تعلموا النساء الكتابة ولا تسكنوهن الغرف" (kadınlara okuma yazma öğretmeyin, onları balkonlara da çıkarmayın) şeklindeki hadîs gösterilebilir.¹⁰ Hakîm-i Tirmîzî bizler için allâme-i cihan. Peki; Hakîm Peygamberimize isnaden böyle bir ifadeyi kitabına neden almışdır ve benim bu sözle onun kitabında karşılaştığım zaman ne yapmam gerekiyor? Meselenin özü bu soruya verilecek cevapda bulunuyor. Önce; Resûlullâh hayatında bu ve benzer konularda neler söylemiş, nasıl davranmış, iyice inceleyip misâller vermem gerekiyor. Resûlullâh'ın okuduğumuz hayatı ve bulduğumuz misâller Peygamberimizin böyle bir şey demesini, hem o dönemin şartları, hem de İslam'ın kadına verdiği mevki itibarıyla mümkün kılmıyor.

Kitablarımızda "شاوروهن و خالفوهن" (kadınlarla müşaverede bulunun, ne söylerlerse aksini yapın) ifadesi hadîs halinde var. Hatta Nizâmülmülk (ö. 485)'ün *Siyasetnâmesi*'nde bile bu ifade hadîs olarak kaydediliyor. Gazzâlî'lerin, İmam-ı Cüveynîlerin arkadaşı, o devrin allâmesi Nizâmülmülk nasıl yazmış bunu kitabına diye insan haklı olarak hayret ediyor, sebep olarak da onların kendi yaşadıkları dönemin, toplumun hanımlara karşı olan düşünce ve tasavvurlarını göstermek durumunda kalıyor, ayrıca toplum seviyesinin ve durumlarının bu allâmelerin

¹⁰ Bu gün bu kitapları tahkik edip yayınlayan âlimlerimiz de altına bir not yazıp konuyu izah etmiyor çünkü sahte bir hadîs olduğunu bilmiyor.

düşünce ve tefrik kuvvetlerini bile ne kadar etkilemiş olduğunu tesbit edebiliyoruz. Uydurma hadîslerden destek alarak kadınlara yapılan bu hareketi ancak bugün tenkid edebiliyoruz ama kendi devirlerinde tenkid edildiğini görmüyoruz. Peygamber Efendimiz böyle bir emir vermekten münezzehtir. Ama onun adına hadîsleşen bu tasavvurları kitablara yazmışsın, millete bunları kabul ettirmişsin ve neticede bütün İslam dünyasının yarısını teşkil eden hanımlarını câhil bırakmışsın.

Beşinci olarak; din, tarih ve kültür sahasındaki kitablarımızı birlikte mütalaa ederek –şimdiki ifadesi ile- İslam düşünce atlasını çıkarmalı ve geliştirmeliyiz. Mesela, kendi devirlerinde aynı şartlarda muhtelif bölgelerde yetişmiş aynı branştan âlimler neler demiş? Farklı branştan olan âlimler neler demişler? Bunları devir devir, coğrafya coğrafya, bölge bölge, mesela birinci asırda Mısır’da, Irak’ta, Orta Asya’da İslam’ı nasıl anlamışlar? derlemek ve değerlendirmek, bu surette bir bilgi indeksini mutlaka çıkarmak gerekiyor.

Altıncı olarak; çıkarılacak bilgi indekslerinde de görüleceği üzere, ister usûl ister furu’a dair olsun pek çok konuda farklı görüşler olabilmış. Tafsilatına burada giremeyeceğimiz sebeplerden ötürü, bir görüş ve kanaat varsa ona aykırı onlarca görüş de ortaya konabilmiş İslam dünyasında. Günümüzde buna fikri çoğulculuk mu diyorsunuz? Onun için günümüzde herhangi bir İslam âliminin kat’i konuşması, ‘kat’i hakikat budur, sadece benim söylediğim doğrudur’ demesi mümkün değildir. Düşünmenin ağırlığını ve konuşmanın sorumluluğunu her kes taşımalıdır.

Yedinci olarak; kıymetli kaynaklarımız, epey bir kısmı belli bir sahada yazılmış olsalar da, mahiyet ve muhteva olarak o kitapta olacağını tahmin etmenin müşkil olduğu malumâtı, farklı vesilelerle değişik konulardan bahsederken nakledebiliyorlar. Bu sebeple, pek çok kaynağımızın titiz bir gözle baştan sona okunması, taranması hem faydalı hem önemlidir. Meselâ İbn Sa’d’ın *et-Tabakât*’ı, İbn ‘Asâkir’in *Târîhu Dımaşk*’ı, ez-Zehebî’nin *en-Nubelâ*’sı, İbn ‘Abdilberr’in *et-Temhîd*’i, *el-İstizkâr*’ı misâl olarak ilk anda aklıma gelenler.

Sekizinci olarak; İslam kültür ve düşüncesindeki farklı görüşleri bunların sebepleri ile birlikte anlamaya çalışmalıyız. İlmin edep ve ahlak sınırında kalarak küfretmeden, birbirimizi tekzîb etmeden, hatta –ma’azallâh- sapkınlıkla, dinsizlikle itham edecek noktaya varıp hâşâ tekfir kalkışmadan meseleler tedkik edilmelidir. İnsanı dehşete düşüren nice üzücü hâdise tarihimizde ne yazık ki yaşanmıştır; en başta tefsir, hadîs, fıkıh ve tarih sahalarının emsâli olmayan allâmesi et-Taberî (ö. 310)’nin evinin taşlandığını, vefat edince cenazesinin ancak akşam karanlığında defnedilebildiğini okuyoruz kültür tarihimizde. Neden? Cahil gürûhun kafasına göre Tefsirinde güya bazı yanlış fikirler yazdığı için. Şimdi; bu meseleleri kim iyi bilir, câhil gürûh mu? Büyük imam et- Taberî mi?

Dokuzuncu olarak; Bilgi edinmede ilmî tahkikli yayınların kullanılması zaruridir, zirâ bazı ilmî eserler, onları yayınlayanların meşrebine göre tahrif ve

tenkıs edilebilmektedir. Meselâ İbn Hıbbân (ö. 354)'ın Kitâbu'l-Mecrûhîn'ini 1970'de Haydarâbâd'da yayınlamış olan Hindli Hanefiler, eserin aslında mevcut İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe Nu'mân ibn Sâbit maddesini kitaba koymamışlardır. Bu madde eserin 1975 Halep baskısında vardır. Buna benzer tahrifat çöktür.¹¹

Onuncu olarak; Kullandığımız bir kaynağın müellifinin o eserinde takip ettiği prensipler bilinmelidir. Pek tabii geçmişte olup bitenden ve âlimlerimizin düşüncelerinden bizi haberdar eden kitaplar, vesikalar, belgeler vs. Bunlarda nakledilen bilgiler üzerine hemen hüküm bina etmeden o kitabın elimizdeki durumunu, müellifinin maksad ve prensiplerini anlamalıyız.

Meselâ Hatib-i Bağdadî (ö. 463/1071)'nin, 14 veya 17 cilt olarak farklı tahkikle basılan meşhur eseri Târîhu Bağdâd. Bizim Osmanlı son dönem ulemasından Düzceli merhum Zâhid el-Kevserî (ö. 1952), Hatîb-i Bağdâdî'yi tenkid eden *Te'nîbu'l-Hatîb* isimli bir kitab yazdı ve orada Hatîb-i Bağdâdî'ye Ebû Hanîfe'ye dair bazı menfi muhtevalı rivâyetleri kitabında zikrettiği için hücum ediyor. Kevserî merhum, Hatîb-i Bağdâdî'ye hücum etmekte bence haksız; şayet Hatîb-i Bağdâdî'nin o kitabı yazarken takib ettiği prensibi dikkate alsaydı hücum etmeye kalkışmazdı diye düşünüyorum. Çünkü Hatîb-i Bağdâdî kitaplarında kendine ulaşan malumatları verir, bunların hepsini kabul ediyor değildir. O kitaplarında ele aldığı konularda lehte aleyhte neler konuşuluyor ise bunlara yer veriyor. *Şerefu Ashâbi'l-Hadîs* kitabında da muhaddislerin lehinde olabilecek doğru yanlış herşeyi toplamış, hükmü okuyana bırakmıştır.

On birinci olarak; Müslüman coğrafyanın farklı düşünce geleneğinin ortaya koyduğu kaynaklardan yararlanmak ve mümkün mertebe İslam düşüncesini bir bütün halinde incelemeye, kavramaya çalışmak gerekir. Hadîs sahasında bile Sünnî ve Şîî dünyanın kendi çalışmalarıyla vücud bulmuş külliyatı var. En meşhurları bizim Kutub-i Sitemiz, Şia'nın Kutub-i Erba'ası. Peki hiçbir Sünnî âlim Şia dünyasının kendi kaynaklarını tedkik edebilmiş midir? Son dönemlerde bunlar yeni yeni çalışılıyor belki. Sanırım Şîî ilim dünyası -kendi maksatları için de olsa- Sünnî kaynakları daha fazla değerlendirmiştir. Şî'î allâme 'Abdu'l-Huseyn, *el-Ğadîr fi'l-Kitâb ve's-Sunneti ve'l-Edeb* isimli derlemesinde Şia'nın siyasi iddialarını Sünnî dünyanın kitaplarını kullanarak müdafaa etmeye çalışıyor. Özetle, siz de bizim gibi düşünüyorsunuz demeye getiriyor. Fakat bu kitabı ilmî bir tedkikten geçirmeğe kalktığınız zaman bu kitaba güvenmenin neden caiz olmadığını fark ediyorsunuz. Baktığım birkaç yerde gördüm ki mesela bizim Sünnî kaynaklardan el-Buhârî'nin *Tarih-i Kebir*'ini kullanmış, oradan bir rivayet alıyor fakat kendi hedefini destekler mahiyette olan kısmı zikredip gerisini söylemiyor. Hâlbuki el-Buhârî kitabında o rivayetin zayıf olduğunu söylüyor. Ama *el-Ğadîr* kitabını yazan el-Buhârî'nin bu

¹¹ Kitap dünyamızda bazı kitapların tahrif edildiğini de öğreniyoruz. Meselâ İmam eş-Şa'rânî (ö. 973/1565)'de, 'İbn-i 'Arabî (ö. 638/1240)'nin *el-Futûhâtu Mekkiyye*'sini hakkıyla değerlendirebilmek için onun Konya'da müellif hatlı nüshasını okuyun çünkü öteki nüshalarında tahrifat vardır' diyor. Demek ki pek çok kimse böyle âlimlerin kitaplarını çeşitli sebeplerle tahrif etmek durumunda da kalmışlar.

ifadesini almıyor kitabına. O zaman diyorsun ki bu kitab kasıtlı olarak yazılmış, gayr-i ilmî bir kitaptır.

On ikinci olarak; İslam düşüncesi ve kültürünün arşivi mesabesindeki kitaplarımızı nasıl değerlendireceğimiz hakkında kanaatlerimi ifade etmeye çalıştım. Bu gün insanı, tarihi, toplumu, siyaseti, adaleti, ahlakı, düşünceyi, dilleri, edebiyatı, kültürü v.b sahaları araştıran sosyal bilimler dediğimiz devasa bir alan var ki, onların da ne söylediğinin, nasıl söylediğinin farkında ve takibinde olmak, işe yarar konularda onlardan yararlanmak gerekiyor. Burada diğer bir devasa alanı, teknik ve tecrübi ilim sahalarını zikretmedim bile.

