

HADİS VE YORUM

• H. Musa BAĞCI • Mehmet BİLEN • Ahmet KELEŞ
• Bayram KANARYA • Fuat İSTEMİ



HADİS VE YORUM
• H. Musa BAĞCI • Mehmet BİLEN • Ahmet KELEŞ
• Bayram KANARYA • Fuat İSTEMİ

Şarkiyat

BİLİM VE HİKMET VAKFI YAYINLARI



9 786056 796135

Şarkiyat
BİLİM VE HİKMET VAKFI YAYINLARI

Şarkiyat

BİLİM VE HİKMET VAKFI YAYINLARI

HADİS VE YORUM

Editör: Fuat İSTEMİ

Şarkiyat

BİLİM VE HİKMET VAKFI YAYINLARI

Bu kitabın yayın hakkı Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı Yayınları'na aittir. Yayınevi ve yayıncısının izni olmaksızın çoğaltılamaz, kopyalanamaz ya da yayınlanamaz.

HADİS VE YORUM

Editör: Fuat İSTEMİ

ISBN: 978-605-67961-3-5

Yazarlar:

Prof. Dr. H. Musa BAĞCI

Prof. Dr. Mehmet BİLEN

Prof. Dr. Ahmet KELEŞ

Doç. Dr. Bayram KANARYA

Doç. Dr. Fuat İSTEMİ

© Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı Yayınları

E-Yayın/Mayıs 2021, Diyarbakır

Tüm Hakkı Saklıdır

Kapak: Zülküf Altındağ

Sayfa Düzeni: Şarkiyat

Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı Yayınları

Sertifika No: 35891

Mimar Sinan Cad. Aslan Apt. A Blok, Kat: 1, No: 2,

Yenişehir/DİYARBAKIR

<https://www.sarkiyat.org/>

sarkiyatvakfi@gmail.com

İÇİNDEKİLER

Önsöz.....	4
Ulaşılmaz Örnek Peygamber Tasavvurunun Tarihsel Teşekkülü	7
Hz. Peygamber'in Örneğliğinin Günümüzdeki Önemi (Teşebbüh/Taklit İle İktidâ/Teessî/İttiba Kavramları Bağlamında)	45
Hadislerin Sıhhatinin Tespitinde Yorumun Etkisi	70
Kuran Meali-Hadis İlişkisinin Önemi Mü'min: 40/60 ve Furkan: 25/77 Ayetleri Örneği	89
Kur'an ve Hadislerde "Dil" Olgusuna Genel Bir Bakış	111
Hadislerin Bağlamının Tespitinde İhtisar ve Takti' Uygulamasının Neden Olduğu Sorunlar	140
Rivayetlere Kaynaklık Eden Olayların Meydana Geldiği Zaman ve Mekânın Muhaddisler Açısından Önemi	155
Sahîh-i Buhârî'de Tekrar Meselesi	175
İmam Şâfiî'nin Fıkıh Usulünde Sünnet Vahiy İlişkisi	193
"Kırk Hadîs/ Erbaûn" Edebiyatının Rivayetlerdeki Dayanakları ve İbn Asâkir'in "El-Erbaûne'l Büldâniyye" İsimli Eseri	219

ÖNSÖZ

Hadis ve sünnete dair yapılan çalışmalar, geçmişten günümüze kadar canlılığını koruyarak süregelmiştir. Bu çalışmalar arasında hadis ve sünnetin anlaşılması, yorumlanması gibi konuların yanı sıra bir ilim dalı olarak “Hadis ilmi”nin tarihi ve usulüne dair de sayılamayacak kadar eserler telif edilmiştir. Yapılan bu çalışmalarla genel olarak toplumda sahih bir hadis ve sünnet bilinci oluşturmak, bunları yanlış ve hatalı olanlardan ayırt etmek hedeflenmektedir. Bu çalışmaların yanı sıra Hz. Peygamber (sav) ve onun sünnetinin doğru bir şekilde anlaşılmasına dair de pek çok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalarda temel amaç, sahih bir Peygamber tasavvurunu inşa etmek neticede Hz. Peygamber’in yanlış veya eksik bir şekilde tanıtılmasının önüne geçmeye çalışmaktır.

Kitabımızda yukarıda bahsetmiş olduğumuz konulara dair hadis ve sünnet alanında akademik anlamda mütehassıs ve bu alanda ciddi gayret sarfetmiş olan bazı hocalarımızın makalelerini bir araya getirip okuyucuların istifadesine sunduk. Bu kitap, daha önce bir sempozyumda bildiri metni veya hakemli dergilerde makale olarak yayınlanmış bilimsel çalışmaların bir araya getirilmesiyle elde edilmiştir. Kitapta yer alan bu çalışmaların yayınlandıkları akademik nitelikteki dergilere, ilgili makalenin hemen başında işaret edilmiştir. Birbirinden farklı konularda yayınlanmış makalelerin bu kitapta toplanmasının nedeni, hadis ve sünnet alanının farklı konularına dair yapılan çalışmaların bir arada sunularak okuyucunun pek çok konuya ulaşmasına fırsat vermektir. Bu vesileyle okuyucu hadis ve sünnete dair çok farklı konuları bu kitapta bir arada bulabilecektir. Kitapta her bir hocadan ikişer adet olmak üzere toplamda on makale yer almaktadır.

Makalelerin ilkinde geçmişten günümüze kadar rivayetlerle oluşturulan Peygamber tasavvuru ve bu tasavvurun Kur’an ve Sünnet’e uygunluğu irdelenmekte, sahih bir Peygamber tasavvurunun nasıl olması gerektiği ele alınmaktadır. Bu makalenin yanı sıra yine Hz. Peygamber’in

“üsve-i hasene” yönünü ele alan bir başka makale daha kitabımızda yer almaktadır. Bu makalede ise Hz. Peygamber’in örnekliğinin günümüzdeki önemi ve Müslümanların Hz. Peygamber’i nasıl örnek almaları gerektiği konusu işlenmektedir. Burada Hz. Peygamber’i bilinçli bir şekilde takip etme ile onu şeklen taklit etmenin farkına değinilmektedir.

Kitapta yer alan diğer makalelerde ağırlıklı olarak hadis usulü, hadis tarihi ve hadislerin yorumlanması ve anlaşılmasına dair konular ele alınmaktadır. Rivayetlerin sıhhatlerinin tespit edilmesi ve doğru bir şekilde anlaşılmasında yorumun önemi ve rivayetlerdeki ravi tasarruflarının ne gibi problemlere neden olduğuna dair üç makale kitabımızda yer almaktadır. Bu makalelerde örnekler üzerinden ravilerin yapmış olduğu tasarrufların rivayetlerin anlaşılmasında ne gibi problemlere neden olduğu irdelenmekte ve bu problemlerin çözümü için birtakım öneriler sunulmaktadır.

Hadis ve Kur’an’ın birlikte bir araştırmaya konu olduğu iki makale de kitabımızda yer almaktadır. Makalelerin birinde “Dil” olgusu ele alınmakta, Kur’an-ı Kerim’de ve hadislerde “Dil” konusunun nasıl işlendiği, diller arasında üstünlük olup olmadığı ve dilin kökenine dair gerek ayet ve hadisler gerekse de birtakım tartışmalar incelenmektedir. Dillerin Allah’ın ayetleri olduğu ve aralarında hiçbir üstünlük ve fazilet bulunmadığı ifade edilmektedir. Bazı dillerin diğerlerinden üstün olduğuna dair aktarılan rivayetlerin de sahih olmadığı delilleriyle ortaya konmaktadır. Kur’an ile ilgili olan diğer makalede ise Kur’an-ı Kerim’in Türkçe’ye tercüme edilmesinde hadislerden istifade etmenin önemine değinilmektedir. Makalede hadis kaynaklarımızı dikkate almadan yapılan meallerin, Kur’an’ın anlamını ve mesajını iletmedeki yetersizlikleri ve maruz kaldıkları sorunlar ele alınmakta, konu iki ayet üzerinden örneklendirilmektedir.

İslam düşüncesinin şekillenmesinde ve verdikleri eserler ile hadis alanına çok ciddi katkılar sağlayan İmam Buhârî ve İmam Şafiî ile ilgili iki çalışma da kitabımızda yer almaktadır. Makalelerin birinde Buhârî’nin *el-Câmiu’s-Sahîh* adlı eserinde yer alan tekrarlar ve bu tekrarların sebepleri ele alınmakta, konu çok sayıda örnek verilerek delillendirilmektedir. Diğer makalede Şafiî’nin fıkıh anlayışında sünnetin konumu ve Şafiî’nin sünnet-vahiy ilişkisi hakkındaki görüşleri ele alınmaktadır. Son olarak bir maklemizde hadis tarihi bağlamında “Kırk Hadis/Erbâûn” olarak isimlendirilen eserlerin yazılmasına vesile olan ha-

disler irdelenmekte ve bu alana dair yapılan çalışmaların yöntemleri bir eser üzerinden örneklendirilmektedir.

Kitapta bir araya getirmiş olduğumuz makalelerin büyük bir kısmında hadis ve hadisler üzerinden yapılan yorumların hâkim olduğu görülmektedir. Biz de bundan dolayı “Hadis ve Yorum” isminin uygun olduğunu düşünerek kitabımıza bu ismi verdik. Daha önce yayınlanmış makalelerin bir araya getirilmesi ile elde edilen bu kitapta makaleler asıllarına dokunulmadan, yayınladıkları halleriyle bırakılmıştır. Sadece makalelerde şekilsel birliği sağlamak amacıyla dipnot ve kaynakçalarda ortak bir yazım takip edilmiştir. Son olarak makaleleri ile kitaba katkı sunan Prof. Dr. H. Musa Bağcı, Prof. Dr. Mehmet Bilen, Prof. Dr. Ahmet Keleş ve Doç. Dr. Bayram Kanarya’ya teşekkür eder, bu çalışmanın hadis ilmine ilgi duyan okuyucularımıza fayda sağlamasını dileriz.

Fuat İSTEMİ
Editör

Prof. Dr. H. Musa BAĞCI

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Hadis Anabilim Dalı

ULAŞILMAZ ÖRNEK PEYGAMBER TASAVVURUNUN TARİHSEL TEŞEKKÜLÜ

Bu makale daha önce, "Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2004, sayı: 19, s. 103-136 sayfaları arasında yayımlanmıştır."

Makale erişim linki: http://isamveri.org/pdf/drg/D00036/2004_19/2004_19_BAGCIHM.pdf

GİRİŞ

Hız. Peygamber'in beşerî konumıyla ilgili tarihî süreç içerisinde ciddi tartışmalar yapılmıştır. Onun beşerî ve nebevî konumlarının sınırlarının nasıl çizileceği hususu büyük bir problem olmuş ve bu konu tartışmaların odağı haline gelmiştir. Bazıları onun beşerî yönüne ağırlık vererek görevini sadece vahyin tebliğiyle sınırlandırır ve vahyin dışındaki davranışlarına beşer olması nedeniyle dînî bir değer atfetmezken, bazıları da onun bütün söz, fiil ve davranışlarının vahye dayandığı gerekçesiyle bağlayıcı olduğunu ve örnek alınması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Sorun, bu sınırın nasıl tespit edileceğidir. Tarihî süreç içerisinde ikinci görüş düşünce yapımızda daha etkili olmuş ve bu sebeple Kur'an'ın ruhuna uygun, Hız. Peygamber'in gerçek siretine yaraşır beşerî ve nebevî yönlerini yerli yerine koyabilen tutarlı bir anlayış etkili hale gelememiştir. Bugün İslam dünyası yanlış peygamber tasavvurunun getirdiği pek çok problemle karşı karşıyadır. Bu nedenle, sağlıklı bir peygamber anlayışının geliştirilmesi ve yaygın hale getirilmesi şarttır.

Bilindiği üzere Hız. Peygamber, Allah'ın insanlar arasından seçtiği elçisidir. Dini, yeryüzünde insanlığa tebliğ eden ve öğreten bir şahsiyettir. Hayatta iken onun değeri ve konumu Müslümanlar arasında Allah'ın mesajını iletmesi ve açıklaması nedeniyle önemliydi ve Hız. Peygamber onlar üzerinde güçlü bir otoriteye sahipti. Onun örnek davranışları sahabe için bir değer ifade ediyordu. Sahabenin onun kişiliğine ve yürüttüğü görevine büyük saygısı vardı. O vefat ettikten sonra da onun söz, fiil ve takrirlerinden oluşan sünneti ciddi anlamda takip edildi ve Müslümanlar arasında otorite olarak kabul edildi. Ancak H. I. asrın sonundan itibaren özellikle II. asırda Ehl-i Hadis ile Ehl-i Re'y arasında ve Ehl-i Hadis ile Ehl-i Kelam (mu'tezile) arasında onun sünnetinin nasıl takip

edileceğine dair metodik farklılıklar ortaya çıktı ve bundan mütevellit tartışmalar meydana geldi.

Ehl-i Hadis, Hz. Peygamber'den gelen bütün hadislerin sünneti oluşturduğunu ve bunlara herkesin uyması gerektiğini savunuyordu. Onlara göre sünnet ve nebevî hadis birbirinin muradifi idi. Bunların göz ardı edilmesi, Hz. Peygamber'in otoritesini tartışılır hale getirecekti. Buna karşılık Ehl-i Re'y'in Ehl-i Hadis'ten en önemli farkı hadisleri kabulde daha ihtiyatlı davranması, hakkında nas bulunmayan konuda re'ye başvurarak meselenin çözümüne yönelmesidir.¹ Onlar nebevî sünneti kabul etmekte ve kullanmakta idiler. Kendi görüşlerine muarız bir hadisle karşılaştıklarında kendi hukukî akıl yürütme metotlarından elde ettikleri sonuçları tercih etmekteydiler.² Ehl-i Kelam'ın (Mu'tezile)-içlerinde bir grubun haber-i âhadı reddetmesi dışında- genelde hadis ve sünnet konusundaki fikir ve düşünceleri, ilk hukuk mekteplerinin düşünceleriyle paralellik arz etmekle beraber onlar fakihlere nazaran, akli biraz daha ön plana çıkarmışlardır.³

Şimdi Ehl-i Hadis ve büyük oranda onun etkisinde kalan bazı Sünnî ekollerin Peygamber tasavvurunun tarihî süreçte nasıl şekillendiği ve bu anlayışların ne derece sağlıklı bir yapı arz ettiği ortaya konulmaya çalışılacaktır. Burada söz konusu tasavvurlar, ayrıntılara girmeksizin genel hatlarıyla ele alınıp tasvir edilecektir. Öncelikle ilk dönem bazı fırkaların Peygamber tasavvurunu görmeye çalışalım.

1. İlk Dönemde (H.II. Asır) Bazı Fırkaların Hz. Peygamber'i Sıradan Beşer Statüsüne Sokma Olgusu

Hz. Peygamber'i Allah'ın sıradan bir beşer konumuna sokma sürecinin tarihi kökenlerini ilk devirlerde görmek mümkündür. Daha H. II. asırdan itibaren bazı grupların Hz. Peygamber'i vahiy alması dışındaki söz, fiil ve davranışlarının değeri konusundaki tartışmaları dikkat çekicidir. Fakat o dönemde böyle bir bakış açısının yaygın/popüler olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Zira, son derece marjinal olan bu görüşler etkili olamamış, bir uç görüş olarak tarihteki yerini almıştır. Bu dönemde hadisin değeriyle ilgili yapılan tartışmalar konusunda eli-

¹ M. Esad Kılıçer, "Ehl-i Re'y", İstanbul: DİA, 1994, 10/522.

² Daniel Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, Ankara: 2002, 26.

³ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara: TDV. Yayınları, 1997, 57 (Muhammed Mursafa Sad, *Muşkilü'l-hadîs, fî dav'i usûli't-tahdîs rivayeten ve dirayeten*, 2/ 427'den naklen).

mizde tarihi döküman olarak İmam Şafii (204/819)'nin *el-Umm* adlı eserinin “Cimau'l-İlim” bölümü ve bazı rivayetler bulunmaktadır. İmam Şafî, mezkur eserde bazı gruplarla yaptığı tartışmaları anlatırken “*Haberleri külliyyen reddeden taifenin görüşleri babı*” adı altında iki gruptan söz etmektedir. O, Hz. Peygamber'den gelen haberi kabul etmenin farz ve vacip olduğu, bu farziyetin hem kendisinden öncekiler hem de sonrakilere için ihtilaf konusu olmadığını ifade etmekte ve bir fırka dışında bu görüşlere muhalif olan kimsenin bulunmadığını zikretmektedir.⁴ Ona göre bu fırka, hadis ravilerinin hata ve unutkanlıktan salim olmadıkları gerekçesiyle Kur'an ahkamıyla bu tür özelliklerle mâlûl olan hadislerin tefrik edilmesi, böyle kimselerin rivayet ettikleri hadislerin Allah'ın kitabı yerine konmaması ve onlarla helal ve harama hükmedilmemesi gerektiğini savunmaktadırlar. eş-Şafî hadisleri külliyyen reddeden fırkanın görüşlerini ‘ashabının mezhebine mensup ilim ehli bana şöyle dedi’ diyerek şu şekilde özetlemektedir:

Allah Kur'an hakkında “her şeyi beyan edicidir” buyurmaktadır. Allah'ın farz kıldığı bir şey hakkında senin ve bir başkasının bir defa bu farz âmmdır, bir defa bu hâstır, bir defasında ondaki emir farzdır, bir başka defasında ondaki emir delalettir demesi nasıl caiz olur? Şimdi önünde bir, iki yahut üç hadis var; bir adamdan rivayet ediyorsun, o da bir başkasından, o da bir başkasından, böylece isnadı Hz. Peygamber'e kadar ulaşıyor. Bununla beraber sen ve senin mezhebinde olanlar, karşılaştığınız, hatta sıdk ve hafıza yönünden öne çıkardığınız kimselerden hiçbirini galattan, unutkanlıktan ve hatadan tebriye etmiyorsunuz ve hatta görüyorum ki, birçok kimseler hakkında, “falan şu hadiste, falan da bu hadiste hata etti” diyorsunuz. Yine görüyorum ki, birisi, kendisiyle helal ve haram kıldığınız ilm-i hassa'dan (haber-i vahid) bir hadis hakkında “Hz. Peygamber bunu söylemedi”; yahut siz, onu size rivayet edene ‘hataya düştünüz’; veyahut siz, onu size rivayet edene ‘yalan söylediniz’ dese, onu tövbeye davet etmiyorsunuz. Ona “bu söylediğin ne kadar kötü bir söz” demekten öte bir şey söylemiyorsunuz. Şimdi soruyorum: Kur'an ahkamıyla, vasıflarını belirlediğiniz bu kimselerin haberi arasında bir ayırım yapmamak caiz midir? Siz böyle kimselerin haberlerini Allah'ın kitabı yerine koyuyorsunuz. Onunla emrediyor, onunla nehyediyorsunuz.⁵

eş-Şafî ile hadislerin değerini tartışan bu şahıs ve onun temsil ettiği

⁴ Muhammed b. İdris eş-Şafî, *el-Umm*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993, 7/460.

⁵ Şafî, *el-Umm*, 7/460.

fırka, ravileri yalan, nisyan ve hata ile mâlûl olması gerekçesiyle bu türden kişilerin haberlerini kabul etmemekte ve Kur'an ayetleriyle söz konusu kimselerin haberleri arasında ayırım yapılması gerektiğini ifade etmektedir. Bu tür haberlerle Kur'an ayetlerinin âmm ve hâs şeklinde tahsis ve umumileştirmenin caiz olmadığını da eklemektedir.

eş-Şafiî "Haberleri külliyyen reddeden taifenin görüşleri babı" içerisinde hadisler konusunda görüş beyan eden diğer bir fırkanın fikirlerini serdetmektedir. Ona göre bu fırka, hakkında Kur'anî bir temeli bulunan hadisleri kabul edip bunun dışındaki hadislerin kabul edilmemesi gerektiğini ileri sürmektedir. Yani onlar Kur'anî bir temeli olup Allah'ın kitabını beyan eden haberleri kabul etmektedirler.⁶ eş-Şafiî hadisleri külliyyen reddeden fırkaların kimler oldukları konusunda hiçbir tasrih yapmamış olup bunların kimlikleri konusunda tarihî süreç içerisinde pek çok spekülasyonlar yapılmıştır. Bu tartışmalara araştırmasında yer veren Hansu, bazı araştırmacıların, hadisleri reddeden bu kişinin Mu'tezile'den olduğunu, dolayısıyla bu mezhep mensuplarının hadisleri külliyyen kabul etmediğini ileri sürdüklerini, fakat bu görüşün gerçekleri yansıtmadığını ifade etmekte ve Mu'tezile'nin külliyyen hadisleri reddetme gibi bir tavırlarının olmadığı kanaatini ortaya koymaktadır. Söz konusu bu araştırmasında Hansu, hadisleri toptan reddeden fırkaların bazı Hâricî fırkaları olma ihtimalini şu şekilde müdellel hale getirmektedir:

Kanaatimize göre, haberlerin tamamını reddedenler, bazı Hâricî gruplarıdır. Zira eş-Şâfiî'nin sözünü ettiği grubun görüşlerinin, el-Belhî'nin *el-Makâlât*'ında zikredilen bazı Hâricî gruplarının, hadis ve sünnetle ilgili şu fikirlerine benzer olduğunu görüyoruz:

"Dırâr b. Amr (200/915)'ın anlattığına göre Ezârika⁷ ve Beziğiyye⁸ fırkaları dînî bilginin sadece Kur'an'dan alınabileceğini iddia etmiştir. Onlar icma ve haberlerin tamamını inkâr ettiler."⁹ "Hâricîler, Rasûlullah'tan bize hükümleri nakleden seleften teberri ederler... sadece kendi seleflerinin nakil ve hükümlerini kabul ederler, onların dışındakilerini ise tekfir ederler... bazıları naklin tamamını reddedip Kur'an dışında bir bilgi kaynağı kabul etmeyiz derler... bunlar rivayetleri kabul etmezler, onları

⁶ Şafiî, *el-Umm*, 7/463.

⁷ Ezârika: Hâricîlerin sayı: ve kuvvet bakımından en güçlü fırkası. Bkz: Abdulkâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1994, 56.

⁸ Beziğiyye: savunduğu görüşlerle İslam dairesinin dışına çıkmış kabul edilen Hattabiyye fırkasının bir koludur. Bağdâdî, *el-Fark*, 189.

⁹ Belhî, *el-Makâlât*, vr. 119a.

araştırıp öğrenmek istemezler.”¹⁰ “Haricîlerin çoğu kıyas ve ictihadı kabul etmezler, sadece Kur’an’ın zahiri ile Hz. Peygamber’in Kur’an’ın icmali konularında yaptığı ve ümmet tarafından icma edilmiş açıklamalarıyla amel ederler. en-Necedât¹¹ ise ictihad yapmayı kabul eder ve onu mubah sayar.”¹² “...Hâricîler ictihad ehli olmadıkları gibi onun asıllarından bir asıl ve kaidelerinden bir kaide olan Rasûlullah’tan nakledilen haber ve sünnetleri kabul etmeyerek icmaya muhalefet ederler.”¹³

Öte yandan bunların, eş-Şâfiî’ye “sen bir Arapsın...” diye söze başlamaları,¹⁴ Hâricîlerin en büyük fırkası olan Ezârika’nın Kur’an’da geçmediği için resmi kabul etmemesi,¹⁵ Şâfiînin sözünü ettiği, haberlerin tamamını reddedenlerin bazı Hâricîler olduğunu gösteren önemli işaretlerdir. er-Râzî’nin, onların hadis kabul etmeme gerekçelerine yer verdiği *el-Mahsûl* adlı eserinde bakıldığında, Hâricîlerin hadislerin tamamını reddettikleri gibi, sahabenin çoğunu da fasıklıkla itham ettikleri görülür. er-Râzî’nin aktardığına göre Hâricîler hadisi kabul etmemek için özetle şu gerekçeleri ileri sürmüşlerdir: Hz. Peygamber bir gün kendi hadislerini yazan bir gruba rastlayınca onları Kur’an dışında bir şeyle uğraşmamaları konusunda uyarmıştır. Bu nedenle sünnetle tespit edilmiş olan recm, mest üzerine mesh, hala veya teyzenin aynı nikah altında birleştirilmesi, imametin Kureyş’e tahsisi, süt kardeşliğinin haramlığı gibi hükümler Kur’an’a aykırı olup reddedilmelidir. Ayrıca hadislerin Hz. Peygamber konuşurken yazılmadığı bir gerçektir. Aradan uzun bir süre geçtikten sonra, onun sözlerinin aynen yazılması mümkün değildir. dolayısıyla hadis diye rivayet edilen sözler Hz. Peygamber’e ait değildir. Sahabe, iç karışıklıklar ve savaşlar dolayısıyla günah işlemiş, ayrıca birbirlerini fasıklıkla itham etmişlerdir. En ufak bir kusurdan dolayı ravileri cerh eden hadisçiler, bu kadar hata etmiş olan sahabeyi, cerh işleminin dışında tutmakla çelişkiye düşmüşlerdir. Bu nedenle hadisçilerin sözlerine güvenilmez.¹⁶

Görüldüğü gibi Haricîlerin en azından bazı grupları, sünneti kabul etmemektedir. Dolayısıyla eş-Şâfiî’nin sözünü ettiği haberlerin tamamını

¹⁰ Belhî, *el-Makâlât*, vr. 115a.

¹¹ Necde b. Amir’e tabi olan Haricî fırkası. Bağdâdî, *el-Fark*, 58.

¹² Belhî, *el-Makâlât*, vr. 117a.

¹³ Belhî, *el-Makâlât*, vr. 118a.

¹⁴ Haricîlerin koyu Arapçılıkları hakkında bkz. Ebû Zehra, *İmam eş-Şâfiî*, 103.

¹⁵ Ebû Zehra, *İmam eş-Şâfiî*, 108.

¹⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, 4/336-350.

reddeden grubun Mu'tezile değil, Haricîler olması daha güçlü bir ihtimaldir."¹⁷

eş-Şafiî'nin girdiği polemiklerden biri de haber-i hassanın (haber-i vahid) değeri meselesidir. Yine o, *el-Umm* adlı eserinin "Cimâu'l-ilim" bölümünde "haber-i hassayı reddeden kimselerin görüşleri babı" adı altında ahad yolla gelen hadisleri reddeden bir grupla yapmış olduğu tartışmayı nakletmektedir. eş-Şafiî onların bu konudaki görüşlerini şöyle özetlemektedir:

Her hakim ve muftî ancak ihâta (kesin bilgi) ile hüküm verebilir. İhâta ise zahirde ve batında hak olan ve Allah'tan olduğuna kendisiyle şahitlik edilebilen ilim (bilgi)dir. Bu ilim de kitap, üzerinde icmâ edilmiş sünnet ve insanların üzerinde icmâ edip ihtilaf etmedikleri şeydir. Bu durumda hüküm hep birdir ve bunu kabul etmemiz gerekir. Örneğin öğle namazı dört rekattır. Bu konuda münakaşa yoktur.¹⁸

Bir başka deyişle onlar Müslümanların üzerinde topluca ittifak ettikleri, haklarında şüphe ve tereddüt bulunmayan hadisleri kabul etmekte, tek kanalla gelen rivayet edilen hadisleri, ravileri adalet ve zabt açısından mükemmel olsalar bile hata, unutkanlık ve galata düşmekten hali olmadıkları gerekçesiyle reddetmektedirler. Yani onlar için âhad haberler mu'teber olmayıp, nesiller boyu Müslümanların ittifakla naklettikleri (tevatür derecesindeki) haberler bir değer ifade etmektedir. Peki eş-Şafiî'nin haber-i hassa'nın değeri ile ilgili tartışmaya giren bu grup kimler olabilir? Hansu'nun yaptığı tespite göre büyük ihtimalle eş-Şâfiî ile tartışan kelâmcılar, Mu'tezile'nin içindeki bir gruptur. Nitekim eş-Şâfiî'nin *el-Umm*'daki şu ifadesinden de bunların Mu'tezile'den olduğu anlaşılmaktadır: "Öğrencisi er-Rabî",¹⁹ eş-Şâfiî'ye, 'bazı gerekçelerden dolayı hadislerin bir kısmını terketmek isteyen kişinin Basralı olduğunu söylediniz' diye sorunca, eş-Şâfiî de 'evet dediğim gibidir' diye cevap verir."²⁰ Hadislerin değerini tartışmaya açan bu kişilerin eş-Şafiî'nin (204/819) tasrihine bakılırsa Basra şehrine mensup oldukları anlaşılmaktadır. Basra kurulduğu günden itibaren hep problemli olmuş, siyasi ayaklanmalara merkez teşkil etmiş, kelâmî ekollere odaklık etmiş ve

¹⁷ Hüseyin Hansu, *Mu'tezile'nin Hadis Anlayışı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara: 2002, 306-308.

¹⁸ Şafiî, *el-Umm*, 7/467.

¹⁹ Rabî b. Süleyman b. Abdilcebbâr el-Muradî el-Muezzin (ö. 270/883), eş-Şâfiî'nin arkadaşı ve kitaplarının ravisidir. Zehebî, *Tezkiretu'l-huffâz*, 2/587.

²⁰ Şafiî, *el-Umm*, Bulak-Mısır: Mektebetu'l-Kubrâ, 1325, 7/243.

hepsinden önemlisi rivayetlere septik anlayışla bakan Mu'tezile mezhebine yuvalık etmiş bir merkezdir.²¹

Hansu, araştırmasında Mu'tezile'den bir grubun haber-i vahidi kabul etmediklerine dair yine Mu'tezilî olan el-Belhî'nin eserinden alıntı yapmakta ve bu alıntındaki düşüncelerin eş-Şafiî'nin tartıştığı grubun düşüncesiyle örtüştüğünü belirtmektedir. el-Belhî (199/814) şöyle der:

Mu'tezile'den bir topluluk, hüküm çıkarmada kıyas ve icthadı reddederek sadece Kur'an ve üzerinde icmâ edilmiş sünnetle amel edilmesi gerektiğini savundular. Kur'an ve sünnette hükmü bulunmayan herhangi bir hâdiseyle karşılaşıldığında, o konuda çekimser davranmak, hüküm vermeyi terkedip, aslı üzere bırakmak gerektiğini savunmuşlardır. Bunlar ayrıca haber-i vâhidle hüküm vermeyi ve onunla amel etmeyi kabul etmedikleri gibi, Hz. Peygamber'den gelen naklî icmâ dışında, kıyas ve icthada dayanan icmâyı da hüccet olarak kabul etmemişlerdir.²²

Görüldüğü gibi, Mu'tezile içerisinde haber-i vâhidle amel etmek için değişik şartlar ileri sürülmüş olmakla birlikte, onunla amel etmeyi reddedenlerin sadece Mu'tezile'den bu grup olduğu anlaşılmaktadır.²³

eş-Şafiî'nin ortaya koymuş olduğu bu tablo, o dönemde Hz. Peygamber'e isnat edilen rivayetlerin mahiyeti konusunda çok ciddi tartışmaların olduğunu göstermektedir. Onun yapmış olduğu bu polemiklerden ve bazı kaynaklardan anlaşıldığına göre güçlü bir ihtimalle Hâricîlerin bazı kollarının hadisleri tümüyle, Mu'tezile'den bir grubun da haber-i vahidi reddettikleri anlaşılmaktadır. Her ne kadar eş-Şafiî bu grupların propagandasını yapmamak adına isimlerini zikretmeye değer bulmasa da, onlarla çok ciddi tartışmalar yapmış ve bu tartışmaları kitabına alıp onlara cevaplar vererek meselenin kendi açısından önemine dikkat çekmiştir. Burada vurgulanması gereken husus şudur: Tabi ki bu fırkaların esas tartışma noktası, Hz. Peygamber'in beşer statüsüne sokulması meselesi değildir. Onlar râvilerindeki yalan, hata ve unutma vasıflarından hâlî olmadıkları gerekçesiyle hadislerin teşriî değerini tartışmaya açmaktadırlar. Bizatihi Hz. Peygamber'in otoritesini tartışmaya açmamışlardır. Kuvvetli bir ihtimalle onun otoritesine güvenleri tamdır. Ancak onların tartışmaya açtıkları şey, râviler kanalıyla gelen hadislerin sıhhati problemidir. Ravilerin yalan, nisyan ve hatayla ma'lûl olmaları nedeniyle

²¹ M. Emin Özafşar, "Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti", *İslâmiyat* I, 3/1998, 32.

²² Hansu, *Mu'tezile'nin Hadis Anlayışı*, 152 (el-Belhî, *el-Makâlât*, vr.117b'den naklen).

²³ Hansu, *Mu'tezile'nin Hadis Anlayışı*, 152.

onlardan gelecek rivayetleri tartışmaya açmak ve onların güvenilirlikleri hususunda tereddüt izhar etmektir. Bu bakış açısıyla Haricilerin bir kısmı hadisleri tümüyle reddederken, Mu'tezile'den bir grup da haberi âhadı reddetmektedirler.²⁴ Sonuç itibarıyla birinci grup Hz. Peygamber'in sünnet/hadislerini dışlayıp onu sıradan bir insan konumuna sokarken, diğer grup da haber-i ahad gibi hadislerin büyük yekununu teşkil eden hadisleri devre dışı bırakarak Hz. Peygamber'in fonksiyonunu işlevsiz hale getirmektedirler. Bir kere daha vurgulamakta yarar vardır ki bu fırkaların amaçları, niyetleri muhtemelen Hz. Peygamber'i sıradan bir beşer konumuna sokmak değildir. Kaldı ki onların bu niyetlerini tespit imkanı da söz konusu değildir. Ama onların savundukları bu düşünceler sonuç itibarıyla onun sıradan beşer statüsüne sokulmasını doğurmaktadır.

Hz. Peygamber'in sıradan bir beşer kabul edilmesi düşüncesinin izlerini, H. III. asır hadis mecmualarında yer alan rivayetlerde de görmek mümkündür. Gerek eş-Şafiî öncesi yapılan tartışmaların, gerekse eş-Şafiî'nin yaşadığı H.II. asırda bahsettiği tartışmaların rivayetlere yansıdığı ve bunlara hadis müdafileri olan hadisçiler tarafından H. III. asırda oluşturulan hadis mecmualarında yer verildiği görülmektedir. Bu hadislerdeki ana tema güçlü bir otoriteye sahip olan Hz. Peygamber'in dilinden hadis inkarcılarına cevap vermektir. "Erîke" hadisi diye meşhur olan bu rivayet şöyledir: Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Bilin ki bana Kur'an ile birlikte onun bir benzeri de verilmiştir. Karnı tok bir şekilde koltuğuna kurulmuş olan bazı kimselerin "sadece bu Kur'an'a sarılın; Kur'an'ın helal dediğini helal, haram dediğini haram kabul edin" diyeceği günler yakındır. Bilin ki Allah Rasulünün haram kıldıkları da Allah'ın haram kıldıkları gibidir."²⁵ Mikdam b. Ma'dikerib'in rivayetinde ise hadisin söyleniş nedeni de anlaşılmaktadır: "Sizlerden birinin koltuğuna kurulup da benim hadislerimden birini okuduktan sonra: Benimle sizin aranızda Allah'ın kitabı esastır. Sadece Kur'an'da helal olanları helal, haram olanları haram kabul ederiz" diyeceği günler ya-

²⁴ Bu grubun dışındaki Mu'tezililerin gerekli şartları taşımaları halinde haber-i vahidi kabul ettikleri belirtilmektedir. Bunun için bkz: Hansu, *Mu'tezile'nin Hadis Anlayışı*, 306.

²⁵ Ebu Davud, *Sunne* 6, Hn: 4604-4605; Tirmizî, 42, İlim 10, Hn: 2663-2664; İbn Mace, *Mukaddime* 2, Hn: 12-13; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, 4/131; Hâkim en-Nisaburî, *el-Mustedrek ale's-Sahîhayn*, Haydarabad: 1334-1342, 1/109; krş. Muhammed b. İdris eş-Şafiî, *er-Risale*, Thk: Ahmed Muhammed Şakir, Kahire: Daru't-Turas, 1979, 89.

kındır. Bilin ki Allah Rasulünün haram kıldıkları da Allah'ın haram kıldıkları gibidir.”²⁶ Bir başka rivayette ise Tabînin büyüklerinden Mutarrif b. Abdillâh eş-Şihhîr'e (87/705) birisi: “Bize Kur'an'dan başka bir şeyden bahsetme!” deyince o da “Allah biliyor ki biz, Kur'an'ın yerine geçecek başka bir şey istemiyoruz. Biz, Kur'an'ı bizden iyi bilen peşindeyiz”.²⁷ demiştir. eş-Şihhîr'e yapılan bu itiraz, o dönemdeki Kur'an'la yetinme düşüncesinin ne derece radikal bir söylem haline geldiğini göstermektedir. Sahabî İmran b. Husayn (52/670)), muhtemelen hadisleri bırakıp sadece Kur'an'la yetinmek isteyen bir adama “Sen ahmağın birisin. Allah'ın kitabında öğle namazının dört rekat olduğunu ve kıraatın cehri olmadığını bulabiliyor musun? Sonra o, namaz, zekat ve benzerlerini saydı ve o şahsa “Allah'ın kitabında bunların tafsilatını bulabiliyor musun? Allah'ın kitabı bu konularda müphemdir. Sünnet ise bunları açıklar” demiştir.²⁸ Bu rivayetlerden o dönemde sadece Kur'an'la yetinme ve sünnete önem vermeme eğiliminin izlerini görmek mümkündür. Verdiğimiz bu misaller, her ne kadar münferit bir hareket olarak kabul edilse bile Kur'an'la yetinme ve sünneti/hadisleri kabul etmeme eğiliminde olan bazı fırka mensubu grubu teşkil eden kişiler olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu bu anlayışların hadislere yansımaları, olayın ciddiyetini göstermesi bakımından önemlidir. Öyle ki rivayetlerdeki bilgilerden namazın rekatları, kıraatın cehri olup olmadığı ve zekat vb. konularla ilgili nesilden nesile aktarılan ve yaşayan uygulamalarda sünnetin kaynak olarak kabul edilmediği anlaşılmaktadır. Sahabî İmran b. Husayn'ın tepkisi de Kur'an'la yetinme ve sünneti devre dışı bırakma düşüncesine yöneliktir. Rivayetlere yansıyan bu tartışmaların Hz. Peygamber döneminde olmadığı açıktır. Dolayısıyla bu tür rivayetlerin, İslam toplumundaki itikadî, siyasî, sosyal ve kültürel gelişmeler dikkate alındığında, H I. yüzyılın ikinci yarısından sonra Kur'an'a yapılan aşırı vurgular neticesinde ortaya çıkmış olması ve bu konudaki tartışmaların h. II. asırda daha da yoğunlaşmasıyla yaygınlık kazanmış olması mümkün görünmektedir.²⁹ Zira yukarıda zikrettiğimiz bu rivayetler, Kur'an lehine bü-

²⁶ Hâkim en-Nisaburî, *el-Mustedrek*, 1/109.

²⁷ İbn Abdilber, *Camiu Beyani'l-İlm*, Beyrut: Muessetu'l-Kutubi's-Sekâfe, 1997, 2/429; Ebu İshak eş-Şâtibî, *el-Muvafakat fî Usûli's-Şeri'a*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 4/19.

²⁸ İbn Abdilber, *Camiu Beyani'l-İlm*, 2/429; Şâtibî, *el-Muvafakat*, 4/19.

²⁹ Özafşar, “Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti”, 29-32; Bu konuyla ilgili değerlendirmeler için bkz: M. Hayri Kırbaçoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000, 128-131.

tün sünnetin reddini öngörüp ³⁰ Hz. Peygamber'in görevini sadece Kur'an nakliyle sınırlı tutmak suretiyle normal sıradan bir beşer konumuna sokmaktadır. Gerek eş-Şafiî'nin tartıştığı kişi ve gruplar, gerekse rivayetlerde sahabe ve tabiînin bazı kimselerle birebir yapmış oldukları tartışmalar, Hz. Peygamber'in görevini sadece vahyi nakletmekle sınırlı tutarak onu sıradan bir beşer kılmanın daha İslam'ın ilk dönemlerinde (h.II. asır) var olduğunu göstermektedir. Rivayetlerde hadislerin tamamıyla reddini öngören bazı kişi ve gruplar -bir kez daha vurgulayalım- her ne kadar görünüşte Kur'an'la yetinme ve hadislerin reddine yönelik bir eğilim şeklinde gözükse bile bunların sonuç itibarıyla ortaya çıkardığı tablo, Hz. Peygamber'in sıradan bir beşer haline getirilmesidir. Onun görevini sadece vahyi nakletmekle sınırlandırmak ve sünneti/hadisi bırakıp sadece Kur'an'la yetinmek, onu sıradan bir beşer statüsüne sokmak demektir. Burada şu hususu da belirtmekte yarar vardır. Burada Kur'an'la yetinme ve sünnetin/hadislerin bir kısmını veya tamamını reddetme düşüncesinin gerek toplumsal bazda gerekse tarihî süreç içerisinde genelleme yaparak yaygın ve çoğunluğun görüşü imiş gibi bir intiba uyandırmak amacı söz konusu değildir. Bunlar zaten son derece marjinal kişi ve gruplardır. Sadece II. hicrî asırda gerek münferit gerekse grup şeklinde bu türden görüşlere sahip kişilerin var olduğunu göstermektedir. Ve bir durum tespiti yapmaktır. Yukarıda ortaya koyduğumuz veriler kanaatimizce bu hususu desteklemektedir. Bütün bu tartışmalar karşısında ekol haline gelmesi H.II. asrın sonuna tekabül eden Ehl-i Hadis ve onun etkisinde gelişen bazı sünnî ekollerin kendilerine has oluşturdıkları Peygamber tasavvuruna geçebiliriz.

2. Ehl-i Hadis'in Ulaşılmaz Peygamber Tasavvurunun Teşekkül Süreci

Yukarıda hadislerin tamamını veya sadece haber-i ahadı reddeden bazı fırkalar söz konusu fikirleri ileri sürerken bazı Ehl-i Hadis, boş durmamış ve onların söz konusu bu görüşlerine karşı argümanlar geliştirme çabasına girmişlerdir. Konuya girmeden önce Ehl-i Hadis'ten kastımızın ne olduğunu kısaca belirtmek gerekir. Ehl-i Hadis derken, sadece hadis ilmi ve rivayetiyle uğraşan Muhaddisleri değil, bununla birlikte hukukî ve itikadî tüm meseleleri hadisler üzerine bina etmek isteyen kimseleri de kastediyoruz. İlim ve kültür tarihimizde bilgi kaynaklarını

³⁰ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1995, 61-62.

rivayetlere teksif eden, anlama yöntemi olarak da lafızların zahirine sarılan Ehl-i Hadis'in ortaya çıkması H. II. asrın sonlarına tekabül eder.³¹ Ehl-i Hadis, yoğun çabalarına rağmen mustakil bir mezhep olarak kendisini kabul ettirememiş, ancak bünyesinden üç ayrı mezhep çıkarmıştır. Daha doğrusu toplumda gösterdiği faaliyet ile bu dönemde ortaya çıkan mezheplere yön vermiştir. Bunlar sırasıyla Şafîî, Hanbelî ve Zahirî mezhepleridir.³² Başta da söylediğimiz gibi Ehl-i Hadis'ten addedilen³³ İmam Şafîî'nin hadisleri tamamen ve kısmen reddedenlerle ciddi tartışmaları olmuştur. O, bunların görüşlerini iptal edecek (geçersizleştirecek) karşı argümanlar geliştirmiştir. Öncelikle onun yaptığı şey, sünnetle hadisleri aynîleştirip hadislerin kaynağının vahiy olduğunu iddia etmesidir. "Allah'ın Rasulü vahiy olmayan hiçbir şey bildirmemiştir. Çünkü vahiy hem okunanı (Yani Kur'an) hem de peygamber tarafından konulan sünneti içine alır."³⁴ İmam Şafîî *er-Risale* adlı eserinde de sünnetle ilgili farklı yaklaşımları verirken sünnetin vahiy kaynaklı olduğuna dair görüşü şu şekilde belirtmektedir: "Hz. Peygamber'in koyduğu her sünnet onun kalbine ilham edilmiştir. Onun sünneti, Allah tarafından kalbine ilham

³¹ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara: TDV. Yayınları, 1997, 57; Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara: Kitabiyât Yayınları, 2000, 49-57.

³² Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 61; Ehl-i Hadis'in görüşleri için bkz: age, 62-65; Şehristanî, mevcut fıkıh mezheplerinin kurucularından sadece Ebu Hanife'yi Ehli Re'yden sayarken, Malik, Şafîî, Ahmed b. Hanbel ve Davud ez-Zahirî'yi Ehli Hadis'ten kabul etmiştir. Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992, 1/217-221; İbn Haldun'a göre de Ehli Re'y'in temsilcisi Ebu Hanife iken, Malik, eş-Şafîî ve Zahirî ekol de Ehli Hadis kanadını temsil etmektedir. O bu üç tabakayı mezahibu'l-Cumhur diye isimlendirmiştir. İbn Haldun, *Mukadime*, Çev: Zakir Kadiri Ugan, İstanbul: MEB Yayınları, 1989, 2/485-486; Goldziher'in bu konudaki değerlendirmesi de şöyledir: Sunnî hukuk mezhepleri, gelişme tarihlerinin ilk basamağında münferid meselelerde İslam hukukunun tespitinde re'yin nüfuzuna musaade ettikleri ölçüde birbirlerinden ayrıldılar. Re'yin kabülünde iki zıt kutubu temsil edenler Ebu Hanife ile Davud ez-Zahirî'dir. Bunlardan Ebu Hanife re'ye çok geniş selahiyet tanırken, Davud ez-Zahirî -hiç olmazsa önceki akidesinde- her türlü musaadeyi reddeder. Bu ikisinin arasında re'ye verdikleri öneme göre Malik b. Enes, eş-Şafîî ve Ahmed b. Hanbel yer alır. İgnaz Goldziher, *Zahirîler, Sistem ve Tarihleri*, Çev: Cihat Tunç, Ankara: AÜİF Yayınları, 1982, 4; hadis taraftarlarının zihniyet yapısı için bkz: Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 57-64; Ehl-i Hadis'in temel görüşleri için bkz: age, 67-72.

³³ Tirmizî gibi Ehl-i Hadis'ten bazıları İmam Şafîî'yi Ehl-i Hadis'ten kabul etmişlerdir. Tirmizî, *es-Sunen*, 2/84, 94, 210, 211, 270; krş: Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 61, 63.

³⁴ Şafîî, *el-Umm*, 7/494.

edilen “hikmet”tir. Yani kalbine ilham edilen şey onun sünnetini teşkil etmektedir.” eş-Şafîî bu görüşü teyit sadedinde müteakip satırlarda şunu söylemektedir: “Hz. Peygamber’in kalbine Allah’ın ilham ettiği şey, onun sünnetini teşkil etmiştir. Allah’ın zikrettiği hikmet de odur. Hz. Peygamber’e Kur’an olarak indirilen şey ise, Allah’ın kitabını teşkil eder.”³⁵ Ona göre sahih bir hadisin muhalifi olmadığı sürece, hükmü kesinlik ifade eder ve bu sebeple deliller sıralamasında Kur’an’dan sonra ikinci sırada değil, Kur’an’la birlikte birinci sırada zikredilmelidir.³⁶ Şafîî’nin bu söylemi, teoride genel bir kabul görmüş ve bu anlamda tedavülde bulunan rivayetler de bu söylemi teyit mahiyetinde kullanılmıştır. Hassan b. Atıyye el-Muhâribî (120/737), Cebrail’in Kur’an’ı Hz. Peygamber’e indirdiği gibi, sünneti de indirdiğini ifade etmektedir.³⁷ Ehl-i Hadis’ten Süleyman b. Tarhan et-Teymî (143/760) de “Hz. Peygamber’in hadisleri Allah’ın kalamı gibidir” demektedir.³⁸ Hz. Peygamber’e isnat edilen bir rivayette o şöyle buyurmuştur: “Bilin ki bana Kur’an ile birlikte onun bir benzeri de verilmiştir.”³⁹ Uygulamada Hz. Peygamber’in bazı davranışlarının vahye dayanmadığı ve bağlayıcı olmadığı, beşer olması nedeniyle bazı davranışlarında hataya düşmesinin mümkün olduğu şeklindeki farklı yaklaşımlar görülse bile -ki buna ileri de temas edilecektir- genel sünnî anlayışa, eş-Şafîî’nin anlayışının büyük bir etkisi olduğu inkar edilemez bir gerçektir. Hz. Peygamber’in sünnetini bütünüyle ilahî kaynaklı hale getiren bu anlayış, onun beşeriyetini göz ardı etmekte ve onu bu özelliklerden soyutlamaktadır. Bu, Onun her söylediği söz, iş ve davranışın ilham yoluyla Cenab-ı Hak tarafından kendisine bildirildiği anlayışını empoze etmektedir. Dolayısıyla onun bütün tavır ve davranışları ilahî kaynaklı hale gelmektedir. Buna göre Hz. Peygamber’in beşeriyeti arka plana itilmiş olmaktadır.

İlk asırlarda Hz. Peygamber’in söz ve fiillerinin ilâhî menşeli olduğu görüşü Ehl-i Hadis tarafından kabul edilince, onlar asırlar geçtikçe yerleşen bu anlayışla yetinmemiş, bunun ardından sünnetin Kur’an’ı neshe-

³⁵ Şafîî, *er-Risale*, 103.

³⁶ Şafîî, *er-Risale*, 104

³⁷ Dârimî, *Mukaddime* 48, (1/145); İbn Abdilber, *Câmiu Beyânî’l-İlm*, 2/429.

³⁸ Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 62 (Hatip el-Bağdâdî, *el-Fakih ve’l-Mutefekkih*, 1/90’dan naklen).

³⁹ Ebû Davud, *Sunne* 6, Hn: 4604-5; Tirmizî, 42 İlim 10, Hn: 2663-2664; İbn Mace, *Mukaddime* 2, Hn: 12-3; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, 4/131; Bu rivayetin tenkidi için bkz: Mahmûd Ebû Reyve, *Muhammedî Sünnetin Aydınlatılması*, Çev: Muharrem Tan. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1988, 30-32.

debileceği anlayışını da benimsemişlerdir. Böylece Kur'an gibi ilâhî kaynaklı olduğu iddia edilen sünnetin Kur'an'dan herhangi bir ayeti neshedip edemeyeceği tartışılmış, Sünnî Ekokllerin çoğunluğu bu anlayışı benimsemiştir. Fakihlerin cumhuruına göre Kur'an ayeti, Kur'an'ın başka bir ayeti ile neshedilebileceği gibi, sünnetle de neshedilebilir; ancak bu sünnetin mütevatir olması gerekir; çünkü Kur'an, senet bakımından kat'îdir ve onu neshedecek olan sünnetin de, aynı şekilde senet yönünden kat'î olması icab eder.⁴⁰ Fakih ve kelamcılarının çoğunluğu ihtilaf olmaksızın Kur'an'ın veya mütevatir sünnetin ahad haberle neshedilmesinin aklen caiz olduğunu savunmuşlardır. Bunun vukûuna gelince, Cumhur bunun vaki olmadığını ve bu konuda icma' olduğunu ifade etmişlerdir. Bazıları ise bunun Hz. Peygamber zamanında vuku bulduğu görüşüne kail olmuşlardır.⁴¹ Kur'an'ın ahad haberle neshine karşı çıkanlar ise kat'î olan bir nassı zannî olan bir nassın neshedemeyeceği gerekçesini ileri sürmüşlerdir.⁴² H. III. asır alimlerinden olan İbn Kuteybe (276/889) âhad-mütevatir ayrımını belirtmeksizin Kur'an'ın sünnetle neshedilmesinin caiz olduğunu ifade ederek gerekçesini şöyle açıklamaktadır: "Çünkü sünneti kendisine Cebraîl, Allah'tan getirmektedir. Bu takdirde Kur'an olan (neshedilmiş) Allah kelamı, Kur'an olmayan Allah vahyi ile neshedilmiş olur. Bundan dolayıdır ki Rasûlullah: "Bana Kur'an ve onunla beraber, onun benzeri verildi"⁴³ buyurmuştur. Bununla kendisine Kur'an ve sünnetten de onun misli verildiğini kastetmiştir."⁴⁴ İbn Hazm'ın (456/1102) da aynı görüşlere sahip olduğu görülmektedir. Ona göre tevatür yoluyla nakledilmiş sünnetle âhad yolla nakledilmiş sünnet birbirini nesh etmesi açısından aynıdır. Her iki çeşit sünnet Kur'an ayetlerini neshedebilir. Kur'an ayetleri de onları nesheder. Necm sûresinin 3. ve 4. ayetlerini delil olarak getiren İbn Hazm, onun kelamının Allah katından vahiy olduğunu, vahyin vahyi neshetmesi caiz olduğu gibi, sünnetin de vahiy olması nedeniyle Kur'an'ın sünnetle de neshedilmesinin caiz olduğunu savunmaktadır.⁴⁵ Ehl-i Hadis, bilgi kaynağı olarak hadislere o kadar değer vermişlerdir ki, ilmi hadisle eşdeğer

⁴⁰ Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hak min İlmi'l-Uşûl*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994, 285; Amidî, *el-İhkâm*, 3/165.

⁴¹ Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, 284.

⁴² Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, 284.

⁴³ Darimî, *es-Sünen*, 1/145.

⁴⁴ İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*, Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1989, 229.

⁴⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm fî Uşûli'l-Ahkâm*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1/518-519.

kabul etmişlerdir. Ahad haberler, bunlara göre ilm-i yakîn ifade eder. Bu sebeple âhad haberler itikatta ve muamelâtta hüccet olduğu gibi ⁴⁶ Kur'an'ı da neshedebilecek değerdendir. Görüşlerini naklettığımız İbn Hazm ve İbn Kuteybe ile burada ismini sayamayacağımız birçok alimin⁴⁷ sünnetin Kur'an'ı neshi konusundaki en büyük delili, sünnetin de vahiy mahsulü olduğu fikridir. Bu takdirde, ayeti nesheden sünnet yine Allah katındandır. Rasul sadece onun da tebliğcisidir.⁴⁸ Dolayısıyla bu alimler, sünnetin Kur'an ayetlerinin hükmünü ortadan kaldıracıcağını savunmaktadırlar. Bu, karşımızda duran gerçekten ciddi bir problemdir. Çünkü Kur'an tarafından Hz. Peygamber'in vahye tabi olması, insanların arzu ve isteklerine tabi olmaması istenirken ve bu konuda açık Kur'an ayetleri mevcutken, ⁴⁹ Peygamberin Kur'an'a muhalif herhangi bir hüküm vermesi mümkün değilken üç asır içinde Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinden oluşan sünnet -mütevâtir olsun, âhad olsun- Kur'an ayetlerinin hükmünü ortadan kaldırabilir hale gelmiştir. Her ne kadar şu an elimizde bulunan hadis/sünnet malzemesinin en azından geneli itibarıyla güvenilir kabul edilse bile ⁵⁰ mevcut haliyle sünnetin hem geneli hem de her biri tek tek ele alındığında Kur'an'ın bir hükmünü ortadan kaldırması mümkün değildir. Dolayısıyla hakim anlayışa göre Hz. Peygamber'in koyduğu hüküm Kur'an'ı neshetmekte ve sünnet Kur'an'ın önüne geçirilmektedir. Oysaki Hz. Peygamber (ve onun sünneti) Kur'an'a uymak ve ona boyun eğmek zorunda değil midir? Kur'ânî öğreti bize bunu salık vermiyor mu? Sünnetin Kur'an'ı neshetmesi düşüncesi sebebiyledir ki Ehl-i Hadis'ten bazıları özellikle eş-Şafîî, Hz. Aişe'den itibaren Ehli Re'y'in başvurduğu, hadislerin Kur'an'a arzına da şiddetle karşı çıkmışlardır.⁵¹

Hz. Peygamber'in sünneti Kur'an ayetlerinin hükmünü ortadan kal-

⁴⁶ Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 62; Haber-i vahitlerin yakîni ilim ifade edeceğine ilişkin görüşler için Ali Osman Koçkuzu, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vahitlerin İtikad ve Teşrî Yönlerinden Değeri*, Ankara: DİB. Yayınları, 1988, 112-122.

⁴⁷ Sünnetin Kur'an'ı neshi konusundaki lehde ve aleyhde görüş bildiren alimler ve onların getirdiği deliller için bkz: Amidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Arabî, 1998, 3/162-173; İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/518-525; Ali Osman Koçkuzu, *Hadiste Nâsih Mensuh*, İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 1985, 154-163.

⁴⁸ Ali Osman Koçkuzu, *Hadiste Nâsih Mensuh*, 161.

⁴⁹ "Ben sadece bana vahyolunana uyarım" En'am, 6/50, 106; Yunus, 10/15; Ahzab, 33/1,2.

⁵⁰ Şâtibî, *el-Muvafakat*, 4/6.

⁵¹ Şafîî, *er-Risale*, 224; Şâtibî, *el-Muvafakat*, 4/14.

dırdığı gibi onsuz da Kur'an ayetlerinin anlaşılmasının ve yorumlanmasının mümkün olmadığı düşüncesi yaygın ve yerleşik hale gelmiştir. Bu anlayış 'sünnet Kur'an'ı beyan ve tefsir eder' düzeyinde kalmış olsaydı, bu zaten evleviyetle kabule şayan bir durumdur. Buna hiç kimsenin itirazı da olamaz. Fakat durum bu düzeyde kalmamış ve el-Evzâî'ye (157/773) isnad edilen şu söz, Ehl-i Hadis ve onun etkisinde kalan alimler arasında bir ilke olarak kabul edilmiştir: "Sünnetin Kitab'a olduğundan çok, Kitab'ın sünnete ihtiyacı vardır."⁵² Gerek el-Evzâî ve gerekse başkaları bu sözle, Kur'an'ın manalarını en iyi bilen insanın, hevâdan konuşmayan, konuştuğu ancak vahy-i ilâhî olan Hz. Peygamber olduğuna işaret etmek istemişlerdir.⁵³ Daha sonra kitabın sünnete olan ihtiyacı bir ihtiyaç olarak kalmamış, sünnet Kitaba hükmeder hale getirilmiştir. ed-Dârimî, (255/868) *es-Sunen* adlı eserinde bab başlığı olarak *Babu's-Sunneti Kâdiyetun ale'l-Kitab* ismini vermiştir. Burada Yahya b. Ebî Kesîr'e dayandırılan şu söz nakledilmiştir: "Sünnet Kur'an'a hükmedicidir, fakat Kur'an sünnete hükmedici değildir."⁵⁴ Bu gerçekten iddialı bir sözdü. Zira Hz. Peygamber'i ve onun sünnetini Kur'an'ın üzerine çıkarmak demekti. Sünnetin dahi doğruluğunun kriteri ve ölçüsü Kur'an olması gerekirken burada Hz. Peygamber'in sünnetinin onun üzerine hükmedici kabul edilmesi söz konusu idi. Kendisine "Sünnet Kitab'a hükmedicidir" formülasyonu sorulduğu zaman Ahmed b. Hanbel, böyle bir sözü söylemeye cesaretinin olmadığını, fakat sünnetin Kitab'ı sadece tefsîr ve tebyîn edebileceğini ifade etmektedir.⁵⁵ Yapılan bu formülasyon her ne kadar Ahmed b. Hanbel tarafından cesaretle dile getirilememiş olsa da sonraki asırlarda bir ilke olarak kabul edilmekte bir beis görülmemiştir.

Ehl-i Hadis'in anlayışına göre, Hz. Peygamber'in bütün tavır ve davranışları ilâhî kaynaklı olunca, bu davranışlarında yanılması ve hata etmesi de mümkün olamazdı. Zira onun sünneti ilham yoluyla kendisine bildirilmiş olup bunda da herhangi bir yanılmanın olması mümkün değildir. Dolayısıyla ismet doktrinin peygambere uygulanması kaçınılmaz hale gelmiştir. İsmet doktrinini ilk defa akîde haline getiren ve uygulamaya sokanlar Şiîlerdir. Onlar bunu ilk planda peygambere değil, imam-

⁵² İbn Abdilber, *Camiu Beyani'l-İlm*, 2/429.

⁵³ Subhi es-Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, Çev: M.Yaşar Kandemir, Ankara: DİB. Yayınları, 1986, 256.

⁵⁴ Darimî, *es-Sunen*, Mukaddime, 48 (1/145); İbn Abdilber, *Camiu Beyani'l-İlm*, 2/429.

⁵⁵ İbn Abdilber, *Camiu Beyani'l-İlm*, 2/429.

lara tahsis etmişlerdir. Ancak imamlar her ne kadar onlara göre kusursuz iseler de, peygamberler daha kusursuzdurlar. Bu evveliyattan sonra, peygamberin ismeti Sünnî akımlar içerisinde H. III/M. IX. asırda yerini buldu.⁵⁶ Daha sonra H. IV. M. X. asırda Eş'arî ve Maturidî ekollerinin oluşmasıyla ismet inancı, doktrin haline gelmiş ve mahiyeti ile ilgili pek çok tartışma yapılmıştır. İsmet doktrinin benimsenmesi Hz. Peygamber'e gelen Kur'ânî mesajın bir garantisi olarak kabul edildiği gibi, onun söz, fiil ve davranışlarının Allah'tan aldığı ilhama dayanması nedeniyle zımnen sünnetin de bir garantisi olarak kabul görmüştür. Özellikle Ehl-i Hadis, Zahirîler, Tasavvuf Ehli ve bazı Hanbelîler Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin tümünün mutlak anlamda bağlayıcı olduğunu savunmakta ısrar etmişlerdir.⁵⁷ İsmet doktrinin başlangıçtaki çıkış maksadı, Kur'ânî mesajın doğruluğunun teminat altına alınmasıdır. Hz. Peygamber'in dünyevi işlerde hata, günah, unutkanlık gibi bazı kusurlara sahip olabileceği düşüncesi ihmal edilmiştir. Nitekim Ebu İshak el-İsferayînî (418/1027), Kâdî İyâz (544/1149) ve Takıyuddîn es-Subkî (771/1370) Peygamberlerin her konuda mutlak anlamda masum olduklarını savunmaktadır. Bilhassa Kâdî İyâz, peygamberlik öncesi dönemi de buna dahil etmekte ve bu konuda Müslümanların icmâ'ı olduğunu belirtmektedir.⁵⁸

⁵⁶ C. Georges Anawati, "İsma", *Encyclopedia of Religion*, 7/464; H. R. Yusuf Seferta, "M. Abduh ve R. Rıza'nın Yazılarında Peygamberlik Doktrini", *İktibas*, (Mart, 1990), 135, s. 15; Daniel Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, 92.

⁵⁷ Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, 33, 95; Zahirîlerin bu konuda daha fazla aşırıya gittiği görülmektedir. İgnaz Goldziher, yaptığı çalışmasında Zahirî mezhebinin mutlak vacib ve mahzur'a diğer fikhî mezheplere nazaran daha geniş bir hareket sahası ayırdığını ifade etmektedir. Ona göre gerçekten de bu mezhebin mümkün olan her yerde, Hz. Peygamber'in sahih olarak tasdik görmüş günlük adetlerini dini vecibeler mertebesine çıkardığı inkar edilemez. Nitekim onlar, bütün alimlerin icma'ının aksine, namazdan önce dişlerin misvakla temizlenmesine, Hz. Peygamber tarafından tavsiye edilmiş bir adet olarak vaciplik damgasını vurmak tarafıslı el-Buharî'nin hocası İhsak b. Raheveyh ile aynı fikirdedirler. Goldziher, *Zahirîler, Sistem ve Tarihleri*, 59. Zahirîlerin misvakın vucubiyetiyle ilgili görüşleri için bkz: Nevevî, *Sahihî Muslim bi Şerhi'n-Nevevî*, Beyrut: Daru İhyâi'l-Turasi'l-Arabî, 1972, 3/142.

⁵⁸ Büyük günahlardan masumiyetine dair bkz: Kâdî İyâz, *eş-Şifâ bi Ta'rîfi Hukuk'l-Mustafa*, Beyrut: Şeriketu Daru'l-Erkâm, tarihsiz, 2/149-152; Nübbüvvetten önceki ismeti konusunda Kâdî İyâz, sahih olan görüşün her türlü ayıptan münezzeh oldukları ve her şüpheyi mucip olandan masum oldukları şeklinde ifade etmektedir. Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 2/153; Peygamberler için küçük günahları caiz gören bilginlerin sözlerini reddetmek ve bu husustaki getirdikleri delillerin eleştirisi için bkz: *eş-Şifâ*, 2/161-174. W. Madelung, *Isma, The Encyclopedia of Islam*, Leiden: 1978, 4/183; Hasan Ziyaeddin İtr, *Nubuvveti Muhammed fi'l-Kur'an*, Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1990, 238.

Sûfî çevrelerde de ismet konusunda özel görüşler geliştirilmiştir. Cüneyd-i Bağdadî'den (298/910) İbnu'l-Arabî (638/1240)'ye kadar bazı Tasavvuf Ehli, yaygın sünnî doktrinin dışında, Hz. Muhamed'e ideal bir sufi önderi olarak tam bir günahsızlık vasfı atfetmişlerdir.⁵⁹ Kâdî İyâz, bazı kelimcilerin ve Tasavvuf ehlinden bir zümrenin Hz. Peygamber hakkında sehvî, aldanma, gaflette bulunma, yanlış iş yapma gibi dünyevî işlerde dahil istisnasız hemen her konuda yanılmalarının caiz olmadığını görüşünde olduklarını nakletmektedir.⁶⁰

Hz. Peygamber'in bütün söz, fiil ve davranışları özellikle Ehl-i Hadis ve Tasavvuf Ehli tarafından genel anlamda örnek alınması gereken umdeler olarak kabul görmüştür. Böylece onun insanî yönü göz ardı edilmiştir. Nitekim el-Bakillânî (403/1012) *et-Takrîb* adlı eserinde ismini vermediği bir fırkanın Hz. Peygamber'in genel olarak bütün mübah fiillerini örnek almanın (teessî) mendup olduğu fikrini nakletmektedir. Keza bu düşüncüyü Ebû Hâmid el-Gazâlî (505/1111) *el-Menhûl* adlı kitabında bazı Ehl-i Hadis'in Hz. Peygamber'in bütün fiillerine benzemenin (teşebbüh) sünnet olduğunu zannettiklerini ve bunun doğru olmadığını ifade ederek eleştirmektedir. es-Subkî de *Kavâid*'inde bu görüşü benimsemiştir. Ebû Şâme (665/1267) de bu görüşe meyletmiştir.⁶¹ el-Aşkar'ın açıklamasına göre, Ehl-i Hadis'in hadis mecmualarında ve bunların şerhlerinde yaygın olan görüşü, salt cibillî fiillerin nedbe delalet ettiği ve örnek olarak alınması (teessî) gerektiğidir.⁶² el-Aşkar'ın nakline göre el-Mâzerî (536/1141) ismini vermediği bir fırkanın, Hz. Peygamber'in mutlak anlamda bütün fiillerini örnek almanın vacip olduğu görüşünü nakletmektedir.⁶³ Ebu Şâme'nin nakline göre yine el-Mâzerî, bazı musannıfların Hz. Peygamber'in bütün fiillerine uyulmasının bila kaydı şart vacip olduğunu ve bunların onun mübah fiilleriyle kurbet ifade eden fiilleri arasında hiçbir fark olmadığını işaret ettikle-

⁵⁹ Madelung, *Isma*, 4/183; Sufi anlayışında Hz. Peygamber'in günahsızlığı düşüncesi için bkz: Annemarie Schimmel, "Müslüman Hayatının ve Düşüncesinin Bir Merkezi Olarak Hz. Muhammed", Çev: Zülfikar Durmuş, *Tasavvuf Dergisi*, 3/9, 2002, 404-405.

⁶⁰ Kâdî İyâz, *eş-Şifa*, 2/156; Abdulaziz b. Mes'ud ed-Debbağ, *el-İbrîz min Kelami Seyyidi Abdilaziz*, Çev: Celal Yıldırım, İstanbul: 1979, 1/352-355.

⁶¹ Muhammed Süleyman el-Aşkar, *Ef'âlu'r-Rasûl ve Delâletuha ale'l-Ahkâmî's-Şer'iyye*, 1/225-226; Ebu Şâme'nin bu konudaki görüşleri ve meyli için bkz: Ebû Şâme, *el-Muhakkak min ilmi'l-usûl*, Ürdün: Daru'l-Kutubi'l-Eseriyye, 1988, 47-50.

⁶² el-Aşkar, *Ef'âlu'r-Rasûl*, 1/227

⁶³ el-Aşkar, *Ef'âlu'r-Rasûl*, 1/225-226; benzer görüşler için bkz: Ebû Şâme, *el-Muhakkak*, 47-48.

rini ifade etmektedir.⁶⁴Yalnız Ebû Şâme, Hz. Peygamber'in cibillî fiillerinin vücub ifade etmesinin çok uzak bir ihtimal olduğunu ifade etmektedir.⁶⁵

Hz. Peygamber'in salt cibillî davranışlarına uymanın mendup olduğunu ileri sürenler, şu ayeti delil olarak getirmektedirler: "Öyle ise Allah'a ve ümmi peygamber olan Rasulüne -ki O, Allah'a ve Onun sözlerine inanır - iman edin ve Ona uyun ki doğru yolu bulasınız."⁶⁶ İbn Mes'ud'un şu sözünü de bu konuyu desteklemek için delil getirmektedirler. "Hidayetin en hayırlısı, Muhammed (a.s)'ın hidayetidir."⁶⁷ Kadı İyaz da bu görüşü destekler mahiyette şunları söylemektedir: "Selefin yolu, mübahlara varıncaya kadar Rasulullah'ın sevdiği her şeyi sevmeleiridir. O, bununla ilgili olarak Enes (r.a)'ın şu sözünü nakletmektedir: Enes, Hz. Peygamber'in Kus'a havalisinde kabak araştırdığını görünce: 'O günden beridir kabağı yemeye devam ettim' demiştir.⁶⁸ Ubeydullah b. Ali'den rivayet edildiğine göre Hasan b. Ali, Abdullah b. Abbas ve İbn Ca'fer Hz. Peygamber'e hizmet etmiş olan Selma⁶⁹ adındaki bir hanıma geldiler ve ondan Rasulullah'ın sevdiği yemeklerden yapmasını istedikler.⁷⁰

Ehl-i Hadis ve onun etkisinde olan bazı alimler Hz. Peygamber'in dünyevî işlerdeki bilgisinde hatadan masum olduğunu ve bu konuda bildikleri her şeyin vakiaya mutabık olduğunu dile getirmişlerdir. el-Aşkar bu görüşe sahip olan kadîm usulcülerden hiçbir kimseyi bilmediğini, fakat bu görüşün Hz. Peygamber'in tıp, ziraat ile ilgili bütün davranışlarını hüccet olarak kabul eden kimselere ait olduğunu ifade etmektedir. Bu konuda es-Subkî ve onu destekleyen el-Mahallî ve el-Benânîyi örnek olarak vermektedir. Bu alimler, nebevî fiilleri taksim sırasında dünyevî işleri bir kısım olarak zikretmemişlerdir. Dolayısıyla dünyevî işlerden addedilen tıp konusunda Hz. Peygamber'in fiilinin şer'î delil

⁶⁴ Ebû Şâme, *el-Muhakkak*, 49.

⁶⁵ Ebû Şâme, *el-Muhakkak*, 49.

⁶⁶ A'raf, 7/158.

⁶⁷ Buhârî, 78 Edeb 70.

⁶⁸ İbn Sa'd, *Kitabu't-Tabakâti'l-Kebîr*, Beyrut: Daru Sadr, 1985, 1/391-392; Buhârî, 70 Et'ime 4, 25, 33, 35, 36, 38; Muslim, 36 Eşribe 21 Hn: 144, 145; Tirmizî, 26 Et'ime 42 Hn: 1849-50.

⁶⁹ Hz. Peygamber'in hizmetçisi, biyografisi için bkz: İbn Hacer, *el-İsabe*, 8/188.

⁷⁰ *Şemail'in muhakkıkına göre bu mevkuf hadisin isnadı zayıftır. Tirmizî, eş-Şemailu'l-Muhammediye*, Beyrut: Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfe, 1993, 148; Kadı İyaz, *eş-Şifa*, 2/61.

olması bu alimleri ilzam etmektedir. Nitekim Ebu Şâme, es-Subkî, İbnü'l-Humâm (861/1457) ve diğerleri de bu görüştedir. İbn Kayyım el-Cevziyye (751/1350) *et-Tıbbu'n-Nebevî* adlı eserinde tıp konusunda Hz. Peygamber'in bütün fiillerinin hüccet olduğunu benimsemiştir.⁷¹ Onun da Hz. Peygamber'in dünyevî konudaki bilgisinde hatadan masum olduğu görüşünü benimsediği ortaya çıkmaktadır. el-Aşkar, bu görüşü Ehl-i Hadis'in de benimsediği ve onların Hz. Peygamber'in tıp konusundaki fiillerinin müstehablık ifade ettiği görüşüne sahip olduklarını belirtmektedir. el-Buhârî'nin bazı bab başlıklarında Hz. Peygamber'in tıpla ilgili fiilî sünnetleri görülmektedir. "Saût (burun ilacı) babı", "Kişi hangi saatte kan aldırır babı", "Seferde kan almak babı", "Baş üzerinde kan alma babı", "Yarım baş ağrısından ve baş ağrısından dolayı kan aldırma babı" gibi. Bunu es-Sunen müellifleri gibi başka Muhaddislerin kitaplarındaki benzer bablarda da görmek mümkündür. Şârihler de çoğunlukla bu Muhaddislere muvafakat etmektedirler. Onlar, nebevî fiillerden bu konuda varid olan rivayetlere binaen muayyen hastalıklar için muayyen ilaçların müstehablığını ifade etmektedirler.⁷² Gerek el-Buhârî'nin gerekse diğer muhaddislerin oluşturdukları bab başlıkları bir hüküm ifade etmekte ve o müelliflerin görüşlerini yansıttığı gibi, bir anlamda o babdaki sünnete bir değer atfettiklerini de göstermektedir.⁷³ Bunu görmek için bab başlıklarını incelemek kafidir. Nitekim el-Buhârî'deki "Bal ile tedavi babı"nda geçen hadisi⁷⁴ yorumlayan el-Kastallânî, İbn Kayyım'ın şu sözünü delil getirerek Hz. Peygamber'in tıbbının farkını ve bir anlamda da bu konuda masum olduğunu ortaya koymaktadır: "Hz. Peygamber'in tıbbı, doktorların tıbbı gibi değildir. Çünkü Peygamberin tıbbı, yakîndir, kat'îdir, ilahîdir; vahiyden, peygamberlik meş'alesinden ve aklın kemalinden çıkmaktadır. Başkalarının tıbbı ise sezgi, zanlar ve tecrübelerden ibarettir."⁷⁵ Bu istidlal, aslında Ehli Hadis'in bu konudaki görüşünü çok iyi bir şekilde yansıtmaktadır.

Ehl-i Hadis'in Peygamber tasavvuruna bir başka noktadan bakmaya devam edelim. Ehl-i Hadis, Hz. Peygamber'i hem fizikî-biyolojik yönden

⁷¹ İbn Kayyım el-Cevziyye'nin bu konudaki görüşleri için bkz: *Zâdu'l-Meâd fî Heydi Hayri'l-İbâd*, Beyrut: 1987, 3/74; 4/35,36.

⁷² el-Aşkar, *Ef'âlu'r-Rasûl*, 242-3.

⁷³ M. Hayri Kırbaoğlu, "Ashâbu'l-Hadis'in Akaid Edebiyatı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 5, Ekim 1987, 80.

⁷⁴ Buhârî, 76 Tıb 4.