On üçüncü olarak; bir kısmını zikrettiğim bu ilmî çalışma sahalarının hepsinin altından tek tek kişilerin kalkması mümkün olamayacağından, müşterek çalışmalara, plan projelere ve malumat paylaşımına girilmeli; bu mevzuda yeni nesillerin daha fazla kullandıkları teknik imkânlardan yararlanılmalıdır.

A. Dere: Yaptığınız izahlar ve verdiğiniz örneklerle hem klasik dönem âlimlerimizin din, toplum ve kültür konularında nasıl düşündüklerini hem de bu gün bizim onları ve fikirlerini kendi şartları içerisinde nasıl değerlendirmemiz gerektiğini anlamış olduk. Bu güne ve uygulama alanına geldiğimizde sanki şöyle bir durum ortaya çıkıyor: Bugün dinimizi, İslamiyeti anlayıp onun öğreti ve ilkelerini hayatımıza, toplumumuza, vicdan ve düşüncemize aktarmaya çalışırken, bunu, aslında İslam'ı genelde ancak kendi dönemlerinin her türlü ilmî seviyesi ve bakış açısının sınırlarıyla yorumlayan âlimlerin ve onların kitapları üzerinden yapmış olmuyor muyuz? Oluyorsak bu sefer şöyle bir soru ortaya çıkıyor: geçmişimizin büyük âlimlerinin anlama ve yorumlamaları ile kendi dönemlerinin ilim ve düşünce seviyesi ile kaçınılmaz bir ilişki, etkilenme söz konusu ise, biz de bugün kendi dönemimizin ilim ve düşünce seviyesine dayanarak Müslüman kimliğimizi nasıl inşa edecek ve Müslüman düşüncesini nasıl geliştireceğiz? Peygamber Efendimiz (s.a.s)'in tebliğ ettiği İslam'ın temel, hayati ilkelerini bugün nasıl ifade edebilecek ve yaşatabileceğiz? Bunun yöntemi nedir? Bunu nasıl başarabiliriz?

M. S. Hatiboğlu: Esasen, bu sorunun cevabı kısmen kendisinde mevcut. Evvelâ, biz tarihimizi ve âlimlerimizin görüşlerini anlamaya gayret ederken onların yaşadığı dönemlerin her türlü şartlarını da incelemeliyiz. Dini düşünce ve kültür tarihimizi bu ilişki ağı içerisinde inceleyerek erken dönemlerden bu güne kadar anlayarak getirirsek, bu vazifeyi bu gün bizim nasıl yapacağımızın yolunu ve cevabını da görmüş oluruz. Daha önce söylediğim gibi, dönem dönem, coğrafya coğrafya, ilmî sahalara göre İslam düşünce atlasını, fikir indeksini çıkardığımızda, bu harita bize, bu gün ve sonrasında ileriye hangi yoldan gidileceğini de resmedecektir. Mamafih; İslam düşüncesinin her ilim sahasındaki tarihi tecrübe ve zenginliğini sistemli bir şekilde ortaya koyup, büyük ölçüde bunun üzerinde hem

fikir olamadığımız için ne ileriye götürecek yolu görebiliyor ne de yola çıkabiliyoruz. Neticede hala birbirinden farklı İslam tasavvurları ile karşılaşılıyor.

Yazdığım bir makalede bil vesile zikretmiştim. Vaktiyle Muammer Kazzâfî âlimlerin katıldığı pek çok toplantı, kongreler yaparmış, bunlardan birisinde el-Ezher âlimlerinden bir hanım profesör 'Âişe binti Şâtî'î (ö. 1998) -Allah rahmet eylesin- kürsüye çıkıyor ve Kazzâfî'ye hitaben: "Ey Reis! Sen bizi, bütün İslam dünyasından büyük âlimleri geçen sene de Bingazi'de topladın. Her çıkan âlim kendisine göre bir İslam anlattı. Gördüm ki bunların hiçbirisi birbirini tutmuyordu" diyor ve durum tesbitinde bulunuyor. Bu da bize her İslam âliminin kendi kültürel seviyesinde bir İslam anlattığını teyit ediyor. Peki de; bunların her birinin İslam adına anlattıkları İslam'ın kaçta kaçını gerçekten aksettiriyor ve buna mukabil hepsi yalnız kendini haklı görüyor, kesin iddia içinde bulunuyor. İşte 'Âişe binti Şâtî'î'nin tesbit ettiği nokta bu. Bu sebeble bugün İslam dünyasında İslam'ı ben temsil ediyorum iddiasında bulunabilecek hiçbir âlim söz konusu değildir.

Maalesef günümüzdeki İslam kültürel seviyesi budur ve henüz bu seviyeyi aşacak duruma gelemedik. O seviyeye nasıl gelebiliriz sorusunun cevabı, tekrar tekrar söylediğim gibi, ilmi zeminde azimle çalışmak, anlamak ve muhasebe yapabilmekle mümkün.

A. Dere: Hadîs usûlümüz çerçevesinde bir hadîsin sıhhatinin ne anlama geldiğine ve nasıl tespit edildiğine az önce işaret etmiştiniz. Sizin çalışmalarınızda hadîsleri inceleme ve anlamaya çalışırken ağırlıklı olarak muhteva (metnin içeriği) üzerinde durup, bunu mufassal bir şekilde değerlendirmeniz dikkatimizi çekiyor. Sizin öncülüğünüzde Türkiye'de hadîslerin metin/muhteva kısımlarının değerlendirilmesi (bu anlamda tenkidi) açısından bazı çalışmalar yapıldı. Bu çalışmalar sizce yeterli mi, eksik mi? Bu konuda sizlerin beklentisi nedir?

M. S. Hatiboğlu: Bir metnin muhtevasından öncelikle onun taşıdığı ana fikirleri anlıyoruz. Bu fikirlerin nasıl anlatıldığı da elbette önemli ve aynı zamanda mühim bir tedkik mevzuudur. Buna göre, bir hadîsin metnini/muhtevasını tedkik ederken önce oradaki meselenin, fikrin ne olduğunu tesbit etmeliyiz. İncelemeye başladığımız zaman yapmamız gereken hususlardan birisi; bu meselenin veya fikrin tarihi dökümünü yakalamaya çalışmak; bu mesele en eski tarihli ne zaman ortaya çıkmış? Ortaya çıktığı devirden itibaren yazılı kaynaklara nasıl aktarılmış? Ve oralarda ne türlü yorumlanmış, hangi delillerle temellendirilmiş ve fikirlere açılım yapılmış? İşte bütün bu safahatı tedkik edebilmek lazım. Bu tedkikin malzemesi yalnız hadîs kitaplarında değil, tefsir, fıkıh, tarih, kelam, siyaset hatta edebiyat kaynaklarında takip edilmeli. Bunları yaparken pek tabii Kur'an ve Peygamberimizin öğrettiği sağlam ilkeleri ve değerleri zihnimize tutmak kaydıyla.

Hilafetin Kureyşliliği çalışmamda bu yolu izledim, ilimlerimizin ve kültür tarihimizin farklı alanlarında bu fikir nerelerde, hangi konu meyanında ve vesile ile geçmiş, zemini nedir, nasıl yorumlanmış bunları tesbite çalıştım. Neticede; bende

yalnız söz konusu hadîs hakkında değil, aynı zamanda –buradaki mevzudan dolayı- İslam siyaset ve yönetim tarihine, yöneten-yönetilen ilişkilerine, yönetim tasavvurlarına, bunların kökenine, civar kültürlerin bu mevzulardaki anlayış ve uygulamalarına, âlimlerimizin toplum düzeni ve toplumda adaletin nasıl tesis edebileceğine dair düşündüklerini, toplumda ne gibi menfaat rekabetlerinin ortaya çıktığı gibi pek çok mesele hakkında bilgi ve kanaat hâsıl oldu. Bu kanaate beni pek tabii geçmiş âlimlerimizin kitaplarının muhafaza ettikleri malumatları mümkün merteye bir arada mütalaa ederek tarihte ne olup bittiğini anlamaya çalışmam ulaştırdı. Bu surette, kanaatlerimin delilleri geçmiş âlimlerimizin kitaplarında ve tarihte yaşanan hâdise ve gelişmeler arasındaki alaka ve sebepleri anlamaktır.

Bildiğim kadarıyla diğer İslam ülkelerinde yapılan hadîs çalışmalarında ağırlıklı olarak mutad hadîs usûlü çerçevesinde kalınıyor ve bir hadîsin değerlendirmesi zikrettiğim muhteva değerlendirmesi tarzında pek yapılmıyor. Hatta Türkiye’de bile bazı akademisyenler, mutad hadîs usûlü çerçevesinin dışında -alışılmadık diyelim- farklı bakış açısı ve tedkik yöntemi tatbik edenlere ‘eski köye yeni adet mi getiriyorlar’ gözüyle bakabiliyorlar. Buna mukabil şahsi kanaatim odur ki, hadîsin o büyük allâmeleri el-Buhârî veya Muslim bile bugün yaşamış olsalar ve bugünün ilim imkânlarını kullanabilselerdi, çekinmeden daha geniş ve muhtevayı da inceleyen tedkik yolunu benimser ve muvaffak olurlardı. Fakat bizdeki davranış, o büyük imamların kendi dönemlerinde elde ettikleri ilim tecrübesi ve imkânlarını kullanarak gösterdikleri gayret ve başarıyı daha da ileriye götürmek yerine, onları ve kitaplarını erişilmez, aşılmaz mertebeye koyup onları taklit yolunu tercih etmek olmuştur.

Türkiye’de son dönemde hadîs ve hadîsle ilgili mevzularda yapılan çalışmalarda muhteva kısmı üzerinde de durulduğunu görüyorum. Bu nev’i çalışmaların adedi çoğaldıkça, bu çalışmalardan çıkan sonuçları birbiri ile mukayese etmek mümkün hale gelecektir. Akabinde, bu çalışmaların tedkik usulü ve neticeleri birlikte mülâhaza edilerek, bu kez bir hadîsin muhteva tedkikinin nasıl yapılacağına dair daha müşahhas bir çerçeve önümüze çıkabilecektir. Pek tabii, mutad hadîs usulü çerçevesinin meseleleri ele alış şekli ile bu bahsettiğimiz tarz tedkik birlikte, birbirini tamamlayacak surette pek tabii uygulanabilir. Bu sebeple, hadîs tedkiklerinde sırf muhteva incelemesi olması gereken yegâne tarzdır iddiasında değilim, fakat bu yapılmadığı takdirde pek çok meseleyi tutarlı şekilde izah etmenin zorlaşacağını, keza pek çok kıymetli bilgi ve değerlendirmeden mahrum kalınacağı kanaatindeyim.

En başta Türkiye’imiz olmak üzere, günümüz hadîs âlimlerinin, elimizdeki rivâyet/hadîs malzemesini tedkik ederken, uygulanabilir, tutarlı ilmî tedkik yöntemlerini ve yeni araştırmaların ortaya koydukları bilgi ve değerlendirmeleri cesaretle öğrenmelerini, aynı cesaretle kendi düşüncelerini ortaya koymalarını tavsiye ederim.