⁷⁵ Kastallânî, *İrşadu's-Sârî li Şerhi Sahihi'l-Buhârî*, Mısır: el-Matbaatu'l-Meymene, H. 1307, 8/348; İbn Kayyım'ın bu sözünün kaynağı için 68. dipnota bakınız.

olağanüstü mucizelerle hem de kelimcilerin ifadesiyle hissî mucizelerle donatarak harikulade bir insan olarak kabul etmişlerdir. Bu durum daha ilk asırlarda gerçekleşmiş, gerek fizikî-biyolojik harikuladelikler gerekse doğumundan itibaren peygamberlik dönemi de dahil bütün hayatı boyunca gerçekleştiği kabul edilen mucizeler hadis mecmualarında ve Şemâil, Delailu'n-Nübüvve, el-Hasâisu'n-Nebeviyye adı altındaki eserlerde yer verilmiştir. Sadece nakle dayanarak nübüvveti mucizeler ve harikulade olaylarla ispatlamaya çalışan bu tür eserler, daha çok Selefi hadisçiler tarafından kaleme alınmıştır.⁷⁶ Ehl-i Hadis, Hz. Peygamber'in fizikî-biyolojik açıdan tasvirini genel olarak şu şekilde yapmışlardır: "Hz. Peygamber önünü ve arkasını görmekte, en uzaktaki sesleri mükemmel bir şekilde işitmekte, başka bir deyişle, insanların duymadıklarını duymakta ve görmediklerini de görmektedir. Hz. Peygamber'in sesinin bereketinden dolayı sesi her yerde duyulabilmekte, tükürüğü her türlü yara-bereyi anında tedavi etmekte, içine tükürdüğü kuyu misk kokusu saçmakta ve tertemiz hale gelmektedir. Bevlî şifalı ve temiz olup, onu içen kimse, o günden itibaren karın ağrısından şikayet etmemektedir. Onun kanı da temiz ve içilebilir olup, onun kanını içen kimsenin ağzında misk gibi bir koku yayılmakta, bununla birlikte onun kanını içen kendini ateşten korumuş olmaktadır. Gaitası ise yer tarafından yutulmakta ve orada misk gibi bir koku yayılmaktadır. O ihtilam olmamakta ve esnememektedir, zira bu özellikler şeytanın insana olan bir müdahalesi olarak kabul edildiğinden Hz. Peygamber'e yakıştırılmamaktadır. Teri misk gibi kokmakta ve koku imalinde kullanılmaktadır. Onun saçının bir teli dahi yere düşürülmemekte, herkes bir kıl alabilmek için adeta yarış yapmaktadır. Sahabenin bu rağbetini gören Hz. Peygamber de herkese bu kılların adaletle dağıtılmasını emretmektedir. Bazı rivayetlere göre, Hz. Peygamber cinsel açıdan 30-40 erkek gücüne sahiptir. Allah tarafından yedirilip içirildiği için uzun süre acıkma ve susama hissetmemektedir. O ruhuyla ve cesediyle canlı

⁷⁶ Ali Yardım, "Hz. Peygamber'i Anlatan İlim Dalları", *Diyanet Dergisi*, 25/4, 217. Örnek olarak Buhârî, *Sahih*'inde bu konuyu "Babu Alamatü'n-Nübüvve fi'l-İslâm" başlığıyla sunmuştur. Bu babda inşikak-ı kamer, isra ve mi'raç vb. pek çok mucizelere yer vermiştir. Bkz: Buhârî, 61 Menakıb 25; Muslim de bu bab altında Hz. Peygamber'in pek çok mucizesini zikretmiştir. Muslim, 43 Fadail 3; Tirmizî'ye ait *es-Sünen*'in Menakıb bölümünün içinde bu hususiyeti buluyoruz. Tirmizî, 50 Menakıb 8-75: Bunun dışında delail ve hasais türü eser yazan Hadisçiler ise şunlardır: Ebu Davud es-Sicistânî, İbn Kuteybe, Ebu Nuaym el-İsbahânî, Beğavî, Kâdî İyâz, İbnu'l-Cevzî, İbn Mulakkın, Kastallânî, İbn Hacer el-Askalânî, Suyûtî ve bunların eserleri için bkz: Muhammed b. Ca'fer el-Kettanî, *er-Risaletü'l-Mustatraf*, İstanbul: Daru Kahraman, 1986, 197-203.

olup cesedi çürümemiş, vefat ettiği günkü gibi taptaze ve kokusu değişmeden kalmıştır.⁷⁷ Bu naklettiğimiz özellikler Hz. Peygamber'e atfedilen fizikî-biyolojik açıdan harikulade özelliklerdir. Bunların dışında Ehl-i Hadis'in tamamının kabul ettiği başka harikuladelikler ve mucizeler vardır ki, örneğin o bir bereket kaynağıdır; bilhassa yiyecek ve içeceklere bir dokunmasıyla harikulade denilecek bir nicelik artmasına vesile olabilmektedir. Bu onun fiziki alem üzerinde olağanüstü tasarrufta bulunduğunu; daha doğrusu, fizik kurallarıyla kayıtlı olmadığı şeklinde algılandığını göstermektedir. Nitekim, O, insan dışında mümkün ve gerçek olan melek, cin, hayvânât, nebâtât hatta cemâdât gibi bütün varlık türleriyle iletişim içerisinde; sadece iletişim içerisinde kalmayıp maddi varlıkları kendi yaratılış yasaları dışında davranışa sürükleyecek kadar da bir nüfuza sahiptir. Ehl-i Hadis'in kabulüne göre bu nitelikleri haiz olan Hz. Peygamber'in bilgi kaynakları da sadece beş duyu ve akılla sınırlı değildir; O, gözle görünmeyenin, geçmişin ve geleceğin bilgisine sahiptir ve bu bilgisini arkadaşlarıyla paylaşmıştır; onlara kendi yaşadıkları zamanda gaybî bazı olayları bildirdiği gibi; tarih öncesi dönemlerden nakillerde bulunmuş, gelecek zamanla ilgili kimi olayları da haber vermiştir.⁷⁸ Öyle ki Hz. Peygamber'in hasais ve delaili hakkında yazılan *Delailu'n-Nubuwwa* ve el-*Hasaisu'n-Nebeviyye* türü pekçok eserde bu tür binlerce "mucize", "delail" ve "hasais" zikredilmiştir. Örneğin İbn Mulakkın'ın nakline göre, Kudurî'nin şârihi Muhtar b. Mahmud el-Hanefî ez-Zahidî (551/631) yazdığı *Nasriyye Risalesi'*nde Hz. Peygamber'in elinden bin, başka bir rivayete göre de üç bin mucize zahir olduğunu belirtmiştir.⁷⁹

Hz. Peygamber'in gerek fizikî-biyolojik harikuladelikler, gerekse her attığı adımda mucizeler gösterdiği şeklindeki anlayışların hangi saiklerle ortaya çıktığını belirtmek gerekirse, bu rivayetlerin bir kısmı, avam tabakasını etkilemek için halk vâizleri (kussâs) tarafından, bir kısmı da Hz. Peygamber'i diğer peygamberlerden üstün göstermek isteyen avam veya ulema tarafından kaynağı meçhul hikayeler şeklinde uydurulup nakledilmiş olup, bilahare hadis şeklini almış olması⁸⁰ muhtemel görünmekte-

⁷⁷ Bu örneklerin detayları için bkz: H. Musa Bağcı, *Hz. Peygamber'in Beşerî Yönü* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara: 1999.

⁷⁸ M. Emin Özafşar, "Hadisçilerin Peygamber Tasavvuru/Anlayışı", *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara: 2000, 319.

⁷⁹ İbn Mulakkın, *Gayetu's-Sûl fî Hasâisi'r-Rasûl*, Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Thk: Abdullah Bahrudî Abdullah, Beyrut: 1414/1993, 272.

⁸⁰ M. Hayri Kırbaoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2002, 343 (Halil İbrahim Bulut, *Nübüvveti İspat Açısından Hissî Mucizeler* (Yayınlanmamış

dir. Bu bağlamda çok erken dönemlerde bilhassa Hristiyanlar ile yapılan münazaralarda Müslümanların Peygamberin şahsını ve hayatını insanüstü hususiyetlerle süslemeye çalışmış⁸¹ olmaları uzak bir ihtimal değildir. Bir başka neden olarak da söz konusu bu anlayışların kaynağını Hz. Peygamber'e karşı beslenen sevgi ve özlem oluşturmakta olup bunların mitolojik tasvirleri içeren rivayetler kanalıyla revaç bulmuş olması⁸² gösterilebilir. Bundan dolayıdır ki Hz. Peygamber'in tarihî kişiliği ve gerçek misyonu gölgelenmiştir.

Tasavvuf Ehli, Hz. Peygamber'in imajını, Ehl-i Hadis'in peygamber tasavvurunun daha ötesinde aşkın, ulaşılmaz ve kozmik bir şahsiyet haline getirmiştir. Onlar, henüz hiçbir varlık yokken Allah'ın Hz. Peygamber'i kendi nurundan yarattığı, daha sonra da aynı nurdan diğer varlıkları yarattığı; Allah'ın kainatta var olan her şeyi onun yüzü suyu hürmetine var ettiği; onun, yaratılışın hem nedeni hem de amacı olduğu anlayışını savunmuşlardır. Örneğin Hallac (309/921)'a göre Hz. Peygamber, yaratılışın hem nedeni hem de amacıdır. Bununla birlikte Hallac, Hz. Muhammed'in ulûhiyeti üzerinde duran ve hatta onu ezeliğini ve ebediliğini ileri süren ilk sufilerdendi. Ona göre "Hz. Muhammed'in varlığı" yokluktan bile öncedir, adı ise Kaleminden önce gelir. Cevherler ve arazlardan, önce ve sonranın hakikatlerinden önce bilinmekte idi.⁸³ Tasavvuf' Ehli'nin böyle bir anlayışa sahip olmalarında varlık ve kozmogoni düşüncelerinin büyük bir katkısı vardır.⁸⁴ Diğer taraftan bu düşüncelerin oluşmasında Hristiyanlık, Yunan felsefesi gibi dış etkileri de hesaba katmak gerekir.⁸⁵ Ayrıca Peygamberi âdetâ kozmik bir şahsiyet haline getiren Ehl-i Tasavvufun onun davranışlarının bağlayıcı ve bağlayıcı olmayan gibi bir ayrıma tabi tutması anlamsızdı. Hz. Peygamber'in bir lider olarak tarihî kişiliği, "Allah'ın habibi" "ilâhî ışığın bir kanalı ve aracısı" gibi nitelemelerle ve görkemli kozmik bir rol verilmek suretiyle engellendi. Hz. Muhammed'in imajı kozmik bir "kamil insan"

Doktora Tezi), MÜİF, İstanbul: 2001, 281-282'den naklen); benzer bir yorum için bkz: Annemarie Schimmel, "Müslüman Hayatının ve Düşüncesinin Bir Merkezi Olarak Hz. Muhammed", 401.

⁸¹ Frantz Buhl, "Muhammed" mad. MEB. İA. 8/469.

⁸² Özafşar, "Hadisçilerin Peygamber Tasavvuru/Anlayışı", 320.

⁸³ A. E. Affifi, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Çev: Mehmet Dağ, Ankara: 1975, 86

⁸⁴ Sufilerin kozmogoni anlayışları için bkz: Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara: TDV. Yay., 2000, 94-97.

⁸⁵ Bağcı, *Hz. Peygamber'in Beşerî Yönü*, 397-398.

(el-İnsânu'l-kâmil) olarak özetlendi. Bundan dolayı, daha sonraları bu mistik vizyon ile istila edilen Müslüman dindarlığında peygamberlerin yanılabilirliğine veya beşerî zayıflığına dair herhangi bir iddianın yer almaması şaşırtıcı değildir.⁸⁶

Buraya kadar yapılan değerlendirmeleri kısaca belirtmek gerekirse, Ehl-i Hadis, Tasavvuf Ehli ve Zahirîler öyle bir peygamber tasavvuru çizmişlerdir ki Hz. Peygamber'in beşerî yönü âdetâ buharlaşmıştır. O erişilemez ve ulaşılamaz bir konuma yükseltilmiştir. Böylece, Peygamber, Kur'an'ın önüne geçirilip belirleyici bir ölçü haline getirilmiştir. Ehl-i Hadis'in ortaya koyduğu ve kültürümüze de en fazla etkide bulunan böyle bir peygamber tasavvuru büyük oranda Ehl-i Sünnet'in de -bazı kırılmalar olsa bile- anlayışını yansıtmaktadır. Dolayısıyla böyle bir peygamber tasavvuru, düşünce yapımızı büyük oranda etkilemiş ve bugün de İslam dünyasının büyük çoğunluğunun hakim bir anlayışı haline gelmiştir. Ayrıca Ehl-i Hadis ve Tasavvuf Ehli'nin Hz. Peygamber'in bütün fiillerinin bağlayıcı olduğunu savunmaları ve dünyevî işlere varınca kadar masum olduklarını ileri sürmeleri sünnet ve hadislerin anlaşılması, yorumlanması ve tatbiki konusunda bazı problemleri beraberinde getirmiş, bu konuda gerek Sünnî Kelamcılar, gerek Mu'tezile ve gerekse Usûl-i Fıkıh alimleri bazı çözümler düşünmüşler ve farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Şimdi Ehli Hadis'in peygamber tasavvurunun kırılma noktalarının tespitine ve bu tasavvuru aşma çabalarına geçebiliriz.

3. Ehl-i Hadis'e Ait Ulaşılmaz Peygamber Tasavvurunu Aşma Çabaları

Ehl-i Hadis'in ortaya koyduğu ulaşılmaz, beşer üstü Peygamber tasavvuru, Sünnî ekoller içerisinde Hz. Peygamber'in sünnetinin anlaşılması ve yorumlanmasında bazı problemlerin yaşanmasına neden olmuştur. Zira Ehl-i Hadis, kaynağı vahiy olması nedeniyle Hz. Peygamber'in bütün tasarruflarının bağlayıcı olması gerektiğini ileri sürüyordu. Hatta onlar sadece dini olanlar değil, yukarıda belirttiğimiz gibi beşer olarak yaptığı tasarrufları da bu şekilde değerlendiriyorlardı. Hz. Peygamber'in masum olmasını da sadece Kur'an ile sınırlamayıp onun beşerî yönü de dahil bütün davranışlarına şamil kılıyorlardı. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in hem dini ve hem de dünyevi alanlarla ilgili bütün davranışlarının

⁸⁶ Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, 94-95 (Annemarie Schimmel, *And Muhammed is His Messenger*, 56-60.'dan naklen).

bağlayıcı olarak algılanması söz konusu idi. Bu durumda Hz. Peygamber'in beşerî olan söz ve davranışları ile vahye dayalı olan söz ve davranışları nasıl birbirinden ayırt edilecektir? Yani ilahi kelam ile insanî kelamın sınırı nasıl belirlenecektir? Bu ayırım konusunda gerek Usûl-i Fıkıh alimleri gerekse Kelamcılar kendi alanlarında bazı çözümler ileri sürdüler. Usûl-i Fıkıh alimleri hükümlerin vaz'ında sadece teşriî değeri olan söz, fiil ve davranışlara değer atfetmiştir. Zira onlara göre Hz. Peygamber'in ağızından çıkan her emir, gerçekte bir emir ifade etmeyip ibaha ifade edebilir. Zaten onlar sünneti de tanımlarken "teşriî bir değer ifade eden söz, fiil ve takrirleridir"⁸⁷ şeklinde ifade etmişlerdir. Yani dînî bir değer ifade eden tasarrufları dikkate almışlar, diğerlerini teşriî bir değer ifade etmediği için bağlayıcı olarak kabul etmemişlerdir. Bu nedenle onlar Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerini çeşitli kategorilere ayırmışlardır. Bunlar, farz (vacib) mendup, haram, mekruh ve mubah'tır.⁸⁸ Aslında bu kategorizasyon sünnetin tamamının bağlayıcı olduğu ve Hz. Peygamber'in bütün davranışlarının örnek alınması gerektiği düşüncesinin kırılma noktasını oluşturmaktadır. Zira Hz. Peygamber'in (dünyevî işlerle ilgili olanları da dahil) bütün sünnetinin bağlayıcı olduğu düşüncesinin fiilî hayatta uygulama zemini yoktur. Böyle bir anlayışın hayatı çekilmez hale getireceği aşîkardır. Bundan dolayı Usûl-i Fıkıh alimleri, Ehl-i Hadis'in radikal sayılabilecek bu peygamber anlayışlarını kırabilmek ve pratik hayatta Hz. Peygamber'in sünnetini uygulanabilir hale getirmek için onun tasarruflarını bağlayıcılık açısından ele almışlar, bağlayıcı olanla olmayan kısımları tespit etmeye çalışmışlardır.⁸⁹ Onlar Peygamberlik misyonu ile ilgili hadisleri bağlayıcı olarak kabul ederken, peygamberlik misyonu ile ilgili olmayan, Hz. Peygamber'in beşer olarak yaptığı tasarrufları ile şahsî tecrübelerinden ve örf-adetten kaynaklanan

⁸⁷ Abdulgani Abdulhalik, *Hucciyetu's-Sunne*, ABD: Daru'l-Vefa, 1997, 68; Muhammed Accac el-Hatip, *es-Sunne kable't-Tedvîn*, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981, 16.

⁸⁸ Gazâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Mısır: 1322, 1/65; Muhammed Ebû Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, 32-48.

⁸⁹ İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*, Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1989, 230-233; Şah Veliyyullah ed-Dehlevî, *Huccetullahi'l-baliğa*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995, 1/240-241; Muhammed Tahir b. Aşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, Çev: Mehmet Erdoğan, İstanbul: 1988, 47-65; Muhammed Suleyman el-Aşkar, *Ef'âlu'r-Rasûl ve Delaletuha ale'l-Ahkami's-Sher'iyye*, Mektebetu'l-Menaru'l-İslamiyye, Kuveyt 1978, 1/215-250; Muhammed el-Arûsî Abdulkadir, *Ef'âlu'r-Rasûl ve Delaletuha ale'l-Ahkam*, Cidde 1984, 148 vd.; sünnetin bağlayıcılık açısından taksimi ve daha derli toplu bilgi için bkz: Talat Sakallı, "Sünnetin Bağlayıcılık Açısından Taksimi", *SDÜİF Dergisi*, Isparta: 2/1995, 39-102.

tasarrufları bağlayıcı görmemişler ve bu konuda yanılma ihtimalinin mevcut olduğunu ifade etmişlerdir. Peygamberin misyonu ile ilgili olanları, el-fi'lu'l-imtisâlî, el-fi'lu'l-Beyânî şeklinde isimlendirirken, diğerlerini, el-fi'lu'l-cibillî, el-fi'lu'l-âdî vb. şeklinde kategorilere ayırmışlardır.⁹⁰ Dolayısıyla Hz. Peygamber'in risaletiyle ilgili olan tasarruflara iktida edilmesi gerekir ve bunların hukuki bir değeri haizdir. Bunlar bağlayıcı olarak kabul edilmiştir. Hz. Peygamber'in yaratılışı gereği yaptığı tasarrufların, adet ve gelenek olarak ve dünyevî işlerle ilgili yaptığı davranışların hukukî-teşriî bir değeri olmayıp, bu konularda Hz. Peygamber'in model olarak kabul edilmesi gerekmemektedir. Nitekim Usûl-i Fıkıh alimleri bir ilke olarak Hz. Peygamber'in cibillî fiillerinin ümmetini bağlamayacağını, aksine herkesin bu konularda kendine uygun tarzda hareket edebileceğini kabul etmişlerdir.⁹¹

Kelamcılar ise, Hz. Peygamber'in vahyi tebliğ etmekte hatadan uzak olduğu ve bu konuda masum olduğu konusunda ittifak halindedir. Zira nübüvvetin ve risaletin bizatihi kendisi, Hz. Peygamber'in tebliğde hatadan ve nazil olan vahyin muhtevasında tebdil ve tahriften masum olmasını gerektirir. Mu'tezile peygamberlik misyonu öncesinde ve sonrasında Peygamberlerin büyük günahlardan ve küfürden masum olduklarını ortak bir doktrin olarak kabul etmiştir. Bu konudaki esas tartışma, peygamberlerin kasıtlı veya kasıtsız olarak küçük günah işleyip işleyecekleridir. en-Nazzam,(221/835)) Kur'an'da haber verilen Peygamberlerin günahlarının, sadece Allah'ın emirlerinin yanlış ve hatalı tevildinden kaynaklandığını savunmuştur. el-Cahız (255/868) ise onların kasıtlı olarak da günah işleyebileceklerini ileri sürmektedir. Zira ona göre Allah'ın buyruğunun kasıtsız ihlali günah değildir. Ebu Ali el-Cubbâî (303/915) ve Ebu Haşim el-Cubbâî, (321/933) ismeti bütün büyük günahlardan ve nefrete sebep olan küçük günahlardan korunma olarak tanımlamışlardır.⁹² er-Râzî'nin ifadesine göre Mu'tezilenin çoğunluğu, peygamberlerin büyük günah işlemelerine cevaz vermemekle birlikte onların önemsiz,

⁹⁰ el-Aşkar, *Ef'âlu'r-Rasûl*, 1/216.

⁹¹ M. Tahir b. Aşur, *İslam Hukuk Felsefesi*, Çev: M. Erdoğan, V. Akyüz, İstanbul: İklim Yay., 1988, 62.

⁹² W. Madelung, *İsma*, 4/183; Kâdî Abdulcabbâr (415/1024), peygamberlerin nefreti gerektiren büyük ve küçük günahlardan münezzehe olduğunu, nefreti gerektirmeyen küçük günahların onlar için caiz olduğunu ve bu tür küçük günahların Peygamberlerin sıdkına halel getirmeyeceğini ifade etmektedir. *Şerhu usûlü'l-hamse*, Kahire: Mek-tebetu Vehbe, 1996, 573-575.

çirkin olmamak şartıyla küçük günah işleyebilecekleri görüşündedirler.⁹³ Eş'arîlerin çoğunluğu, peygamberlerin büyük günahtan beri olduğunu söylemekle beraber, küçük günahların Peygamberlerden sadır olmasının, nübüvvet halinde ve öncesinde ister yanılarak ister kasıtlı olarak caiz olduğunu savunmuşlardır.⁹⁴ Eş'arî ekolüne mensup İbn Furek (406/1015) onların büyük günah değil ama kasıtlı olarak küçük günah işleyebileceklerini savunmuştur. el-Cuveynî (478/1085) Peygamberlerin küçük günah işleyebilecekleri şeklindeki görüşünü dile getirmektedir. el-Cuveynî'nin öğrencisi el-Gazalî, peygamberlerin günah işleyebilecekleri imkanını kabul etmekle birlikte günahlardan bağışlanma hususunda Allah'ın onlara lütufta bulunduğunu ifade etmektedir. Nihayet peygamberlerin ismetinin rasyonel temelleri üzerinde tartışan Fahreddin er-Razî (606/1209) bile peygamberlerin kasıtsız olarak risalet öncesi büyük günah, risalet sonrası da küçük günah işleyebileceğini kabul etmektedir.⁹⁵ el-Maturidî ekolüne mensup alimlerin bir kısmı peygamberlerin küçük günah işleyebileceklerini kabul etmektedirler. Diğerleri ise özellikle Semerkandlı alimler, onların zelle dahil bütün günahlardan masum olduklarını ifade etmektedirler.⁹⁶

Bu değerlendirmelerden anlaşıldığı kadarıyla Kelamcılar, Nübüvvet sonrası Hz. Peygamber'in büyük günah işlemeyeceği konusunda ittifak halindedirler. Fakat onun küçük günah işleyebileceği üzerinde ciddi bir tartışma olmakla birlikte her ekolden bazı alimlerin onun küçük günah işleyebileceğini kabul etmiş görünmektedir. Böylece Ehl-i Hadis, Tasavvuf Ehli ve Zahirilerin aksine bazı kelamcılar beşer olması nedeniyle Hz. Peygamber'in bazı tasarruflarında yanılması ve hataya düşmesini potansiyel olarak mümkün görmüşlerdir. Burada vurgulamak istediğimiz şey, Ehl-i Hadis'in öncülüğünde oluşturulmuş her alanda ulaşılmaz, erişilmez peygamber imajı, Fakihler ve Kelamcılar tarafından nispeten kırılmaya ve aşılmaya çalışılmıştır. Fakat İslam kültürünün gerileme dönemlerinde bu tür peygamber imajını aşma çabaları akamete uğramış ve çok fazla da etkili olamamıştır.

⁹³ Dwight M. Donaldson, *The Shi'ite Religion A History of Islam in Persia and Irak*, London: 1933, 338.

⁹⁴ İrfan Abdülhamid, *Akidetü'l-İsme fi'l-İslam*, Bağdat: Mecelletu Kullitu'd-Dirasati'l-İslamiyye, 1968, 54-5.

⁹⁵ Fahrettin er-Râzî, *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, Çev: Hüseyin Atay, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 2002, 247-8; W. Madelung, *Isma*, 4/183.

⁹⁶ W. Madelung, *Isma*, 4/183.

Ehl-i Hadisin Peygamber tasavvurunu aşma çabaları çerçevesinde Hz. Peygamber'in hem fizikî biyolojik olağanüstülüklerden hem de hissî-kevnî mucizelerden arındıran ve mucize olarak da sadece Kur'an'ı ileri süren görüşleri de burada zikretmemiz gerekir.

Mu'tezilenin Basra ekolü Kelamcılarından Hişam b. Amr (218/833) araz mahiyetindeki hissî mucizelerin peygamberliğin delili olamayacağını ileri sürerek denizin yarılması, âsânın yılana çevrilmesi, ayın yarılması, sihrin bozulması su üzerinde yürümek gibi mucizeleri inkar etmekte ve Hz. Peygamber'in de mucize ve harikulade davranışlardan uzak olduğunu ifade etmektedir.⁹⁷

İbn Rüşd'e (595/1198) göre ise mucizeleri ele alıp incelemek filozofların işi değildir. Onları inkar eden cezaya müstehak olur. Ancak, İslam'ın kendi mucizesi, asayı yılana çevirmek gibi mucizeler değil, bizzat Kur'an'dır; Bu mucize tabiatın öteden beri bilinen işleyişini kesintiye uğraticı mahiyette değildir. Onun mucizevi karakterini oluşturan şey, en mükemmel şekilde ve herkesin anlayışına göre indirilmiş olmasıdır. Ve bu mucize öteki mucizelerin çok üstündedir.⁹⁸ Muhammed Abduh, Emir Ali gibi yakın dönem kelamcıları da bu görüşü benimsemişlerdir. Muhammed Abduh şöyle der: "Müslümanlar için bu dünyada sebep ile sonuç arasında varolan münasebeti inkar etmek mümkün değildir."⁹⁹ Bu değerlendirmeye göre İbn Rüşd, önceki peygamberler için mucizeleri kabul ederken, Hz. Peygamber için Kur'an'ın dışında bir mucize kabul etmemektedir. Yukarda da ifade ettiğimiz gibi geleneksel peygamber tasavvuruna aykırı olarak serdedilen bu tür fikirler tarihî süreç içerisinde geleneksel anlayışın ağır baskısı altında neşvu nema bulamamıştır. Geleneksel peygamber tasavvurunu aşma çabaları çerçevesinde Fakihlerin, Kelamcıların ve az önce görüşlerini zikrettiğimiz Mu'tezilî Hişam b. Amr ve İbn Rüşd gibi filozofların gayretleri de geleneksel anlayışın altında ezilmiş ve etkisiz kalmıştır. Ancak M. XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren modern dönemlerde Müslümanların siyasi ve sosyal açıdan gerilemesiyle birlikte klasik peygamber tasavvuru, İslam Modernistleri tarafından sorgulanmaya başlanmıştır.

Geleneksel Peygamber anlayışını çağımızda bazı alimlerin aynen

⁹⁷ Bağdâdî, *el- Fark beyne'l-Fırak*, 153; Cihat Tunç, "Hişam b. Amr" mad, *DİA*, 18/152.

⁹⁸ Ahmed Fuad el-Ehvânî, "İbn Rüşd", Çev: İlhan Kutluer; M. M. Şerif, *İslam Düşünce Tarihi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1990, 2/180; Bekir Karlığa, "İbn Rüşd" mad, İstanbul: *DİA*, 1999, 20/266.

⁹⁹ el-Ehvânî, "İbn Rüşd", 2/180.

muhafaza edip sürdürdükleri görülmektedir. Yani Ehl-i Hadis'in geleneksel Peygamber tasavvurunun bugün de devamında ısrar edilmektedir. Örneğin, Hint-Pakistan alimlerinden Muhammed İsmail es-Selefi, Peygamberî şahsiyetin birliği üzerinde ısrar etmekte ve Peygamberî yanılabilirliği mutlak anlamda kabul etmemektedir. Ona göre Şayet Peygamberin sözü, dünyevî meselelerde güvenilirmez ise, bu durumda dînî meselelerde de güvenilemezdir. Çünkü 'güvenilirlik şahsiyetin bir hususiyetidir' ve ayrı alanlar şeklinde bölünemez.¹⁰⁰ Yine aynı bölgeden Muhammed Eyüp Dıhlevî de Peygamberin sözlerinin bazılarını güvenilir kabul edip, bazılarını güvenilir olan ile olmayan arasında bir hüküm vermek için hiçbir belirli standart olmadığı için güvenilirmez kabul etmenin saçma olduğunu ve Kur'an'ın böyle bir standart için kullanılamayacağını ifade etmektedir. Ona göre Kur'an da Peygamberî sözün güvenilirliğine bağlıdır. Şayet bağlayıcı olan ile olmayan arasında bir karar vermek için güvenilir hiçbir yol yoksa, bu durumda Peygamberlik misyonunun herhangi bir kısmından şüphe etmek, Kur'an da dahil her şeye şüpheyile bakmak anlamına gelmektedir.¹⁰¹ Bu yazarlar, söz konusu ifadelerinde Hz. Peygamber'in dînî-dünyevî her alanda masumiyetini savunmaktadırlar. Hz. Peygamber'i her alanda mutlak anlamda masum olduğunu kabul etmek, onun insanî zaaflarını, beşerî yönünü göz ardı etmek demektir. Bazı insanlar uzman olmadıkları alanda çok hata yapabildikleri halde, uzman oldukları alanda hata oranları çok düşmektedir. Bu örnekte olduğu gibi, Peygamberlerin de dînî konularda son derece titiz ve dikkatli olmaları ve o alana vakıf olmaları nedeniyle teorik olarak sıfır hata yapmaları mümkündür. Buna rağmen Kur'an, Hz. Peygamber'in bazı hatalarından ve günahlarından bahsetmektedir. Ama onlardan bir tıp, ziraat vb. gibi dünyevî alanlarda hata yapmamalarını beklemek makul görünmemektedir. Zira onlar bu alanlarda din konusunda olduğu kadar uzman olmayabilirler. Zaten onların bize gönderiliş amaçları da dini tebliğ etmek olup, uzmanlık gerektiren söz konusu dünyevî alanlara ilişkin bilgileri öğretmek değildir. Dolayısıyla onların dünyevî alanlarda yanılmış olmaları peygamberlik misyonuna herhangi bir nakîsa getirmemektedir ve onların şahsiyetlerini güvenilirmez hale sokmamaktadır.

¹⁰⁰ Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, 108 (Huciiyyet-i Hadis, 188'den naklen).

¹⁰¹ Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, 108 (*The Mischief of Rejection of Hadith*, Karaçi tarihsiz, 18-20'den naklen).

Netice itibarıyla Ehl-i Hadis'in ortaya koyduğu Peygamber tasavvuru belki ortaçağda yaşayan Müslümanların ihtiyaçlarını karşılasa bile on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde böyle bir anlayışın sürekli gelişen ve değişen dünyaya paralel olarak bakış açıları ve dünya görüşleri farklılaşan modern insanın ihtiyacını karşılaması düşünülemezdi. Zira modern insanın varlık-kozmogoni anlayışı, ortaçağda yaşayan insanın varlık anlayışıyla aynı değildi. Modern insan olayları rasyonel bir temel üzerine oturtmakta, akıl ve bilgi eksenli bir dünya görüşüne sahip bulunmaktadır. Böyle bir dünyaya, attığı her adımda vahiy alan ve ona göre hareket eden, fiziki-biyolojik açıdan olağandışı bir yapıya sahip olan ve her hareketinde harikuladelikler ve mucizeler gösteren ve nurdan yaratılmış olup alemin yaratılış amacı olan kozmik bir şahsiyet şeklindeki bir Peygamber imajını kabul ettirmek mümkün değildir. İnsan üstü güçlerle donatılmış böyle bir peygamber tasavvurunun yeniden revize edilmesi, kritik bir analizle yeniden ele alınması son derece hayati önemi haizdir. Nitekim bu faaliyet, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda Hint-Pakistan alt kıtasında ve Mısır'da yaşayan bazı İslam Modernistleri tarafından gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Bu başlı başına bir araştırma konusu olduğu için bu konuda yapılan çalışmalara dikkat çekmekle yetiniyoruz.¹⁰²

Ehl-i Hadis'in savunduğu bu peygamber tasavvuru çağın toplumsal değişim ve ihtiyaçlarına göre anlaşılan ve yorumlanan sağlıklı bir İslam anlayışına sahip olmamıza da engel olmaktadır. Hz. Peygamber Müslümanlar için vahyi tebliğ eden ve onu uygulayarak öğreten ilk örnektir. O, Müslümanların problemlerini çözerken vahiyden istifade ettiği gibi, aynı zamanda o dönemin kültür, tecrübe ve birikimlerinden de istifade etmiştir. Vahiy gelmeyen alanlarda bazen istişare ederek, bazen da kendi içtihadıyla problemlere çözüm bulmuştur. Bu hareketiyle de Müslümanlara örnek olmuş ve onlara vahyin dışında içtihadla mahal olan konularda tam bir serbestiyet sağlamıştır. Ehl-i Hadis ve o eksenli düşünen geçmiş ve bugünkü alimlerin düşüncesine göre Hz. Peygamber'in dînî-dünyevî her konuda yanılma ihtimali olmadığı için, bütün bu alanlarda Hz. Peygamber'i örnek almak gerekir. Dolayısıyla her alanda Hz. Peygamber'i örnek alan insanlar için içtihad alanı oldukça sınırlanmış ve

¹⁰² Mazharuddin Siddîkî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, Çev: Murat Fırat, Göksel Korkmaz, İstanbul: Dergah Yay., 1990; Daniel Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*; Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, Çev: Ahmet Küskün, İstanbul: Yöneliş yayınları, 1990.

serbest alan daralmıştır. Bu da İslam'ın çağın gereklerine ve ihtiyaçlarına göre yorumlanması ve tatbikini güçleştirmiş, dinin donuklaşmasına ve katılaşmasına yol açmıştır.

SONUÇ

Sonuç olarak ifade edecek olursak Hz. Peygamber'in görevi sadece Kur'an vahyini tebliğ etmekle sınırlı değildir. Biz onun Kur'an vahyi dışında Allah ile bir diyalog içerisine girdiğini de kabul ediyoruz. Bu durum, Kur'an'ın bazı ayetlerinden anlaşılmaktadır.¹⁰³ Dolayısıyla Hz. Peygamber'in sünnetinin büyük çoğunluğu değil ama küçük bir kısmının ilham veya vahiy yoluyla gelmiş olması mümkündür. Bunun dışında kalan Hz. Peygamber'in söz, fiil ve davranışlarının büyük bir kısmı ya vahiyden anladığı ve yorumladığından oluşan içtihatlarıdır, ya da kendi aklı, bilgi ve tecrübeleri veya yaşadığı toplumun kültüründen oluşan bilgi birikimidir. Böylece Hz. Peygamber'in Kur'an'ın dışındaki dini ve ahlakî uygulamaları vahiy ve ilham yoluyla olabileceği gibi, vahiyden anladığı ve yorumladığı şeylerden de oluşabilir. Bunun dışındaki şeyler ise onun aklı, bilgi, tecrübesi ve yaşadığı toplumun bilgi birikiminden oluşmaktadır. Ama şu da bir gerçektir ki bu sünnet malzemesinin içinde hangisinin vahiy, hangisinin de vahiy kaynaklı olmadığını tespit kolay değildir. Bu durumda yapılacak şey, bunların Kur'an'ın genel ilkeleri, aklın bedîhî gerçekleri (bedihiyyatu'l-akl) ve realiteye uygunluğu açısından değerlendirilmesinin gerektiğidir. Ayrıca Hz. Peygamber'in büyük günah ve hatalardan korunmuş ve onun güvenilir bir şahsiyete sahip olduğunu kabul etmek gerekir. Zira büyük günah ve hatalar işlemeye müsait olan bir kimsenin Peygamber olduğuna ve vahye muhatap olduğuna inanmak makul değildir. Çünkü Kur'an, onun yüce bir ahlaka sahip olduğunu,¹⁰⁴ ve "insanlık için güzel bir örnek" (usve-i hasene)¹⁰⁵ olduğunu ilan etmektedir. Bunun karşısında Hz. Peygamber'in Peygamberlik misyonu dışında bü-

¹⁰³ Enfal, 8/7, 9; Ahzab, 33/37; Fetih, 48/27; Haşr, 59/5; Afzalurrahman, *Siret Ansiklopedisi*, İstanbul: İnkılap Yay., 1996, 2/544-545.

¹⁰⁴ Kalem, 68/4.

¹⁰⁵ Ahzab, 33/21.

tün davranışlarında mutlak anlamda masum olması ve her türlü hatadan uzak olduğunun kabul edilmesi, onu insan olmaktan çıkarır ki bu doğru değildir. Kaldı ki Kur'an da Peygamberlerin bazı hata ve günahlarından bahsettiği gibi, onların bundan mütevellit tövbelerinin kabulünü de zikretmektedir.¹⁰⁶ Hz. Peygamber de bu genel kuraldan muaf değildir.¹⁰⁷ Kur'an, vahyin tebliği dışında onun yaptığı bazı hatalar karşısında uyarılıp hatasının düzeltildiğini ifade etmektedir.¹⁰⁸ Çünkü o da diğer bütün insanlar gibi bir beşerdir.¹⁰⁹ Dolayısıyla onun mutlak anlamda yanılmazlık zırhına büründürülmesi, onun beşerî yönünün göz ardı edilmesi anlamına gelmektedir.

¹⁰⁶ Bakara, 2/36; A'raf, 7/22-23; Taha, 20/121; Enbiya, 21/87; Kasas, 28/16. Zulüm, Allah'ın sınırlarını aşıp bir hakkı, asıl yerinden başka bir yere koymaktır (el-Isfahânî, *Mufredât*, Beyrut: ed-Daru's-Şamiye, 1992, 537). Yüce Allah Adem'e hürriyet vermiş, fakat bu hürriyeti sınırlandırmıştı, o sınırı geçmekle haksızlık etmiş olacağı kendisine bildirilmişti. Kendisine cennette serbestlik verilmiş, açlık; susuzluk duymaması, dünya dertleriyle tasalanmaması için ağaca yaklaşmaması emredilmişti. Fakat Hz. Adem Allah'ın bu sınırını aşmış ve günah işlemiş, Allah'ın emrine karşı gelmiştir. Bunun da kasden değil, yanılarak işlenmiş olduğunu belirtmek gerekir. Peygamberlere nispet edilen zulüm şirk ve küfür anlamında olmayıp, Allah'ın koyduğu sınırları aşmak anlamındadır. Onlar bundan dolayı da tevbe etmişlerdir. Peygamberlerin tevbeleri, mağfiret talepleri için bkz: Bakara, 2/122; Şuara, 26/82; Sa'd, 38/35; Enbiya 21/88; Kasas, 28/16.

¹⁰⁷ Mü'min, 40/55; Muhammed, 47/19; Fetih, 48/2.

¹⁰⁸ Enfal, 8/67, 68; Tevbe, 9/43; Ahzab, 33/37.

¹⁰⁹ En'am, 6/91; İbrahim, 14/10-11; İsra, 17/93-94; Kehf, 18/110; Enbiya, 21/3; el-Mu'minün, 23/24, 33; Şuara, 26/153; Yasin, 36/15; Fussilet, 41/6; Kamer, 54/24; Teğabun, 64/6.

KAYNAKÇA

- Abdulhalık, Abdulgani. *Hucciyetu's-Sunne*. ABD: Daru'l-Vefa, 1997.
- Affîfî, A. E., *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*. Çev: Mehmet Dağ, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları, 1975.
- Afzalurrahman. *Siret Ansiklopedisi*. İstanbul: İnkılap Yayınları, 1996.
- Ahmed Fuad el-Ehvânî, "İbn Rüşd" (Çev: İlhan Kutluer)
- Ahmed, Aziz. *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*. Çev: Ahmet Küskün, İstanbul: Yöneliş yayınları, 1990.
- Amidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Daru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut 1998.
- Arûsî, Muhammed Abdulkadir. *Ef'âlu'r-Rasûl ve Delaletuha ale'l-Ahkam*. Cidde: 1984.
- Aşkar, Muhammed Suleyman. *Ef'âlu'r-Rasûl ve Delaletuha ale'l-Ahkami's-Ser'iyye*. Kuveyt: Mektebetu'l-Menaru'l-İslamiyye, 1978.
- Bağcı, H. Musa. *H. Peygamber'in Beşerî Yönü*. Basılmamış Doktora Tezi, Ankara: 1999.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *el-Fark beyne'l-Fırak*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1994.
- Karlığa, H. Bekir. "İbn Rüşd". TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-rusd--torun#1>
- Brown, Daniel. *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*. Çev: Salih Özer, Sabri Kızılkaya, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Buhari, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. Muğîre el-Cu'fi. *Sahîhu'l-Buhârî*. İkinci Baskı, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2014.
- Bulut, Halil İbrahim, *Nübüvveti İspat Açısından Hissî Mucizeler*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: MÜİF, 2001.

- Tunç, Cihat. "Hişâm B. Amr". TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hisam-b-amr>
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fadl b. Behram. *es-Sünen*. Dâru İhyai's-Sünneti'n-Nebeviyye, Yayın yeri ve tarihi yok.
- Debbağ, Abdulaziz b. Mes'ud. *el-İbrîz min Kelami Seyyidi Abdilaziz*. Çev: Celal Yıldırım, İstanbul: Demir Kitapevi, 1979.
- Dehlevî, Şah Veliyyullah. *Huccetullahi'l-baliğa*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.
- Donaldson, Dwight M. *The Shi'ite Religion A History of Islam in Persia and Irak*. London: 1933.
- Ebû Dâvud, İbnu'l-Eş'as es-Sicistâni el-Ezdî. *Sünen'u Ebî Dâvud*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2001.
- Ebû Reyve, Mahmûd. *Muhammedî Sünnetin Aydınlatılması*. Çev: Muharrem Tan, İstanbul: Yöneliş yayınları, 1988.
- Ebû Şâme. *el-Muhakkak min ilmi'l-usûl*. Ürdün: Daru'l-Kutubi'l-Eseriyye, 1988.
- Ebu Zehra, Muhammed. *İmam Şafii*. trc. Osman Keskioglu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1969.
- Ebû Zehra, Muhammed. *İslam Hukuku Metodolojisi: fıkıh usulü*. trc. Abdulkadir Şener, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1973.
- Şâtîbî. *el-Muvafakat*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Fahrettin er-Râzî, *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, (Çev: Hüseyin Atay), Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002.
- Fazlurrahman. *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1995.
- Buhl, Frantz. "Muhammed". MEB. İslam Ansiklopedisi 8/469.
- Gazâlî. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. Mısır: 1322.
- Goldziher, Ignaz. *Zahirîler, Sistem ve Tarihleri*. Çev: Cihat Tunç, Ankara: AÜİF Yay., 1982.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Me-*

todoloji Sorunu. Ankara: TDV. Yay., 1997.

Hansu, Hüseyin. *Mu'tezile'nin Hadis Anlayışı*. Basılmamış Doktora Tezi, Ankara: 2002.

Hatib, Muhammed Accac. *es-Sunne kable't-Tedvîn*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981.

İsfahânî. *Mufredât*. Beyrut: ed-Daru's-Şamiye, 1992.

Itr, Hasan Ziyaaddin. *Nubuuveti Muhammed fi'l-Kur'an*. Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1990.

İbn Abdilber. *Camiu Beyani'l-İlm*. Beyrut: Muessetu'l-Kutubi's-Sekâfe, 1997.

İbn Aşûr, Muhammed Tahir. *İslam Hukuk Felsefesi*. Çev: Mehmet Erdoğan) İstanbul: İklim Yayınları, 1988.

İbn Haldun. *Mukadime*. Çev: Zakir Kadiri Ugan, İstanbul: MEB Yay., 1989.

İbn Hanbel, Ahmed. *el-Müsned*. Şuayb el-Arnâvût, Adil Mürşid (Thk.), Birinci Baskı, Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1995.

İbn Hazm. *el-İhkam fi Usûli'l-Ahkâm*. Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.

İbn Kayyım el-Cevziyye. *Zâdu'l-Meâd fi Heydi Hayri'l-İbâd*. Beyrut: 1987.

İbn Kuteybe. *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadîs*. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1989.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. Birinci Baskı, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2013.

İbn Mulakkın, *Gayetu's-Sûl fi Hasâisi'r-Rasûl*, Thk: Abdullah Bahrudin Abdullah, Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1414/1993.

İbn Sa'd. *Kitabu't-Tabakâti'l-Kebîr*. Beyrut: Daru Sadr, 1985.

İrfan Abdülhamid. *Akidetu'l-İsme fi'l-İslam*. Bağdat: Mecelletu Kullitu'd-Dirasati'l-İslamiyye, 1968.

Kâdî Abdulcabbâr. *Şerhu usûlü'l-hamse*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996.

Kâdî İyâz. *eş-Şifâ bi Ta'rîfi Hukukî'l-Mustafa*. Beyrut: Şerikektu Daru'l-Erkâm, tarihsiz.

- Kastallânî. *İrşadu's-Sârî li Şerhi Sahihi'l-Buhârî*. Mısır: el-Matbaatu'l-Meymene, H. 1307.
- Kettanî, Muhammed b. Ca'fer. *er-Risaletu'l-Mustatrafe*, İstanbul: Daru Kahraman, 1986.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *"Ashâbu'l-Hadis'in Akaid Edebiyatı"*. İslâmî Araştırmalar Dergisi, 5, Ekim, 1987.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *Alternatif Hadis Metodolojisi*. Ankara: Kitabiyat, 2002.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *İslâm Düşüncesinde Sünnet*. Ankar: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Hadiste Nâsih Mensuh*. İstanbul: MÜİF Vakfı Yay., 1985. 154-163.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahitlerin İtikad ve Teşrî Yönlerinden Değeri*. Ankara: DİB. Yay., 1988.
- Kutlu, Sönmez. *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*. Ankara: Kitabiyât, 2000.
- Kılıçer, M. Esat. "Ehl-İ Re'y". TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ehl-i-rey>
- Madelung, Wilferd. *The Encyclopedia of Islam*, Leiden: 1978.
- Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyri el-Nîsâbûrî. *Sahîh'u-Müslim*. Üçüncü Baskı, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010.
- Nevevî, Muhyiddin. *Sahihi Muslim bi Şerhi'n-Nevevî*. Beyrut: Daru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, 1972.
- Nîsaburî, el-Hâkim. *el-Mustedrek ale's-Sahîhayn*. Haydarabad.
- Özaşar, M. Emin. *"Hadisçilerin Peygamber Tasavvuru/Anlayışı"*. Diyanet İlmî Dergi, Ankara: 2000.
- Özaşar, M. Emin. *"Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti"*. İslâmiyat 1/3, 1998.
- Sakallı, Talat. *"Sünnetin Bağlayıcılık Açısından Taksimi"*. SDÜİF Der., 2, Isparta 1995, 39-102.
- Salih, Subhi, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*. Çev: M.Yaşar Kandemir,

Ankara: DİB. Yay., 1986.

Schimmel, Annemarie. “Müslüman Hayatının ve Düşüncesinin Bir Merkezi Olarak Hz. Muhammed”. Çev: Zülfikar Durmuş, Tasavvuf Dergisi, 3/9, 2002.

Seferta, H. R. Yusuf. “M. Abduh ve R. Rıza’nın Yazılarında Peygamberlik Doktrini”, İktibas, Mart, 1990.

Sıddıkî, Mazharuddin. *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*. Çev: Murat Fırat, Göksel Korkmaz, İstanbul: Dergah Yay., 1990.

Şafî. Muhammed b. İdris, *el-Umm*, Mektebetu’l-Kubrâ, Bulak-Mısır, 1325.

Şafî. Muhammed b. İdris, *el-Umm*. Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1993.

Şafî. Muhammed b. İdris, *er-Risale*. Thk: Ahmed Muhammed Şakir, Kahire: Daru’t-Turas, 1979.

Şâtîbî, Ebu İshak. *el-Muvafak fî Usûli’ş-Şeri’a*. Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, tarihsiz.

Şehristanî. *el-Milel ve’n-Nihal*. Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1992.

Şerif, M. M. *İslam Düşünce Tarihi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1990.

Şevkânî. *İrşâdu’l-Fuhûl ilâ Tahkîki’l-Hak min İlmi’l-Uşûl*. Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1994

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *eş-Şemailu’l-Muhammediye*. Beyrut: Muessesetu’l-Kutubi’s-Sekâfe, 1993.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *Sünenu’t-Tirmizî*. Birinci Baskı, Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 2013.

Yardım, Ali. “Hz. Peygamber’i Anlatan İlim Dalları”. Diyanet Dergisi. 25/4.

Yıldırım, Ahmet. *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: TDV. Yay., 2000.

Prof. Dr. H. Musa Bağcı

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Hadis Anabilim Dalı

HZ. PEYGAMBER'İN ÖRNEKLİĞİNİN GÜNÜMÜZDEKİ ÖNEMİ

Teşebbüh/Taklit ile İktidâ/Teessî/İttiba Kavramları Bağlamında)

Bu makale daha önce, "Hz. Muhammed ve evrensel mesajı sem-pozyumu, 20-22 Nisan 2007, İslami İlimler Dergisi Yayınları, 2007, s. 75-92 sayfaları arasında yayımlanmıştır."

Makale erişim linki: http://isamveri.org/pdfdrg/D174142/2007/174142_BAGCIHM.pdf

GİRİŞ

Hız. Peygamber'i "örnek bir model"¹ olarak çağın idrakine sunmak, İslam dünyasının bugün içinde bulunduğu ortamda kaçınılmaz hale gelmiştir. Bugün Hız. Peygamber'i "örnek model" (paradigma) olarak çağa taşıırken bize düşen onun yaptıklarının aynısını yapmak değil, yaptıklarını bugünün şartları içerisinde yeni bir bakış açısıyla, yeni bir ruhla; aynı hedefleri, temsil ettiği aynı ilkeleri muhafaza etmek şartıyla yeniden yorumlamaktır. Hadis/sünnet'i yaşamak, Hız. Peygamber'i çağa taşımak ve onun gözettiği ilkeleri aynen gözetmek suretiyle onu örnek almaktır. Çünkü biz bu çağda yaşıyoruz, dolayısıyla bu çağı kendi açımızdan verimli ve yaşanır hale getirmek için Hız. Peygamber'in örnekliğinden nasıl ilham alabiliriz ve ondan nasıl yararlanabiliriz sorularına cevap bulmak zorundayız.

Hız. Peygamber dönemindeki toplumsal şartlardan farklı olarak M. XVIII. yüzyıldan itibaren eğitim ve öğretim, siyaset, iktisat, aile yapısı, sosyal hayat gibi her alanda farklı tarihsel, toplumsal, kültürel ve iktisadî değişimler söz konusudur. "Modern Çağ" diye isimlendirilen bu dönem, değişimin yaşandığı 3 asır gibi bir zaman dilimini kapsamaktadır. Bu zaman diliminde meydana gelen gelişmeler, 10-12 asırlık İslam düşünce-sindeki gelişmelerden mahiyet itibarıyla özünde son derece farklıdır. Dolayısıyla, değişimin ve dönüşümün yaşandığı son 3 asırlık zaman dilimini ve içinde bulunduğumuz çağı hesaba katmak ve problemlerimizi çözmede hadis/sünnette bireysel ve toplumsal alanda rehberlik edecek ilkeleri tespit etmek zaruridir. İslam kültür tarihinde hadis/sünneti çağın idrakine sunacak ve onda rehberlik edecek ilkeleri tespiti çalışan şahıs ve ekollerin tarihi seyir içinde yol gösterecek düşüncelerini görmeye çalışalım.

Kur'an'ın birçok yerinde bir düşüncenin, bir inancın herhangi bir de-

¹ Ahzab, 3/21.

lile dayanmadan bilinçsizce ve körü körüne taklit edilmesi tenkid edilmiştir.² Zaman zaman illet ve hikmetini sormadan, sebeplerini araştırmadan kendisinin yaptığını yapmaya çalışanları yani kendisini bilinçsizce taklit edenleri de uyarmıştır. Bir keresinde namaz kıldırırken ayakkabılarını çıkarıp sol tarafına bırakmıştı. Bunu gören sahabîler de aynı şeyi yaparak ayakkabılarını çıkarmıştı. Namaz bitince, Hz. Peygamber “Niçin ayakkabılarınızı çıkardınız?” diye sormuş, onlar da: “Sizin çıkardığınızı gördük, onun için çıkardık” demişler. O zaman Hz. Peygamber: “Cebrâil bana onlarda pislik olduğunu haber verdi”³ diye bir açıklama yaparak, örnek alınan davranışın bilinçli yapılması gerektiğine dikkat çekmiş, bilinçsizce yapılan taklit türü davranışlardan sakındırmıştır. Onun uygulayıcısı durumunda olan Hz. Peygamber de kendisinden işittiklerini başkalarına tebliğ etmeyi emrederken anlayarak ve kavrayarak tebliğ etmelerini istemiştir. Zeyd b. Sabit’in rivayetine göre Hz. Peygamber: “Benim sözlerimi işitip de ezberleyip anladıktan sonra başkasına aynen tebliğ edenlerin Allah yüzünü ağartsın. Nice anlayış sahipleri vardır ki anlayış gücüne sahip değildir. Nice anlayış sahipleri de benim sözümlü kendilerinden daha güçlü anlayışa sahip kişilere taşırırlar”,⁴ buyurmuştur. Anlamaya ve kavramaya bu kadar önem veren Hz. Peygamber, zaman zaman illet ve hikmetini sormadan, sebeplerini araştırmadan kendisini bilinçsizce taklit edenleri de uyarmıştır.

İslam düşünce geleneğinin ilk yüzyıllarında tenkit zihniyeti ve bilimsel faaliyetin zorunlu şartı olan metodik şüphe bütün canlılığıyla varlığını göstermiştir. Özellikle bunlar, bazı sahabîlerde kendisini hissettirmiştir. Bu yüzden sahabenin bir kısmının tutumu, raviden şüphelenme, başka bir deyişle birbirlerinin rivayetlerine temkinle ve ihtiyatla yaklaşma şeklinde olmuştur. Bu nedenledir ki, sahabe döneminde hadis tenkidi açısından son derece canlı ve dinamik bir sorgulama süreci yaşanmıştır. Bu dinamizmi temsil eden yaklaşım, Hz. Peygamber’in her bir davranışını örnek model almada sebep ve makâsıd yönüne önem veren anlayıştır. Bu yaklaşımı benimseyenler Hz. Peygamber bir davranışı hangi sebep ve maksatla yapmışsa, o maksat ve niyetle yapmaya çalışmışlar, sözün ne anlama geldiğini, kimden geldiğini; sözün bağlamını, onu ve-

² İsra, 17/36; Bakara, 2/169; Yusuf, 12/81; Bakara, 2/111.

³ Ebu Davud, 24, İlim 10; Tirmizi, 39, İlim 7; İbn Mace, Mukaddime 18.

⁴ Makdisî, *el-Muhakkak min İlmi'l-Uşûl*, Thk: Ahmet el-Kuveytî, Ürdün: Daru'l-Kutubi'l-Eseriyye, 1989, 99; Ebu Davud, Hn: 650-651; Darimî, *es-Sünen*, 1/320; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, 3/20.

him ve hata; eksik veya ziyade, yanlış duyma, yanlış anlama ve yorumlama, iyi belleylememe açısından araştırmışlar ve bunun yanında Hz. Peygamber'in her yaptığı işi sünnet kapsamına sokmamışlardır. Bunların başında Hz. Aişe, Hz. Ömer, Abdullah b. Mes'ud, Abdullah b. Abbas gibi sahabiler gelir.

Bu dinamik ve canlı sorgulama faaliyetinin yanında Hz. Peygamber'i örnek almada lafızcı ve şekilci bir anlayışı benimseyenler de vardır. Bu yaklaşımı benimseyenler Hz. Peygamber'in her davranışını sünnet olarak algılamayı ve her yaptığını sebebine ve maksadına bakmaksızın harfiyen uygulamayı tercih etmişlerdir. Onlar Hz. Peygamber'i örnek almadaki akıl ve tefekkür yerine, sevgi boyutunu ön plana çıkarmışlardır. Bu görüşü benimseyenler Abdullah b. Ömer, Ebu Hureyre, Abdullah b. Amr b. el-As, Ebu Zer el-Gıfarî gibi sahabilerdir.⁵

Bu ikinci yaklaşımı benimseyen sahabilerin rivayet ettikleri pek çok hadis ve Hz. Peygamber'in örnekliğiyle ilgili birçok konu, fakih olan sahabiler tarafından tenkid edilerek düzeltilmiştir. Nitekim, Hz. Aişe'nin düzelttiği yanlışlar ve sahabeye yönelttiği eleştiriler bir kitabın hacmini dolduracak boyuta ulaşmıştır. Abdullah b. Ömer'in sünnet olarak kabul ettiği ve uygulamakta titizlik gösterdiği bazı uygulamalarını; Hz. Aişe, sünnet olarak değil, Hz. Peygamber'in o günkü koşullarda yaptığı en uygun davranış olarak nitelendirmektedir. Örneğin, İbn Ömer, Hz. Peygamber'in Veda Haccı sırasında Mekke yolu üzerindeki "Muhassab" mevkinde konaklamasını sünnet olarak telakki ederken,⁶ Hz. Aişe bunun aksine o yerin Medine yoluna çıkarken toplanmaya daha elverişli olduğu için orada konakladığı görüşündedir.⁷ İbn Ömer, Hz. Peygamber'in bir fiili yapmasındaki maksadı belirleme gibi bir endişe taşımamakta, sırf Peygamber yaptığından ve ona olan muhabbetinden dolayı yapmaktadır. Aksine Hz. Aişe yapılan fiilin maksadını yani ibadetle alakasının olup olmadığını tespit etmekte ve buna göre onun sünnet olup olmadığına karar vermektedir.

On yıllık halifeliği boyunca dini nasları ve Hz. Peygamber'in sünnetini kendi çağının idrakine sunan, nasların altında yatan hikmeti, mana-

⁵ Bu konuda daha geniş bilgi için bkz: Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara: TDV Yay., 1999, 153-275.

⁶ Muslim, 4 Salât 47 Hn: 249; 15 Hac 58 Hn: 338, 341; Ebû Davud, Menâsik 86 Hn: 2012,2013; Tirmizî, 7 Hac 81 Hn: 921; İbn Mace 25 Menâsik 81 Hn: 3069.

⁷ Buhârî, 25 Hac 147; Muslim, 15 Hac 58 Hn 339, 340; Ebû Davud, Menâsik 86 Hn: 2008; Tirmizî, 7 Hac 82 Hn: 923; İbn Mace, 25 Menâsik 81 Hn: 3067.

yı, ruhu ve ilkeleri uygulamaya sokan Halife Ömer, Hz. Peygamber'i taklit ve teşebbühten uzak, gerçek anlamda örnek model olarak anlamış ve yaşadığı dönemde etrafına bu anlayışı telkin etmeye çalışmıştır. Halife Ömer zengin Irak topraklarını fethettiğinde arkadaşları, Hz. Peygamber'in Hayber konusundaki tutumunu hatırlatarak arazinin cihad etmiş gazilere verilmesini talep ettikleri zaman, o, bir asker ve toprak aristokrasisi, bir derebeylik meydana geleceği için buna izin vermemiştir. Hz. Ömer bu şekilde davranmakla hem Kur'an'ın mesajının ruhunu hem de Peygamberin sünnetini uygulamaya koymuştur. Yine Hz. Ömer, müellefe-i kulub konusunda Hz. Peygamber'in sünnetine harfiyen uymak yerine, Kur'an'ın ruhuna riayeti tercih etmiştir.

Netice itibarıyla sahabe döneminde canlı ve dinamik bir tenkid zihniyetinin hâkim olduğunu söyleyebiliriz. Hadisleri anlamada lafızcı ve sünneti uygulamada şekilci yaklaşım da bir damar olarak sahabe asrında hayatıyetini devam ettirmiştir. Bu iki temel yaklaşım daha sonra ortaya çıkacak olan Ehli Hadis ve Ehli Re'y'in usul ve yöntemlerine temel teşkil edecektir.⁸

Sahabe dönemindeki bu tenkit zihniyeti, daha sonra imamlar devrinde de kendini gösterecektir. Bu dönem, İslam kültür tarihinde ilmî disiplinlerin oluştuğu, ilim ve kültür açısından son derece dinamik ve canlı bir süreci içermektedir. Bu dönemin en bariz özelliği sahabe dönemindeki farklı iki yaklaşımın bir devamı olarak iki farklı bakış açısının ortaya çıkmasıdır. Bunlardan ilki, kafi derecede şer'i kuvveti haiz hadislerin bulunmadığı sahalarda, şer'î istidlal yollarıyla hüküm koyan ve Irak fukahasının temsilcileri olan Ehl-i Re'y'dir. Diğer bakış açısı ise şer'î bütün meselelerde muhakkak bir hadise dayanılması gerektiğini ileri süren ve Medine'de temerküz etmiş bulunan Ehl-i Hadis cephesidir.⁹ Ehl-i Hadis'in en belirgin özelliği, hadisleri mümkün olduğu kadar yoruma tabi tutmadan ve kıyasa başvurmada uygulamak, akli-edebi ilimlerden ziyade nakli ilimlerle ilgilenmektir. Bundan dolayı Ehl-i Hadis, çeşitli dönemlerde şekilci tutumları sebebiyle tenkide uğramıştır.¹⁰ Onların hadisin fıkından çok rivâyetiyle ya da metninden çok senediyle meşgul olan âlimlerin oluşturduğu bir hareket olduğunu söyleyebiliriz.¹¹ Anla-

⁸ Kadir Gürler, *Ehl-i Hadis'in Düşünce Yapısı*, Bursa: Emin Yayınları, 2007, 108.

⁹ M. Said Hatipoğlu, *İslâmî Tenkid Zihniyeti*, 54; Gürler, *Ehl-i Hadis'in Düşünce Yapısı*, 92-93.

¹⁰ Abdullah Aydın, "Ehl-i Hadis", *DİA*, 10/ 507, İstanbul, 1994.

¹¹ Gürler, *Ehl-i Hadis'in Düşünce Yapısı*, 118-119.

ma yöntemi olarak illetleri araştırmaksızın nasların zâhirine tutunan,¹² re'y ile de az miktarda içtihatla bulunan kimselerdir.¹³

Hemen belirtelim ki bu iki bakış açısı arasında Hz. Peygamber'i örnek model almada ve hadis/sünneti anlama ve yorumlamada usul ve yöntem açısından belirgin farklılıklar olsa bile bunun çok keskin ve sınırları belirlenmiş farklılıklar olduğunu söylemek mümkün değildir. İki bakış açısına sahip şahıs ve ekollerin tek tek hadisleri anlama ve yorumlamada mensubu bulunduğu ekolün usul ve yöntemlerine uygun olmayan tavır gösterdikleri de vâkidir. İster Ehli Hadis, isterse Ehli Rey bakış açısına sahip olsun Hz. Peygamber'i örnek alma ve hadis/sünneti anlama ve yorumlamada tarihsel süreçte iki farklı bakış açısının ortaya çıkmış olduğudur. Bunlardan biri nassın zahirine tutunan ve hadisi lafzî olarak sünneti şeklî anlamda anlayan ve yorumlayan bakış açısıdır. Diğeri de nassın altında yatan niyet ve maksadı tespit edip, Hz. Peygamber hangi sebep ve maksatla yapmışsa, o sebep ve maksatla yapmayı önceleyen bakış açısıdır. Şimdi bu iki bakış açısının genel karakterini örnekler verecek açıklamaya çalışalım.

Bazı alimler Hadis/sünneti anlama ve yorumlamada nassın zahirine önem vererek lafızcı-şekilci bir zihniyete sahip olup Hz. Peygamber'in söz ve fiillerini ihtiva eden hadise karşı derin bir teslimiyet duygusuyla hareket etmişlerdir. Örneğin, Ahmed b. Hanbel (241/855)'e göre sünnetin çerçeve ve muhtevası oldukça geniştir. Ona göre Hz. Peygamber ve sahâbeden gelen her şey sünnettir. Mütevatir, meşhur, sahih, ahad haberler sünnet dairesinde yer aldığı gibi, sahabe kavilleri, mürsel ve zayıf hadisler de sünnet kapsamındadır.¹⁴ Buna paralel olarak da Hadisçiler hadis/sünneti, "şer'i bir hükme dayansın veya dayanmasın, Hz. Peygamber'in bütün sözleri, fiilleri, takrirleri, onun yaratılışı, ahlakı ve sireti ile ilgili bütün bilgilerdir,"¹⁵ şeklinde tanımlamışlardır. Bu, Hz. Peygamber'den gelen bütün rivayetlerin sünnet telakki edilmesi gibi bir sonucu doğurmaktadır. Aksine Ebu Hanife ve onun ekolüne mensup bazı alimler ise hadis lafızlarını zahire göre değil, altında yatan mana ve ilkeyi esas alarak yorumlamış, böylece şekle takılıp kalmamışlardır. Onlar ha-

¹² Mehmet Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 57. Krş. Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, 72; Gürler, *Ehl-i Hadis'in Düşünce Yapısı*, 123.

¹³ Gürler, *Ehl-i Hadis'in Düşünce Yapısı*, 123.

¹⁴ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 65 (İbn Bedran, *el-Medhal ila Mezhebi'l-İmam Ahmed*, 88.).

¹⁵ Musatafa es-Sibaî, *es-Sunne ve Mekânetuha fi't-Terşrî'l-İslâmî*, Beyrut: 1978, 47; Muhammed Accac el-Hatip, *es-Sunne kable't-Tedvîn*, Kahire: 1971, 15.

disin manasını lafzın delaletinden çok, Şâri'in niyet ve maksadında aramışlardır.¹⁶ İmam Ebu Hanife (150/767) "Hz. Peygamber ve sahabe döneminin şartları ile bizim şartlarımız aynı değildir" diyerek hadisin anlaşılması ve yorumlanmasında zamanla ortaya çıkan gelişmelerin dikkate alınması gerektiğini ima etmiştir.¹⁷

Hz. Peygamber'i örnek almada şekilci ve lafızcı anlayışla sebep ve maksadı öne çıkaran anlayışın farkını gösteren bazı örneklerle konuyu somutlaştırmaya çalışalım. İbn Subkî, ibadetle alakası olduğu söylenen bazı fiillerin cibillî olmakla, şer'î olmak arasında yer aldığını ifade eder ve şu örneği verir: Namazda ikinci ve dördüncü rek'atlara kalkarken doğrudan kalkmayıp biraz oturmak (yani, istirahat celsesi), kimilerine göre cibillî olması nedeniyle müstehab değilken, kimilerine göre ise şer'îdir. Kimilerine göre de şişman, aciz ve zayıf olanlar için müstehaptır.¹⁸ İbn Dakîk el-İyd, istirahat celsesinin İmam eş-Şâfiî ve Ashabu'l-Hadîs tarafından sünnet olarak kabul edilmişken, İmam Malik ve Ebu Hanife tarafından sünnet olarak kabul edilmediğini nakletmektedir. İmam Malik ve Ebu Hanife'ye göre ise bunun nedeni Hz. Peygamber'in yaşlılık nedeniyle böyle yaptığı ve dolayısıyla bunun sünnetle bir alakasının olmadığıdır.¹⁹ Görüldüğü gibi istirahat celsesinde İmam eş-Şâfiî (204/819) ve Ashabu'l-Hadis, Hz. Peygamber'in onu sadece yapmış olmasını yeterli görürken, Ebu Hanife (150/767) ve İmam Malik (179/795), Hz. Peygamber'in o fiilin, hangi maksat ve sebeple yaptığını tespiti çalışmakta ve ibadetle alakası olmadığı için sünnet olarak kabul etmemektedir. O halde bir fiilin ibadet olup olmadığının kriteri, onun yapılış gayesini ve sebebini tespit etmektir. Bunun için de mevcut olan fiilin çok iyi tahlil edilerek o konuda yapılış maksadını gösteren Hz. Peygamber'e ait bir söz veya başka herhangi bir karinenin bulunup bulunmadığının araştırılması gerekir. İbadetle ilgili olduğuna dair bir karine varsa onun bağlayıcılığı söz konusudur. Böyle bir karine mevcut değilse, o takdirde fiilin ibadetle ilgisi olmayıp, âdet ve şartların gereği olduğu anlaşılır.

¹⁶ İ. Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Haneî Mezhebinin Hadis Metodu*, 109-114.

¹⁷ Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Haneî Mezhebinin Hadis Metodu*, 117-122.

¹⁸ el-Aşkar, *Ef'alu'r-Rasul*, 1/233 (İbn Subki, *Kavaid*, 115'den naklen)

¹⁹ İbn Dakîk el-İyd, *İhkâmu'l-Ahkâm*, 1/378; İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, 5/207; Malik ve Ebû Hanife, bu görüşünü Malik b. Huveyris'in: "Hz. Peygamber (namazda), ayağa kalkmadan önce secdeden başını kaldırdığında otururdu" şeklindeki hadise dayandırmakta ve bu hadisi, Hz. Peygamber'in yaşlılık zaafiyetine düştüğü gerekçesiyle öyle davrandığına yormaktadırlar. İbn Dakîk el-İyd, *İhkâmu'l-Ahkâm*, 1/375-378.

Yine söz konusu iki bakış açısının farkını gösteren başka bir örnek, zekatın hangi mallardan verileceği meselesiyle ilgilidir. Hz. Peygamber'in zekatın sadece buğday arpa, hurma ve kuru üzümünden alınmasını emrettiğine dair bir rivayete bakarak Abdullah İbn Ömer, Muhammed b. Sîrîn, Şa'bî, İbn Ebî Leyla, Abdullah b. Mübarek, Ahmed b. Hanbel vb. alimler zekatın sadece bu dört sınıftan alınacağı görüşünü ileri sürmüşlerdir. Söz konusu alimler zekata konu olan bu tarım ürünlerini belirlerken hadisin zahirine bağlı kalmışlardır. Oysaki zekattan maksat, üreticilerin elde ettikleri ürünlerin bir kısmını fakirlere dağıtmalarıdır. Durum bu olunca, Hz. Peygamber'in buğday ve arpa üreticilerine zekatı vacib kılıp da pirinç, nohut, mercimek, narenciye ve diğer tarımsal ürün üreticilerini zekattan muaf tutması düşünülemez. Hz. Peygamber'in sadece bu dört tarımsal ürünü zikretmesi ise o zaman o bölgede bu ürünlerin başlıca üretim çeşitlerini teşkil ediyor olmasıdır. Bu sebeple zekatı sadece bu dört sınıf tarımsal ürüne hasretmek, sünnete aykırı bir tutum olur. Sünnete uygun olan ise her türlü tarımsal üründen zekatın alınmasıdır ki Ebu Hanife ve Davud b. Ali ez-Zahirî (270/889) bu görüşü benimsemişlerdir. Hatta Ebu Hanife çöl halkından deve, koyun ve sığır sahiplerinin ellerinde bulunan ve vermeleri kolay olan "ekit" yani "yağı alınıp kurutulmuş süttten (peynir, keş, vb.) vermelerine bile ruhsat vermiştir.²⁰ Malikî mezhebine mensup İbnu'l-Arabî (543/1148) de Ebu Hanife'nin görüşünü desteklemiştir.²¹

Burada son olarak mehirle ilgili örneği görelim. Mehir vermek, Kur'an'ın temel ilkelerinden birini teşkil etmektedir.²² Fakat mehrin miktarı ise adet tarafından tespit edilen şeylerdendir, bu konuda herhangi bir sınırlama getirilmemiştir. Çünkü insanların kadınlara gösterdikleri ihtimam, yöreden yöreye, zamandan zamana değişir. Onlara karşı duyulan rağbet farklı olabilir. İnsanlar cimrilik ve cömertlikte de farklı olabilirler. Nasıl ki eşyaya biçilen fiyatları tahdit imkanı yoksa, mehir için de belli bir sınır getirmenin imkanı yoktur.²³ Fakat sünnet bu konuda imkanlar ölçüsünde ve cari olan adet muvacehesinde o günün şartları da göz önünde bulundurulmak suretiyle asgari olanını tespit etmiştir. Abdurrahman b. Avf, Hz. Peygamber'e vereceği mehir miktarını sorunca

²⁰ Yusuf el-Kardavî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, Çev: Bünyamin Erul, 252.

²¹ Yusuf el-Kardavî, *İslâm Hukukunda Zekat*, İstanbul: 1984. 1/357-367; *Sünneti Anlamada Yöntem*, 203-204; M. Hayrı Kırbasoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, 97.

²² "Kadınlara mehirlerini gönül rızasıyla verin" Nisa 4/4, 20, 24; Bakara 2/236.

²³ Şah Veliyyullah Dehlevî, *Hucetullâhi'l-Bâliğa*, 2/233.

şöyle buyurmuştur: “Altın çekirdeği kadar bir ağırlıktır,”²⁴ Başka bir adama: “Demirden bir yüzük de olsa bulmaya çalış,”²⁵ buyurmuştur. Bu konuda zikrettiğimiz ayet ve hadisler mehrin miktarını tespitten ziyade öncelikle verilmesini öngörmektedir. İmam eş-Şâfiî, mehir miktarını, Hz. Peygamber’in kadınlarına verdiği mehrin değerinde vermenin ve ziyadede bulunmamanın müstehap olduğunu ifade etmektedir.²⁶ İmam Şâfiî’nin bu yorumu, onun hadisleri yorumlamada lafızcı bir karaktere sahip olmasından kaynaklanmaktadır.

H. IV. ve V. asırlardan itibaren yukarıda ortaya koyduğumuz iki bakış açısının kavramsal bazda şekillendiği ve tartışmaların bu kavramlar üzerinden yürütüldüğü görülmektedir. Bu kavramların yaratıcısı durumunda olan Fıkıh Usulü alimleri Hz. Peygamber’i örnek alma konusunda söz konusu kavramların mahiyetini, unsurlarını, delilleriyle birlikte açıklayarak bir ıstılah olarak fıkıh usulü literatürüne sokmuşlardır. Bu kavramlardan teessî (örnek almak), ittiba (izlemek, tabi olmak), iktida (rehber edinmek) Hz. Peygamber’in davranışlarını bilinçli olarak örnek almayı ifade etmektedir. Bu kavramlar daha ziyade Hz. Peygamber’in fiillerinde makâsıdı ön plana çıkaranlar tarafından kullanılmaktadır. Teşebbüh (benzemek) ve taklit ise ona ait bir davranışı bilinçsiz ve delilsiz olarak harfiyen yerine getirmek manasında kullanılmıştır.²⁷ Bu kavramların, daha ziyade nassın zahirine tutunan ve hadis/sünneti literal ve şeklî anlayan şahıs ve ekoller tarafından benimsendiğini söylemek mümkündür. Şimdi bu kavramların mahiyetini kaynaklardan izlemeye çalışalım.

Mu’tezilî usulcülerden Ebu Huseyin el-Basrî (436/1044)’ye göre Hz. Peygamber’in fiilinin delil olma yönü bilinmeden tabi olmak ve onu tekrarlamaya kalkışmak doğru değildir. Ona göre teessî ya Hz. Peygamber’in yaptığı ya da terk ettiği fiillerde olur. O, teessî (Örnek alma)’yi şöyle tarif eder: Teessî: Hz. Peygamber, fiilini hangi sebep ve maksatla yapmışsa o amaç ve niyet doğrultusunda yapmaktır. Aynı şekilde o bir fiili hangi sebep ve amaçla terk etmişse o amaç doğrultusunda terk etmektir. Fiilde niyetler ve amaçlar önemlidir ve ona itibar edilmelidir. Hz. Peygamber

²⁴ Buhârî, 67 Nikâh 49; 80 Daavat 53; Muslim 16 Nikâh 13 Hn: 79-81; Tirmizî 9 Nikâh 10 Hn: 1094.

²⁵ Buhârî, 67 Nikâh 14, 32, 35, 37; Muslim 16 Nikâh 76; Ebû Davud, Nikâh 30 Hn: 2109.

²⁶ İmam eş-Şâfiî, *el-Umm*, 5/58.