A. Dere: Kıymetli hocam, bu söyleşiye vakit ayırdığınız için tekrar teşekkür ediyorum, sizlere sağlık, afiyet ve yılmadan sürdürdüğünüz ilmî çalışma ve rehberliğinizde muvaffakiyetler diliyorum.

.....

Söyleşi

Ali Osman KOÇKUZU*

Ahmet ABDULLAH**

Ahmet Abdullah: Sayın hocam, öncelikle şahsi ve ilmî serüveninizden kısaca bahseder misiniz?

Ali Osman Koçkuzu: Konya’da doğmuşum. İlkokulu bitirince Hafız Mektebi’ne gittim, hıfzımı tamamladıktan sonra Konya İmam Hatip Okulu’na ikinci sene öğrencisi olarak kayıt oldum. 1959 yılında İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü’ne girdim. 1963 senesinde enstitü bitti. Yozgat İmam Hatip Okulu’na meslek dersleri öğretmeni olarak gönderildim. Yatılı okuduğumuz için mecburi hizmetli idik. 1966 senesinde, Konya Yüksek İslam Enstitüsü’ne hadis asistanı oldum. Rahmetli Profesör Muhammed Tayyib Okiç Bey’in asistanı oldum. 1968 senesinde askere gittim, dönüşte yine aynı enstitüde görev aldım, enstitü fakülte oldu. Enstitüdeki çalışmamızın dışında, Erzurum İslami İlimler Fakültesi’ne bağlı olarak doktora yaptım, 2004 senesinde de devlet emekliye ayrıldı.

A. Abdullah: Hocam, hadis-sünnetin doğru anlaşılması için nasıl bir metodoloji/usul takip edilmeli?

A. O. Koçkuzu: Hadisin daha geniş manasıyla sünnetin doğru anlaşılması için, bin küsur yıldır değişik coğrafyalarda, İslam alimlerinin, daha tatlı bir deyişle “Selefimizin” izlediği yol, sizin deyişle usul/metodoloji izlense doğru olur gibi gelir bana. Bunun da oturmuş ölçüleri vardır. Her şeyden önce Arap dili ve edebiyatının çok güçlü şekilde öğrenilmesi ilk şarttır. Mümkün ise araştırmacı hâfiz da olmalıdır. Hatta dini tahsilde bu husus ilk şartlardan biri kılınabilir. Artık Kur’an-ı Kerim’i iyi bilen, belirli teknikleri çok iyi bilen, insaflı, ahlaklı, kalbi ve gözü açık bir âlim namzedini Allah başarılı kılar. “Nasıl bir metot” izlenmeli demeye bile gerek yoktur. Bunun dün evvelsi gün ve günümüzde ölçüleri, usulleri ve müfredatı çok bellidir.

A. Abdullah: Hadislerin tespitinin problemlili olduğu, uzun bir aradan sonra yazıldığı; Buharî’nin bile orijinal nüshalarının elimize ulaşmadığı şeklinde bir söylemle aslında hadisin/sünnetin bir hükmünün olmadığı gibi bir iddia var. Bu konuda neler söylemek istersiniz?

* Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı Emekli Öğretim Üyesi.

** Öğr. Gör., Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ahmetabdullah79@hotmail.com.

A. O. Koçkuzu: Dini iyi bilen, insafı ve akli başında bir âlim, söylediklerinizi söyleyemez. Uzun bir aradan sonra yazılış, eski nüshaların yokluğu, hadis ve sünnetin hükümsüzlüğü gibi ölçüler, alanı ve İslami ilimlerin araştırma ve öğretme sorumluluğunu bilen, Allah'tan korkan kişilerin ortaya atacağı bir ifade ve peşinden gidilecek bir öğretim ve irşad ölçüsü değildir.

Dini ilimlerde ölçü olarak merkeze sadece "Allah zülcelali" koyduğunuzda, görüntü çok güzel olur ama problemler yığılır kalır. Bizim anlayamadığımız husus, Peygamberimizin dinimizde tek ölçü, kaynak ve salahiyet sahibi olmasıdır.

Değişik İslam coğrafyalarında, muhtelif zamanlarda farklı sözler edilmiş ama Sahabe, Tabiûn ve Etba' dönemlerinin ilmi faaliyetleri doğru kavrandığında, ümmet âlimlerinin yolunu açmış, aydınlatmış "Akıllarını erdirmiş" şüpheleri izale etmiştir.

A. Abdullah: "Hadis sahihse benim mezhebim odur." anlayışıyla yaygın bir hadis okuma biçimi var. Bu konuda neler söylemek istersiniz?

A. O. Koçkuzu: Söylediğiniz cümlelerin "Hadis okuma biçimi" olduğunu ben bilmiyorum. Daha doğrusu "Okuma" deyimini ile kastedilenlerden haberdar değilim. Söylediğiniz ölçü, Fukahânın ve Muhaddislerin çalışmalarında geçer. Ne zaman söylenir, bununla neler kastedilir bunların uzun izahları gerekir. Çıplak bir şekilde: "Ben bu konuda bir hadis buldum, benim meseleyi çözüm tarzım, fikhî kanaatim bu hadisin ihtiva ettikleridir." gibi çok dar ölçülü sığ bir mana bulunmamaktadır. İyi bir fakîh, iyi bir muhaddis, iyi bir müctehid, Selef'ten gelen bu ölçüyü doğru anlar. Bu ölçü içtihadı mâni değildir. Bütün müctehidler, hadis sabit olunca, çalışmalarını nasıl sürdüreceklerini bilirler. Bir hadisin bulunması sizin görüşünüzün "kolayca temin edilivermesi" değildir. "Kim ne ictehad ederse etsin, ben sahih hadisin ardından giderim" anlamına gelmez. Zaten herkes sahih hadisin ardından gitmekle yükümlüdür. İslam Fıkhi ve İslam Hadis İlimleri bunu âmirdir. Önemli olan fıkhumuzda bu sözü kimler söylemiş, hangi anlamda kullanmış bunun doğru olarak bilinmesi hususudur.

A. Abdullah: Ülkemizde hadis/sünnetle ilgili çalışmaların seyrini nasıl buluyorsunuz? Bu konudaki düşüncelerinizi merak ediyoruz.

A. O. Koçkuzu: Sözü ettiğiniz "seyri bilebilmek için", ülkedeki hadisle/sünnetle ilgili çalışmaları bilmek lazımdır. Bunların tamamını ben bilmemekteyim. Sadece İmam Hatip okullarının eski durumları ile İlahiyat Fakültelerindeki öğretimi biraz bilmekteyim. Özel çalışmalar, öğretim faaliyetleri bence bilinmemektedir. Gönlüm ister ki, ehliyetli kişiler, her ilçede, ilde, kasaba ve köyde, tarihten gelen ölçülere uygun hadis sünnet öğretimi yapsın. Aileler, öğrenciler ve insanımız, dinimizin kendisine yüklediği bu tür görevlere ilgi duysun, bunlar belirli ölçülere kavuşturulsun, gelişmesi için gereken alaka esirgenmesin. Bugün böyle bir gayret yok gibi gelmektedir bana.

A. Abdullah: Güncel hadis tartışmalarını nasıl buluyorsunuz? Bu bağlamda bir hadisçi olarak sizce neler yapılabilir?

A. O. Koçkuzu: Televizyon tartışmalarını izlemiyorum, daha doğrusu kimler nerede konuşuyor bilmemekteyim. Bu işi iyi bilen uzmanların konuşmadığı gibi bir bilgi de var bende. Çünkü tamamen ihtisas işi olan bu konuların, millet önünde konuşulması bence mahzurludur. Üç beş hekimin bir araya gelip, bir beyin ameliyatını, bir akciğer ameliyatı veya daha önemli ihtisas alanındaki bir konuyu, televizyonda konuştukları görülmez. Çünkü faydasızdır. Dinleyenler o meseleyi bilmezler. Yarım saatlik bir program da dinleyene bir şey vermez, sadece bildiklerini bozar dağıtır. Kaldı ki, söylendiğine göre, televizyondaki hadis/sünnet tartışmalarını yapanların, İslami ilimler mensubu oldukları da pek nadir olmakta imiş.

A. Abdullah: Hz. Peygamber'in siretini, hadis-sünneti anlamak için nasıl bir okuma tavsiye ediyorsunuz?

A. O. Koçkuzu: Yine "Okuma" sözü geldi. Sizin terminolojideki "okuma" yerine, benim bildiklerimi arzla yetinelim: Çok mükemmel Türkçe Arapça ve hatta eski kitabî dinlerin dilini bilen çok iyi yetişmiş kardeşlerimiz olmalı. Hafız-ı Kur'an, Sünneti ve Fıkıhı çok iyi tanıyan, İslam akaidini, kelamını, fırkalar tarihini iyi bilen, alçak gönüllü tebliğ erlerine ihtiyaç vardır. Bu çalışmanın sırası bellidir. Hatta değişik İslam ülkelerindeki, tarihi "öğretme, öğrenme, tebliğ, irşad ve milleti dinden haberdar etme." teknikleri bile bellidir. Bizim sizin tabirle "okuyucu"muz bunları bilmeli ve edeple uygulamalıdır. Hoca olan kendisinden çok daha mükemmelini yetiştirmek için, Allah'tan gayret ve kuvvet istemeli, işi Rabbimizin lütfuna bağlamalıdır.

A. Abdullah: Hocam yıllarca talebe yetiştirdiniz. Meslek hayatınızda yaşadığınız bize örneklik teşkil edecek bir-iki hatıranızı paylaşabilir misiniz?

A. O. Koçkuzu: Gaziantep'e, İmam Hatip Okulu öğrencisi iken ellili yıllarda bir haftalığına bizi götürmüşlerdi. Okula yardım dernekleri, iftiharla geçen öğrencileri ve birkaç hocamızı alıp oraya gitmiş, camilerde görev yapmıştı. Kim bilir Allah nasip eder, tekrar bir Gaziantep'i görürüz, orada yüz yüze bu "bir-iki hatıra"yı size arz ederiz. Allah'a emanet olunuz.

Söyleşi

Haydar HUBBULLAH*

Söyleşi ve Tercüme: Davut TEKİN**

Davut Tekin: Hadislerin tespitinde orijinal nüshaya ulaşamama probleminin varlığından bahsediliyor. Mesela ülkemizde Buhari'nin *el-Camiu's-Sahih*'nin olmadığına dair iddialar ortaya atıldı. Aynı şey Şii dünyada da mevcut mu? Mesela *Usul-i Kafi*'nin orijinal nüshasına ulaşım sağlandı mı? Bu bağlamda bu nüshanın olmaması sizin nezdinizde bir problem oluşturuyor mu?

Haydar Hubbullah: Bir kitabın güvenilirliği yazarının eliyle veya kendi yazısıyla yazmış olduğu asıl bir nüshasının olmasıyla olur. Çünkü burada şöyle bir tartışmanın olması da mümkündür; acaba bu nüsha yazarın kendi yazısı mıdır yoksa başkası mı yazmıştır? Bu yüzden bizim aynı asırda yazılmış olan bu nüshanın yazarına nispetini pekiştirmemiz için tarihsel bir yakınlığa ihtiyacımız vardır. Yoksa bu nüshanın yazarın kendi yazısı olduğunu nasıl bilebilirim? Bu konuda nüshanın üzerine yazarın adının yazılmış olması yeterli midir? Bunun başka biri tarafından yapılmış olması imkân dâhilinde değil midir? Yani bize ulaşan herhangi bir nüshanın yanında daima bu tartışmanın olması mümkündür. Eğer bu nüshanın yazarın kendi yazısı olduğuna veya yazarın ifadelerinin bunu çağrıştırdığına dair bir kayıt varsa kim bu nüshanın yazarına nispeti konusunda elinde yazarın yaşadığı döneme ait başka bir nüsha olsa dahi yeni bir tartışma açabilir?

Şunu söylemek istiyorum: Hadis ve hadis kitaplarının nüshaları konusunda hadis araştırmacıları diğer araştırmacılar gibidirler. Ya bir kitabın belli bir mezhebin mensupları tarafından yazarına nispeti konusundaki mutabakata veya nesiller tarafından nakline ve şöhretine itimat ederler ki maalesef biz ilk asırlara ait nüshayı kaybetmişiz, bundan sonraki nüsha meşhur olmuştur. Ya da asırlar boyunca şeyhlerden imla ve sema yollarına itimat ederler ki bu imla ve sema eski nüshanın bir tescili ve vesikası olur. Ve yahut delilleri ve karineleri toplama yolunu kullanırlar. Şöyle ki; yazarın şu kitabından nakil yapan muasırlarının veya ona yakın bir zamanda yaşayan kişilerin nakillerine bakarız. Eğer bu nakiller elimizde bulunan

* Haydar Muhammed Kamil Hubbullah. 1973 tarihinde mütedeyyin bir ailenin çocuğu olarak Lübnan'ın Sûr kentinde doğdu. İlk ve orta öğrenimini bu şehirde tamamladı. 1998'de Sûr'daki ilmi havza ile tanıştı ve 1995'de dini eğitimini tamamlamak için İran İslam Cumhuriyetine gitti. 2002'de Kum'daki Uluslararası el-Mustafa Üniversitesinde '*Nazariyyatu's-Sunne fi'l Fikri'l-İmamiyyi's-Şii*' adlı yüksek lisansını tamamladı. Ardından Lübnan'a döndü. Halen Lübnan'da üniversitelerde dersler vermeye devam etmektedir.

** MEB Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Doktora Öğrencisi.

kitabın nüshasıyla veya yazarın zamanına iki veya üç asır yakın bir zamanda yazılan bir nüshayla -ki Şeyh el-Kuleynî'nin *el-Kâfi* kitabı bu durumdadır- veya bir asra yakın bir zamanda yazılan bir nüshayla -ki *Sahih-i Buhari* kitabı bu durumdadır- büyük ölçüde örtüşürse bu deliller ve karineler bu kitabın yazarına nispetinin doğruluğu ve yanlışlığı konusunda delildir. Bu gibi veriler Şia ve Şia dışındaki mezheplerin elimize ulaşan bir kitap nüshasının sahibinin ispatı için bir araya topladıkları verilerdir. Bu yüzden bu nüsha yazarın zamanına ne kadar yakın ve eski olursa, deliller ve karineler ne kadar birbirini desteklerse kitabın sahibinin ispat ihtimali o kadar artar, ne kadar uzak olursa durum o kadar karışık olur.

Örneğin; Orta dönem Şia'da onlarca küçük hadis kitapları bulunmaktadır ki bunların hicri 10. ve 11. yüzyıllardan öncesine yani Safeviler dönemine ait nüshalarını bulamıyoruz. Bu gibi kitapları sahiplerine nispet etmek için büyük, zor çabalara ihtiyaç vardır. Ne var ki bir, iki veya üç asır önceki nesillere müracaat ettiğimiz zaman ve başka kitaplarca bu kitaptan alınan veriler, deliller ve nakiller birbirlerini destekledikleri zaman bu elimize ulaşan nüshaya olan güveni gerekli kılmaktadır.

Tarih biliminde yakîn (kesin bilgi) kavramı, matematiksel bir kesinlik ya da Aristoteles mantığı değildir. Tarih bilimi, güçlü tercihlere ulaşmak için verilerin birikimine dayanır. Bu, usul-û fıkhıta itmi'nan (güven) diye isimlendirilen insanların günlük hayatlarını üzerine kurdukları, bununla yaşadıkları ve bundan sonuçlar çıkardıkları aklî bir bilimdir. Biz hadis ilminde şüphe kabul etmeyen mantıksal çıkarımlar karşısında değiliz. Eğer mantıksal kesin düşünce ve bilgi yolunu kullanırsak o zaman diyebilirim ki değil hadis ilminde herhangi bir bilim dalında herhangi bir kitabın sahibine nispeti imkânsız olur. Evet, eğer bir kitabın herhangi bir babının veya bölümünün kasten veya hatalı olarak veya başka bir şekilde kitaba eklendiğiyle alakalı bir tartışma veya soru işareti varsa, o zaman bunların kitabın aslına intisabının doğruluğuna dair bir delil ortaya çıkıncaya kadar beklememiz gerekir.

Bu duruma şu anda matbu olan *Kitâbu'l-Kâfi*'nin son bölümü olan 'Ravdatu'l-Kâfi' kitabı gösterilebilir. Bazılarına göre bu kitap Şeyh el-Kuleynî'nin değil, İbn İdris el-Hillî'ye (ö. 595) aittir. Bu soru işaretinin devamı bizim bu bölümün el-Kuleynî'nin *el-Kâfi*'sinden olup olmadığı konusunda durmamızı ve bunun bir hata sonucunda da ilave edilebileceğini itiraf etmemizi gerektirmektedir. Her ne kadar şahsi çalışmalarım sonucunda -ki bunlara *el-Medhal ila Mevsûati'l-Hadisi'n-Nebevî* adlı kitabımda yer verdim-, 'Ravda'nın İbn İdris el-Hillî'ye ait olmadığını bunun hicri on birinci asırda yaşamış âlimlerden birinin hatası olduğunu ortaya koydum.

Yukarıda anlatılanlara binaen özetle şöyle söylenebilir: *Kitâbu'l-Kâfi*'nin en eski nüshası bazı eksik cüzler ve varaklar hariç Şeyh el-Kuleynî'den iki buçuk asır sonrasına dayanmaktadır. Bu şu anlama gelmektedir; bizim elimize ulaşan bu eski nüshayla karşılaştırma yapmamız için birçok delillere, karinelere ve onun muasırlarının veya ona yakın dönemde yaşayanların bu kitaptan yaptıkları

nakillerin birbirini desteklemesine ihtiyacımız var. Yine bu kitabın çeşitli dönemlerdeki şöhretini, nakillerini ve âlimlerin ve nesillerin bu kitaba verdiği önemi göz önünde bulundurmamız gerekir. Şeyh en-Necâşî'nin (ö. 450) *el-Fihrist* adlı eserinde *Kitâbu'l-Kâfi* hakkında azda olsa bilgiler vermesi gibi.

D. Tekin: Goldziher'in ortaya attığı, hadislerin yazımının üç asır sonra olduğu hakkındaki görüşe dair neler söylemek istersiniz?

H. Hubbullah: Meşhur müsteşrik Goldziher ve başkalarının hadisler ilk üç asırda yazılmamıştır şeklinde dile getirdikleri iddia tartışılabilir. Fakat bu tartışma hadisler ilk asırda yazılmıştır veya tamamen ikinci asırda yazılmıştır anlamında değildir. Zira malumdur ki büyük hadis kitaplarındaki hadislerin el yazmalarına birinci ve ikinci asırda rastlamamışız. Bu Şia ve Ehl-i Sünnetçe üzerinde ittifak edilen bir konudur. Burada sorulması gereken soru şudur: Yazı, sünnet için yegâne güven unsuru mudur? Ve bu bağlamda sözlü nakil yeterli midir, değil midir? Farz edelim ki hicri birinci asırda bir şahsa ait bir kitap var ve bu kitap birçok hadis-i şerif içeriyor. Burada şunu sormak gerekir: Hicri birinci asırda sünnetin tedvin edilmiş olması rivayetin sıhhatinin tespiti için yeterli midir? Sözlü rivayetin uydurma olmasının mümkün olması gibi bu kitabın tamamen uydurma bir kitap olması da mümkündür. Bu şu anlama gelmektedir: İlk iki asırda hadislerin tedvini hadisin sıhhatini kesinleştirmez ve tedvin edilmemiş olması naklinin değerini iptal etmez. Zira sözlü nakildeki kuvvet tamamen sona ermez ve yazılı nakil daima güvenilirlik ve naklin selametine mutmain olma sınırına ulaşmaz.

Evet, bu konuda naklin çeşitli olması (yazılı-sözlü şekilde) önemlidir. Burada biraz ayrıntıya girmek istiyorum. Sözlü nakil ilave deliller olmadıkça sana naklin lafız ile olduğu tespitini vermez. Bu yüzden sözlü nakilde sen düşünce nakliyle karşı karşıyasın. Aradan beş nesil geçtikten sonra, ki her nesil bu düşüncüyü nakletmekte, hadis belli bir sigâ ile yaygınlaşmadan önce kendi lehçesiyle bu nakli yapmakta, biz kasıt olmasa dahi hadisi tahrif eden bir tehlike ile karşı karşıyayız. Yazılı nakilde ise bir kitap hemen sonraki nesil tarafından yazıldıktan sonra diğer nesillere lafızlar değişmeden ulaşır. Buradan şu sonuca ulaşırız: Sünnetin tedvin edilmiş olmamasından dolayı sözlü nakil, çeşitli tarikler ve senetler olsa dahi, yeterli değildir, tarihi bir değeri yoktur diyemeyiz. Yine yazılı nakil, çeşitli tarikler ve senetler olmasa dahi, yeterlidir diyemeyiz. Hayır, mesele böyle değildir.

Evet, bize yüksek bir oranda hadis metinlerini sunmasından dolayı yazılı naklin ayrıcalıkları çoktur. Bu yüzden birinci asra dönen ne kadar yazılı metin elde edersek Peygamberimizden (s.a.v) sudur eden sigalara o kadar yaklaşmış oluruz. Evet, bu nokta önemlidir ve ben şu konuda Goldziher'e katılıyorum: Hicri ilk iki asırda geniş bir çerçevede hadis yazımının olmaması sözlü naklin oluşmasına neden olmuştur. Sözlü nakil ise bize kendiliğinden manayla nakil kapısını açmaktadır ki manayla nakil yine kendiliğinden nakli tamamlanmış bir metindeki tahrifleri delille ortaya koyma imkânını ortadan kaldırır. Fakat ilk iki asırda sünnet asla tedvin edilmemiştir ve burada mutlak anlamda bir hadis yazımı yoktur şeklindeki iddia

konusunda ise bana göre tarihi deliller bunun aksini göstermektedir. Sonuç olarak bu mesele sınırlıdır ve üçüncü asır ve daha sonrası ile ilgili konuştuğın zaman daha geniş bir konuşma alanı bulmuş olursun. Doğaldır ki bu konu bana göre bizi temkinli hareket etmeye, hadislerle daha fazla meşgul olmaya ve bu alanda herhangi bir taviz vermemeye sevk etmektedir. Kısaca şunu söylemek istiyorum: Sözlü naklin değeri defalarca yapılmasıyla düşmez, yazılı nakil ise hadisin metnini daima tespit etmez. Fakat yazılı nakilde sözlü nakle göre hatalar ve karışıklıklar olma ihtimali daha azdır.