²⁷ Bu kavramlar konusunda detaylı bir araştırma için bkz: Ali Çelik, “Sünnete İttiba Konusunda Farklı Eğilimler”, *İslami Araştırmalar*, 13/1, 2000, 75-92.

vacib olan orucu tutar da biz nafile oruç tutarsak onu örnek almış (teessî) olmayız. Keza o nafile oruç tutar da biz farz olan orucu tutarsak yine onu örnek almış olmayız. Fiilde özel bir amaç yoksa ona itibar gerekmez.²⁸

İttiba kavramına gelince, Hz. Peygamber'e ittiba (tabi olma) bazen sözde, bazen fiilde ve bazen de terkde olur. Sözde ittiba, vücubuyet, mendubiyet ve haramlık bakımından sebebini de göz önünde tutarak o fiilin gerektirdiği şeye yönelmektir. Fiilde ve terkde ittiba ise şekil ve maksadı göz önünde bulundurarak Hz. Peygamber'in fiilinin benzerini hangi sebep ve maksatla yapmışsa o şekilde yapmaktır.²⁹

Gazâlî (505/1111) de bir fiilden Hz. Peygamber'in kastının ne olduğu bilinmeden örnekliğin (teessî) gerçekleşemeyeceğini belirtmiş ve şöyle demiştir:

“Allah Rasulünde sizin için uyulacak güzel bir model vardır” ayeti Hz. Peygamber'e uymada (teessî) bir hüccettir. Çünkü Hz. Peygamber'i model alma (teessî) onun yaptığı fiili, aynen yaptığı üzere gerçekleştirmektir. Onun vacip veya mübah olarak yaptığı şeyi biz mendup olarak yaparsak ona uymuş olmayız. Keza onun mendub olmasını amaçladığı fiili biz vacip olarak yaparsak teessî'ye aykırı hareket etmiş oluruz. *Bu nedenle Hz. Peygamber'in kastı bilinmeden bir fiilin örnek alınması doğru değildir.* Onun kastı da ancak ya kendi sözleriyle ya da bir karineyle bilinebilir. Sonra deriz ki Hz. Peygamber'in fiilleri vacib ve mendup olarak ayrıldığında, onun bütün fiillerini vucuba hamledenler onu örnek almış (teessî) olmazlar. Yine onun bütün fiillerini mendup sayanlar da onu örnek almış olmazlar. Belki Hz. Peygamber bilinmeyen bir şey yapıyordu. Bu sebeple fiilin hangi maksatla yapıldığını bilmeksizin o fiili işleyen kişi, Hz. Peygamber'i örnek almış olmaz.³⁰

Gazâlî Hz. Peygamber'i örnek almak (teessî) ile ona benzemeyi (teşebbüh) birbirinden ayırmış, ona benzemeyi, kendisine gösterilen saygı ve tâzimi ifade ettiğini söyleyenlere: *“Peygambere benzemek (teşebbüh) onu tâzim etmek değildir”* demiş ve bunu şöyle bir örnek ile açıklamıştır: Bir krala saygı göstermek, onun emir ve yasaklarına boyun eğmektir. Yoksa o bağdaş kurarak oturduğu için bağdaş kurmak, o sedire oturduğu için sedirde oturmak saygı değildir. Hz. Peygamber, bir şeyi adak olarak adadığı zaman, onun adak adadığı gibi bizim de adamamız ona saygı değildir. Yine o boşanma, alım-satım, vb. işlemlerde ona benzeme-

²⁸ Ebu'l-Huseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, 1/343.

²⁹ Ebu Huseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, 1/344-345.

³⁰ Gazali, *el-Mustasfâ*, 2/217.

ye (teşebbüh) çalışmak tazim değildir.”³¹ O, *Menhul* adlı eserinde Peygambere benzemenin (teşebbüh) sünnet olduğu anlayışını eleştirir ve şöyle der: “Hz. Peygamber’in yeme, içme, ayakta durma, oturma, bir yere dayanarak oturma ve uzanma gibi mutad olan fiillerinin hepsi için bir hüküm söz konusu değildir. Bazı hadisçiler bütün fiillerinde Hz. Peygamber’e benzemenin sünnet olduğunu zannetmişlerdir ki bu yanlıştır.”³² Gazâlî’nin burada eleştirdiği benzeme (teşebbüh) veya taklit, ahlak ve fazilet bakımından onun gibi olmaya çalışmak değildir. Şekil ve suret bakımından benzemeye çalışmaktır. Onun yediklerini, yediği gibi yemek teşebbüh ve taklittir. Ancak helal bir şeyi onun belirlediği edep kuralları içinde israfa kaçmadan ve tıka basa doymadan yemek, ona tabi olmaktır. Onun kendi örf ve coğrafyasına uygun olarak giydiklerinin aynısını giymek, ona benzemek (teşebbüh) ve onu taklit etmektir. Ancak gösteriş ve israfa kaçmadan, edep yerlerini örtetek giyinmek ona tabi olmak ve onu örnek almaktır.³³

Amidî (631/1233)’ye göre teessî (örnek almak) hem fiilde olur hem de örnek alınan kişinin fiilini terkde olur. Buna göre davranış olarak bir kişiyi örnek almak (teessî) demek “Onun davranışının benzerini, hangi sebep ve maksatla yapmışsa o sebep ve maksatla yapmaktır.” Bu tanım- da üç unsur teessî’nin olmazsa olmaz şartıdır. *İlki*, örnek alan kişinin davranışı ile örnek alınan kişinin davranışı şekil olarak benzer olmazsa teessî gerçekleşmiş olmaz. *İkincisi*, örnek alan da örnek alınan da yaptıkları davranışta niyet ve maksatları ortak olmalıdır. Yani örnek alınan kişi bir fiili hangi niyet ve maksatla yapmışsa, örnek alan da o niyet ve maksatla yapmalıdır. Aksi halde şekilde birlik olsa bile niyet ve maksat farklı olduğu için teessî gerçekleşmez. *Üçüncüsü*, örnekliğin, örnek alınan fiili sebebiyle olması gerekir. Çünkü şekil ve vasıfta iki şahsın fiili aynı olsa bile, örnek alanın fiili örnek alınandan dolayı olmazsa, birinin diğerini örnek almasından bahsedilemez. Örneğin, öğle namazında cemaatin bir araya gelmesi, Allah’ın emrine uyarak ramazan orucunu birlikte tutmak gibi.³⁴ Amidî’ye göre bir fiilin terkinde teessî ise örnek alan kişinin, örnek aldığı şahsın bir davranışı hangi sebep ve maksatla terk et-

³¹ Gazâlî, *el-Mustasfâ* 2/218.

³² Gazâlî, *el-Menhûl min Ta’likâti’l-Usûl*, thk: Muhammed Hasen Heytu, Beyrut: Daru’l-Fikr, 1998, 312.

³³ Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında Metodoloji Sorunu*, 283.

³⁴ Amidî, *el-İhkam fî Usulî’l-Ahkam*, 1/172.

mişse, o sebep ve maksatla o davranışı terk etmesidir.³⁵

Amidî'ye göre ittiba, bazen sözde olur, bazen de fiilde ve terkde olur. Söze ittiba, sözün gerektirdiği maksada uygun olarak ona imtisal etmektir. Fiilde ittiba ise teessî'nin aynısıdır.³⁶

İbn Teymiyye sünnetin anlaşılması ve Hz. Peygamber'e ittiba (teessî) konusunda fiilin şeklinin değil, niyet ve maksadın hedeflenmesi gerektiğini söylemektedir. O kastın ve niyetin amelin kalbi olduğunu belirtmektedir. İbn Teymiyye, Hz. Peygamber'in sünnetine uymayı, onun her yaptığını yapma şeklinde değil, amaçladığını yapmak şeklinde anlamaktadır.³⁷ Hz. Peygamber'in yaptığı davranışı hangi sebepten ve maksattan dolayı yaptığı bilindiği zaman, ona uyma imkanına kavuşulmuş olur. Onun davranışının maksadı bilinmediği takdirde ise alimler arasında farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bir kısım alimler örneğin, Hz. Peygamber'in seferde konakladığı bir yerde konaklamanın –İbn Ömer'in yaptığı gibi- müstehab olduğunu söylemişlerdir. Onlar “Hz. Peygamber'in bir fiili yapmış olması güzeldir ve biz de ona benzemek (teşebbüh) kastıyla yapıyoruz” demişlerdir. İbn Teymiyye'nin de katıldığı başka bir grup alim ise Hz. Peygamber'in bir fiiline ittiba, ancak onun yaptığı niyet ve maksatla yapıldığı takdirde müstehab olduğunu ve onun kastetmediği bir davranışı yapmanın meşru olmadığını belirtmiştir. Bundan dolayı Muhacir ve Ensarin çoğu Abdullah b. Ömer'in uygulamasını tasvip etmemişlerdir.³⁸ İbn Teymiyye, İbn Ömer'in sünnet anlayışını Peygambere ittiba kapsamına almaz ve İbn Ömer'in aksine Hz. Ömer'in sünnet anlayışına örnekler verir.³⁹ Buna örnek olarak Hz. Peygamber'in kan aldırma (hacamat) emrini vermektedir. Ona göre, Hz. Peygamber'in bu emri, mutlak olmayıp, yaşadığı dönemdeki Hicaz halkına yöneliktir; zira kan aldırmanın, soğuk bölgelerden ziyade sıcak bölgelerdeki insanlar için faydası vardır. Keza o, sık sık İbn Ömer'in aksine Hz. Ömer'in sünneti anlayış tarzına örnekler verir.⁴⁰

Görüşlerini serdettiğimiz Fıkıh Usulü alimleri yaptıkları bu değerlendirmelerde gerçek anlamda Hz. Peygamber'i örnek almanın temel

³⁵ Amidî, *el-İhkam*, 1/172.

³⁶ Amidî, *el-İhkam*, 1/172.

³⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, 2/385; 5/ 429.

³⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, 5/ 178.

³⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, 1/78; *Minhâcu's-Sunne*, 1/481.

⁴⁰ İbn Teymiyye'nin hadis/sünnet anlayışı için bkz: Salih Özer, *Sünneti ve Hadisi Yeniden Düşünmek -İbn Teymiyye Örneği-*, İstanbul: Pınar Yay., 2004, 57-169.

ilkelerini ve ölçütlerini ortaya koymuşlardır. Onlara göre teessî, iktida ve ittiba kavramlarını sırasıyla örnek almak, rehber edinmek ve onlara tabi olmak anlamında olup bunlar insanın iradesine dayalı bilinçli bir faaliyettir. Onlara göre bu tür davranışlarda Hz. Peygamber'i örnek alan kişi, Hz. Peygamber'in o fiili hangi sebeple ve maksatla yaptığını bilir ve onu o sebep ve maksat üzere icra eder. Çünkü kişi, Hz. Peygamber'de örnek alınması gerekli olan nitelikler bulunduğunu ve bunları benimsemesi halinde kendisi için faydalı olacağını düşünür. Dolayısıyla o, Hz. Peygamber'in sözlerini ve davranışlarını zahirî, şekil ve lafza dayalı anlamının gerçek anlamda örnek olarak alınmış olmayacağını bilincindedir.

Hız. Peygamber'i zahirî, şekil ve lafza dayalı anlayışları teşebbüh kavramıyla açıklayan Gazali, bu kavramın Hız. Peygamber'e şeklen benzetmek anlamına geldiğini belirtmektedir. Yani onun davranışlarının amacını gözetmeden sırf Peygamber öyle yaptığı için şeklen ve sûreten öyle yapmaktır. O davranışın Allah'a yakınlık kurmak kastıyla yapıp yapılmadığını bilmeksizin ve bunu göz önünde bulundurmaksızın yapmasıdır. Bu bilinçli bir örnek alma değildir. Bu başka bir deyişle bir anlamda Peygamberi taklittir. Taklit de teşebbüh gibi genellikle bilinçsiz bir davranıştır. Kişi çoğu kez taklit ettiği şeyi ya da kimseyi niçin taklit ettiğinin ayırında değildir. Gazali'nin ifadesine göre taklit, bir sözü veya davranışı herhangi bir delil olmaksızın (maksadı gözetilmeksizin) incelemek ve araştırma yapmaksızın olduğu gibi kabul etmektir. Bu bağlamda taklit insanı bilgiye götüren bir yol değildir.⁴¹ Ona göre "Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme..."⁴², "... ve Allah hakkında bilmediğiniz şeyler söylemeniz..."⁴³, "...Biz sadece bildiğimizle şahitlik ediyoruz"⁴⁴ ve "De ki getirin delilinizi"⁴⁵ gibi ayetlerin hepsi taklidi yasaklamakta ve bilmeyi, araştırmayı emretmektedir.

Görüldüğü gibi üzerinde asıl tartışılan husus, Peygambere tabi olmanın ne demek olduğu ile ilgilidir. Kimisi Peygambere tabi olmak (ittiba) ile onu taklit etmeyi; onu örnek almak (teessî) ile ona benzemeyi (teşebbüh) birbirine karıştırmaktadır. Oysa Allah'ın bizden istediği, onu taklit etmek veya şeklen ona benzetmek değil, onu rehber edinmek (iktidâ),

⁴¹ Gazalî, *el-Mustasfâ*, 2/387.

⁴² İsra, 17/36.

⁴³ Bakara, 2/169.

⁴⁴ Yusuf, 12/81.

⁴⁵ Bakara, 2/111.

onu örnek almak (teessî) ve ona tabi olmaktır (ittiba).⁴⁶ O halde örnek alma, ittiba ve iktida ile teşebbüh ve taklit arasındaki farkları şöyle sıralamak mümkündür:

a. Örnek almak her zaman bilinçli ve istemli bir davranıştır. Taklitte bu bilinç ve istem çoğu zaman bulunmaz ve kişi neyi niçin taklit ettiğinin bilincinde olmaz.

b. Taklit, delilini, kaynağını, dayanağını ve amacını araştırıp öğrenmeksizin bir görüş ve davranışı aynen tekrarlamaktır. Halbuki örnek almak, amacını delilini ve kaynağını bilerek bir görüş ve davranışı izlemektir.

c. Örnek almada örnek alınan davranışın benimsenerek içselleştirilmesi amaçlanırken, taklit etmede böyle bir amaç yoktur. Başka bir deyişle, örnek almak öze ilişkin bir faaliyet iken, taklit etmek biçimsel bir eylemdir.

d. Örnek almak, insanın kişilik ve davranışlarında ciddi ve kalıcı değişimlere yol açar. Taklit ise kişinin sadece davranışlarında yüzeysel ve biçimsel bir değişim doğurur. Hz. Peygamber'in sünnetini doğru anlamak ve onun örnekliğini iyi kavrayabilmek için taklit ile örnek alma arasındaki farkların dikkate alınması gerekir. Çünkü Kur'an bizden Hz. Muhammed'i taklit etmemizi değil, örnek almamızı istemektedir. Kur'an'ın, insan olması itibarıyla Hz. Peygamber'in maruz kaldığı yanılmalara işaret etmesi onun bütün davranışlarını taklit etmememiz gerektiğini göstermektedir.⁴⁷

Hz. Peygamber'den sadır olan her fiilin şer'î bir hüküm ifade edip etmediği konusunda İslam bilginleri arasında farklı görüşler mevcuttur. Bazıları Hz. Peygamber'in her fiilinin şer'î bir hüküm ifade ettiğini ifade ederken,⁴⁸ bazıları ise Hz. Peygamber'in bu fiillerini çeşitli yönlerden ayrıma tabi tutmuşlardır.⁴⁹ Bunun dışında her fiilin yapılmasını vacip görenler olduğu gibi, mendub sayanlar da olmuştur.⁵⁰

⁴⁶ Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında Metodoloji Sorunu*, 282.

⁴⁷ İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin hadis anlayışı ve Hanefî Mezhebi'nin hadis metodu*, 98-99; taklit ile ittiba'nın farkı için bkz: Abdulvahhab Hallaf, *İslâm Hukuk Felsefesi*, Çev: Hüseyin Atay, Ankara: 1985, Hüseyin Atay'ın eserin baş tarafına yazdığı Giriş yazısı, 80; Ali Çelik, *Sünnete İttiba Konusunda Farklı Eğilimler*, 78-79; Hz. Peygamber'in uyarıldığı ayetler için bkz: Enfal, 67-68; Tevbe, 43, 80-85; Munafikûn, 6; Tahrîm, 1; Abese 1-10.

⁴⁸ Ebû Şame el-Makdîsî, *Muhakkak*, 125.

⁴⁹ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2/212.

⁵⁰ Makdîsî, *Muhakkak*, 126.

Bazı alimler, salt cibillî (mübah olan) fiillere uymanın mendup olduğunu ileri sürmektedirler. Bâkillânî (403/1013), *et-Takrib* adlı eserinde ismini vermediği bir grubun Hz. Peygamber'in mübah olan fiillerine uymanın mendup olduğunu iddia ettiklerini söylerken,⁵¹ Ebu Abdillâh el-Mâzerî (536/1141) de bir grubun söz konusu fiillerin vacib olduğu görüşüne sahip olduğunu ifade etmektedir.⁵² Yukarıda da belirttiğimiz gibi Gazâlî bazı hadisçilerin bütün fiillerinde Hz. Peygamber'e benzemenin sünnet olduğunu zannettiklerini, fakat bunun yanlış olduğunu⁵³ belirtmektedir. el-Aşkar'ın açıklamasına göre ise muhaddislerin hadisle ilgili eserlerinde ve bunların şerhlerinde yaygın olan görüş, bu tür fiillerin nedbe delalet ettiği ve örnek olarak alınması gerektiğidir. Subkî ise bu tür fiillerin müstehap olduğunu söylemiştir.⁵⁴

Hz. Peygamber'in salt cibilli davranışlarına uymanın mendup olduğunu ileri sürenler: "Öyle ise Allah'a ve ümmi peygamber olan Rasulüne iman edin ve Ona uyun ki doğru yolu bulasınız,"⁵⁵ ayetini ve İbn Mes'ud'un "Yolun en hayırlısı, Muhammed (a.s)'ın yoludur,"⁵⁶ rivayetini delil olarak getirmektedirler. Kâdî İyaz (544/1149) da bu görüşü destekler mahiyette şunları söylemektedir: "Selefin yolu, mubahlara varıncaya kadar Rasulullah'ın sevdiği her şeyi sevmektir. O, sahabî Enes (r.a)'ın şu sözüyle istidlal etmektedir: "Enes, Hz. Peygamber'in Kus'a havalisinde kabak araştırdığını görünce: 'O günden beridir kabağı yemeye devam ettim' demiştir."⁵⁷ Ubeydullah b. Ali'den rivayet edildiğine göre Hasan b. Ali, Abdullah b. Abbas ve İbn Ca'fer Hz. Peygamber'e hizmet etmiş olan Selma⁵⁸ adındaki bir hanıma geldiler ve ondan Hz. Peygamber'in sevdiği yemeklerden yapmasını istediler.⁵⁹

Ayrıca İbn Ömer'in Hz. Peygamber'in mübah olan davranışlarına karşı tutumu da bu görüş sahipleri için bir dayanak teşkil etmektedir.

⁵¹ Makdisî, *el-Muhakkak*, 47; Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, 56.

⁵² Makdisî, *Muhakkak*, 48.

⁵³ Gazâlî, *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl*, Thk: Muhammed Hasen Heytu, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1998, 312; el-Aşkar, *Ef'alu'r-Rasul*, 1/226.

⁵⁴ el-Aşkar, *Ef'alu'r-Rasul*, 1/227; Arusî, *Ef'âlu'r-Rasûl*, 152.

⁵⁵ A'raf, 7/158.

⁵⁶ Buhârî, 78 Edeb 70.

⁵⁷ İbn Sa'd, *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr*, 1/391-392; Buhârî, 70 Et'ime 4, 25, 33, 35, 36, 38; Muslim, 36 Eşribe 21 Hn: 144; Tirmizî, 26 Et'ime 42 Hn: 1849-50.

⁵⁸ Hz. Peygamber'in hizmetçisi için bkz: İbn Hacer, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, Beyrut: 1415/1995, 8/188.

⁵⁹ *Şemail'in muhakkikine göre bu hadisin isnadı zayıftır. Bkz: Tirmizî, eş-Şemailu'l-Muhammedîye*, 148; Kâdî İyaz, *eş-Şifa biTa'rifi Hukuki'l-Mustafa*, 2/61.

Örneğin, İbn Ömer devesinin yularından tutarak çeker ve Hz. Peygamber'in devesini çöktürdüğü yere o da çöktürürdü. Yine o, devesini, "Ola ki benim devemin tabanı Hz. Peygamber'in devesinin ayak izine denk gelir" düşüncesiyle Hz. Peygamber'in devesini götürdüğü yoldan götürürdü. Hz. Peygamber'in konakladığı ağacın altında konaklardı. Kullandığı suyu o ağacın altına dökerdi. Hz. Peygamber'in bevlettiği yere bevlederdi. Deriden yapılmış ayakkabılar giyer ve onları sarıya boyardı. Çünkü o, Hz. Peygamber'i böyle yaparken görmüştü.⁶⁰ Yine İbn Ömer koku kullandığı zaman, Hz. Peygamber'in yaptığı gibi bir çubuğu kafura batırarak kokulanırdı. Hz. Peygamber'in de böyle kokulandığını söylerdi.⁶¹ O, Hz. Peygamber'in Ka'be'de namaz kıldığı söylenen yerde namaz kılmak ve Arafatta vakfe yaptığı yerde de vakfe yapmak için durduğu yeri tespate çalışırdı.⁶² Hz. Peygamber'in hac ve umre için yapmış olduğu yolculuğunda, Medine yolu üzerinde nerelerde hangi vakit namazlarını kılmışsa, o da o vakitte ve yerde namaz kıları.⁶³ Nitekim Hz. Peygamber Zû Tuva denilen yerde geceleyip, sabah olunca namazı kıldığı, guslettiği ve Seniyyetu'l-Ulya'dan Mekke'ye girdiği için İbn Ömer de bunu bizzat uyguları.⁶⁴ Görüldüğü gibi Hz. Peygamber'in ibaha ifade eden fiillerinin mendup olduğunu ileri sürenler, ayet, hadis ve sahabe uygulamalarını delil olarak getirmişlerdir.

Yine bu bağlamda âdetler ile ibadetler arasında ciddi bir ayırım yapılmamış ve bazı Hadisçiler tarafından pek çok adet sünnet telakki edilerek günümüze kadar gelmiştir. Oysaki adet nevinden olan davranışlardan maksat dinle irtibatı konusunda bir delil bulunmayan Hz. Peygamber'in kavminin örf ve adetiyle ilgili alışkanlıklarıdır. Örneğin vücuda ihtimam göstermekle ilgili bazı işler veya kabileler arası münasebetlerde cari olan evlenme, doğum ve ölüme ilişkin âdetler gibi. Ayrıca, Hz. Peygamber'in süslü ve çizgili elbise giymesi, cübbe, sarık, aba giymesi; saçını uzatması, deriden su kırbası kullanması, gözüne sürme çekmesi, güzel kokular kullanması, damadın, kadının babasının evinde değil, kendi evinde zifafa girmesi ve ölümlerin taştan yapılmış kabirlere

⁶⁰ Makdisî, *el-Muhakkak*, 49; İbn Sa'd, *Kitâbu't-Tabakâtü'l-Kebîr*, 4/142-88; Buhârî, 4 Vudû' 30; Muslim, 15 Hac 5 Hn: 25-26; Ebû Davud, Menâsik, Hn. 1772.

⁶¹ Muslim, 40 Edeb 5 Hn: 21.

⁶² Buhârî, 8 Salât 96, 97; Muslim, 15 Hac 68 Hn: 388, 392; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4/160.

⁶³ Buhârî, 8 Salât 89.

⁶⁴ Buhârî, Hac 38, 39, 40, 41; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/16. Sahabenin İbn Ömer örneğinde olduğu gibi Hz. Peygamber'in fiillerine şekilci yaklaşımlar konusundaki daha geniş bilgi için bkz: Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 169 ve devamı.

değil, topraktan yapılmış kabirlere konması da bu kategoriye örnektir.⁶⁵ Nitekim Mu'tezilî alimlerden Ebû Ali el-Hallâd (321/933) adetler kategorisini daha geniş tutarak, evlenme ve muamelatta değil, sadece ibadetler konusunda Hz. Peygamber'i örnek almak gerektiğini ileri sürmüştür.⁶⁶ Bu son derece önemli bir tespittir. Bu tür görüşleri dillendiren alimler sünneti ret bahanesiyle bid'atçılık ve sapıklıkla itham edilmiş ve Ehli Hadis'in bu konudaki egemen görüşleri altında satır aralarında kalmaya mahkum olmuştur.

Şunu üzülererek belirtelim ki bugün adetlerle -özellikle Arap ve diğer milletlere ait örf ve âdetleriyle- ibadetler birbiri içerisine girmiş; âdetler ibadet olarak kabul edilir hale gelmiştir. Asırlardır süregelen âdetler, sanki dinin bir gereği gibi algılanmış ve dinin bir parçası haline sokulmuştur. Oysaki âdetler insanların asırlar boyu devam ettirdikleri ve toplum tarafından meydana getirilmiş yerleşik düzen iken, ibadetler de dahil din ise Allah tarafından vaz'edilmiştir.

Hz. Peygamber döneminde örf ve adete dayalı bazı davranışlar bugün uygulanması gereken bir sünnet olarak algılanmaktadır. Halbuki Hz. Peygamber o davranışları o günkü örf ve adet çerçevesinde yapmış ve bunları ibadet kategorisinde değerlendirmeyi gerektirecek herhangi bir kural da ortaya koymamıştır. Hz. Peygamber'in yeme-içme, giyim-kuşam vb. bir çok konuda örf ve adete dayalı olarak yapmış olduğu davranışlar, sanki yapılması gereken zorunlu bir sünnet olarak telakki edilmektedir. Bugün yemek adabı konusunda bazı hadislerle dayalı olarak yemeğin masa üzerinde değil, yerde yenilmesi, yemek yiyen kimsenin bağdaş kurarak bir dizinin veya iki dizinin üzerine oturması, tek bir kaptan ve sağ elle yenilmesi, kaşık ve çatalla değil, üç parmakla yenilmesi ve parmakların yalanması gibi daha pek çok Arap örf ve adeti ⁶⁷ Hz. Peygamber'in bağlayıcı bir sünneti olarak takdim edilmekte ve pek çok insan bunları sünnet olarak algılamaktadır. Oysa ki bütün bunlar, o günün örf ve adetleriyle ilgilidir. Hz. Peygamber'in o şartlarda ve o zaman ve mekan bağlamında başka türlü hareket etmesi düşünülemez.

⁶⁵ el-Aşkar, *E'alu'r-Rasul*, 1/237.

⁶⁶ Ebû Huseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, 1/383.

⁶⁷ Bu görüşlerin ilham aldığı hadisler için bkz: Yerde yenildiğiyle ilgili rivayet için bkz: Buhârî, 70 Et'ime 8; Tek bir kaptan ve sağ elle yenilmesiyle ilgili rivayet için bkz: Muslim, 36 Eşribe 13 Hn: 104-106; Üç parmakla yenmesi ve parmakların yalanması ile ilgili rivayetler için bkz: Buhârî, 70 Et'ime 52; Muslim, 36 Eşribe 18 Hn: 131-2; Ebû Davud, Et'ime 51 Hn: 3847-8; Tirmizî, 26 Et'ime 10-11 Hn: 1801; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/7.

Burada yanlış olan, o günün koşullarına özgü peygamber davranışını veya onun adet olarak uyguladıklarını bu günün insanına peygamber sünneti olarak telkinde bulunmak ve bunları dinin bir parçası imiş gibi göstermektir. Hz. Peygamber'in sağ elle yeme emri, o dönemin bir gereğidir. Zira o dönemde gerek su, gerekse temizlik maddeleri açısından imkanlar kısıtlı olduğu için, insanlar sol elle taharetlenip, sağ elle de yemek yiyorlar ve dolayısıyla pislikten ve mikroplardan bu şekilde korunuyorlardı. Oysaki bugün sabun ve bol suyla el yıkandığı zaman sağ veya sol elle yemek yemekte bir mahzur yoktur. Yine yemeğin üç parmakla yenilmesi de örf ve adet çerçevesinde değerlendirilebilir. İnsanlar hem alışkanlık gereği hem de kaşık ve çatal gibi aletlerin yaygın olmaması nedeniyle elleriyle yemişlerdir. Bu tamamıyla yerleşik örf ve adetle ilgili bir durumdur. Yerde oturarak yemek yeme, parmakla yiyip yalama ve kaşık kullanmaktan kaçınma vb. davranışlarda ısrar etmek ve bunlara sünnet olarak değer atfetmek, Hz. Peygamber'in getirdiği mesaja ve o mesaj çerçevesindeki örnekliğine zarar vermekte, bu tür davranışlar kamuoyunda Müslümanların olumsuz bir imajla yansıtılmalarına sebebiyet vermektedir.

Giyim-kuşam konusunda da yanlış sünnet algılamalarımız vardır. Hz. Peygamber o günkü toplumsal ve coğrafi şartlar gereği sarık sarmış, cübbe, aba ve geniş elbiseler giymiştir. Zira Arabistan'ın iklimi sıcak olduğu için O, başına sarık takmak, ince, bol ve geniş elbiseler giymek durumundadır. Hz. Peygamber'in yüksek sıcaklıkta, dar ve kalın elbise giymesi ve başı açık bir vaziyette gezmesi düşünülemez. Bazı kimseler, İslam'ın kıyafet ihdas ettiğini belirterek kadınların çarşaf, erkeklerin ise sarık, cübbe, şalvar vb. kıyafetleri giymeleri gerektiği şeklinde fikirler ileri sürmektedirler. Bunların gerçeklerle bir ilgisi yoktur. Şöyle ki:

Öncelikle İslam dininin belirli bir kıyafet türü olmadığını kesin olarak ifade edebiliriz. Kıyafetin şekilleri, kumaşın cinsi, renkleri, desenleri farklı ve çeşitli olabilir.⁶⁸ Bütün bunlar, örf ve adet içerisinde şekillenir. Zaman ve mekana göre farklılık arz eder. Bundan dolayıdır ki Hz. Peygamber, risalet göreviyle müşerref olduğu zaman bir kıyafet devrimi gerçekleştirmemiştir. O, insanların kıyafetlerine müdahale etmemiştir. İslam'ın kıyafet konusunda getirmiş olduğu kriter, *kıyafetin vücut hatları-*

⁶⁸ Hz. Peygamber dönemine ait yaygın olan giyim çeşitleri, hadislerde adı geçen giysiler, kullanım amaçlarına göre elbiseler, elbiselerin yapıldığı kumaş türleri ve elbiselerdeki desen ve renkler hakkında geniş bilgi için: Haydar Güngör'ün *Hadis Öğretisinde Giyim* (Ankara 1997) adlı yüksek lisans tezine bakılabilir.

nı gösterecek şekilde çok dar, şeffaf ve ince olmamasıdır. Bu hususa dikkat edildiği takdirde, insanın, örf ve adet çerçevesinde kendisine uygun ve beğendiği her elbiseyi giymesinde İslam açısından bir sakınca yoktur. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in bu konuda ölçü olabilecek şu ifadesi gerçekten dikkat çekicidir: "Dilediğini ye, dilediğini giy! Ancak israf ve kibirden sakın."⁶⁹ Demek ki kıyafetler konusunda aşırı israf ve kendini beğenme, dikkat edilmesi gereken hususlardandır. Kıyafetler konusunda bu ilkeleri korumamız gerekirken, gerek tarih boyunca gerekse günümüzde görüyoruz ki bazı kimseler şekilci ve lafızcı bir yaklaşım sergileyerek Arap örf ve adeti olmasına rağmen, bazı kıyafet çeşitlerini ibadet kapsamında görmeye ve sünnet olarak takdim etmeye çalışmaktadırlar. Örneğin, sarık tamamıyla iklimin aşırı sıcak olması sebebiyle giyilen bir kıyafet çeşididir. Sıcak bölgelere has bir giysidir ve kesinlikle İslam'ın getirdiği bir kıyafet türü değildir. Tamamıyla örf ve adete dayalı bir kıyafettir. O günün şartları bu kıyafeti gerektirdiği için Müslümanlar da giymişlerdir. Sarığın ve sarıkla namaz kılmanın faziletleriyle ilgili hadisler, gerçeği yansıtmamaktadır. Bu konudaki hadisler sahih olmayıp genellikle uydurma ya da son derece zayıf rivayetlerdir.⁷⁰

Aynı şekilde, sakalın bir tutam uzatılması birçok alime göre sünnettir. Bunlar, görüşlerini kuvvetlendirmek için "Bıyığınızı kırıpın, sakalınızı da uzatın"⁷¹ hadisini ileri sürerek sakal bırakmanın adet işi olmadığını, şer'i bir hüküm olduğunu söylemektedirler. Bunun bir adet olduğunu söyleyenlere göre bu yasaklama, bıyıklarının uzatan, sakalını kesen Yahudi ve diğer gayri müslim'e benzemeyi yasaklamak içindir.⁷² Bu hadis, Usul-i Fıkıh'ın şu kuralı çerçevesinde anlaşıldığı takdirde problem vuzuha kavuşacaktır: "Bazı hükümler mevcut olanı, yani, vakıayı ilgilendirir, yoksa şeriat olsun diye bir gaye taşımaz." Örneğin, saçları dağınık olan birisinin, Hz. Peygamber'in huzuruna girince, ona: "Çık saçlarını düzelt"

⁶⁹ Buhârî, 77 Libâs 1; İbn Mâce, 32 Libas 23 Hn: 3605; Ahmed, *el-Musned*, 2/181-182.

⁷⁰ Aliyyulkârî, *el-Mevzû'âtu'l-Kubrâ*: Beyrut: 1986, 234-235; *el-Masnu'*, Beyrut: 1994, 118 Hn: 177; Sehâvî, *el-Mekâsıdu'l-Hasene*, Beyrut: 1987, 297-298; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, Beyrut: h 1352, Hn: 1783, 2/72; Elbânî, *Silsiletu'l-Ehâdisi'd-Daîfe ve'l-Mevzû'a*, 1/249 Hn: 127; 2/119 Hn: 669; Dervîş el-Hût, *Esne'l-Metâlib*, Beyrut: 1997, 171. Ayrıca Tirmizî, 25 Libas 42, Hn: 1784'de sarıkla ilgili bir hadis var ise de, hadisin isnadında, hakkında bilgi bulunmayan (meçhul), iki ravinin bulunduğunu bizzat Tirmizî ifade etmektedir.

⁷¹ Buhârî, 77 Libâs 65; Muslim 2 Tahâre 16 Hn: 52- 55; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 2/229.

⁷² Muhammed Ebû Zehra, *İslam Hukuk Metodolojisi*, Çev: Abdulkadir Şener, 102.

demesi,⁷³ o anda bir vakıayı düzene koymak içindir. Kimse bu hadisten, saçlarının uzatılmasının sünnet olduğunu ortaya koymamıştır. İşte bunun gibi “Bıyığı kesin, sakalı bırakın” sözü de saç, sakal ve bıyığın toplumda adet olarak var olduğu takdirde nasıl hoş görüleceklerini belirtmek içindir. Yoksa saçı düzeltmenin, bıyığı kesmenin ve sakalı uzatmanın dînî ve şer’î bakımdan bir değeri yoktur.⁷⁴ Nitekim çağdaş alimlerden Muhammed Ebu Zehra ve Yusuf el-Kardâvî, sakalın sünnet olmayıp, adetten olduğu görüşünü benimsemektedirler.⁷⁵

⁷³ Malik b. Enes, *el-Muvatta’*, 51 Şaar 2 Hn: 7 s. 631; Ebû Davud, Libâs 16 Hn: 4062.

⁷⁴ Hüseyin Atay, *İslam Hukuk Felsefesi* (İlmu Usulî’l-Fıkh), 223, 59. dipnot; Yusuf el-Kardâvî, *el-Halâlu ve’l-Harâm fi’l-İslâm*, Beyrut: 1967, 81,82.

⁷⁵ Kardâvî, *el-Halâlu ve’l-Harâm fi’l-İslâm*, 81-82; Ebû Zehra, *İslam Hukuk Metodolojisi*, 102.

SONUÇ

Buraya kadar yapılan değerlendirmelerde tarihten günümüze Hz. Peygamber'i örnek alma konusunda iki temel farklı yaklaşım ortaya çıkmaktadır. Birinci yaklaşım Hz. Peygamber'i örnek almada onun yaptığı fiillerin illet ve mak sıdını esas almakta ve buna göre delil olup olmadığına hükmetmektedir. Diğer yaklaşım ise Hz. Peygamber'i örnek almada sebep ve maksada bakmaksızın şekil ve lafızcı bir tavır sergileyip onun davranışını literal anlamda harfiyen uygulayan anlayıştır.

şu kadarını belirtelim ki Hz. Peygamber'in davranışlarında makâsıdı esas alan Ebu Hanife ve bazı Fıkıh Usulü alimlerinin bu alanda ortaya koydukları çabaların etkisinin son derece kısıtlı olduğunu söylemek gerekir. Onlar daha ziyade bu konuyla ilgili anlayışlarını Usul  fıkıh kitaplarındaki sünnet bölümlerinde ve Hz. Peygamber'in fiillerinin h cciyeti bölümlerinde dile getirmişlerdir. Hz. Peygamber'i örnek almada nassın zahirine tutunan ve lafızcı-şekilci bir anlayışı ön plana çıkaran alimler gerek hadis usul  gerekse hadis kitapları ve onların şerhleri konusundaki yaptıkları çalışmalarda Hz. Peygamber'i harfiyen/literal bağlamda anlama ve yorumlama daha egemen hale gelmiştir. Bir anlamda illet ve makâsıd çerçevesinde peygamberi anlayan şahıs ve ekollerin –Hanefiler, Mu'tezile v.b.- tarihi süreçte şekilci-lafızcı anlayışa sahip şahıs ve ekoller kadar etkili olamadıkları anlaşılmaktadır. Bu durum İslam dünyasının ekseriyetinde şekilci ve lafızcı sünnet anlayışlarının yaygınlaşmasını sağlamıştır. Dolayısıyla bu iki anlayış arasında mevcut dengenin Hz. Peygamber'i illet ve maksad bazında savunanlar aleyhine bozulmasıyla tek taraflı bir gelişmeye maruz kalmış ve bu dengesizlik bugüne kadar devam etmiştir. Bugün toplumda Hadisçilerin hadis/sünnet tanımlarının ve Peygamberin davranışlarının lafızcı ve şekilci bir anlayışla örnek alınması bunun bir sonucudur. Bu anlayışta Hz. Peygamber'in davranış-

larının altında yatan mana ve hikmeti aramaktan çok, onu olduğu gibi literal manada uygulama söz konusudur. Oysaki bu, Peygamberi gerçek manada örnek almak olmayıp bir anlamda taklit etmektir. Allah ise Peygamberi taklit etmek yerine örnek almamızı emrediyor. Dolayısıyla taklit veya teşebbüh Peygamberi gerçek manada örnek alma olamaz.

Kanaatimizce Bugün Hz. Peygamber'i yanlış anlama, yorumlama ve onun örnekliğinin yanlış algılanmasının altında yatan önemli sebeplerden birisi bu şekilci ve lafızcı anlayışın İslam toplumlarına egemen olmasındandır. O halde burada yapılması gereken, çağımızın insanına hitap etmeyen ve pratik açıdan da insanlığa hiçbir faydası olmayan taklit ve teşebbühe dayalı peygamber örnekliğini tekrar gözden geçirip, Hz. Peygamber'in davranışlarını illet ve makâsîd açısından ele alan ve ona göre değerlendiren anlayışı etkili kılmak ve onların Peygamberin örnekliği konusundaki teessî, ittibâ ve iktidâ kavramlarını yeniden canlandırmaktan geçmektedir.