D. Tekin: Hadis usulü ve tarihi ile ilgili problemler nelerdir?

H. Hubullah: Hadis usulü ve tarihi ile ilgili problemleri sınırlandırmam mümkün değildir. Bu problemler gerçekten çoktur ve beni hadis kabulünde ve şartlarında taviz vermeyenlerden etmiş, beni birçok kimsenin eleştirilerine maruz bırakan kolay olmayan konulara sevk etmiştir. Fakat sizin de önceden bildiğiniz bazı hususlara işaret edebilirim:

A) Biraz önce bahsettiğim manayla rivayet sorunu. Bu gerçek bir sorundur. Biz daima *Sahih-i Buhari'* de veya *Kâfi'l-Kuleyni'* de zaruri olarak tedvin edilmiş nebevi bir metin ile karşı karşıya değiliz, biz bir metnin yorumuyla karşı karşıyayız. Yani bu metin râvinin peygamberin dediğini anlamasıdır, peygamberin dediğinin kendisi değildir. Bu yorumsal bir metindir dediğimiz zaman bunun anlamı sen bir anlayış ile karşı karşıyasın ve peygamberin sözünün anlayışıyla alakadarsın, bu sözün aslıyla alakadar değilsin.

Manayla rivayet bizim daima tahrife uğramış metinle alakadar olmamıza, metnin ifade ettiği düşünceden uzaklaşmamıza, derin araştırmalar yapamamamıza ve bu metinden çıkardığımız sonuçlardan içtihatla bulunamamamıza neden olur. Ve yine râvileri sadece zabt açısından değil; ilim, hadisteki konuyu anlama gücü vb. açılardan incelememizi netice verir.

Manayla rivayet meselesi sadece sahabe dönemine münhasır değildir. Bazen bu durum üçüncü dördüncü tabakalarda da meydana gelir ki bunun manayla rivayet edilmediğini pekiştiremiyoruz. Yine bazen aynı düşünceyi taşımaya rağmen birçok tarik veya üslup ile nakledilen bir hadisi birden fazla hadismiş gibi değerlendirme hatasına düşüyoruz.

B) El yazmaları ve nüshalar problemi ki bu problem bana göre yine hakiki bir problemdir. Örneğin; Ali bin İbrahim el-Kûmmî'nin tefsir kitabı, *Kitabu Misbâhi'ş-Şerîa* ve *Kitabu Zeyd ez-Zerrâd* ve benzeri yazarlarına nispet edemediğimiz Şia'ya ait onlarca küçük hadis kitabı yazmaları var. Bunun nedeni bunların en eski nüshalarının son dönemlerde ortaya çıkması ve bu dönemlerden önceki zamanlarda mevcudiyetleri hakkında bilgilerin az olmasıdır. El yazmaları sorunu evrensel İslâmî bir kalkınmanın gerçekleşmesi için İslam devletlerinin desteklemesi ve geliştirmesi gereken bir sorundur.

C) Hadislere ekleme yapma (idrâc ve demc) sorunu ki bu da gerçek bir sorundur. Ravilerden birçoğu iyi niyetinden dolayı hadise yorumunu katmış, Şeyh

es-Sadûk'un (ö. 381) yaptığı gibi bilinmeyen bazı Arapça kelimeleri açıklamak vb. bir nedenle hadise bir cümle eklemiştir. Öyle ki bir hadis araştırmacısı bazı muhaddislerin anlamları birbirine yakın olmalarından dolayı iki hadisi birbirine kattıklarına şahit olur. Bu durum müçtehitlerin ve fakihlerin bu hadisi anlamalarını etkiler. Bazı idrâclar son dönem bazı âlimlerce de gizli kalmıştır, bu idrâcın hadisin bir parçası olduğunu zannetmişlerdir ki bundan farklı sonuçlar ortaya çıkmıştır.

D) Hadiste inkita' sorunu. Üçüncü asırdan itibaren büyük hadis mecmualarına baktığımız zaman tamamı demiyorum ama birçoğu babın başlığına uygun olan parçayı hadisten alıp hadisleri inkita'a uğratmaktadır. Örneğin diyetler konusunun dışında başka konulardan da bahseden bir hadiste muhaddis hadisin diğer parçalarını terk ederek diyetler konusunu kesip kitabının diyetler babına koymaktadır. Şüphesiz ki bu inkita' fakih, müçtehit ve müfessirin işine zarar vermektedir. Çünkü bu durum metinle birleşik durumda olan ve hadisin anlaşılmasında rol oynayan karineleri kaybetmemize neden olur.

Hadisteki bir bölüm inkita'a uğradığı zaman ve bizi bu bölümle sınırlandığı zaman hadisin öncesini, sonrasını ve bölümü anlamada fakihe yardımcı olacak emareleri feda etmiş oluyorsun. Bu yüzden bir hadisi daha iyi anlamak için sened ve anlam bütünlüğünü göz önünde bulundurarak hadisin parçalarını bir araya toplamamız gerekir. Fakat ne yazık ki bazen bunu yapamıyoruz.

Bana göre hadisteki inkita' meselesi basit bir mesele değildir. Aksine ravinin bütün cümleleri nakletmediği ve bu cümleleri önemsiz zannederek kestiği ihtimalini doğurur. Bu yüzden kesiklik tasnif ve tedvin gibi amaçlardan dolayı muhaddisten, bazen de özet yapma veya diğer parçaların naklini önemsiz görme gibi nedenlerden dolayı raviden kaynaklanır. Öyle ki o parçalar fakihe ulaşıydı onlarda anlamaya yardımcı olacak birçok açıklamalar görebilirdi.

İnkita' sorunu geniş ve genel bir sorundur. Bazı büyük hadis âlimleri Şeyh el-Hurr el-Âmilî (ö. 1104) gibi *Tafsîlu Vesâilî's-Şîa* adlı eserinde bu hataya düşmüştür. Modern asırda Seyyid el-Burucirdî *Câmi'u Ehâdî's-Şîa* adlı kitabında imkân el verdiği ölçüde hadisin tam metnini bir araya getirerek bu hataları düzeltmeye çalışmıştır.

E) Ravinin sorusunun nedeninin anlaşılabilmesi. Peygambere, sahabeye veya ehli beyte yöneltilen birçok soru bulunmakta fakat bize sadece cevap ve bu cevabın sorusu olan 'ona şu konuda sordum' ifadesi nakledilmekte, soruyla ilişkili başka hususlar nakledilmemektedir. Bu yüzden soru ile ilgili bir çeşit kapalılık durumu meydana gelmektedir. Soru ne kadar kısa ve kapalı olursa cevapta bu soruya göre karışık olmaktadır. Çünkü cevap soruya göre şekillenir. Yani soru ne kadar kapalı olursa cevap bundan etkilenir, fakat mutlak anlamda cevap daha kapalı olmaz. Bu konuda tam bir belirsizlik ve kapalılık olduğunu iddia etmiyoruz.

F) Hadis araştırmalarındaki bir diğer sorun senet vasıtaları sorunudur. Bunlar hadisi düşürmez ama senette vasıtalar Peygamber'e (s.a.v) kadar ne kadar artarsa (dört-beş-on şahıs gibi) hadise olan güvenilirlik azalır. Çünkü bu şahısların her

birinin hadisin bir parçasında olsa dahi hata, idrâc veya unutkanlık gibi kusurlar yapması mümkündür. Bu yüzden vasıtaların fertleri ne kadar artarsa hata yapma ihtimali o kadar artar. Bunun sonucu olarak da elimize ulaşan metinle Peygamber'den (s.a.v) sudur eden metin birbiriyle uyuşmaz.

Cerh ve tadil ilminde sabit olan ravilerin adaletleri onları masum kılmaz, aksine hata yapma ihtimalleri devam eder. Sayı ne kadar artarsa matematiksel ihtimaller o kadar artar. Bu, daha fazla hadis araştırmalarıyla meşgul olmayı gerektiren problemdir.

G) Hadiste uydurma (vad') problemi. Bu, hadis araştırmalarında bilinen, anlatılmaya dahi ihtiyaç duymayan bir konudur. Bu sorun metin tenkidi ameliyelerinde araştırmacının karşılaştığı ve maalesef gereken önemi vermediğimiz bir konudur. Her ne kadar bu konuya önem veriliyor denilse de daha fazla önem verilmesi gerekir. Yalanın nedenleri ve çeşitleri tarih boyunca çoktur. Hadis araştırmacısı daha temkinli davranmak için yalan söyleme nedenlerinin arttığı hadis konularını incelemeli ve ahir zaman, fedâil, menâkıb, mesâlib (kusurlar), mezhep ve milliyetçilik çekişmelerinin olduğu hadis konularında daha fazla çaba göstermelidir. Yalan ve hile ihtimali bu gibi hadis konularında yüksektir. Bize düşen bu konularda temkinli ve yavaş hareket etmektir. Uydurma ihtimalinin yüksek olduğu bu konuların yanında ilim hakikatleri ve akıl gibi konularda gizli uydurma problemleri de bulunmaktadır.

H) Hadislerin birbirinden ayrı parçalar halinde bulunması ve nebevi metinleri güçlendirmek ve daha iyi anlamak için mezheplerde bulunan hadisleri bir araya toplayamama problemi. Sözü fazla uzatmak istemiyorum. Benim bütün İslamî mezheplerde bulunan hadisleri bir araya toplayan (mezhepler üstü) geniş bir çalışmam var. Bu çalışmamı '*el-Hadîsu's-Şerîf, Hududu'l-Merçiyye ve Devâiru'l-İhticâc*' adlı kitabımın birinci bölümüne ekledim.

D. Tekin: Günümüzde Müslümanlarda arasında ortaya çıkan 'Sadece Kur'an yeterlidir' veya 'Sadece Sünnet/Hadis' yaklaşımını nasıl değerlendiriyorsunuz, bu yaklaşımın Şii dünyadaki yansımalarına dair neler söylemek istersiniz?

H. Hubbullah: Mütevazı araştırmalarıma göre İmamiyye Şia'sında Kur'anî bir akım yüzde yüz yoktur. Bu konunun nedenini anlamamız gerekir. Evet, Kur'an'a birinci derecede itibar edip hadislere az güvenen bazı akımlar mevcuttur. Fakat İmamiyye Şia'sında sünnetin delil olduğuna kesinlikle inanılmakta buna inanmayan neredeyse hiçbir akım bulunmamaktadır. Bunun nedeni şudur: İmamiyye Şia'sına bağlı olan biri ben kesin bir Kur'ancıyım (yani Kur'an dışında bir kaynak kabul etmiyorum. çev.) dediği zaman on iki imamın olduğu (bir inanç esası olduğu çev.) bu Şiiliğinden ayrılması gerekir. Çünkü on iki imamın adı Kur'an-ı Kerim'de geçmemektedir ve on iki imam düşüncesi yoktur. Bunun anlamı şudur; Kur'ancı-Şii'nin kendiliğinden Şiiliğinden arınması gerekir. Bu yüzden günümüzde yaygın olarak kullanılan Kur'ancı-Şii kavramı çelişki ifade eden (paradoksal) bir kavramdır. Evet, Şia arasında yirminci yüzyılın başlarında tedrici olarak gelişen bir akım var

olup Kur'anî nassa göre hadisleri ele almaktadır. Bu inkâr edilemez bir gerçektir ki '*Nazariyyetu's-Sunne fi'l-Fikri'l-İmamî eş-Şiî'* adlı eserimin altıncı bölümünde bu konuya yer verdim. Bu akımın yaptıklarının çoğu dini anlamada ya Kur'anî nassı ya da imanî aklı korumak için hadisleri delil olarak kullanmayı azaltmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'in yegâne kaynak olduğu konusunda ileri sürülen delilleri şahsen '*Huciiyyetu's-Sunne fi'l-Fikri'l-İslamî Kıraat ve't Takvim'* adlı eserimde tartıştım ve şunu dedim: Bu konuda ileri sürülen sünnetin tedvin edilmeyişi veya Kur'an-ı Kerim'in bizzat kendisinin her şeyin açıklayıcısı olduğunu ifade etmesi veya buna benzer delillerin mutlak anlamda sünnetin delil olmadığını ispatlamaz. Bu durumdan birinci derecede kaynak olduğu, sünnetin ise bunu tamamladığı sonucuna ulaşılır. Evet, İslamî medrese düşüncesinde sünnete Kur'an'dan daha fazla önem verilmesi, sünnetin Kur'an'dan önce gelmesi gibi aşırılıklar büyük sorunlara neden olmuştur şeklinde köklü bir düşüncede birleşebiliriz. Bana göre bu İslamî düşünce hüküm verme konusunda bize ulaşan sünnete kitaptan daha fazla imkân sunmuştur. Bunların hepsinden şu çıkarılabilir: Kur'âncılarla beraber aynı görüşü paylaşabiliriz ki Kur'ân-ı Kerim yeniden anlaşılmalıdır, Kur'ân kendini açıklamaya muktedirdir ve dini içtihatla Kur'ân'dan başlamak gerekir. Bundan amaç Kur'ânî anlayışı âmm-hâs, mutlak-mukayyet gibi fıkıh usulünde bahsi tamamlanmış sınırlı birkaç konu dışında nakledilen sünnete hâkim kılmaktır.

Ben sünneti reddetmeme anlamında Kur'âncı değilim, dinin anlaşılmasında Kur'ân-ı Kerim birinci, sünnet ikinci kaynak olmalıdır ve günümüzde sünnet kendisi için çizilen geniş konumdan daha dar bir konuma sahiptir anlamında Kur'âncıyım.

D. Tekin: Modern çağda Şia'nın hadis/Sünnet anlayışını nasıl değerlendiriyorsunuz? Hadisin tespiti ve anlaşılması hususunda klasik usul yeterli mi? Hadis metinlerini anlamaya yönelik neler yapılmalı? Metin tenkidi ve metinlerin anlaşılması için hem Şii dünyada hem de Ehl-i Sünnet mezhebi mensuplarınca epey çalışma yapıldı. Bu çalışmaları yeterli buluyor musunuz? Sizce eksikler nelerdir?

H. Hubbullah: Ben sünneti anlamak için Şii İslamî yaklaşımın birçok güçlü unsurlara sahip olduğunu düşünüyorum. Bunları hafife almamak gerekir, fakat bazı zafiyet unsurlarını taşıdığını söylemek gerekir. Burada birkaç noktaya dikkat çekmek istiyorum:

A) İmamiyye Şia'sı ve bazı Sünni yaklaşımlarda Âhbarî akımın etkisi günümüze kadar birçok âlim üzerinde açık bir şekilde devam etmektedir. Özellikle de kalam, akaid, tarih ve benzeri alanlarda. Bu akım Kur'an'ı anlamayı hadise münhasır kılan yaklaşımdır. Yani (Bu yaklaşıma göre) Kur'an tek başına anlaşılabilir, onun açıklayıcı bir gücü yoktur şeklinde bir ifade söylenebilir veya söylenmesin, Kur'an ancak hadis ile anlaşılır. Bazı Sünni ve Şii âlimlerin Kur'an'ı tefsir ederken hadis onlara Kur'an'ı anlamada yol göstereceği diye başlangıç noktası olarak hadisleri ele aldıklarını veya hadisle Kur'an tefsirini kendi yorumlarından öncesine aldıklarını görmekteyiz. Mütevazı bazı çalışmalarında ifade ettiğim gibi bana göre bu yöntem

doğru değildir. Bana göre dil ve tarih kurallarına uygun olarak bizim Kur'an'ı anlayışımız hadis metinlerinden önce gelmelidir. Aksine Kur'an-ı Kerim hadis metinleri üzerinde olumlu veya olumsuz bir şekilde hükmedici olmalıdır. Zira hadisin delil oluşu ancak metnin sağlam olmasıyla hâsıl olur. Metnin sağlamlık unsurlarından biri de hadisin Kur'an'a muhalif olmamasıdır. Bunun anlamı şudur; başlangıç noktası ve temel Kur'an-ı Kerim'dir. Kur'an'ı anlamayı nasıl hadise münhasır kılabiliriz? Bu, ancak hadisin metninin sağlam ve Kur'an'a ters düşmemesiyle mümkündür. Hadis bazı Âhbarî Şii ulamanın dediği gibi Kur'an'ı anlamamızın aslı olamaz.

Bu noktaya odaklanmamın nedeni dini nassta icthad kaynaklarının seviyelerini düzenlemektir. Kur'anî nas ilk, hadis ise ikinci kaynaktır. (Bahsettiğimiz bu konu Kur'an ve hadis arasındaki ilişki değildir.) Çünkü Kur'anî nass güçlü olduğundan dolayı hadisin kabulü için ölçüdür, bunun tersi olamaz. Dinî nassta hüküm vermek isteyen İslam ümmeti bugün hadisi feda etmeden Kur'an nassını kaynak almalıdır. Bilgi kaynaklarının seviyelerinin düzeni son derece önemlidir ki, buna ayrıntılı olarak '*Hucciyetu's Sunne fi'l Fikri'l İslamî Kıraat ve't Takvim*' adlı eserimde ayrıntılı olarak değindim.

B) Bana göre İslamî metin tenkidi çalışmaları istenilen düzeyin altında devam etmektedir. Son iki yüzyıldır bu konuda ümit verici bir şeyler olsa da genel olarak hadis hareketi, metin tenkidi ve hadis metninin diğer bilgi kaynakları ile karşılaştırılması sorunları ile hadiste metin tenkidi alanında gerektiği kadar aktif değildir. Fikhî ve şer'î metinlerde var olan teslimiyetçi ve taabbudî yaklaşım, (tekviniyyat –yaratılışın başlangıcı– evrenin özellikleri, tıbb-i nebevî, tarih, akaid, geçmiş toplumlar ve peygamberler, Kur'an tefsiri, gelecekte meydana gelecek olaylar ve ahir zamanda meydana gelecek olaylar) gibi birçok hadis metnine sirayet etmiştir. Bu yüzden bu teslimiyetçi ve taabbudî yaklaşım, hadis araştırmacısına hadis metnini tenkit etme gücünü bu alanlarda kaybettirmiştir. Fıkıh, teslimiyetçi ve taabbudi yaklaşımdan dolayı hadis metnini tenkit edemiyorsa bu hadis metni, fıkıh dışında başka bir şekilde tenkit edilebilir. Bana göre hadis tenkidi konusunda geniş bir alan bulunmaktadır. Bu yüzden bu durum, bu konuda temel zafiyet noktalarından biridir. Mezhep çekişmeleri konusunda da yoğun bir metin tenkit çalışmalarına şahit oluyoruz. Mesela Ehl-i Sünnet, Şii hadis metinlerini tenkit etmeye gayret gösterirken, Şiilerde aynı şekilde Sünni hadis metinlerini tenkide gayret sarf ediyor. Fakat bu mezhepler kendi kaynaklarına döndükleri vakit metin tenkidinde icthadî akıl yetilerinde bir gerileme görüyoruz.

Metin tenkidinden kastım -ki maalesef bugün hâlâ buna şahitlik etmekteyiz- araştırmacının şahsi intisapları ve karakteristik özellikleri değildir. Aksine mesele imkân el verdikçe açık ve kesin ilmî ölçütlere muhtaçtır. Benim bugünkü örfüme, geleneklerime ve mizacıma bir hadis uymayabilir. Böyle bir nedenden dolayı hadis reddedilmemelidir. İmam Ca'fer es-Sadık'tan nakledilen bir rivayet vardır: İmam Ca'fer zevklerine ve karakterlerine uymuyor diye bir hadisin reddedilmemesi, nakillerin yalanlanmaması konusunda ashabını uyarmıştır. Bu yerinde bir uyarıdır

ve tenkitlerini daha ilmî ve önemli esaslar üzerine bina etmeleri için bütün hadis araştırmacılarına hitap etmektedir.

C) Burada genel bir başka zayıf nokta daha vardır. Bu da hadislerle alakalı toplu bir tarihsel okumanın olmayışıdır. Ahir zaman ve gelecekteki olaylar gibi belli bir konuyu incelediğimiz zaman genellikle inkita' tuzağına düşer, küçük konuları ele alır ve senetlerin değerlendirmesine geçeriz. Bizim hadis alanında şöyle bir araştırmaya ihtiyacımız var: Gelecekteki olaylardan haber veren bu hadis nereden zuhur etti, Irak'ta mı Şam'da mı zuhur etti, Hangi şartlarda ortaya çıktı, nasıl ilerledi, başka yerlere nasıl intikal etti, bu hadisi kuşatan toplumsal ve siyasi şartlar nelerdir, tarih boyunca bu hadisin zuhuru ne zaman güçlendi, ne zaman düştü, hangi akım bu hadisi güçlendirdi ve hangi akım kaybettirdi?

Belli bir hadisi konuyla alakalı tarihsel seyir bizim için çok önemlidir. Bunun sonucunda birçok noktaya ışık tutulabilir, fakat maalesef durum bu minval üzere değildir. Bizim hadiste (hadisi değerlendirmede) zamansal takip gözlememesi, başka konularla karşılaştırma ve daha ilmi bir yönetime ihtiyacımız var.

Bana göre bir hadis araştırması, hadisin ortaya çıkışını ve tarihi seyrini bir arada ele alan bir araştırma olmalıdır. Bu yöntem bizi birçok noktada aydınlatacaktır. Burada genel hadis tarihini kastetmiyorum -ki bu alanda çokça eser yazılmıştır- Aksine hadis konularının tarihinin ve hadis metinlerinin toplumsal, coğrafi ve tarihi olarak nasıl seyrettiğini kastediyorum.

D. Tekin: '*Hücciyetu'l Hadis*' adlı kitabınızda hadisin delil olduğunu belirtiyorsunuz, size göre hadis Akâid'de de hadis delil olabilir mi?