Özelikle çağımızda taklit ve teşebbühe dayalı peygamberi örnek alma zihniyeti çok fazla geçerli olmasa gerektir. Bazı alimlerin ortaya koyduğu taklit ve teşebbühe dayalı peygamber örnekliği belki ortaçağda yaşayan Müslümanların zihniyet ve dünya görüşü olarak ihtiyaçlarına cevap verse de yirminci yüzyıla gelindiğinde böyle bir anlayışın sürekli gelişen ve değişen dünyaya paralel olarak bakış açıları ve dünya görüşleri farklılaşan modern insanın ihtiyacını karşılaması düşünülemez. Zira modern insanın varlık-kozmogoni anlayışı, ortaçağda yaşayan insanın varlık anlayışıyla aynı değildir. Modern insan olayları rasyonel bir temel üzerine oturtmakta, akıl ve bilgi eksenli bir dünya görüşüne sahip bulunmaktadır. Böyle bir zihniyet ve mantaliteye sahip olan çağımız insanına taklit ve teşebbühe dayalı bir peygamber örnekliği sunmak ve bu anlamda Peygamberi örnek almalarını istemek, onları miladî yirminci yüzyılda değil de on beş asır öncesi Peygamber dönemi koşullarında yaşamalarına davet etmek olur ki bu makul değildir. Hz. Peygamber'in örnekliğinin sadece şekil ve lafızda arayan anlayışın yeniden revize edilmesinin, kritik bir analizle yeniden ele alınmasının son derece hayati önemi haizdir.

KAYNAKÇA

- Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*. Beyrut: h: 1352.
- Amidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Arabî, 1998.
- Arûsî, Muhammed Abdulkadir. *Ef'âlu'r-Rasûl ve Delaletuha ale'l-Ahkam*. Cidde: 1984.
- Askalâni, İbn Hacer. *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*. Beyrut: 1415/1995.
- Aşkar, Muhammed Suleyman. *Ef'âlu'r-Rasûl ve Delaletuha ale'l-Ahkami's-Şer'iyye*. Kuveyt: Mektebetu'l-Menaru'l-İslamiyye, 1978.
- Aydınlı, Abdullah, "Ehl-İ Hadîs". TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ehl-i-hadis#1>
- Basri, Muhammed b. Ali Ebü'l-Hüseyin. *el-Mu'temed fî usuli'l-fikh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, (t.y.).
- Bedran, Abdülkadir b. Ahmed b. Mustafa ed-Dumi Abdülkadir. *el-Medhal ila mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, 2. Baskı, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1985.
- Buhari, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. Muğîre el-Cu'fi. *Sahîhu'l-Buhârî*. İkinci Baskı, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2014.
- Çelik, Ali. Sünnete İttiba Konusunda Farklı Eğilimler, *İslami Araştırmalar*. 13/1, 2000, 75-92.
- Dârîmî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fadl b. Behram. *es-Sünen*. Dâru İhyai's-Sünneti'n-Nebeviyye, Yayın yeri ve tarihi yok.
- Dehlevî, Şah Veliyyullah. *Hucetullahi'l-baliğa*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.
- Ebû Dâvud, İbnu'l-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen'u Ebî Dâvud*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2001.
- Ebû Zehra, Muhammed. *İslam Hukuku Metodolojisi: fıkıh usulü*. trc. Abdulkadir Şener, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1973.

- Elbânî, Muhammed Nâsırüddin. *Silsiletü'l-ehâdisi'z-zaife ve'l-mevzua*. 4. Baskı, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1977.
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Gazâlî. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. Mısır: 1322.
- Gazâlî. *Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl*. Thk: Muhammed Hasen Heytu, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1998.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: TDV. Yayınları, 1997.
- Güngör, Haydar. *Hadis Öğretilerinde Giyim*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara: 1997.
- Gürler, Kadir. *Ehl-i Hadis'in Düşünce Yapısı*. Bursa: Emin Yayınları, 2007.
- Hallaf, Abdülvahhab. *İslam hukuk felsefesi: ilmu usuli'l-fikh*. Çev. Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1985.
- Hatib, Muhammed Accac. *es-Sunne kable't-Tedvîn*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981.
- Hatipoğlu, M Said. *İslâmî Tenkid Zihniyeti*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Hût, Derviş. *Esne'l-Metâlib*. Beyrut: 1997.
- İbn Dakikul'id Ebü'l-Feth Takıyyüddin Muhammed b. Ali. *İhkamü'l-ahkâm şerhi Umdeti'l-ahkâm*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987.
- İbn Hanbel, Ahmed. *el-Müsned*. Şuayb el-Arnâvût, Adil Mürşid (Thk.), Birinci Baskı, Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1995.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenu İbn Mâce*. Birinci Baskı, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2013.
- İbn Sa'd. *Kitabu't-Tabakâti'l-Kebîr*. Beyrut: Daru Sadr, 1985.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Mecmuatü'l-fetava*. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1997/1418.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Min-hacü's-sünneti'n-nebeviyye*. Thk. Muhammed Reşad Salim, Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1986/1406.
- Kâdî İyâz. *eş-Şifâ bi Ta'rîfi Hukukü'l-Mustafa*. Beyrut: Şerikektu Daru'l-Erkâm, tarihsiz.
- Kardavî, Yusuf. *İslâm Hukukunda Zekat*. Trc: İbrahim Sarmış, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1984.
- Kardavî, Yusuf. *el-Halâlu ve'l-Harâm fi'l-İslâm*. Beyrut: 1967.
- Kardavî, Yusuf. *Sünneti Anlamada Yöntem*. Çev: Bünyamin Erul, İstanbul: Nida Yayınları, 2011.

- Kâri, Ali. *el-Masnu'*. Beyrut: 1994,
- Kâri, Ali. *el-Mevzû'âtu'l-Kubrâ*. Beyrut: 1986.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *İslâm Düşüncesinde Sünnet*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Makdisî, Ebû Şame. *el-Muhakkak min İlmi'l-Usûl*. Thk. Ahmet el-Kuveytî, Ürdün: Daru'l-Kutubi'l-Eseriyye, 1989.
- Malik b. Enes. *el-Muvatta*. Kahire: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1951.
- Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyri el-Nîsâbûrî. *Sahîh'u-Müslim*. Üçüncü Baskı, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010.
- Özer, Salih. *Sünneti ve Hadisi Yeniden Düşünmek -İbn Teymiyye Örneği-*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2004.
- Schacht, Joseph. *İslam hukukuna giriş*. Trc. Mehmet Dağ, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1977.
- Sehâvî. *el-Mekâsîdu'l-Hasene*. Beyrut: 1987.
- Sibaî, Musatafa. *es-Sunne ve Mekânetuha fi't-Terşrîi'l-İslâmî*. Beyrut: 1978.
- Şafiî. Muhammed b. İdris, *el-Umm*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Şevkânî. *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hak min İlmi'l-Usûl*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *eş-Şemailu'l-Muhammediye*. Beyrut: Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfe, 1993.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *Sünenu't-Tirmizî*. Birinci Baskı, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2013.
- Ünal, İ. Hakkı. *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2010.

Prof. Dr. Mehmet BİLEN

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Hadis Anabilim Dalı

HADİSLERİN SİHHATİNİN TESPİTİNDE YORUMUN ETKİSİ

Bu makale daha önce, "İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar, 2017, cilt: II, Malatya İlahiyat Vakfı, Malatya 2017, s. 573-587 sayfaları arasında yayımlanmıştır."

Makale erişim linki: http://isamveri.org/pdfdrg/DU069487/2017/2017_2_BILENM.pdf

GİRİŞ

Kur'an'ın hayata geçirilmiş şekli olan sünnet, ilahi vahye uygun nasıl yaşayacağımıza dair en güzel örnektir.¹ Bu en güzel örneğe ulaşabilmenin yolu onu doğru bir şekilde tespit etmekten geçmektedir. Bu çerçevede müracaat edilen en önemli kaynaklardan biri Hz. Peygamber'den (s.a.v.) rivayet edilen hadisler/haberlerdir. Hadislerin sıhhati, sünneti doğru bir şekilde anlamada son derece etkili bir rol oynadığından gelen rivayetler öncelikli olarak sübut açısından incelemeye tabi tutulmaktadır.

Arapça حَدَّثَ kökünden gelen hadis kelimesi eskinin zıddı, yeni ve haber anlamlarına gelmektedir.² Bu kökten türetilmiş olan bazı fiiller haber vermek anlamında kullanılmaktadır.³ Nitekim hadis ile haberi birbirinden ayıranlar olmuşsa da çoğu zaman aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir.⁴ Bir ıstılah olarak ise hadis, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) izafe edilen söz, fiil ve takrirlerdir, şeklinde tanımlanmaktadır.⁵

¹ “Andolsun, sizin için; Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı uman, Allah'ı çok zikreden kimseler için Allah'ın Rasulünde güzel bir örnek vardır.” Ahzab, 33/21.

² İbn Manzur, *Lisanu 'l-Arab*, 2/131 vd. (h-d-s maddesi).

³ Talat Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, Ankara: AÜ.İ.F. Yayınları, 1985, 120.

⁴ Hadis ile haber kavramlarının anlamları ve farklı kullanımlarıyla ilgili olarak bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Nuzhetu'n-Nazar Şerhu Nuhbeti'l-Fiker*, thk. Abdülkerim el-Fudaylî, Beyrut: 2009, 21; Tahir el-Cezairî, *Tevcihu'n-Nazar*, 1/40; Mahmud et-Tahhan, *Teyşiru Mustalahi'l-Hadîs*, Riyâd: 2010, 17. Subhi es-Salih, Hadis lafzının hangi anlamda kullanılırsa kullanılsın haber vermek anlamına geleceğini belirtmektedir. Bkz. Subhi es-Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, Çev. M. Yaşar Kandemir, Ankara: 1986, 2.

⁵ Cemaluddin el-Kasimî, *Kavâ'idu 't-Tahdîs*, Beyrut: 1993, 61; Cezairî, *Tevcihu'n-Nazar*, 1/40; Subhi es-Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, 1; Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, 121. Hz. Peygamber'in sıfatlarını, yaratılış özelliklerini ve nübüvvetten önceki hayatıyla ilgili haberleri de hadîsin tanımına ekleyenler olmuştur. Bkz. Nurettin İtr, *Menhecû 'n-Nakdi fi Ulumi 'l-Hadîs*, Beyrut: 1992, 26-27.

Hadisin tanımında yer alan “izafe edilen” ifadesi, rivayet edilen hadisin birileri tarafından Hz. Peygamber’e (s.a.v.) ait olduğunun iddia edildiği anlamına gelmektedir. Bu da gelen her rivayetin Hz. Peygamber’e aidiyetinin yani sübutunun sorgulanması gerektiğine işaret etmektedir. Zaten haberler iki yönden incelemeye tabi tutulur: Sübut ve delalet. Sübut yönünden yapılan araştırmada haberin kaynağına aidiyeti araştırılmaktadır. Delalet açısından yapılan inceleme de ise haberin manası ve ondan çıkarılacak hükümler, dersler vb. hususlar tespit edilmeye çalışılmaktadır.

Yalan üzere birleşmeleri âdeten muhal olan bir topluluğun görerek veya işiterek rivayet ettikleri haber⁶ şeklinde tanımlanan mütevatir haberler, kat’i bilgi ifade ettikleri için sübutları araştırılmaz. Bu tür haberler işitenleri kabule mecbur bırakır.⁷ Kişi haberi kabul eder ve doğruluğundan şüphe duymaz. Bu sebeple olacak ki bizatihi bilgi ifade eden haber olarak da tanımlanmıştır.⁸

Âhâd haberler ise böyle değildir.⁹ Bütün âhâd haberlerin öncelikli olarak sübut açısından incelenmesi gerekir. Bunun neticesinde haberin sahih olup olmadığına karar verilir. Zira âhâd haberlerin doğru veya yalan olma ihtimalleri bulunmaktadır. Bu tür haberlerin sahih olabilmeleri için öncelikli olarak isnatlarının hem ittisal yönünden hem de isnatta yer alan ravilerin güvenilirliği yönünden gerekli şartlara sahip olmaları gerekmektedir. Bunun yanında metnin de bazı kriterlere uygun olması gerektiği de belirtilmiştir. Bu amaçla rivayetler alimler tarafından incelemeye tabi tutulmuşlardır. Her alim belirlediği şartlar çerçevesinde

⁶ Bkz. İbn Hacer, *Nuzhetu’n-Nazar*, 22 vd; Tahir el-Cezâirî, *Tevcihu’n-Nazar ilâ Usûl’il-Eser*, Haleb: 1995, 1/108; Abdullah b. Abdurrahman eş-Şerîf, *Hucciyetu Haberi’l-Ahâd fi’l-Akâidi ve’l-Ahkâm*, Medine: tsz, 19-22; Apaydın, H. Yunus, *Mütevatir*, DİA, 32/209.

⁷ Bkz. İbn Hacer, *Nuzhetu’n-Nazar*, 22 vd; Şerîf, *Hucciyetu Haberi’l-Ahâd*, 19-22.

⁸ Cezâirî, *Tevcihu’n-Nazar*, 1/108, 121.

⁹ Âhâd haber, sözlük anlamı itibarıyla tek kişinin rivayet ettiği haber demektir. İstilah olarak ise, mütevatirin şartlarını taşımayan haber demektir. (Bkz. İbn Hacer, *Nuzhetu’n-Nazar*, 32.) Mütevatir dışındaki haber çeşitleri için kullanılan âhâd kavramı, ilk dönemlerde tek kişinin rivayeti için kullanılmışsa da; daha sonraları özellikle usûl kitaplarının tedvin edildiği dönemlerde önemli sayılabilecek bir değişiklik olmuş ve bu tabir yalnız bir kişinin bir kişiden rivayeti için değil, iki kişinin iki kişiden, üç kişinin ve hatta üçün üstünde kişilerin üç veya daha fazla kişilerden rivayet ettikleri haberler için kullanılmıştır. Üçün üstündeki kişilerin, mütevatirin şartı olan kalabalıktan daha az olması da şart olarak kabul edilmiştir.(Bkz. Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, 22; Hansu, *Mütevatir Haber*, 62)

rivayetleri incelemiş ve kendisinde oluşan zann-ı galibe göre hüküm vererek hadisin sahih veya sakim olduğuna hükmetmiştir.

Sıhhatin Tespiti

Hadisin sıhhatini tespit ederken aranan şartlarda ittifak edildiğini ve bu şartlara göre sıhhati tespit edilen hadislerde ittifak edildiğini söylemek mümkün görünmemektedir. Bu durum, aranan şartların farklılığından kaynaklandığı gibi, aynı şartlar aransa da hüküm veren alimlerde oluşan zann-ı galibin farklılığından da kaynaklanabilmektedir.

Sıhhatin tespitinin neye göre yapıldığını anlamak için öncelikle sahih hadisin tanımına bakmak gerektiğini düşünüyoruz. Hadis Usûlü kaynaklarında genel kabul gören tanım şöyledir: *Sahih Hadis, adalet ve zapt sahibi olan ravilerin kendileri gibi adalet ve zapt sahibi olan ravilerden muttasıl bir sened ile naklettikleri şaz ve muallel olmayan hadistir.*¹⁰

Sahih hadisin bu tanımını ilk olarak İbnu's-Salâh'ın (ö.643/1245) *Ulûmu'l-Hadîs* adlı eserinde görüyoruz. Ondan önce bir başka eserde bu şekliyle sahih hadis tanımına rastlamak mümkün olmamıştır. Dolayısıyla meşhur sahih hadis tanımının İbnu's-Salâh tarafından şekillendirildiği ve formüle edildiği anlaşılmaktadır.¹¹ Kendisinden sonra gelen ve Hadis Usûlüne dair eser yazmış olanların hemen hepsi onun eserinden etkilensmiş ve sahih tanımını da ondan almışlardır.

Bu tanımda sıhhatin şartı olarak beş husus üzerinde durulmaktadır:¹²

1. Senedin muttasıl olması: İlk raviden son raviye varıncaya kadar senedde herhangi bir kopukluğun bulunmaması anlamına gelmektedir. Her ravi, hadisi bizzat kendinden önceki raviden/şeyhinden almış olmalıdır.

2. Ravinin adaleti: Kişinin dindarlığıyla alakalı olan bu özellik ile ravinin doğru ve güvenilir biri olup, şirk, fısk, bidat, yalan ve isyandan uzak kalması kastedilmektedir.

3. Ravinin zabtı: Ravinin aldığı hadisi tam olarak aktarabilmesi kastedilmektedir. Bunun için hadisi ezberinde veya yazdığı defterinde/kıtabında muhafaza etmesi gerekmektedir. Hafızası sağlam olmayan,

¹⁰ İbn Salah, *Ulûmu'l-Hadîs*, thk. Nurettin İtr, Dimaşk: 1986, 11-12; Nevevî, *et-Takrîb ve 't-Teyisîr li Ma 'rifeti 's-Suneni 'l-Beşiri'n-Nezîr*, Beyrut: 1986, 21; İbn Kesir, *İhtisârü Ulûmi 'l-Hadîs*, (Ahmed M Şakir şerhiyle) Mısır: 1951, 21; İbn Hacer, *Nuzhetu'n-Nazar*, 38; Kasimî, *Kavâ'idü 't-Tahdîs*, 121.

¹¹ M. Hayri Kırbaoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara: 1999, 114-115.

¹² Sıhhatin şartlarının açıklaması için bkz. İbn Hacer, *Nuzhetu'n-Nazar*, 38-39; Subhi es-Salih, *Hadis İlimleri ve İstılahları*, 186, 119-120; Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, 383-389.

çokça hata yapan, çokça yanılan ve hadisleri karıştıran ravilerin hadisleri sahih kabul edilmemektedir.

4. Hadis şaz olmamalıdır. Yani sahih hadisi rivayet eden sika ravi, bu rivayetinde kendisinden daha güvenilir olan bir raviye veya güvenilir raviler topluluğuna muhalif olmamalıdır.

5. Hadisin sıhhatini bozan gizli bir kusur bulunmamalıdır. Görünürde sahih olarak bilinen herhangi bir hadisin, sıhhatini bozan gizli bir kusur tespit edilirse hadis muallal olur ve sahih olmaktan çıkar.

Zikrettiğimiz şartlardan birincisi olan ittisalın tespitinde genellikle ravilerin yaşadıkları tarih ve yerlere bakarak karar verildiğinden fazla bir problem yaşanması beklenmez. Bu konuda cerh ta'dil kitapları müracaat kaynaklarımızdır. Zira bu eserlerde ravilerin yaşadıkları dönem yanında hadis aldıkları hocaları, onlardan hadis alan talebeleri vb. hakkında malumat verilmektedir.

İttisalın tespitinde durum bu şekilde görünmesine rağmen bazı ihtilaf noktaları da yok değildir. Bunlardan birisi *an* tabiri ile rivayet edilen hadislerdir. Açıkça *sema'a* delalet etmeyen *an* tabirinin hangi şartlarda *sema'a* hamledileceğinde muhaddisler ihtilafa düşmüşlerdir. Buhârî (ö.256/870), *an* tabirinin *sema'a* hamledilebilmesi için *muasaratı* (aynı asırda yaşamış olmak) yeterli görmeyip, ravi ile şeyhi arasında bir kere bile olsa *mülakatın* vuku bulduğunun bilinmesi gerektiğini şart koştur.¹³ Buna mukabil Muslim (ö.261/874), bu konuda *muasaratı* yeterli kabul etmektedir. Buhârî'nin görüşünü nevzuhur bir görüş olarak nitelediren Muslim'e göre, ravi ve şeyhi sika iseler ve ikisi aynı asırda yaşamış ve aralarında *mülakat* ile *sema'*ın meydana gelme imkanı varsa, ikisinin bir araya geldikleri ve konuştuklarına dair herhangi bir haber rivayet edilmese bile, hadisleri kabul edilir.¹⁴ Dolayısıyla en sahih hadis kitapları olarak kabul edilen *Sahihayn* müelliflerinden Buhârî'ye göre senedi muttasıl olmayan; yani sahih kabul edilmeyen bir hadis, Muslim'e göre sahih kabul edilmelidir.

¹³ İbnu's-Salâh, *Sıyânetu Sahîhi Muslim mine'l-İhlal ve'l-Galat ve Himâyetuhu mine'l-İşkât ve's-Sakat*, thk. Muvaffik b. Abdullah b. Abdulkadir, Beyrut: 1984, 128; Nevevî, *Sahihu Muslim bi Şerhi'n- en-Nevevî*, Beyrut: 1972, 1/128; İbn Ruşeyd el-Fihri, *es-Sunenu'l-Ebyen ve'l-Mevridu'l-Em'an fi'l-Muhakemeti beyne'l-İmameyn fi's-Senedi'l-Mu'an'an*, thk. Salâh b. Sâlim, Medine, 1996: 52; İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, 12; *Şerhu Nuhbeti'l-Fiker*, 36; Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs*, thk. Salâh Muhammed Muhammed Avida, Beyrut: 1996, 1/44; Cezairî, *Tevcihu'n-Nazar*, 1/304; Mehmet Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, Ankara: 2013, 197.

¹⁴ Muslim, Mukaddime, 6.

Sihhatin şartları arasında yer alan ravilerin adalet ve zabt sahibi olup olmadıklarının belirlenmesi, sübut araştırmasının en önemli aşamasıdır. Bu konuda yapılan cerh-ta'dîl değerlendirmelerinin kat'î olmayıp öznel olduğu ve alimden alime değişebildiği bilinen bir husustur.¹⁵ Aynı ravi hakkında birbirine zıt değerlendirmelerin bulunması bunun en açık delillerindendir. Nitekim haklarında hem cerh hem de ta'dîl bulunan ravi-lerle ilgili nasıl bir tutum sergileneceği noktasında da ihtilaf bulunmaktadır. Cerh edenin, ta'dîl edenin fark etmediği bir kusura muttali olduğu ve dolayısıyla cerhin mukaddem olduğunu belirtenlerin yanında, çoğunluğun görüşünün esas alınması gerektiğini belirtenler de vardır. Ayrıca hakkında ta'dîl bulunan bir raviyle ilgili yapılmış olan cerhin kabul edilmesi için mufesser olması gerektiğini dile getiren alimler de olmuştur.¹⁶ Dolayısıyla hakkında hem cerh hem de ta'dîl bulunan bir ravi hakkında yapacağımız değerlendirmede tercih ettiğimizden farklı tutum benimseyenlerle aynı sonuca varmamız söz konusu olmayacak ve onun makbûl saydığı hadisi biz merdût sayabileceğiz.

Şunu da belirtmek gerekir ki, cerh-ta'dîl değerlendirmelerinde mezhep taassubu gibi tamamıyla sübjektif mülahazaların da etkili olduğu görülmektedir. İbn Ebi Hatim'in (ö.327/938) kitabında başta İmam Ebu Hanife (ö.150/767)¹⁷ olmak üzere İmam Ebu Yusuf (ö.181/794)¹⁸ ve İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybani (ö.187/802)¹⁹ gibi çok sayıda ehl-i rey aliminin cerh edilmesi mezhebi taassuptan kaynaklanmaktadır.²⁰ İbn Ebi Hatim'in nakline göre Ahmed b. Hanbel (ö.241/855), Ebu Yusuf'un sadûk olduğunu; ancak Ebu Hanife'nin ashabından olduğu için ondan hadis alınmaması gerektiğini belirtmiştir.²¹

Ebu Hanife'ye yönelik cerhin mezhep taassubundan kaynaklandığını belirten İ. Hakkı Ünal, İbn Ebi Hâtim'in hiç bir ciddi gerekçeye dayan-

¹⁵ Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. M. Hayri Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara: 1999, 147 vd.

¹⁶ Geniş bilgi için bkz. Talat Koçyiğit, *Hadis Usulü*, Ankara: 1993, 49; Emin Aşıkkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, İstanbul: 1997, 144-146.

¹⁷ İmam Ebu Hanife'nin cerhi ile ilgili bkz. İbn Ebi Hatim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 8/514.

¹⁸ İmam Ebu Yusuf'un cerhi ile ilgili bkz. İbn Ebi Hatim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 9/249.

¹⁹ İmam Muhammed'in cerhi ile ilgili bkz. İbn Ebi Hatim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 7/305.

²⁰ Geniş bilgi için bkz. Fikret Özçelik, *İbn Ebî Hâtim er-Râzî ve Cerh ve Ta'dîl'deki Metodu*, (D.Ü. Sos. Bil. Enst. Basılmamış doktora tezi), Diyarbakır: 2017, 293 vd.

²¹ İbn Ebi Hatim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 9/249.

mayan bu tutumunun, aynı yolu takip eden diğer muhaddisler için de bir örnek teşkil ettiğini belirtmektedir.²²

Aynı şekilde *halku'l-Kur'an* meselesinde farklı kanaat belirttiği için başta Buhârî olmak üzere birçok hadis aliminin dahi cerh edildiği görülmektedir. Buhârî, Kur'an okuyuşunun (okurken ağızdan çıkan lafızlar/ses) mahluk olduğunu belirttiği için Ebu Hâtim (ö.277/890) ve Ebu Zur'a (ö. 264/878) ondan hadis rivayet etmeyi bıraktıklarını belirtmişlerdir.²³

Cerh-ta'dil kaynaklarında yer alan bu ve benzeri problemler ravilerin adalet ve zaptlarıyla ilgili yapılan değerlendirmelerin sübjektiflikten kurtulamadığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bunlara bina edilecek hükümlerin de kat'i olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir.

Yukarıda zikrettiğimiz sıhhat şartlarından biri de hadisin şaz olması gerektiği idi. Bir hadisin şaz olup olmadığına ravilerin sahip oldukları özelliklere bakarak karar verilmektedir. Ravilerin özelliklerinin tespitinde cerh-ta'dîl kaynaklarında yapılmış olan ve tamamen objektif olduğunu iddia edemeyeceğimiz değerlendirmelere müracaat edilmektedir. Kısacası bu hususla ilgili verilen hükümler de tıpkı ravinin adaleti ve zaptıyla ilgili yapılan değerlendirmelerde olduğu gibi farklılık arz edebilmektedir.

Burada zikrettiğimiz şartları bir hadisin sıhhati için kabul edenlerin her zaman aynı sonuca vardıklarını söyleyemeyiz. Zira şartların belirlenmesi icthadi olduğu gibi şartların uygulaması da icthada dayanmaktadır. İctihadın doğası gereği varılan sonuçlar da birbirinden farklı olabilmektedir. En sahih hadis kitapları olarak kabul edilen *Sahihayn* muasrifleri Buhari ve Muslim'in ravilerle ilgili değerlendirmeleri burada örnek olarak zikredilebilir. Buna geçmeden önce *Sahihayn* ravileri ile hadislerinin nasıl bir kabule mazhar olduğunu göstermek için bazı değerlendirmeler aktarmanın yerinde olacağına inanıyoruz.

Cumhurun, Buhari ve Muslim'in kitaplarını *Sahihayn* olarak nitelendirmelerinin, o iki kitapta hadisleri rivayet edilmiş olan ravileri ta'dil ettikleri anlamına geldiği belirtilmiştir.²⁴ Ebu'l-Hasan el-Makdisî'nin (ö.611/1214), Buhârî'nin Sahîh'inde hadisine yer verdiği ravi için "O,

²² İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara: 2010, 289.

²³ Bkz. İbn Ebi Hatim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, 7/259.

²⁴ İbn Dakîk el-İd, *el-İktirâh fî Beyâni'l-İstîlâh*, Beyrut: 1986, 55; krş. İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, 543.

köprüyü geçmiştir”, dediğini ve bunun onlar hakkındaki cerhlere iltifat edilmeyeceği anlamına geldiğini ifade eden İbn Dakîk el-İd (ö.702/1302), el-Makdisî’nin bu sözü için “Biz de, cumhurun *Sahihayn* için ittifak etmiş olmalarının ifade etmiş olduğu anlamın önüne geçecek bir zann-ı galip meydana getirecek açık bir delil olmadıkça, bu şekilde inanıyoruz ve bunu söylüyoruz,” demiştir.²⁵

Sahihayn ravileri hakkında yapılan bu değerlendirmelere ek olarak, bu iki eserde yer alan hadislerin hepsinin sahih olduğuna dair talakı üzerine yemin eden birinin talakının düşmeyeceği dahi iddia edilmiştir. Buhârî’nin hadisleriyle ilgili hadis hafızı olan Ebu Nasr es-Siczî’den (ö.444/1052), “İlim ehli (fakihler ve onların dışındaki alimler), Buhârî’nin tümü sahihtir ve Rasulullah (s.a.v.) tarafından söylenmiştir, diye talakı üzerine yemin eden kişinin talakının düşmeyeceğinde icma etmişlerdir,” dediği nakledilmiştir.²⁶ Benzer bir değerlendirmenin *Sahihayn* hadisleri hakkında kelim ve fıkıh usulü alimi olan İmamü’l-Haremeyn el-Cuveynî (ö.478/1085) tarafından da yapıldığı belirtilmiştir: “Müslümanlar *Sahihayn*’ın sıhhatinde icma ettikleri için bir insan Buhârî ve Muslim’in sıhhatine hükmettikleri *Sahihayn* hadislerinin Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sözü olduğuna eşinin talakı üzerine yemin ederse talakı düşmez.”²⁷

Buhârî ve Muslim’in çok sayıda ravilerinin cerhedilmiş olması, burada zikrettiğimiz değerlendirmelerin mutlak doğrular olmadığını göstermektedir diye düşünüyoruz. Nitekim İbn Hacer, *Hedyu’s-Sârî*’de Buhârî’nin tenkit edilmiş olan dört yüze yakın ravisini zikretmektedir. “Bunu anlamak için İbn Hacer’in *Hedyu’s-Sârî*’nin dokuzuncu faslında zikrettiği ravi listesine bakmak yeterli olacaktır.”²⁸ O, bu bölümde tenkide uğramış beş yüze yakın raviyi ele alıp değerlendirmektedir. Bunların bir kısmı muallak hadis ravisidir. Muallak hadis ravilerini hariç tutuğumuz zaman, geriye kalan dört yüze yakın ravi, Buhârî’nin hadislerini rivayet

²⁵ İbn Dakîk el-İd, *el-İktirâh fî Beyâni’l-İstılâh*, 55; krş. İbn Hacer, *Hedyu’s-Sârî*, 543.

²⁶ İbnu’s-Salâh, *Ulûmu’l-Hadîs*, 26. [أَجْمَعَ أَهْلُ الْعِلْمِ - الْفُقَهَاءُ وَغَيْرُهُمْ - [عَلَى] أَنَّ رَجُلًا لَوْ خَلَفَ بِالطَّلَاقِ أَنَّ جَمِيعَ مَا فِي كِتَابِ الْبُخَارِيِّ بِمَا رَوَى عَنْ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَدْ صَحَّ عَنْهُ، وَرَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَهُ لَا شَكَّ فِيهِ، أَنَّهُ لَا يَحْتُكُ وَالْمَرْأَةُ بِجَاهِلٍ فِي حَبَائِلِهِ].

²⁷ İbnu’s-Salâh, *Sıyânetu Sahîhi Muslim*, 85-86.

"لَوْ خَلَفَ إِنْسَانٌ بِطَّلَاقِ امْرَأَتِهِ أَنْ مَا فِي كِتَابِي الْبُخَارِيِّ وَمُسْلِمٍ بِمَا حَكَمَا بِصِحَّتِهِ مِنْ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا أَلْزَمْتَهُ الطَّلَاقَ وَلَا حَتَّتَهُ لِاجْتِمَاعِ عُلَمَاءِ الْمُسْلِمِينَ عَلَى صِحَّتِهِمَا."

²⁸ Bkz. *Hedyu’s-Sârî*, 543 vd.

etmiş olduğu ravilerin neredeyse yüzde yirmi beşini oluşturmaktadır.”²⁹ Anı şekilde bu iki eserde rivayet edilmiş olan bazı hadislerin hem sened hem de metin açısından tenkit edilmiş olmaları da yukarıda zikrettiğimiz kanaatlerin herkes tarafından kabul edilmiş genel geçer kabuller olmadığını ortaya koymaktadır diye düşünüyoruz.³⁰

Sahihayn’e dair her iki eserin telif edildiği dönemde söz konusu olmazsa bile sonradan ortaya çıkan böyle bir kanaat, musanniflerinin raviler hakkındaki farklı tutumlarını da görmezden geliyor şeklinde bir düşünceye sevk etmektedir. Nevevî’nin (ö.676/1277) verdiği bilgiye göre, Buhârî, Müslim’in hadislerini aldığı altı yüz yirmi beş ravinin hadislerini almamıştır. Muslim de Buhârî’nin hadislerini aldığı dört yüz otuz dört ravinin hadislerini almamıştır.³¹ Bunun en önemli sebebi Buhârî ve Muslim’in raviler hakkında sahip oldukları bilgilere dayanarak yaptıkları değerlendirme neticesinde farklı kanaatlere varmış olmalarıdır denilebilir. Bu da meselenin ichtihadiliğinden kaynaklanmaktadır.

Ebu’l-Velîd el-Bâcî (ö.474/1081), bu durumun anlaşılmasına katkı sunacak şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: O, Buhârî’den, kendi kitabına sadece sahih hadisleri aldığına dair bazı sözler naklettikten sonra şöyle demektedir:

“Bu sözleri, bu işi bilmeyenlerin *Sahihayn* dışında sahih hadis yoktur, şeklinde düşünmelerini engellemek için naklettim. *Sahihayn* dışında da sahih hadisler vardır. Bu sebeple Darakutnî (ö.385/995) ve Ebu Zer el-Herevî (ö.434/1043), *el-İlzâmât* adlı kitaplarında Buhârî ve Muslim’in şartlarına uyduğu halde rivayet etmedikleri hadisleri zikretmişlerdir.

²⁹ Bilen, *İbn Hacer’in Buhârî Savunusu*, 302. Bu oran, el-Bâcî’nin Buhârî’nin ricaline dair kitabında ele aldığı ravilerin sayısına göre dile getirilmiştir. Zira el-Bâcî söz konusu kitabında yaklaşık 1600 raviyi ele almıştır. Bu rakamlar, burada dile getirmiş olduğumuz iddiaların yanı sıra *Sahihayn* hadisleri için, “Buhârî ve Muslim meşhur bir sahabe varıncaya kadar ravilerinin sika olduklarında ittifak edilen hadisleri rivayet etmişlerdir. Ravilerin sikası konusunda imamlar arasında ihtilaf bulunmamalı ve hadisin isnadı muttasıl olmalıdır,” (Bkz. el-Makdisî, *Şurûtu’l-Eimmeti’s-Sitte*, 86) dedikten sonra ravilerini, adalet sahibi, nakil imamlarının sika olduklarında ve imamet vasıflarını taşıdıklarında icma ettikleri kişiler olarak vasıflandıran (*Şurûtu’l-Eimmeti’s-Sitte*, 88) el-Makdisî’nin (ö.507/1113) Buhârî ve Muslim’in şartları olarak zikretmiş olduğu hususların gerçeklerle bağdaşmadığını ve bir iddia olmaktan öteye gidemediğini de açıkça göstermektedir. (Bkz. Bilen, Mehmet, *İbn Hacer’in Buhârî Savunusu*, 302 vd.)

³⁰ Buhârî’ye yöneltilmiş olan tenkitler için bkz. Bilen, Mehmet, *İbn Hacer’in Buhârî Savunusu*.

³¹ Nevevî, *Sahihu Muslim bi Şerhi’n- en-Nevevî*, 1/16; İbn Hacer, *Hedyu’s-Sârî*, 12.

Aynı şekilde *Sahihayn'* da illetli hadisler de bulunmaktadır. Darakutnî bu tür hadisleri de bir kitapta toplamıştır. Hadis tashihi ictihadidir. İctihad ehli olup bu işleri bilenlerin Buhârî ve Muslim'in yaptığı gibi hadislerin sıhhatini araştırmaları gerekmektedir. Böyle olmayanların ise ikisinin tashih ettikleri hadislerde onları taklit etmeleri; tahrir etmedikleri hadislerde ise tevekkuf etmeleri gerekmektedir. Buhârî, sahih olduğuna inandığı hadisleri rivayet etmiştir. Muslim, onun gibi düşünmediği için onları rivayet etmemiştir. Muslim de sahih olduğuna inandığı hadisleri rivayet etmiştir. Buhârî, onun gibi düşünmediği için bunları rivayet etmemiştir. Bu durum, hadisin sıhhatini tespit işinin ictihadi olduğunu göstermektedir."³²

Buraya kadar hadisçilerin sahih hadis tanımından hareket ederek sıhhat için gerekli olan şartları değerlendirdik. Burada şunu da belirtmekte yarar vardır: Sahih hadis için genel kabul gören bu şartların sadece bir kısmını yeterli bulanların yanında farklı şartlar zikredenler de olmuştur: "Sahih hadis, senedi muttasıl, ravileri adil olan hadistir,"³³ şeklinde tanımlayan el-Hattabî'ye (ö.388/998) göre ravilerin adil, senedin de muttasıl olması yeterli olmaktadır. el-Hakim en-Nisâbü'rî'nin (ö.405/1014) de sahih hadis için zikrettiği şartlar farklıdır. Ona göre, sahih hadis, bilinen bir sahabinin Rasulullah'tan (s.a.v.), iki adil tabiinin de sahabiden rivayet ettiği, şehadet üzerine şehadet misali, hadis ehlinin zamanımıza kadar kabul ederek naklettikleri hadistir.³⁴ el-Hakim, bunu aynı zamanda Buhârî ve Muslim'in şartı olarak ileri sürmektedir³⁵ ki, bu konuda kendisine ciddi eleştiriler yöneltmiştir.³⁶ İki tabiinin rivayeti şartının fakihler tarafından kabul görmediğini belirten es-Sem'ânî (ö. 489/1096), sadece sika ravilerin rivayet etmelerinin sahihin tespiti için yeterli olmadığını, bunun yanında ravinin fehm (anlayış), marifet (bilgi), çokça hadis dinleme ve ehl-i hadisle çokça müzakerede bulunmak gibi özelliklere sahip olması gerektiğinin dile getirildiğini ifade etmektedir.³⁷

Görüldüğü gibi, hadisçilerin sahih hadis için öne sürdükleri şartlar ile fakihlerin öne sürdükleri şartlar da farklı olabilmektedir. İbn Dakîk el-

³² Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh*, 1/285-286; Krş. Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, 208.