H. Hubullah: İşin aslında hadislerin delil olması ile ilgili benim şahsi fikrimi size açıklamam gerekir. Ben, sahih isnadlı bile olsa zannî hadislerin (zannî âhad haberlerin) delil olduğuna inanmıyorum. Bizlere zandan başka bir şey vermeyen hadis, sahih isnadlı bile olsa delil değildir. "*Hücciyetu'l-Hadis*" adlı kitabımda birtakım kelam, usul ve hadis karşılaştırması çerçevesinde bu sonuca vardım. Bunun dışında sadece destekleyen rivayetler, o hadisin şahitleri, müeyyideleri, karineleri, yolları ve isnadları konusunda çok güçlü olan ve yollarının çokluğu, birden fazla ve çeşitli kaynağının bulunması, metnin sağlamlığı ve benzeri tarihi araştırma araçları açısından o hadisin doğruluğu veya Peygamberimiz'in (s.a.v.) bizzat kendisi tarafından söylendiği konusunda insanın bir nevi emin olması derecesine ulaşan hadisler delildirler. Ama ister sahih, isterse zayıf isnadlı olsun kendisini gösteren ve sadır oluşu hakkında yakîn bilgi seviyesine ulaştıran destek ve şahitlere sahip olan her hadis de delil olamaz. Bunun anlamı şudur; Senedinin sahih olması yakîn bilginin elde edilmesine yardımcı olan faktörlerden sadece biridir. Ancak, yakîn bilginin elde edilmesi için yeterli olmanın ötesinde delil olmak için yeterli faktör değildir.

Bu kitabımda (Yani '*Hücciyetu'l-Hadis*'de) ulaşmaya ve ispat etmeye çalıştığım teorimin özeti budur. Yine kitabımda, sahih isnadlı bile olsa sadece zannî bir haber-

i vahid ile 'delillik' ispat etmek isteyen ve bu konuda mübarek Hucurat suresindeki haber hadisi, sahabelerin yaşayışı, yaptıkları ve diğer benzeri şeylere dayanan -Sünni ya da Şii- Müslüman usul âlimlerinin farklı delillerini tartıştım.

Ama ben diyorum ki; haber-i vahid teorisi üzerine inşa ettikleri kurallar doğrultusunda zannî hadis ve haber-i vahidin delil olduğunu söyleyenlerin akâidin detaylı konularında da haberi vahidin delil olduğunu söylemeleri gerekecektir. Çünkü haber-i vahidin delil olması konusunda izlemiş oldukları yolun kendilerini tafsili akaid konularında da aynı delillığe götürmesi gerekir. Bu noktada saymış oldukları engeller benim şahsi görüşüme göre doğru değildir. Bana göreyse haber-i vahidin delil olma teorisine hiç inanmıyorum. Bana göre hadis ne akâid babında ne de fıkıh ve ahlak konularında delil değildir. Hatta ve hatta sünnet delillerinde tolerans tanıma veya faziletli ameller konularında tolerans tanıma teorisine de inanmıyorum. Zira bu teori akâid konularının ya da fıkıh ve şer'î yükümlülüklerin dışında zayıf hadisin delil olmasına izin veren bir teoridir.

Mütevazı kitabımın ikinci bölümünde (Hadis-i şerif, referanslık sınırları ve delil alma daireleri konularında) şer'î alan dışında evren, dünya sorunları, gelecek, tarih, akâid, kelam ilmi ve benzeri alanlarda âhad hadislerin delil olma boyut ve sahalarını detaylıca ele aldım. Faziletli ameller konularında tolerans tanıma teorisini de detaylıca inceledim ve benim şahsi düşüncemin, sahih isnadlı bile olsa zannî âhad hadislerin genel anlamda delil olmamasıdır. Dolayısıyla akâidde ve yine fıkıhta delil olan hadis, söylenişi kesin olarak bilinen hadistir. Hâlbuki haber-i vahidin delil olduğunu söyleyenlerin teorisi, akaidin tafsilatlı (ayrıntılı) konularında da delil olduğunu söylemelerini gerektirmektedir. Akâidin tafsilatlı konularında delil olamayacağına yönelik getirdikleri deliller ise zayıf delillerdir. Dolayısıyla haber-i vahidin delilliği konusunda sahip oldukları asıl teoriyi tamamlamaları ve aynı yoldan giderek akâidin tafsilatlı konularında da delil olduğunu söylemeleri gerekmektedir.

D. Tekin: Türkiye'deki Hadis çalışmalarına nasıl bakıyor ve nasıl değerlendiriyorsunuz, önceden bu konu ile ilgili ön hazırlığınız, bilginiz var mıydı? Ayrıca eğer Körfez ülkelerindeki hadis âlimleri ile Türkiye'deki Hadis âlimlerinin yaptıkları çalışmalara dair bir mukayese yapılırsa size göre nasıl sonuçlar ortaya çıkar?

H. Hubullah: Açıkça ve üzüntü ile söylemek isterim ki maalesef benim Türkiye'deki Hadis çalışmaları hakkında bilgim oldukça sınırlıdır. Çünkü bu konu çokta açık değildir. Ancak yaklaşık sekiz yıl önce İstanbul'da düzenlenen 'Uluslararası İslam Mezhepleri Nezdinde Hadiste Metin Tenkidi' adlı konferansa katıldım, (o esnada) hayretler içinde kaldım ve Türkiye'deki hadis çalışmalarına dair önceden muttali olmadığuma üzüldüm. Bu konuda fırsatı değerlendirmek istiyorum; Türkiye'deki hadis çalışmalarını Arapça Farsça ve Urduca dillerine tercüme edilmesini ve yayınlanmasını temenni ediyorum. Bu çerçevede Türkiye'de ilmi, araştırmacı yayınlar ve dergilerin tahsis edilmesini, Kur'an ve hadis alanında yeni

çalışmaların Arap dünyasına tercüme edilmesi için özel merkezler ve bölümler tesis edilmesini temenni ediyorum. Çünkü Türkiye'deki çalışmalara daha fazla muttali olalım ve Türk hadis araştırmacıları ile Arap dünyasındaki hadis araştırmacılarının arasında yeni bir iletişim kanalı olsun. Arap üniversiteleri ile ilmi ve araştırmacı ilişkisini geliştirmesi Türkiye'deki üniversitelerin görevidir. Bu konu, Arap dini enstitülerin ve fakültelerinin ne kadar görevi ise Türklerin de görevidir. Bu iki büyük millete yeni ufuklar açması için ki özel olarak hadis, genel olarak İslamî çalışmalarda yeni ve derin bilgiler kazandırsın. Bunların hepsi bize Türkiye'deki çalışmalar hakkında daha fazla bilgi sahibi olmamızı sağlayacaktır. Çünkü dil sorunu gerçekten önemli bir sorundur. Bu yüzden bu sorunu ya tercüme merkezleri aracılığıyla ya da sürekli olacak olan toplantılar ve konferanslar aracılığıyla çözülebilir. Ki Türkiye'deki çalışmalar inşallah Arap dünyasındaki dini enstitülere ilmi toplantılara ve üniversitelere intikal etsin.

Körfez ülkeleri veya Arap ülkeleri ile Türkiye'deki hadis çalışmalarını mukayese etme anlamındaki sorunuzun ikinci şikkını yukarıda söylediklerim ışığında şöyle söyleyebilirim ki ben bu soruyu cevaplanmaya muktedir değilim. Çünkü önceden Türkiye'de bu alanda yapılmış çalışmalarla alakalı şahsi olarak yeterli bilgim yoktur. Genel olarak Türkiye'deki İslamî çalışmalar alanında bilgilerimi daha da genişletmek için daha fazla çalışmam gerekir.

D. Tekin: Peygamberimizin sireti ile ilgili hadisleri okuyup, doğru bir şekilde anlayabilmemiz için ne yapmamızı önerirsiniz? Ayrıca genel anlamda sünneti ideal bir şekilde anlamak için hangi yöntemi takip etmemiz gerekir?

H. Hubbullah: Hadisler ve mübarek Siyer-i Nebi konusunda yeni bir aşamaya girmemiz gerektiğine inanıyorum ki, bu aşamanın başlığı; hadisleri yeniden değerlendirmek ve anlamaktır. Bu bağlamdaki ilk adım geçmişlerin anlayışından özgürleşmektir. Hadisler ve Siyer-i Nebi alanında mevcut olan yorumlardan ve selef tarafından günümüze kadar yürütülmüş olan işlem yöntemlerinden özgürleşmezsek, -benim mütevazi düşünceme göre - yeni bir şeyler sunamaz ve çoğunlukla bir daire ve paradigma içerisinde ya da eski ürünlerin yörüngesinde hareket eder hale geliriz. Dolayısıyla anahtar, eski anlayışlardan kurtulmaktır. Ancak bu tamamen kenara bırakmak anlamında değildir. Fikir ve bilim dünyasının diğer bakış açılarında olduğu gibi, bilimsel standartlar doğrultusunda olumlu ya da olumsuz değerlendirmelerde geçerli kalmaya devam edecek, ancak beşeri çabalarla elde edilmiş, kutsal olmayan, fakat kıymetli olan çalışmalar olarak kalacaktır. Bizim bilimsel hayatımızda daima sandığın içerisinden düşünmek yeni yöntemler doğuramaz, yeni ufuklar açamaz, aksine bizi sadece birer şarihe (açıklayıcıya) dönüştürür, ötesine götürmez bununla siyer ve hadis alanında içtihadı öldürmüş oluruz.

Bu adım sadece bir slogan değildir. Aksine gerek bilimsel gerekse dini üniversite ve enstitülerde hadis tarihi ve Siyer-i Nebi bilimlerinin öğrencilerini, geçmişte olanları mücerret anlama ruhu yerine, düşünce araştırma ve inceleme

ruhuyla yetiştiren bir eğitim ve öğretim sistemi oluşturma zorunluluğunu kastetmektedir. Anlayış ilk adımdır, ancak yeterli değildir. Bilakis karşılaştırma ve yakınlaştırma, sonra da eleştiri ve değerlendirme adımlarını takip etmemiz gerekir. Sonunda -bu üç parkurdan- gerçek yaratıcı düşünce doğar. Ancak Hadis ve Siyer bilimi öğrencilerini sırf eleştiri anlayışı ve şehveti ile de yetiştirmememiz şarttır. Zira bu etik olmayan bir davranıştır. Yine öğrencileri geçmişi küçük görme kültürüyle yetiştirmemeliyiz. Bu da tarih boyunca İslam âlimlerinin yürütmüş olduğu değerli gayret ve çabaların inkârı demektir.

Biz gerçekten Hadis ve Siyer’de bir devrime ihtiyaç duyuyoruz. Ancak bu bazı isyancıların yaptığı gibi bir isyan devrimi değildir. Öyle ki bu isyancılar araştırmaksızın, derin düşünmeksizin veya zaman harcamaksızın hevesle eleştiri dili kullanmaktadırlar. Aksine bu, rical cerh ve tadil ilminin standartlarına varıncaya kadar hadis değerlendirme, Siyer ve Peygamberimizin davranışlarını anlama konusunda bilimsel objektif ve dengeli bir devrimdir. Peki, bu standartlar sınırlı mıdır? Bugün bizden istenen sadece rical, cerh ve ta’dil âlimlerinin söylediklerini taklit edip kalmamız mı, yoksa râvi hadislerinin metinlerini tarihlerini ve diğer konuları araştırıp, eski rical, cerh ve ta’dil âlimi nesilleri incelememiz ve ardından benim “Eleştiri mantığı, rical cerh ve tadil kuralları hakkında araştırmalar” isimli kitabımda çağrıda bulundum gibi cerh ve tadil alanında içtihat kapısını açmamız mıdır?

Bizden istenen -kelimenin tam anlamıyla- cerh ve tadil ilminde içtihat kapısını açmaktır. Aynı şekilde dirayet ilmi ve hadis terimleri bilimlerinde de bu kapıyı açmamız gerekmektedir. Belki de Hadiste daha önce önem verilmemiş yeni türlere açılacağız. İchtihat kapısını açmak yeni araştırma düzeylerine girebilmek için, icma ve meşhurluk noktalarını geçmeyi ve ittifak edilen konuları aşmayı gerektirmektedir.

Özgürleşme kültürünün benimsenmesi sonrasında ikinci adım, hadislerin değerlendirilmesi yorumlanması ve Siyer-i Nebi olaylarının anlaşılması esnasında Kur’an metinlerinin standartlığı anlayışıdır. Bu en önemli asıldır. Kur’an metni Müslümanlar nezdinde birinci dereceden kesin olan bir metindir. Ardından çoğunluğu zannî olan diğer metinlerin muhakemesinde asıl olarak Kur’an metinlerine itibar etmeniz gerekmektedir. Hatta Siyer-i Nebi alanında 21. yüzyılın İslam düşünürlerinden birçoğunun dile getirdiği Siyer ve Siyer yazımı konusunda en büyük kaynağın Kur’an metni sayılması çağrımı yeniliyorum. Siyer sadece Tarih ve Hadis kitaplarından yazılamaz. Bu alanda öncelik Kur’an’a aittir. Çünkü Kur’an’da anlatılan olayların gelişmeleri, zihinlerimizde şerefli Asr-ı Saadet döneminden önemli parçalar teşkil etmektedir.

Siyer-i Nebi’nin anlaşılmasındaki üçüncü adım, nebevi şahsiyetin ikiliğinin ışığında yeniden anlaşılmalıdır. Bu, son yıllarda bazı makalelerimde dile getirdiğim bir konudur. Peygamber (s.a.v) daima Kur’an’ı tefsir eden ve dini tebliğ eden biri değildir. Kendi zamanında İslam ümmetinin işlerini idare eden bir lider olmasına itibarla, Müslüman grubunun yöneticisi konumundadır. Bazı hadis metinlerinin

sabit ilahi hükümlerin tebliğ dairesinde hareket etmesi, diğer bazılarının ise kendi dönemi için geçerli olan zamana dayalı geçici yönetim dairesinde olması çok makuldür. Buradaki en büyük problem Allah Resûlü'nün (s.a.v) nübüvvetini yansıtır nitelikteki asıl nebevi metinler ile kendi zamanını yansıtan zamansal idari tedbirleri teşkil eden nebevi metinlerin birbirinden ayrılmasına yönelik içtihat yöntemlerini nasıl ortaya koyacağımızdır? Zira peygamberimiz tarihin o döneminde ümmetin lideri ve cemaatin yöneticisi değil midir? Bugün hadis içtihadının önündeki en büyük sorun, nebevi metinleri bu iki şık arasında ayırt etme standartlarını nasıl ortaya koyacağımızdır. Zira birinci şık kıyamete kadar bizi muhatap almaya devam edecektir. İkinci şık ise zamansal bir faktör olup, sadece zahirini terk etmeli, ancak ruhunu almalıyız. Bu, Allah Resûlü'nün (s.a.v.) sünnetinin türlerinin belirlenmesinde önemli bir noktadır. Çünkü peygamberimiz bazen zamanın özel koşullarının gereği ile konuşur. Bizler onun zamanında yaşanan özel olaylara karşı onun konumunun idare yöntemini öğrenmeliyiz. Ancak bu olayların değerlendirilmesi -ki hükümler mademki zamansal hükümlerdir-, o halde vahye dayalı şer'i hükümlerin, Müslümanların tamamını kıyamet gününe kadar muhatap olarak alması anlaşılabilir.

Dördüncü adım ise modern tarih araştırmalarında elde edilen bilgilerden yardım almaktır. Zira tarih bilimi son yüzyıllarda çok büyük gelişme kaydetmiştir. O halde benim tarihi araştırmaların gelişmelerinden, tarihi inceleme yöntem ve metotlarından, tarihi eser ve arkeoloji biliminden, nüsha ve el yazması araştırmalarından faydalanarak, nebevi hadis ve tarihini anlayabilmek için bu gelişmeleri de kullanabilmem ve elime geçen bilgileri daha bilimsel bir değerlendirme ile değerlendirebilmem gerekmektedir. Bu ne modern tarih bilginleri veya yenilikçilerin, ne de modern tarih yöntemlerinin taklidi anlamına gelmemelidir. Biz her yönü, her şekli ve her suretiyle taklide karşıyız. Aksine bunlardan faydalanma, modern bilimlerin uygun olanlarını tarih alanında kullanma ve böylece Hadis-i Şerif ve Siyer-i Nebi alanında en güzel anlayışı ve değerlendirmeyi üretme anlamındadır.

D. Tekin: Son olarak... Genel olarak hadis öğrencilerine, özellikle de gençlere değerli nasihatleriniz nelerdir?

H. Hubbullah: Ben nasihat makamında değilim. Bundan aşağıdayım. Ama genç öğrencilere söyleyebileceğim kendilerinde bilgi sorumluluğunu ve objektif eleştiri taşıyabilmeleridir. Aynı zamanda eleştiri meyilleri karşısında kendilerini sadece bir eleştirmen, ne bir eksik ne bir fazlası haline getirmemeleridir. Bizim birçok gencin gönlünde bilgi cüretini bilgi ahlakıyla birlikte eğitmemiz gerekir. Bilgi cüreti ve bilimsel sorumluluğun hissettirilmesi, taklit döneminin sonu anlamına gelmektedir. Çünkü bizler bugün gerçekten cerh ve tadil imamlarına, tarih bilimi imamlarına ve hadis biliminde yeni imamlara ihtiyaç duymaktayız. Bizler bugün İbn-i Salah, Behâî veya diğerlerinin şarihi değiliz. Her ne kadar onları anlamak ve onların elinde talebe olmak bizim görevlerimizden biri olsa da hadis dersleri alanında yeni gelen neslin -Allah'ın izniyle- yine bizzat İbn-i Salah ve Behâî'nin

kitapları üzerinde İbn-i Salah ve Beha'î'den daha iyi yeni nüshalar üretmesini istiyoruz. Burada büyük sorun şu; Bugün genç nesil nasıl büyük bir özgürlükle ve aynı zamanda büyük bir objektiflik ve ahlakla düşünebilir ve bu türden olumlu bir alan oluşturabilirler? Dini eğitim kurumları ve üniversitelerde bu türden olumlu bir alan oluşturacak eğitim ve öğretim müfredatı nasıl oluşturulabilir? Sadece şerhlere ve açıklamalara değil yeni ve yenilikçi fikirlere yer verilmesi gerekir. Doktora tezlerinin, zafiyet noktalarını kabul eden ve derin İslamî miras içerisinde güç noktalarına dayanan bilimsel bir yöntemle, modern teori alanlarında yeniliklere ve hadis bilimi alanında mevcut sorunların çözümüne yönelik yeni projelerin sunulmasına odaklanılması gerekir.

Allah'tan kendi yolunda hepimizi büyük ruhî, ahlakî ve ilahî değerlerin hizmetine kabul etmesini dilerim...

Yayın İlkeleri

1. Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlamak suretiyle ilahiyat ve sosyal bilimler alanına katkı sağlamayı hedefler.
2. Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi, yılda iki kez basılı ve elektronik olarak yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Dergimizin yayın dili Türkçedir. Ayrıca dergimizde yer alan makaleler dergi editörlüğü tarafından Arapçaya ve İngilizceye tercüme edilerek Arapça ve İngilizce edisyon olarak yayımlanmaktadır.
4. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanma hakkı Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.
5. Dergide yer alan yazıların telif hakkı saklı olup, yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
6. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki röportajlar, çeviriler, kitap tanıtımları, kitap ve makale eleştirileri ile değerlendirmeleri de kabul edilir.
7. Dergide yayımlanması istenen makalelerin DergiPark üzerinden (<http://dergipark.gov.tr/ilak>) gönderilmesi gerekmektedir.
8. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış veya yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Ayrıca başka bir dergiye gönderilmiş ve hakemler tarafından olumsuz rapor almış yazılar da olmamalıdır. Sempozyum bildirimleri ise durumun makale içinde belirtilmesi koşuluyla yayımlanabilir.
9. Yayımlanması talebiyle *dergiye* teslim edilen yazıların şekil ve içerik yönünden ön incelemesi Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi Yayın Kurulu tarafından yapılır. Bu inceleme sonucunda Kurul, yazıların hakemlenip hakemlenmeyeceği konusunda karar verir. Hakemlenmesine gerek görülmeyen yazılar, kurul tarafından reddedilir. Hakemin değerlendirmesine sunulması yönünde karar verilen yazılar ise ilk aşamada seçilen iki hakemin görüşüne arz edilir. (Çeviriler, orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir).
 - a) Her iki hakem de "yayımlanamaz" raporu verirse, yazı yayımlanmaz.
 - b) İki hakemden sadece biri "yayımlanır" raporu verirse veya Yayın Kurulu hakem raporlarını yeterli görmezse, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur. Gelen rapora göre son kararı Yayın Kurulu verir. (Gerekli görüldüğü takdirde,

Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi Dergisi* Yayın Kurulu, üçüncü hakeme başvurmaksızın nihâi kararı verme hakkına sahiptir).

c) Hakemlerden biri veya ikisi, “düzeltmelerden sonra yayınlanabilir” raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle makale, gerekirse, nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur.

d) Onaylanan makaleler, Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi Dergisi* formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.

e) Yayın Kurulu, derginin görünüm ve üslûp bütünlüğünü temin amacıyla yazılarda imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir.

f) Nihâi versiyonlar son okumaya tâbi tutulur ve yayına hazırlanır.

10. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağına en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi konu hakkında bilgilendirilir.

11. Sayı hakemlerinin ismi derginin ilgili sayısında yer alır.

12. Bir sayıda aynı yazara ait (telif/çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.

13. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yayımlanan çalışmanın dil, üslûp ve muhteva yönünden bilimsel ve hukûkî her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına ait olup Yayın Kurulunu bağlamaz.

14. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi Dergisi* Yayın Kuruluna aittir.

Yazım İlke ve Kuralları

Dergimizde *TDV İslâm Ansiklopedisi*'nin (DİA) imlâ kaideleri esas alınır. Buna bağlı olarak;

1. Dergiye gönderilen yazılar, PC Microsoft Word (en az office 2003 sürüm) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir.

2. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kaynak resmi JPEG formatında eklenmelidir.

3. Sayfa düzeni: 17.5x25 boyutunda, kenar boşlukları soldan 3 cm, sağdan 3 cm, üstten 4 cm alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

4. Yazı biçimi: Palatino Linotype (ana metin: 10, dipnot: 8 punto, Özet ve Abstract: 9 punto); satır aralığı: Tek; paragraf aralığı: önce: 0 nk; sonra: 6 nk; Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi (ana metin: 14 punto, özet ve dipnot: 12 punto) kullanılmalıdır.

5. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliği olan 12 cm ebadını aşmamalıdır.

6. Yazılarda sayfa numarası, üst bilgi ve alt bilgi gibi ayrıntılara yer verilmemelidir. Ayrıca yazıların içine isim ya da yazarın kimliğini deşifre edici bilgiler de konulmamalıdır.

7. Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.

8. Dergimizde referans gösterme yöntemleri İSNAD Atıf sistemi, Chicago of Manual Style (CMS) ve APA sistemidir. esas alınmaktadır.