³³ Hattabî, *Mealimu 's-Sunen Şerhu Suneni Ebi Davud*, Beyrut: 1996, 1/ 6.

³⁴ el-Hakim en-Nisâbü'rî, *Ma 'rifeti Ulumi'l-Hadis*, Beyrut: 1986, 62.

³⁵ el-Hakim en-Nisâbü'rî, *el-Medhal ilâ Ma'rifeti'l-İklîl*, thk. ve çev. James Robson, London: 1953, 11, (İngilizcesi, 14-15).

³⁶ Makdisî, *Şurûtu'l-Eimmeti's-Sitte*, 96-99; Hâzîmî, *Şurûtu'l-Eimmeti'l-Hamse*, 114, 129, 135-140.

³⁷ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille fi'l-Usûl*, Beyrut: 1999, 1/409.

İd (ö. 702) "şaz ve mualllel olmama"nın hadisçiler tarafından sahihin şartlarına eklendiğini belirttikten sonra "Hadisçilerin hadislerin mualllel olmaları için saydıkları illetlerin çoğu fakihlerin usulünde uygulanmamaktadır."³⁸ Muhammed Ebu Zehra da "şaz olmama" şartını hadisçilerin "güvenilir ravinin kendisinden daha güvenilir raviye veya güvenilir ravilere muhalif rivayetidir" şeklindeki tanımından farklı olarak; "hadis ehlinin belirttiği kaidelere, veya dinden zaruri olarak bilinen bir şeye ya da Kur'an'ın kati hükümlerine muhalif olmamalıdır," şeklinde açıklamaktadır.³⁹

Fakihlere göre bir hadisin sahih olup olmadığı, senedinde yalancı bir ravinin yer almaması, Kur'an'ın bir ayetine muvafakatı veya dinin bazı asıllarına uygun olmasıyla bilinebilir.⁴⁰ Nitekim İmam Ebu Hanife ve ashabının hadisin sıhhatini tespit için göz önünde bulundurdıkları kaidelerin başında Kur'an'a ve akla uygunluğun geldiği belirtilmektedir.⁴¹ Seyyid Şerif el-Curcanî'nin (ö.816/1413) sahih hadis tanımı da sıhhat için gerekli farklı şartları ortaya koyması açısından önem arz etmektedir: "Sahihs hadis, lafzında bozukluk olmayan, anlamı Kur'an ayetine, mütevatir habere ve icma'a aykırı olmayan ve ravisi adil olan rivayettir" şeklinde tanımlamıştır.⁴²

Fakihlerin sahih hadiste aradıkları şartları olarak burada kısaca zikrettiklerimiz, hadisin muhtevasının bazı kriterler ışığında incelenmesini gerekli kılmaktadır. Metin tenkidi denilen bu yöntemle hadisin Kur'an'a, mütevatir maruf ve meşhur sünnete, tarihi gerçeklere, akli hakikatlere vb. hususlara muvafık olup olmadığı araştırılarak Hz. Peygamber'e aidiyetine dair hüküm verilmektedir. Yani doğrudan hadisin kendisine bakarak sahih olup olmadığına hükmedilmektedir. Burada yapılan işlem de tıpkı sened tenkidinde yapılan gibi ictihadi olup kat'ilik ifade etmemektedir. Dolayısıyla verilecek hükümlerde farklılıkların olması kaçınılmaz olmaktadır.

³⁸ Irakî, *et-Takyid ve'l-İdâh*, Beyrut: 1997, 25; Sehavi, *Fethu'l-Muğis*, 1/29.

³⁹ Muhammed Ebu Zehra, *Usûlu'l-Fıkıh*, İstanbul: tsz., 110.

⁴⁰ Kasımî, *Kavâ'idü 't-Tahdîs*, 82.

⁴¹ İ. Hakkı Ünal, İmam Ebu Hanife 'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu, 83-123. Yazar bu eserinde Ebu Hanife ve talebelerinin hadis · tercih ve tefsirinde dikkat ettikleri şu yedi hususu genişçe açıklamaktadır: 1-Kur'an'a uygunluk. 2-Akla uygunluk. 3- İnsana verilen değer. 4-Kolay ve maslahata uygun olanı tercih. 5- Mak-sada uygun olanı tercih. 6-Örfe uygunluk. 7-Zamanla ortaya çıkan gelişmeleri dikkate alma.

⁴² Curcanî, *Kitabu't-Ta'rifat*, Beyrut: 1993, 83.

Sihhat için aranan şartlarda farklılıklar olduğu gibi kabul edilen şartların uygulamalarında da yukarıda görüldüğü gibi farklılıklar bulunmaktadır. Bu da aynı hadis hakkında farklı hüküm verme sonucunu doğurmaktadır. Hadis usulü kaynaklarında bir hadis için sahihtir demenin kat'îlik anlamına gelmediğine dair yapılan şu açıklama da muhtemelen bundan kaynaklanmaktadır. Babanzade, söz konusu açıklamayı şöyle aktarmaktadır: *“Fulan hadis sahîh'dir demek, o hadis bâlâda zikrolunan evsafı haiz olarak muttasıl ve isnadının zahirine nazaran kabul olunmuştur demek olup yoksa nefse'l-emirde sıhhati, maktûun-bih demek değildir. Ta'bir-i diğerle haber-i mütevâtîr gibi yakîn-i tâm ifâde etmez. Nefse'l-emirde sıhhati hakkında pek kuvvetli bir zanna bâis olur. Zirâ raviler sika da olsalar hatâ ve nisyândan bi'l-küllîye selâmetleri iddia edilemez. Kezalik: 'Fulan hadîs zaîf'dir' sözü, o hadîsin nefse'l-emirde yalan olduğu ma'nasını ifade etmeyip yalnız isnadında sıhhat için aranan şartlar mefkûddur ma'nasındadır. Çünkü Kazibin de doğru söylemesine, hatası çok kimsenin isâbet etmesine imkan munselib olmaz.”*⁴³ Zira hadisin sahih olup olmadığına dair yapılan değerlendirmeler senedin zahirine bakılarak yapılmış⁴⁴ ve tamamıyla sıhhat için zikredilen şartlara bağlı olarak muhaddiste oluşan zann-ı galibe göre verilmiş bir hükümdür.⁴⁵

Anlattıklarımızın ışığında şunu söylemek mümkündür: Hadislerin sıhhati ictihadi olduğu için, sahih olduğu belirtilmiş olan herhangi bir hadisin sıhhatinin reddi Hz. Peygamber'in hadisinin reddi anlamına gelmemektedir. Burada Hz. Peygamber'in hadisi reddedilmiş değildir. Reddedilen hadisin Hz. Peygamber'in sözü olduğunu söyleyenin iddiasıdır. Nitekim Ebu Hanife, “Mümin zina ettiğinde imanı onu terk eder, sonra tövbe edince iman geri döner” anlamındaki rivayetle ilgili olarak “(Rivayeti kabul edenlerin) sözlerini yalanlarsan (rivayeti kabul etmezsen), Allah'ın Peygamber'inin (s.a.v.) sözünü yalanladığını söyleyecekler. Çünkü onlar, bunu Rasulullah'a (s.a.v.) kadar varan bir senedle rivayet ediyorlar,” denmesi üzerine şöyle cevap vermiştir: “Ben onları yalanlıyorum. Benim onları yalanlamam ve reddetmem Peygamber'i (s.a.v.) yalanlamak anlamına gelmez. Peygamber'in (s.a.v.) sözünü yalanlamak ancak kişinin ben Peygamber'in (s.a.v.) sözünü tekzip ediyorum deme-

⁴³ Ahmed Naim Babanzade, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdî-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Ankara: DİB yay. 1979, 1/209-210. Konuyla ilgili ayrıca bkz. İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadîs*, 13-14; Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, thk. Ahmed Ömer Haşim, Beyrut: 1993, 1/54.

⁴⁴ Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, 1/54.

⁴⁵ Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs*, 1/31.

siyle olur. Kişi ben, Peygamber'in (s.a.v.) söylediği her şeye inanıyorum; ama Peygamber (s.a.v.) zülüm olan bir şey söylemez ve Kur'an'a muhalefet etmez derse, bu Peygamber'i ve Kur'an'ı tasdik ve Peygamber'i Kur'an'a muhalefetten tenzih olur. Şayet Peygamber, Kur'an'a muhalefet ederse Allah buna izin vermez ve onu şah damarından yakalar. (...) Allah'ın Peygamber'i Allah'ın kitabına muhalefet etmez. Allah'ın kitabına muhalif olan da Allah'ın Peygamber'i olmaz. Onların bu rivayeti Kur'an'a aykırıdır. Zira Yüce Allah Kur'an'da "Zina eden kadın, zina eden erkek" derken onlardan imanı nefyetmemiştir. (...) Peygamber'den (s.a.v.) Kur'an'a muhalif olarak hadis rivayet eden her raviyi reddetmek, Peygamber'i (s.a.v.) reddetmek ve onu yalanlamak anlamına gelemez. Bu, batıl şeyleri Peygamber'den (s.a.v.) rivayet edeni reddetmek olur. Burada töhmet Peygamber'e değil, rivayet edenedir. Böylece, Hz. Peygamber'in söylediği her şey, işitmiş olalım olamayalım, hepsi de başımız ve gözlerimiz üstünedir."⁴⁶

Hatîb Bağdâdî (ö. 463/1071) de, burada naklettiklerimizi destekler mahiyette, sika güvenilir birinin muttasıl bir senedle rivayet ettiği bir haberin şu durumlarda reddedileceğini belirtmektedir: 1. Akli gerekliliklere aykırı olması. Zira din akla aykırı şeyler getirmez. 2. Kur'an'ın nasına veya mütevatir sünnete muhalif olursa onun uydurma olduğu veya mensûh olduğu anlaşılır. 3. İcma'ya muhalif olursa, onun uydurma olduğu veya mensûh olduğu anlaşılır. 4. Herkesin bilmesi gereken bir şeyi tek kişinin rivayet etmesi onun asılsız olduğunu gösterir. 5. Tevatüren gelmesi gerekeni tek kişi rivayet ederse reddedilir. Zira bu tür şeyleri tek kişinin rivayet etmesi kabul edilmez.⁴⁷

Sahih kabul edilen bazı hadislerin kabul edilmemesi ve onlarla amel-in terkedilmesi, Ebu Hanife ve el-Hatîb'den aktardığımız benzer gerekçelere dayandığı söylenebilir. Yani birilerinin ictihadla sahih olduğunu söyledikleri hadisin başkaları tarafından yapılan ictihadla sahih olmadığı söylenebilir. Bu sebeple de o kimseler sünnet münkiri olmakla suçlanamazlar. Misal olarak İmam Malik, usul kaidelerine muhalif olan haber-i vahid ile amel edilmez kuralını esas alarak, unutarak yiyip içen kişinin orucunun bozulmayacağını belirten hadis⁴⁸ ile amel etmemiş;

⁴⁶ Ebu Hanife, *el-Alim ve'l-Muteallim*, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî, Kahire: 1368, 24-25.Krş. H. Musa, Bağcı, *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*, Ankara: 2012, 21.

⁴⁷ el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-Mutefakkîh*, thk. Adil b. Yusuf el-Azâzî, S. Arabistan: 1996, 1/354.

⁴⁸ Buhârî, 30, Savm, 26.

orucun bozulduğunu ve kazasının gerektiğini belirtmiştir.⁴⁹ İmam Malik'in bu içtihadında isabet etmediği iddia edilse bile onun sünnet/hadis münkiri olduğu söylenmez.

Burada zikredilmesi gereken hususlardan biri de, zann-ı galibe dayandığı için sahih kabul edilen herhangi bir hadisi reddeden kişinin tekfir edilmemesi gerektiğidir. Nitekim, Aliyu'l-Kârî (ö. 1014/1598), *Fıkhul-Ekber*'in şerhinde, İsra olayı, ayetle sabit olduğundan inkar eden kişinin kafir olduğunu, miracın ise zanni olan ahad habere dayandığını bu sebeple de inkar edenin dall ve muhtedi' olduğunu ama tekfir edilemeyeceğini belirtmektedir.⁵⁰

Kısacası "mesele şahsi icthad meselesidir ve icthadlarda birlik sağlamak çok defa mümkün olmadığına göre hadislerin değerlendirilmesinde ihtilafın vukuu kaçınılmazdır."⁵¹ Bir alimin sahih kabul ettiği bir hadisin başka bir alim tarafından zayıf ve mevzu ya da birilerinin zayıf kabul ettiklerinin başkası tarafından sahih veya hasen sayılmasının sebebi de budur diye düşünüyoruz. Bu tür haberlerin subûtu ile ilgili verilen hükümler icthadi olunca ifade ettikleri bilgi de kat'i olmaktan çıkmış oluyor. Nitekim Ahmed b. Hanbel ve Davud ez-Zahirî'den bu tür haberlerin kat'i bilgi ifade ettikleri nakledilmişse de⁵² hadisçiler dahil, İslam alimlerinin büyük çoğunluğu, ahad haberlerin zan ifade ettiğini belirtmişlerdir. İsnadı ne kadar sağlam ve metinler ne kadar akla uygun olursa olsun bu tür haberler, kat'i ilim ifade etmez. Kesin bilgi ifade etmediğinden dolayı, bu tür hadislerin itikadi meselelerde delil olamayacağı, Mutezile, Eşariler ve Mâturidiler tarafından genel bir kaide olarak benimsenmiştir.⁵³

⁴⁹ Bkz. Malik b. Enes, *el-Muvatta'*, 18, Siyam, 48.

⁵⁰ Aliyu'l-Kârî, *Şerhu Fıkhil-Ekber*, Mısır: tsz., 100.

⁵¹ Mehmed Said Hatiboğlu, *Müslüman Alimlerin Buhârî ve Muslim'e Yönelik Eleştirileri* (*Müslüman Kültürü Üzerine* adlı kitap içinde) Ankara: Kitabiyât, 2004, 198.

⁵² Amidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. Seyyid el-Cemîlî, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Arabî, 1998, 2/48; Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî fî Şerh-i Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ahmed Omer Haşim, Beyrut: 1993, 1/54.

⁵³ Hansu, *Mütevâtir Haber*, 65.

SONUÇ

Hız. Peygamber'in (s.a.v.) Sünnetinin tespitinde müracaat edilen en önemli kaynaklardan biri olan hadislerin sıhhati son derece önemlidir. Bu sebeple rivayet edilmiş olan her hadis hem sübut açısından hem de delalet açısından incelemeye tabi tutulmaktadır. Rivayetin sübut yönünden araştırılmasındaki amaç, onun Hız. Peygamber'e (s.a.v.) aidiyetini ortaya koymaktadır. Bunun için rivayetin öncelikli olarak senedi tenkide tabi tutulmaktadır. Sened, hem ittisal yönünden hem de ravilerin güvenilirliği (adalet ve zabt) yönünden tetkik edilmektedir. Ravilerin güvenirliliğine hükmederken Cerh-Ta'dil kitaplarında onlar hakkında yapılan cerh ta'dil değerdendirmelerinden istifade edilmektedir. Bu değerdendirmeler kat'i olmayıp ihtihadidir. Yani yoruma dayanmaktadır. Bundan mütevellid aynı ravi hakkında çok farklı değerdendirmelere rastlamak mümkündür. Dolayısıyla aynı hadisin sıhhati hakkında birbiriyle çelişen farklı kanaatler ortaya çıkmaktadır.

Sened tenkidinde olduğu gibi hadisin kaynağına aidiyetini tespit etmek amacıyla yapılan metin tenkidinde de verilen hüküm ihtihadidir ve kat'i bilgi ifade etmemektedir. Dolayısıyla aynı hadisde ilgili farklı kanaatlere varmak burada da mümkündür.

Günümüzde yaptığımız araştırmalarda rivayetlerin sıhhati ile ilgili hüküm verirken daha önce yazılmış olan eserlerden yararlanıyoruz. Bu kaynaklarda dile getirilmiş olan farklı değerdendirmeler arasından birini tercih ediyoruz. Bunu yaparken kanaatlerini aldığımız alimlerin etkiledikleri faktörlerin etkisinden kurtulmak ve nispeten daha objektif bir değerdendirme yapabilmek için aynı ravi ve rivayetlerle ilgili bulabildiğimiz diğer alimlerin kanaatlerini de dikkate alıp bir sonuca varmaya çalışmak gerekmektedir. Ama şunu da unutmamak gerekir ki, bizim de yaptığımız bir yorumdan ibarettir.

Sonuç olarak, hadislerin sıhhatine dair verilen hükümler ihtihadi oldukları için kesinlik ifade etmez ve sahih kabul edilen bir hadis hakkın-

da gerekçeleri ortaya konduktan sonra sahih olmadığına dair bir hüküm de verilebilir. Bu, Hz. Peygamber'i ve onun sünnetini/hadisini reddetmek anlamına gelmez. Bundan dolayı birilerini tekfir etmek veya sünnet/hadis münkiri olduklarını iddia etmek ilmi bir yaklaşım tarzı olarak kabul edilemez.

KAYNAKÇA

- Aliyu'l-Kârî, Nurettin Ali b. Muhammed b. Sultan. *Şerhu Fıkhi'l-Ekber*. Mısır: tsz.
- Amidî, Seyfuddin. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. Thk. Seyyid el-Cemîlî. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Arabî, 1998.
- Apaydın, H. Yunus. *Mütevâtir. DİA*, 32/208-211, İstanbul: 2006.
- Aşıkkutlu, Emin. *Hadiste Ricâl Tenkîdi*. İstanbul: 1997.
- Babanzade, Ahmed Naim. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. Ankara: DİB yay. 1979.
- Bâcî, Ebu'l-Velid Suleyman b. Halef. *et-Ta'dil ve't-Tecrih li men Harrece anhu'l-Buhârî fi'l-Cami'i's-Sahih*. Thk. Ahmed Lebzar, Fas: 1991.
- Bağcı, H. Musa. *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*. Ankara: 2012.
- Bağdâdî, el-Hatîb Ebu Bekr Ahmed b. Ali. *el-Fakîh ve'l-Mutefakkih*. Thk. Adil b. Yusuf el-Azâzî, S. Arabistan: 1996.
- Bilen, Mehmet. *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*. Ankara: 2013.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l- Buhârî*. İstanbul: Çağrı yay. 1992. (İstanbul: Matbaay-ı Amire, 1315 baskısından tıpkı basım).
- Cezairî, Tahir. *Tevcihu'n-Nazar ila Usuli'l-Eser*. Thk. Abdulfettah Ebu Ğudde, Beyrut: 1995.
- Curcânî, eş-Şerîf Ali b. Muhammed. *Kitabu't-Ta'rifât*. Beyrut, 1983.
- Ebu Hanife. *el-Alim ve'l-Mutallim*. Thk. Muhammed Zahid el-Kevserî, Kahire: 1368.

- Ebu Zehra, Muhammed. *Usûlu'l-Fıkh*. İstanbul: tsz.
- et-Tahhân, Mahmud. *Teyşîru Mustalahi'l-Hadîs*. Riyâd: 2010.
- Fihri, İbn Ruşeyd. *es-Sunenu'l-Ebyen ve'l-Mevridu'l-Em'an fi'l-Muhakemeti beyne'l-İmameyn fi's-Senedi'l-Mu'an'an*. Thk Salâh b. Sâlim, Medine: 1996.
- Hansu, Hüseyin. *Mütevâtir Haber Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri*, Van: 2008.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. *Müslüman Alimlerin Buhârî ve Muslim'e Yönelik Eleştirileri (Müslüman Kültürü Üzerine adlı kitap içinde)* Ankara: Kitabiyât, 2004.
- Hâzimî, Ebu Bekr Muhammed b. Musa. *Şurûtu'l-Eimmeti'l-Hamse*. Thk. Abdulfettah Ebu Ğudde, Halep: Mektebetu'l-Matbuati'l-İslamiyye, (Selâsu Resâil fi İlmi Mustalahi'l-Hadîs adlı kitap içinde) 1997.
- Irakî, Ebu'l-Fadl Zeynuddin Abdurrahim. *et-Takyid ve'l-İdâh*. Beyrut: 1997.
- Itr, Nurettin Itr. *Menhecu 'n-Nakdi fi Ulumi 'l-Hadis*. Beyrut: 1992.
- İbn Dakîk el-İd, Takiyuddin. *el-İktirâh fi Beyâni'l-Istılâh ve mâ Udîfe ilâ Zâlike mine'l-Ehadisi'l-Ma'dûde mine'-Sihah*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986.
- İbn Ebi Hatim, Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî. *el-Cerh ve't-Ta'dîl*. Thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, Beyrut: 2010.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalanî. *Hedyu's-Sari Mukaddimetu Fethi'l-Bari*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalanî. *Nuzhetu'n-Nazar fi Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*. Thk. Abdulkadir el-Fudaylî, Beyrut: 2009.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl. *Lisanu'l-Arab*, Beyrut: tsz.
- İbnu's-Salâh, Ebu Amr. *Sıyânetu Sahîhi Muslim mine'l-İhlal ve'l-Galat ve Himâyetuhu mine'l-İşkât ve's-Sakat*. Thk. Muvaffik b. Abdullah b. Abdulkadir, Beyrut: 1984.
- İbnu's-Salâh, Ebu Amr. *Ulûmu'l-Hadis*. Thk. Nurettin Itr, Dimaşk: Daru'l-Fikr, 1986.

- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*. Ankara: 1999.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Istılahları*, Ankara: A.Ü.İ.F. yay. 1985.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Usulü*, Ankara: A.Ü.İ.F. yay. 1993.
- Makdisî, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Tahir. *Şurûtu'l-Eimmeti's-Sitte*. Thk. Abdulfettah Ebu Ğudde, (Selâsu Resâil fî İlmi Mustalahi'l-Hadîs adlı kitap içinde), Halep: 1997.
- Malik b. Enes. *el-Muvatta*. (Yahya b. Yahya el-Masmûdî rivayeti) İstanbul: Çağrı yay. 1992. (M. Fuat Abdalbaki'nin 1951 tahkikli baskısından tıpkı basım).
- Muslim, Ebu'l-Huseyn b. el-Haccac b. Muslim el-Kuşeyri. *Sahihu Muslim*. İstanbul: Çağrı yay. 1992.
- Nevevî, Yahya b. Şeref. *Sahihu Muslim bi Şerhi'n- en-Nevevî*. Beyrut: 1972.
- Nisâbü'rî, el-Hakim Ebu Abdillah. *el-Medhal ilâ Ma'rifeti'l-İklîl*. Thk. ve çev. James Robson, London: 1953.
- Nisâbü'rî, el-Hakim Ebu Abdillah. *Ma'rifetu Ulûmi'l-Hadîs*, Beyrut: 1986.
- Özçelik, Fikret. *İbn Ebî Hâtim er-Râzî ve Cerh ve Ta'dîl'deki Metodu*. (D.Ü. Sos. Bil. Enst. basılmamış doktora tezi), Diyarbakır: 2017.
- Salih, Subhi. *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*. çev. M. Yaşar Kandemir, Ankara: D.İ.B. yay. 1986.
- Sehâvî, Şemsuddin Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed. *Fet-hu'l-Muğîs Şerhu Elfiyeti'l-Hadîs*. Thk. Salâh Muhammed Muhammed Avida, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr. *Kavâti'u'l-Edille fî'l-Uşûl*. Beyrut: 1999.
- Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebi Bekr. *Tedribu'r-Râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. Thk. Ahmed Ömer Haşim, Beyrut: 1993.
- Şerîf, Abdullah b. Abdirrahman. *Hucciiyetu Haberi'l-Ahâd fî'l-Akâidi ve'l-Ahkâm*. Medine: tsz.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: 2010.

Prof. Dr. AHMET KELEŞ

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Hadis Anabilim Dalı

KURAN MEALİ-HADİS İLİŞKİSİNİN ÖNEMİ MÜ'MİN: 40/60 VE FURKAN: 25/77 AYETLERİ ÖRNEĞİ

Bu makale daha önce, "Siyer Araştırmaları Dergisi, 2018, sayı: 3, s. 11-31 sayfaları arasında yayımlanmıştır."

Makale erişim linki: http://isamveri.org/pdfdrg/D04280/2018_3/2018_3_KELESA.pdf

GİRİŞ

Son zamanlarda ülkemizde, üzerinde en çok konuşulan hususlardan biri de hiç kuşkusuz Kuran tercümeleri ve mealleridir. Çünkü o kadar çok Kuran meali var ki neredeyse mealler enflasyonuna maruz kalmış gibiyiz. Buna rağmen, halen gönül rahatlığıyla okuyacağımız ve okunmasını da tavsiye edeceğimiz bir mealden söz etmek oldukça güçtür. Elbette bunun birçok farklı nedenleri vardır. Bizim bu makalede ele almayı düşündüğümüz husus ise Hadis kaynaklarımızı dikkate almadan yapılan meallerin, Kuran'ın anlamını ve mesajını iletmedeki yetersizlikleri ve maruz kaldıkları sorunlardır. Bu sorunları, sadece iki farklı sûreden seçtiğimiz ancak aynı konuyla ilgili olan iki ayetin meallerini örnek vererek göstermeye çalışacağız. Makalede çeviri örnekleri olarak aktardığımız meallere ilişkin yapmış olduğumuz tüm eleştiriler, tamamen bu alanda yapılan çalışmalara olumlu bir katkı yapma amacına matuftur. Bu vesileyle, hem Kuran çevirisine gösterilmesi gereken hassasiyete hem de çeviri yaparken Hadis kaynaklarımızı dikkate almaya naçizane bir vurgu yapmayı amaçladık. Kuran'ı anlamak ve onu farklı bir dile çevirmek için yıllarını ve ömürlerini veren her biri çok değerli meslektaşlarımıza, öncelikle Kuran'a yapmış oldukları bu hizmetlerinden dolayı müteşekkir olduğumuzu belirtir, değerli mesailerini sağlık ve afiyet içinde devam ettirmelerini yüce Mevla'dan dileriz.

İnsanlık tarihi her zaman İlahi vahyin rehberliğine mazhar olmuş ve bu rehberliği de insanların arasından seçilen en seçkin şahsiyetler olan peygamberler üstlenmişlerdir.¹ Bütün peygamberler (a.s.) kendilerine indirilen vahyi içinde yaşadıkları topluma ileterek (*tebliğ*) onları hakka

¹ Kuran, uyarıcı bir peygamberin gönderilmediği toplumlara azap edilmeyeceğini, bu vesileyle her topluma mutlaka bir peygamber gönderilmiş olduğunu belirtir. Bu konuda bkz. İsrâ, 17/15.

ve hidayete çağırılmışlardır.² Çünkü insanoğlunun bu dünyadaki bulunuş amacı imtihan olmaktır.³ Seçilen her peygamber doğal olarak gönderildiği toplumun diliyle vahiy almış ve tebliğde bulunmuştur.⁴ Pek tabiidir ki Hz. Muhammed (a.s.) de Arapça konuşan bir toplum ve kültüre mensup olduğu için Kuran'ın dili Arapça olmuştur. Allah bu hususa Kuran'da birkaç kez işaret eder ve muhataplarına; "*kendi dillerinde hitap ettiğini*" belirterek, indirilen vahyi anlamama gibi bir mazeretlerinin olamayacağını altını çizer.⁵ Bildiğimiz kadarıyla ne inananlar ne de inkâr edenler Kuran'ı anlamadıklarına dair bir şikâyetle bulunmuşlardır. Bu itibarla diyebiliriz ki Kuran vahyi ilk muhatapları için anlaşılan bir hitap idi. Hitap idi diyoruz, çünkü Kuran söz olarak inmiş ve bilahare yazıyla kaydedilmiştir. Hitabın gereği de anlaşılmalıdır. Zira anlaşılmayan bir diyalogdan söz edemeyiz. En azından anlaşılmayan bir diyalog sürdürülemez. Kuran'ın nüzulü yaklaşık yirmi üç sene sürdüğüne göre muhataplarıyla arasında bir anlama sorunu olmuş olamaz. Sonuç olarak, Kuran'ın anlaşılmasına yönelik sorunlar vahyin nüzul sürecinde değil daha sonraki dönemlerde ortaya çıkmıştır, diyebiliriz.

Peygamberlere indirilen vahyin her zaman iki tür muhatabı olmuştur. *Birincisi*, doğrudan muhataplardır ki bunlar vahyin inişinin şahitleridir. Vahiy onlara iner. Onlar da kendilerine hitap eden bu vahyi anlarlar. *İkincisi* ise vahyin dolaylı muhataplarıdır. Bunlar da iki kısımdır: Biri, vahyin indiği aynı topluma mensup oldukları halde hayata vahiy tamamlandıktan sonra gelmiş olanlardır ki bunlar vahyi artık yazılı bir metinden (*Mushaf*) okurlar. Buna bağlı olarak da vahyi anlama sorunları başlar. Bu sorun, vahyin indiği tarihten ne kadar uzaklaşırsa o kadar artar. Diğeri de vahyin dilini konuşmayan başka kültür mensuplarıdır. Bunlar için vahyin dili sadece inandıkları dinin dilidir. Vahyin dilini normal bir dil olarak görmezler. O, İlâhi Kelamdır ve dindir. Bu kısımda yer alan toplumlar Kuran'ı ancak kendi dillerine tercüme edildiğinde anlayabilirler. Nitekim İslam tarihi boyunca şahit olduğumuz durum budur.

Bu genel değerlendirmeden sonra konuyu, özellikle de Kuran'ın dolaylı muhatapları olan bizim gibi Müslüman toplulukların durumuna getirirsek, iki önemli nokta ile karşılaşırız: *Birincisi*, Kuran'ın anlaşılması,

² Mâide, 5/67.

³ Mülk, 67/2.

⁴ İbrahim, 14/4.

⁵ Nahl, 16/103; Şuarâ, 26/ 195; Ahkâf, 46/12.

diğeri de ibadette okunmasıdır. Çünkü Kuran aynı zamanda ibadetlerde tilavet edilen bir kitaptır. Bu itibarla Müslüman olan farklı kültür mensupları kendi dillerine çevrilen vahyi anlasalar bile bu çevirileri ibadetlerinde okuyamayacakları için bir şekilde, en azından ibadetlerinde okuyacakları kadar, Arapça öğrenmeleri gerekmektedir. Buradaki Arapçadan kastımız yüzüne Kuran okumayı bilmektir. Zira İslam, başından itibaren teamülle/uygulamayla (fiilen gösterilerek) öğretilen bir din olduğu için her Müslümanın dini görevlerini yerine getirebilmesi için Kuran'ı bizzat anlaması gerekmemiştir. Çünkü Kuran'ı âlimler anlamışlar, anlamayanlara da anlatmışlardır. Böylece geleneğimizde tefsir yaygındır da tercüme ancak çağdaş dönemlerde gündeme gelmiş ve özünde de dini bir ihtiyaç olmaktan ziyade siyasi arka plana sahip olan bir olgudur.⁶ Özellikle Cumhuriyetin ilanından sonra, Kuran'ın tercüme edilmesi her zaman önceliğini koruyan dini/siyasi bir mesele olagelmıştır. Daha Atatürk hayatta iken başlayan Kuran'ın Türkçeye tercüme edilmesi ve tefsiri politikası daha sonra da aynı heyecanla devam etmiştir.⁷

İslam'ın ve Kuranın farklı kültürlerle tanıtılmasının yegâne yolunun Kuran'ı yaşayan tüm kültür dillerine tercüme etmek olduğunda hemen her Müslüman hemfikirdir. Bugün yeryüzünde yaşayan ve sözlü-yazılı edebiyatı olan neredeyse birkaç bin dil vardır.⁸ Kuran da bu dillere tercüme edilmeyi beklemektedir. Bu, her Müslümanın özellikle de ilahiyatçı akademisyenlerin en önemli görevleri olmalıdır. Ancak tüm dünya dillerine tercüme bir yana kendi dilimizde bile huzur-u kalple okuyup anlayabileceğimiz bir meale ne kadar ihtiyaç duyduğumuz malumdur. Kime; “*Kuran meali okuyun*” desek, aldığımız cevap; “*okuyamıyoruz*” oluyor. Peki, neden? Çünkü çevirilerin dili ve üslubu okuyucuyu rahatsız ediyor. Çeviriye konu olan kitap, İlâhi Kelam olan Kuran'dır. Yani, Arap Dilinin emsalsiz edebi bir şaheseridir. Fakat bu özellik çevirilere neredeyse hiç yansımıyor. Acaba bunun nedeni nedir? Türkçemizin bir edebiyatı yok mudur? Elimize aldığımızda bir solukta okuduğumuz birçok kıymetli eser Türkçe değil mi? Kuran'da yer alan dilsel sanatların bizim dilimizde bir karşılığı olmadığı için mi çeviriler, güzelim dilimizi Allah'ın kitabının hatırına bile okunamaz ve okumaya tahammül edilemez hale getiriyorlar?

⁶ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Dücan Cündioğlu, *Türkçe Kuran ve Cumhuriyet İdeolojisi*, İstanbul: Kitabevi, 1998, 15-22.

⁷ Cündioğlu, *Türkçe Kuran ve Cumhuriyet İdeolojisi*, 9-123.

⁸ Selçuk Kütük, *Bilim Felsefesi Üzerine*, İstanbul: Açılım Y., 2005, 151.

İfadeye çalıştığımız dil ve anlatım merkezli bu sorunlardan başka, özellikle son zamanlarda karşılaştığımız başka ciddi sorunlar da söz konusudur. Adeta her bir meal kendi etrafında “*özel bir cemaat*” ve taraf-tar kitlesi oluşturarak Müslümanları, “*senin mealin yanlış benim mealim doğru*” noktasına getirmiştir. Yine bu meyanda maalesef *Kuraniyyûn* ekolünün⁹ devamı sayılacak kimi söylemler de yeniden ortaya çıkmıştır. Yetmişli yıllarda ülkemizde “*Mealciler*” diye bir akım bile vardı. Bugün de benzer tavırları görmek mümkündür. Bu tavırlardan burada özellikle söz etmemizin nedeni, onların, Kuran’ı anlamak için sadece Kuran’ın yeteceğini iddia etmelerinden dolayıdır.¹⁰ Bu çevrelerce Hadis ve Sünnet neredeyse Kuran’ı anlamanın dışına atılmış ve geleneğimizin devasa bir bilgi kaynağı olan Hadis kaynaklarımızdan istifade edilmemiştir. Hatta Mustafa İslamoğlu gibi, hadisler ve onların nâkili kaynaklarımızla yakı-sıksız bir üslupla istihza eden meal yazarlarımız bile vardır.¹¹ Bu makale ile biraz da bu soruna işaret etmek istedik. Çünkü hadis kaynaklarımız-dan yeterince yararlanmadan yapılan mealler, Kuran’ın mesajını ve an-lamını yeterince yansıtamamaktadırlar.

Meal Sorunu Olan Ayetler

Örnek olarak vereceğimiz her iki ayetin konusu da aynıdır. Türkçeye “*dua etmek*” olarak çevrilen ayetteki ifadelerin doğru anlaşılmadığını düşünüyor ve yapılan çevirilerin/meallerin hatalı olduklarını söylüyo-ruz. Çünkü Hadis kaynaklarımızda yer alan rivayetler bize, söz konusu ayetlerde geçen ifadelerin doğru anlamlarını vermektedirler ve bu an-lamlar meallerdeki anlamlarla örtüşmemektedir. Mealler, bu rivayetler dikkate alınmadan yapıldığı için sorunlu olmaktadır. Aşağıda bu id-diamızı örnekler üzerinden kanıtlamaya çalışacağız.

Makalemizde ele alacağımız ayetler; Mümin Suresi (Gâfir) 60 ile Furkân Suresi 77. ayetleridir. İki farklı surede yer almış olsalar da her iki ayetin konusu da aynı olduğu ve benzer meal sorunlarına maruz kaldık-ları için “*Hadis-Meal ilişkisi*” çerçevesinde birlikte ele almak istiyoruz.

⁹ Mustafa Öztürk, “Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kuran Yorumlarına Genel Bir Bakış”, *İslamiyât*, 4/2004, 71-94.

¹⁰ Mustafa Ertürk, *Kuran İslam’ı Söyleminin İlmi Değeri, İslam’ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Önemi sempozyumu*, Ankara: T.D.İ.V. Y., 2003, 213-34.

¹¹ Özellikle sosyal medyada paylaşılan videolarında Sayın İslamoğlu maalesef muteber kaynaklarımız ve onlarda yer alan rivayetlerle ilgili bilim ve nezaket sınırlarını zorla-yan ifadelerde bulunmaktadır. Örneğin; “Bu da sahih isnatlı Buhârî hadisi ve şirk” ifadeleri gibi... <https://www.youtube.com/watch?v=Pf8YSzECR3Q> (05. 07. 2017).

Asıl amacımız, hem verilen meallerin sorunlarına dikkat çekmek hem de son zamanlarda Kuran'ı anlamak için hadislerle ihtiyacın olmadığını iddia edenlere karşı somut bir örnekle bu kanaatlerinin bilimsel olmadığını göstermektir. Özellikle Furkân Suresi 77. ayete verilen bazı mealler neredeyse ayetin anlamını tahrif boyutuna varmıştır. Kanaatimizce bu fahiş hatalar çeviri yaparken Hadis kaynaklarımızdan yeterince yararlanmamaktan kaynaklanmaktadır. Önce Mü'min Suresi 60. ayetten başlayacağız. Çünkü bu ayeti nasıl anlamamız gerektiğine dair Hz. Peygamber'den nakledilen *Merfu'* bir rivayet vardır. Bu rivayet, makalemizin aslı amacı olan çeviri-hadis ilişkisinin önemini çok açık bir şekilde göstermektedir.

Mümin Suresi Altmışınıcı (60) Ayet

Mümin Suresi altmışınıcı (60) ayetin anlamını doğru anlayabilmemiz için hadis kaynaklarımızda yer alan aşağıdaki rivayeti mutlaka dikkate almalıyız. Çünkü Hz. Peygamber, ayette geçen "*dua*" sözcüğünü nasıl anlamamız gerektiğini açıklamaktadır. Rivayet şudur:

حدثنا احمد ابن منيع قال حدثنا مروان ابن معاوية عن الاعمش عن زر عن يسيع عن النعمان ابن بشير عن النبي
[ع. س.] قال : الدعاء هو العبادة ثم قرأ : و قال ربكم ادعوني استجب لكم ان اللذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون
جهنم داخرين

İmam Tirmizî (275/897) bu hadisi Süneninin "*Ebvâbu'd-Deavât*" bölümünde naklettikten sonra devamında; "*bu hadis Hasen Sahihdir*" diye rivayetle ilgili kanaatini de belirtmiştir.¹² Ayrıca nakletmiş olduğumuz bu rivayet başka hadis kaynaklarımızda da yer almaktadır.¹³

Yukarıda, orijinal metinde altını çizdiğimiz ifadeler meallerde yanlış tercüme edilen kısımlardır. Hemen her meal yazarı ayette geçen "*Dua*" sözcüğünü gündelik dilde kullanılan anlamıyla çevirmiş ve ayette kastedilmeyen bir anlamın öne çıkmasına neden olmuştur. Oysa nakletmiş olduğumuz hadiste Hz. Peygamber (a.s.) öncelikle duanın "*ibadet*" olduğunu ifade buyurarak, *dua* sözcüğünü nasıl anlamamız gerektiğini açıklamaktadır. Buna göre ayette geçen "*dua*" sözcüğünü "*ibadet etmek*" olarak anlamamız gerekmektedir. Bu amaçla Hz. Peygamber; "*dua ibadetin ta kendisidir*" diye bir açıklamada bulunmuştur ve bu sözüne bir delil

¹² İmam Tirmizî'ye mahsus bu Hadis Usûlü kavramı için bkz. İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1985, 65.

¹³ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünen*, Ebvâbu'd-Deavât, 1; Ahmed İbn Hanbel, *el-Müsned*, Kahire tsz., 4/267, 271; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünen*, Dâru İhyâu Turâsî'l-Arabî, 1975, Duâ, 1.

olarak da Mü'min Sûresi altmışıncı (60) ayeti okumuştur. Böylece ayette geçen "dua" sözcüğünü yanlış anlamamızı önlemek istemektedir.

Şimdi hem rivayeti hem de rivayette yer alan Mü'min Sûresi altmışıncı (60) ayeti tercüme edelim. Yapacağımız çeviri ile iktibas edeceğimiz mealler karşılaştırıldığında, hem aralarındaki fark hem de çevirilerdeki hatalar daha iyi görülebilecektir.

"Hz. Peygamber (a.s.); *"dua ibadetin ta kendisidir"* (yani dua demek ibadet demektir) *buyurduktan sonra şu ayeti okudu: "Rabbiniz; sadece bana kulluk yapınız ki ben de size yapmış olduğunuz kulluğunuzun karşılığını vereyim.* (Yani sizi katımda değerli ve itibarlı kılayım) *Kibirlenerek bana kulluk yapmaktan yüz çevirenler, aşağılanmış, değersizler olarak cehenneme gireceklerdir, buyurmuştur."*¹⁴

Parantez içi açıklamalar ile tercümenin daha iyi anlaşılmasını sağlamak istedik. Çünkü rivayette verilmek istenen mesaj bizim gibi ana dilleri Arapça olmayanlar tarafından ancak bu şekilde anlaşılabilir. Ayetin birinci kısmında yer alan; *"bana kulluk yapın"* ifadesi, devamında gelen; *"bana kulluk yapmayı kendisine yediremeyen, kibirli kendini beğenmiş"* ifadesiyle uyumludur. Şayet ilk ifadeyi; *"bana dua edin"* diye çevirecek olursak ki aşağıda vereceğimiz örnekler öyle çevirmişlerdir, o zaman ayetin ikinci kısmındaki *"ibadet"* sözcüğü birinci cümledeki *"dua"* ile uyumsuzluk arz eder ve bu da okuyucuyu rahatsız eder. Nitekim aşağıda iktibas edeceğimiz çeviri örneklerinde bu uyumsuzluk ve dildeki rahatsız edicilik çok açık olarak görülebilmektedir.

Maalesef meal yazarlarımız, Kuran'ın neresinde; *"ادعوني استجب لكم"* ifadesini görseler hemen; *"bana dua ediniz ben de duanızı kabul edeyim, icabet edeyim"*, diye çevirmeye alışık oldukları için bu ayette de aynı tavrı sergilemişlerdir. Oysa ayetin orijinal metninde de altını çizdiğimiz; *"يستكبرون عن عبادتي"* ifadesi daha önce geçen *"ادعوني استجب لكم"* ifadesindeki *"Dua"* sözcüğünü nasıl anlamız gerektiğini göstermektedir. Ayrıca Allah Resülü de rivayetin başında *"dua"* sözcüğünü *"ibadet"* olarak anlamamız gerektiğinin altını çizmekte ve adeta bizi bu hataya düşmeyelim diye uyarmaktadır.

"يستكبرون عن عبادتي" ifadesi; *"bana kulluk yapmayı, ibadeti kendisine yediremeyen kibirli, kendisini beğenmiş"* anlamıyla Allah'a ibadetten kaçınanları tasvir etmektedir. Ayet, dünya hayatında kibirlenerek Allah'a kulluk yapmayanların cehenneme girerken dünyadaki kibir ve kendini beğen-

¹⁴ Mü'min; 40/60.

mişliklerinden eser kalmayacağını ve hor-hakir bir şekilde ateşe atılacaklarından söz ediyor. Yani, dünyada ibadetten kaçınmanın onları ahirette nasıl değersizleştireceğini ifade ediyor. Şimdi bu mesaja uygun olarak ayetin birinci cümlesinde yer alan ve “bana dua ediniz” diye çevrilen “dua” sözcüğünü, “dua etmek” değil de “ibadet etmek” olarak çevirirsek, hem ayetin anlam bütünlüğünü korumuş hem de hadise uygun anlam vermiş oluruz. Çünkü ayetin mesajına göre; ibadet etmek insanı değerli kılarken, ibadetten yüz çevirmek de onu değersiz kılmaktadır. Ayetin bütünlüğü bu anlam uyumunu zorunlu kılmaktadır. Böylece ayette verilmek istenen mesaj şudur: *Bana kulluk yaparsanız, ben de sizi yapmış olduğunuz ibadetlerinize/kulluğunuza karşılık katımda değerli ve itibarlı kılarım. Aksi takdirde, bana kulluktan kibirlenerek kaçınanların benim katımda bir değer ve kıymetleri olmadıkları gibi ahirette de değersizler olarak cehenneme gireceklerdir.*

Görüleceği üzere ayet ancak hadis-i şerif dikkate alınarak çevrildiğinde anlam bütünlüğünü korumakta ve verilmek istenen mesajı tam olarak vermektedir. Şimdi de rivayeti/hadisi dikkate almadan yapılan bazı çeviri örneklerini görelim.

Mümin Suresi Altmışını (60) Ayetin Meal Örnekleri

Vermiş olduğumuz anlamı kıyaslamak ve aradaki farkı göstermek maksadıyla ülkemizde yaygın olarak okunan bazı meallerden iktibaslar da bulunacağız. Ancak yapacağımız iktibaslara geçmeden önce bir hususu özellikle belirtmek istiyoruz. Tırnak içinde aktardığımız meal ve tercümelerdeki her türlü dilsel problemler tamamen yazarlarına aittirler. Biz metinlere hiçbir müdahale yapmadan aynen aktardık. Sadece, yukarıda ayetin orijinal metninde altını çizdiğimiz ve çeviri sorunlarının olduğunu düşündüğümüz ifadelerin çeviri örneklerinde de altlarını çizdik ki okuyucu üzerinde durduğumuz sorunu daha iyi görsün. Bu hususun özellikle dikkate almasını istiyoruz.

Diyanetin Meali:

“Rabbimiz şöyle dedi: “Bana dua edin, duanıza cevap vereyim. Bana kulluk etmeyi kibirlenene yediremeyenler aşağılanmış bir halde cehenneme gireceklerdir.”¹⁵

¹⁵ Diyanet İşler Başkanlığı Yayınları, Ankara 2011, 3. Baskı.

Diyanetin Meal Tefsiri:

“Rabbınız şöyle buyurdu: Bana dua edin, kabul edeyim. Bana kulluk etmeyi kibirlere yediremeyenler, aşağılanmış olarak cehenneme gireceklerdir.”¹⁶

Hemen hemen aynı çeviri yapılmıştır. “ادعوني” ifadesi “bana dua edin”, “استجب لكم” de “kabul edeyim” olarak karşılanmıştır. Aşağıda görüleceği üzere bu yaklaşım geneldir ve hemen her mealde aynıdır.

Elmalı Hamdi Yazır:

“Halbuki Rabbınız buyurdu “ادعوني استجب لكم” yalvarın ki bana size karşılık vereyim, çünkü benim ibadetimden kibirlenenler yarın hor hakir olarak Cehenneme gireceklerdir.”¹⁷

Merhum Elmalı, ayetin açıklama kısmında bizim işaret etmiş olduğumuz hadise de atıfta bulunarak, duanın ibadet anlamına geldiğini ve ibadet ve duanın birbirlerinden ayrı düşünülemez olduklarını belirtmiştir.¹⁸ Ancak bu kanaatini her ne hikmetse ayetin tercümesine yansıtmamıştır. Ayrıca ayetlerin tercümelerinde kullandığı Türkçe de kötü ve anlaşılmazdır. Bu anlatım biçiminin Elmalı’nın tefsirine has bir özellik olduğunu belirten Mustafa Öztürk, konuyla ilgili yapmış olduğu bir iktibastan hareketle şu değerlendirmeyi yapmıştır:

“Muhtemelen tefsirindeki ayet meallerinin Kuran yerine ikame edileceği endişesinden ve/veya her yönüyle ilahi bir kumaş olan Kuran-ı Arabî’yi başka bir dilde aynen üretmenin imkânsızlığına ilişkin muhkem inancından dolayı, eserin meal kısmında –tefsir kısmındaki mükemmel dil ve üslûbun aksine Türkçenin gramerine ters düşen bir üslûp kullanmıştır.”¹⁹

Süleyman Ateş:

“Rabbınız buyurdu ki; “Bana dua edin, duanızı kabul edeyim. Bana kulluk etmeğe tenezzül etmeyenler, aşağılık olarak cehenneme gireceklerdir.”²⁰

¹⁶ Diyanet İşler Başkanlığı Yayınları, Ankara 2012.

¹⁷ Elmalı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, Ankara: tsz., 5/ 4167. (Orijinal nüshadır. Yeni baskı değil)

¹⁸ Elmalı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, 5/ 4167-8.

¹⁹ Mustafa Öztürk, “Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kuran Yorumlarına Genel Bir Bakış”, 22.

²⁰ Süleyman Ateş, *Yüce Kuran’ın Çağdaş Tefsiri*, 8/91.

Mustafa Öztürk'ün Meali:

“Bakin, Rabbiniz şöyle buyuruyor: Bana yakarın; yakarışınıza karşılık vereyim. Bana yönelip yakarmaya tenezzül etmeyenler, aşağılanmış bir vaziyette cehennemi boylayacaklardır.”²¹

Mealin, Ankara Okulu Yayınları tarafından basılan yeni baskısında ise şu tercüme yer almaktadır:

“Rabbiniz şöyle buyuruyor: “Bana yakarın, yakarışınıza karşılık vereyim; (dua edin, duanızı kabul edeyim). Bana kulluk/ibadet etmeyi kib-rine yediremeyenler aşağılanmış bir halde cehennemi boylayacaklardır.”²²

Sayın Öztürk mealinde hem “ادعونی” ifadesi için hem de “عبادة” ifadesi için “yakarmak” anlamını vermiştir. “ادعونی/Dua ediniz” ifadesini “عبادة/kulluk ediniz” şeklinde çevirmesi gerekirken tam tersi “ibadet” etmeyi de “dua” etmeye dönüştürmüştür. Çeviri, ayetin vermek istediği mesajı tam olarak yansıtmakta yetersizdir. Sayın Öztürk, ayetin bütün-lüğünü sağlamak maksadıyla bu tür bir anlam vermiş olmalıdır.

Mustafa İslamoğlu:

“Ve Rabbiniz şöyle buyuruyor: “Bana dua edin ki ben de kabul ede-yim! Bana kulluk yapmayı kendisine yediremeyenler, rezil rüsva olarak cehenneme girecekler”²³

Abdülaziz Bayındır: (Süleymaniye Vakfı Meali)

“Rabbiniz (Sahibiniz) der ki “Bana dua edin, size olumlu karşılık ve-reyim. Bana kulluk etmeyi kibirlerine yediremeyenler alçalmış olarak cehenneme gireceklerdir.”²⁴

Abdulkaki Gölpinarlı:

“Ve Rabbiniz dedi ki: Çağırın beni, icâbet edeyim size; şüphe yok ki bana kulluk etmekten, ululuk satarak çekinenler, aşağılık bir halde ce-henneme gireceklerdir.”²⁵

²¹ Mustafa Öztürk, *Kuran-ı Kerim Meali, Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Ankara: Otto Y., 2008, 473.

²² Mustafa Öztürk, *Kuran-ı Kerim Meali*, 530.

²³ Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kuran Gerekçeli Meal Tefsir*, İstanbul: Düşün Y., 2009: Mümin, 40/60.

²⁴ Bu meal Süleymaniye Vakfı resmi internet sitesinden alınmıştır. <http://www.suleymaniyevakfimeali.com/>

²⁵ <https://felsevuf.wordpress.com/2015/10/26/kuran-i-kerim-meali-abdulkaki-golpinarli>

Uzmanlık alanı edebiyat ve klasik metinler olan bir akademisyenin, Kuran çevirisi gibi son derece önemli bir konuda neden böyle bir dil ve üslup kullandığını anlamak gerçekten çok zordur.

Muhammed Esed:

“Ama Rabbiniz buyurur ki: "Bana dua edin, duanızı kabul edeyim! Bana kulluk etmeye tenezzül etmeyenler, mutlaka aşağılanmış olarak cehenneme gireceklerdir!"²⁶

Karşılaştırma ve Değerlendirme

Bir kıyaslama olsun diye verdiğimiz meal örneklerinin bizim yapmış olduğumuz çeviriden hangi açıdan farklılık arz ettiklerini okuyucu görmüştür diye düşünüyoruz. Çünkü hemen hepsinde görülen ortak sorun ayetin anlamındaki uyumsuzluktur. Okuyucu, ayetin ilk kısmında yer alan “dua ediniz” ifadesiyle ikinci kısımda yer alan “ibadet ediniz” arasında irtibat kurmakta zorlanmaktadır. Oysa her ikisi de “ibadet etme” olarak çevrildiğinde herhangi bir problem kalmamaktadır. Kaldı ki bu şekilde çevirmemizin gerekçesi sadece uyum değil bir zorunluluktur.

Şimdi de çok kısaca bazı klasik kaynaklarımızda yer alan konuyla ilgili bilgilere atıfta bulunmak istiyoruz.

Taberî (310/932) yukarıdaki rivayetin farklı bir versiyonunu nakletmiş ve bu rivayette konumuzla ilgili ince bir ayrıntıyı ortaya çıkarmıştır:

عن النعمان بن بشير، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إِنَّ عِبَادِي دُعَانِي" ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ

Altı çizili ifade Hz. Peygamber (a.s.); “*Hiç şüphesiz ibadetim duamdır*” buyurmuş ve ardından da şu ayeti (konumuzla ilgili olan ayeti) okumuştur.”²⁷ Görüleceği üzere rivayet dua sözcüğünü nasıl anlamız gerektiğini gayet açık bir şekilde göstermektedir.

Zemahşerî (538/1160), meşhur tefsiri *el-Keşşâf*’da ele almış olduğumuz ayet ve anlamıyla ilgili olarak aynen şu ifadeyi kullanmaktadır:

ادعوني : اعبدوني و الدعاء بمعنى العبادة كثير في القرآن

“ادعوني” “bana kulluk yapınız” demektir. Dua sözcüğü Kuran’ın birçok yerinde *ibadet*, *kulluk* anlamında geçmektedir.²⁸ Görüldüğü gibi Zemah-

²⁶ Muhammed Esed, *Kuran’ın Mesajı Meal Tefsir*, İstanbul: İşaret Y., 1999; Orijinal metin de şu şekildedir: “But your Sustainer says: “Call unto Me (and) I shall respond to you! Verily, they who are too proud to worship Me will enter hell, abased”.

²⁷ Taberî, İbn. Cerîr, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kuran*, Beyrut 1995, 24/99. (12. Cildin içinde basılı)

²⁸ Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Cârullah Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf*, Beyrut 1995, 4/180.

şerî hiçbir farklı yaklaşıma yer vermeksizin ayetin anlamını “dua etmek” olarak değil “Allah’a kulluk” yapmak olarak vermektedir.

Yine Zemahşerî; “استجب لكم” ifadesini Mücâhid’in; “bana kulluk yapın ben de size karşılığımı vereyim” diye tefsir ettiğini nakletmiştir.²⁹

İbn Kesîr (774/1396) de tefsirinde konuyla ilgili rivayetin farklı versiyonlarını vermiş ve ayette geçen ve “dua etmek” olarak çevrilen ifadenin aslında “kulluk etmek” anlamına geldiğini belirtmiştir.³⁰

Diğer Örnek: Furkân Sûresi Yetmiş yedinci (77) Ayet

Ülkemizde, halk arasında bile ne zaman *dua* söz konusu olsa hemen herkesin dilinde şu ifade yer alır: “*De ki duanız olmasa idi Rabbim size ne diye değer verecekti?*” Hutbeler, vaazlar ve dini konuşmalarda sıklıkla dile getirilen mezkûr ifade bir ayet meali olarak zikredilir. Fakat gerçekten Kuran’da anlamı böyle olan bir ayet var mıdır? Yoksa genel bir ezber olarak mı dile getirilmektedir? Acaba meal yazarlarımız ilgili ayeti bu ezberin etkisinde kalarak mı çevirmektedirler? Çünkü örnek olarak ele alacağımız konuyla ilgili Furkân yetmiş yedinci (77) ayeti başka türlü yanlış çevirmek mümkün görünmemektedir. Orta düzey Arapça bilgisi olan biri bile bu ayeti yaygın olduğu anlamıyla çevirmez. Zira ayet, asla bölünmeye tahammülü olmayan bir bütünlüğe sahiptir. Onu iki ayrı cümleye bölmek ve her birine ayrı ayrı anlam vermek dil ve gramer açısından imkânsızdır.

Söz konusu ayet şudur:

قُلْ مَا يَدْعُوا بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ ۖ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا

Görüldüğü üzere ayet başından sonuna kadar bir bütündür. Bu itibarla ayetin bir kısmını diğerinden ayırarak anlam verip daha sonra da sanki Kuran’da bu anlamda müstakil bir ayet varmış gibi dile getirmek doğru değildir. Ayrıca ayetin orijinal metninde ayet ikiye bölünmesin diye bir de vasıl (صلی) işareti (secâvend) vardır.³¹ Maalesef aşağıda vereceğimiz meal örneklerinde bu durum hiç dikkate alınmamıştır. Özellikle de ayetin orijinal metninde altını çizdiğimiz zamirler, gramer olarak açıklanması imkânsız mercilere irca edilmişlerdir. Okuyucu bu durumu daha açık görebilsin diye hem ayetin orijinal metnin de hem de çevirilerde söz konusu zamirlerin altlarını çizdik. Okuyucunun, hem karşılaş-

²⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/180.

³⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kurani’l-Azîm*, İstanbul 1985, 7/142-43.

³¹ Kuran’da vakıf (secâvend) işaretleri için bkz. Abdurrahman Çetin, *Kuran Okuma Esasları*, Bursa: Emin Y., 2009, 270.

tırma yapmasını kolaylaştırmak hem de aradaki farkı daha iyi görebilmesini sağlamak için ayetin tarafımızdan yapılan tercümesini önce vermek istiyoruz.

“Ey Muhammed (seni elçi olarak gönderdiğim muhataplarına) de ki; sayet Rabbim sizi kendisine kulluğa ve imana davet etmemiş olsa idi (çünkü sizi önemli ve değerli kılan yegâne şey size yaptığım bu davettir) başka neden dolayı size değer ve önem atfedecekti ki? Oysa siz onun davetini yalanladınız (iman etmediniz) o halde bu inkârınızın/yalanlamanızın sonucuna katlanacaksınız.”

Meal Örnekleri

Diyabetin Meali:

“(Resûlüm!) De ki: (Kulluk ve) yalvarmanız olmasa, Rabbim size ne diye değer versin? (Ey inkârcılar! Size Resûl’ün bildirdiklerini) kesinkes yalan saydınız; onun için azap yakanızı bırakmayacaktır!”

Mealdeki parantez içi açıklamalar aslında çevirinin daha iyi anlaşılmasını sağlamak içindir. Fakat bu çeviride adeta tersinden bir amaca hizmet etmiş ve anlamı anlaşılmaz kılmıştır. Mealin Türkçe açısından ne ölçüde bozuk ve anlaşılmaz olduğunu okuyucunun takdirine bırakıyoruz. Ayetin ikinci yarısının başında parantez içinde; “*Ey inkârcılar*” diye verilen çeviri sadece bir tercüme hatası değil farkına varılmadan yapılmış bir tahrif örneğidir.³² Bunun, elbette gözden kaçan, sehven yapılmış bir hata olduğunu düşünüyoruz. Ancak bu sehvin ne derece büyük bir yanlışla neden olduğunu da belirtmek durumundayız.

Çünkü ayette geçen ve altını çizdiğimiz “*küm*” zamirleriyle “*Ey kâfirler*” diye çevirdikleri “*kezzebtüm*”de yer alan “*tüm*” zamiri aynı muhataplara râcidir. Bu zamirlerin ilk ikisini başka muhataplara “*kezzebtüm*”deki “*tüm*” zamirini de başkalarına irca etmek Arapça grameri açısından hiçbir şekilde mümkün değildir. Yani, mealdeki “*Ey kâfirler*” şeklindeki hitap ile “*kezzebtüm*” fiilinin faillerinin kâfirler olduğu belirtilmiş olmaktadır. Oysa bir önceki cümlede geçen “*küm*” zamirleriyle kastedilenlerin de müminler olduğu belirtilmiştir. Çünkü “*kulluk ve yalvarma*” müminlere özgüdür. Bu tür bir çeviri, sadece ayeti yanlış olarak tercüme etmek değil aynı zamanda bir tahriftir. Her nasıl olursa olsun bu hata mazur görülemez. Çünkü çok açık bir şekilde ayetin mesajını çarpıtmakta ve

³² Hüsnü zan ediyoruz ve bunun ancak sehven olabileceğini düşünüyoruz. Başka türlü olmasını ihtimal dışı görüyoruz.

ilahi amacı saptırmaktadır. Aynı yanlış başka meallerde de söz konusudur.

Diyanet İşleri Teşkilatının yayınladığı “Meal Tefsirde” ise ayet şu şekilde çevrilmiştir:

“De ki (o inkârcılar): “Kulluğunuz ve niyazınız olmasa Allah size ne diye değer versin! Siz (onun dinini) asılsız saydınız; onun için artık bu, yakanızı bırakmayacak!”³³

Görüleceği üzere bu çeviri ayette geçen zamirlerin muhataplarını aynı yere irca ederek bütünlüğü korumuştur. Bu açıdan doğrudur. Ancak, muhatapları “kâfirler” olarak belirlemesinin ne derece isabetli olduğunu aşağıda tartışacağız. Ayrıca çevirinin Türkçesini de okuyucunun takdiri-ne bırakıyoruz.

Elmalı Hamdi Yazır:

“De ki rabbım size ne kıymet verir duanız olmasa? Demek ki tekzip ettiler, o halde yarın ceza yapışacak”³⁴

Elmalı gibi büyük bir müfessirin gözünden “كَذَّبَ” sözcüğündeki “كَمْ” zamirinin muhatap zamiri olduğu nasıl kaçır da “siz” diye çevirmesi gereken bir ifadeyi “onlar” diye; “demek ki tekzip ettiler” diye çevirebilir, anlamak neredeyse imkânsızdır. Muhtemelen belleklerimize yer eden ezberlerimiz dikkatimizi kör edebiliyor. Ayrıca, ayetin tefsir ve açıklama kısmında “dua” sözcüğüne; “ibadet ve kulluğunuz olmasa ne ehemmiyetiniz olurdu” şeklinde anlam verdiği halde meal kısmında neden bu tür bir anlamı tercih ettiğini anlayamadık.³⁵ Bir önceki ayetin mealıyla ilgili dikkatleri çektiğimiz merhum Elmalı’nın tefsirine ilişkin değerlendirmenin bu ayet için de geçerli olabileceğini hatırlatmak isteriz.

Mustafa Öztürk:

“Ey Peygamber! De ki o kâfirlere: “İman ve ibadetiniz olmadıktan sonra rabbım size ne diye değer versin? Sizler Allah’ın ayetlerini yalan saydınız. Ama bilin ki bu büyük günahın cezasından yakanızı asla kurtaramayacaksınız.”³⁶

Sayın Öztürk’ün mealinin iki farklı baskısını kullandık. Diğer baskıdaki tercüme-yi ve açıklamasını da vermek istiyoruz.

³³ Diyanet İşleri, *Meal Tefsir*, Komisyon, 4/137.

³⁴ Elmalı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, 5/3608.

³⁵ Elmalı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, 5/ 3616.

³⁶ Mustafa Öztürk, *Kuran’ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 365.

(Ey Peygamber) De ki o kafirlere/müşriklere: “Allah’ın birliğine imanınız, ibadetiniz ve ihlasınız olmadıktan sonra rabbim size ne diye değer versin?! Siz ki Allah’ın ayetlerini yalan saydınız. (Ama bilin ki) bunun vebali yakanızı hiç bırakmayacaktır.”³⁷

Öztürk mealin devamında şu açıklamayı yapmaktadır:

“Bu ayette geçen dua kelimesi “Allah’ın birliğine iman ve davet” manasındır. Nitekim dua kelimesinin fiil kalıpları da birçok ayette “ibadet/tapınma” manasında kullanılmıştır.”³⁸

Muhatapların “kâfirler” olarak tespit edilmesini paranteze alırsak, muhtevayı en doğru biçimde yansıtan meal Sayın Öztürk’ün mealidir.

Mustafa İslamoğlu:

(Müminlere de ki): “Eğer duanız olmasaydı Rabbim size ne diye değer verecekti ki?”

(Kâfirlere de ki): Sonuçta siz de yalanlamış bulunuyorsunuz; bundan böyle (inkârınız) sizin yakanızı bırakmayacak”³⁹

İslamoğlu’nun aktarmış olduğumuz meali tam bir “*tahrif*” örneğidir. Çünkü ayetin bir kısmını müminlere diğer bir kısmını da kâfirlere hitap edecek şekilde bölerek tercüme edebilmek ancak orijinal metni tahrif etmekle mümkündür. Maalesef İslamoğlu da bunu yapmıştır. Kuran’ın sahih anlamı için hadis/ rivayetin ne derece önemli olduğunu az da olsa fark edip de kaynaklarımıza bakabilseydi bu fahiş hataya düşmeyecekti.⁴⁰

Süleyman Ateş:

“De ki; “duanız olmadıktan sonra Rabbim sizi ne yapsın? Yalanladınız. Bu yüzden cezalandırılmanız gerekir.”⁴¹

Sayın Ateş’in meali de aynı hata ve yanlışları tekrar etmiştir. Buna ek olarak mealde geçen; “*yalanladınız*” ifadesiyle kastedilenin, yalanlananın ne olduğunu da belirtmemiş olduğu için meal anlaşılabilir olmuştur.

Abdülaziz Bayındır: (Süleymaniye Vakfı Mealı)

³⁷ Mustafa Öztürk, *Kuran-ı Kerim Mealı, Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 414.

³⁸ Mustafa Öztürk, *Kuran-ı Kerim Mealı, Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 414.

³⁹ Mustafa İslamoğlu, *Kuran Mealı*, Furkan, 25/77.

⁴⁰ Bu vurgumuzun sebebi müellifin Hadisler ve Rivayetlere karşı olan tutumuna bir atıftır. Bu konuda şu sosyal medya adresine bakılabilir.

<https://www.youtube.com/watch?v=Pf8YSzECR3Q> (05. 07. 2017)

⁴¹ Süleyman Ateş, *Yüce Kuran’ın Çağdaş tefsiri*, İstanbul tsz., Yayın evi yok. Furkan; 25/77.

“De ki: “Duanız olmasa Sahibinizin yanında ne değeriniz olur? Siz hep yalan söylediniz. Yarın yalanınız yakanızı bırakmayacaktır.”⁴²

Sık sık konuşmalarında; “Kuran’ı anlamak için yine Kuran yeter” diyen ve bu söylemiyle ülkemizde ünlenen Sayın Bayındır; “كذبتم” ifadesini “siz hep yalan söylediniz” şeklinde çevirmiştir. Oysa fiil müteaddidir ve “yalan söylemek” ise lazım fiildir. “Yalanladınız” ile “yalan söylediniz” arasında son derece önemli bir fark vardır. Verilen çevirinin doğru olabilmesi için kıraatin değişmesi gerekir. Yani “kezeztüm” şeklinde şedde ile değil “kezebtüm” şeklinde şeddesiz okunması gerekir. Bu okuyuşun dışında verilen anlam gramer olarak açıklanamaz. Bu itibarla verilen meal ayetin karşılığı değildir. Ayrıca, çevirinin Türkçesini de okuyucuların takdirlerine bırakıyoruz.

Abdülbaki Gölpınarlı:

“De ki: Sizi îmana dâvet etmeseydi ne değeriniz olabilirdi Rabbimin katında; ama siz gerçekten de yalanladınız tebliğ edilenleri, artık azaplandırmak gerekmekte sizi.”⁴³

İlk örnek olarak verdiğimiz ayetin meali münasebetiyle Gölpınarlı’nın Türkçesindeki garipliğe dikkat çekmiştik. Şayet ifadesindeki farklı ve devrik anlatımı dikkate almaz isek verilen anlam ayetin mesajına uygundur. Nitekim birçok rivayet tefsirinde ayette geçen “dua” sözcüğünün imana davet anlamına geldiği belirtilmiştir.

Muhammed Esed:

“(İNANANLARA) de ki: "Dua ve yönelişiniz O'na olan inancınız için değilse, Rabbim size niçin değer versin?" (Ve inkarcılara da de ki:) "Gerçek şu ki, siz (Allah'ın mesajını) yalanladınız: artık bu (günah) yakanızı bırakmayacaktır!"⁴⁴

İslamoğlu’nun meali ile ilgili söylediklerimiz Muhammed Esed’in meali için de aynen geçerlidir. Ayetteki zamirler, hiçbir dil bilgisi kuralı dikkate alınmadan keyfi olarak farklı muhataplara irca’ edilmiştir. Bu, kabul edilebilir bir durum değildir.

⁴² <http://www.suleymaniyevakfimeali.com/>

⁴³ <https://felsevuf.wordpress.com/2015/10/26/kuran-i-kerim-meali-abdulgani-golpinarli>

⁴⁴ Muhammed Esed, *Kuran Mesajı: Meal-Tefsir*, İstanbul: İşaret Y., 1999, 2/738.

Bazı Klasik Kaynaklarda Konunun Değerlendirilmesi

Şimdi de klasik kaynaklarımızdaki konuyla ilgili bazı önemli bilgilere kısaca yer vereceğiz. Taberî ayetle ilgili olarak şu yorumları nakletmiştir: (لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ) يقول: لولا عبادة من يعبد منكم، وطاعة من يطيعه منكم.

“Şayet duanız olmasa” ifadesi; “şayet içinizden Allah’a kulluk yapanların kullukları ve yine Allah’a itaat edenlerin de itaatleri olmasa”, anlamındadır.⁴⁵ Ayrıca Mücahit’ten de şu yorumu nakletmiştir:

مجاهد، قوله: (لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ) قال: لولا دعاؤكم إياه لتعبده وتطيعوه.

Şayet duanız olmasa demek; “Allah’a ibadetiniz ve itaatınız olmasa” demektir.⁴⁶

Ayetin ikinci kısmının başında geçen ve zamirin mercii bakımından meallerde sorun olduğunu söylediğimiz, özellikle de “kâfirler” şeklinde çevrilmesine itiraz ettiğimiz; “**Kezzebtüm/yalanladınız**” ifadesiyle kimlerin kastedilip, yalanlayanların kimler olduğunu şu veciz ifadeyle açıklamıştır:

فقد كذبتهم أيها القوم رسولكم الذي أرسل إليكم وخالفتم أمر ربكم الذي أمر بالتمسك

به لو تمسكتم به، كان يعبا بكم ري، فسوف يكون تكذيبكم رسول ربكم، وخلافكم أمر بارتكم، عذابا لكم

“Ey Muhammed’in (a.s.) kavmi, muhatapları, size gönderilen elçinizi yalanlayıp, Rabbinizin, yerine getirmeniz için size emrettiği emrine de muhalefet ettiniz. O halde Rabbim size neden değer versin ki? Çok yakında elçinizi yalanlamanızın ve Rabbinizin emrine muhalefet etmenizin azabı gerçekleşecektir.”⁴⁷

Ayetin orijinal metninde altını çizdiğimiz zamirlerle kimlerin kastedildiği ve kimlerin neyi yalanladıkları, Taberî’den naklettiğimiz bu metinde çok açık bir şekilde ifade edilmektedir. Öncelikle “küüm ve tüm” zamirleriyle kastedilenlerin mümin veya kâfir muhataplar değil, Hz. Muhammed’in davetine muhatap olan başta kavmi olmak üzere tüm insanlardır. Bu durumda ayetin anlamı ve mesajı şu şekilde olmaktadır: “ey benim elçimi yalanlayıp onun imana ve kulluğa davetini reddedenler, elçimi ve benim davetimi yalanlamanızın cezasını çok yakında göreceksiniz”.

Benzer şekilde Zemahşerî de şu izahı yapmaktadır:

انما هو العبادة وحدها لا لمعنى آخر و لولا عبادتكم لم يكثر لهم البتة . الدعاء العبادة

⁴⁵ Taberî, 20/70. (11. Cilt içinde basılı)

⁴⁶ Taberî, 20/71. (11. Cilt içinde basılı)

⁴⁷ Taberî, 20/71. (11. Cilt içinde basılı)

“Dua”, başka değil ancak ibadet anlamındadır. Onların ibadetleri olmamış olsa idi elbette Allah onlara bir değer/önem vermezdi. Dua: ibadettir.⁴⁸

Yukarıda nakletmiş olduğumuz ve eleştirdiğimiz meal örneklerinde gözden kaçtığını düşündüğümüz üç ortak nokta vardır: *Birincisi*, “*duanız olmasa*” çevirisi, *ikincisi*, ayette geçen “*كَمْ*” ile “*تَمْ*” zamirlerinin mercilerini tespitteki hata, *üçüncüsü* de “*كذبْنِي*” fiilinin mefulünü belirlememektir. Öncelikle zamirlerden başlamak istiyoruz. Ayette geçen üç muttasıl zamir aynı muhataplara yöneliktir. Bunları iki farklı muhataba, yani müminlere ve kâfirlere irca etmek Arapça grameri bakımından imkânsızdır. Dolayısıyla yukarıdaki meallerde önce parantez içinde “*müminlere de ki*”, daha sonra da yine parantez içinde “*kâfirlere de ki*” şeklinde yapılan çeviriler, sadece hatalı değiller aynı zamanda ayetin anlamını ve mesajını da tahrif etmiş olmaktadır. Sonuç olarak ayette geçen her üç zaminin de mercileri aynıdır. Onlar da Hz Muhammed’in çağdaşları başta olmak üzere İslam’a davet edilen tüm insanlardır.

Ayette geçen; “*لولا دعاءكم*” ifadesi “*şayet duanız olmasaydı*” diye çevrilmiştir. Oysa bu ifadenin ayetin bütünlüğü içindeki anlamı: “*şayet Allah sizi kendisine kul olmaya, imana ve İslam Dinine davet etmemiş, çağırmamış olsa idi*” olacaktır.⁴⁹ Çünkü insanı diğer varlıklardan farklı ve Allah katında değerli kılan yegâne özellik onun dua etmesi değil, Allah’a imana ve kulluğa davet edilmiş olmasıdır. Bu özellik insanı diğer tüm varlıklardan farklı kılar. Şayet insanın böyle bir ayrıcalığı olmasa idi ki bu ayrıcalık Kuran’da “*emaneti üstlenmek*”⁵⁰ olarak zikredilir, o zaman insan diğer varlıklardan, başka hangi özelliğinden dolayı daha üstün ve değerli olacaktı ki? İşte ayet çok veciz bir şekilde insanoğlunu asıl değerli kılan şeyin ne olduğunu hatırlatıyor. Bu da insanın imana ve Allah’a kulluğa davet edilmesi ve imtihan olmasıdır.

Böylece ayetteki “*duanız*” diye çevrilen ifade “*imana davet edilmeniz, çağırılmanız*” anlamına gelmektedir. Bu ifade tarzı Arap edebiyatında yaygın olarak kullanılan bir edebi sanattır. Bu edebi sanata göre zikredilen sözden onun sözlük anlamı, vaz edildiği birincil anlamı değil, sözcü-

⁴⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/ 289.

⁴⁹ “Duâukum” ifadesinin “Îmânukum” anlamında olduğuyla ilgili bkz. Buhârî, *Îmân*, 1.

⁵⁰ Ahzâb, 33/72.

ğün lâzımî manası kastedilir.⁵¹ Yani “*kulluğunuz*” denilir ama bundan “*kulluğa çağırılma*” kastedilir. Allah, bu edebi ifadenin muhataplar tarafından doğru anlaşılmış olduğundan o kadar emindir ki bu anlaşılan/kastedilen mana “*كذب*” fiilinin mefulüdür ve ayette lafzen zikredilmeyip hazfedilmiştir. Bu da yine Arap Dili ve Edebiyatında yaygın olan bir durumdur. Çünkü ibareden açıkça anlaşılan manaların lafızları zikredilmeyip hazfedilirler.⁵²

Sonuç olarak “*كذب*” ifadesinde yer alan *كذب* fiili “Tefîl” babındandır ve müteaddidir. Yani mutlaka bir meful alması gerekir. Bu meful, Arapçada edebi bir sanat gereği hazfedilmiş olsa da Türkçe tercümede belirtilmesi gerekir. Aksi takdirde cümlelerin anlamı anlaşılmamaktadır. Çoğu meal örneklerinde gördüğümüz gibi “*siz yalanladınız*”, diye çevrilemez. Bu üç noktayı önemine binaen kısaca şu şekilde özetlemek istiyoruz:

a- “*لولا دعاءكم*” ifadesi, “*duanız olmasa*” değil, “*imana ve İslam’a davet edilmemiş olsanız*” anlamındadır.

b- “*Küm ve Tüm*” zamirlerinin mercilerini hem “*Kâfirlere de ki*”, hem de “*müminlere de ki*” şeklinde belirlemek ve ona göre çevirmek hem yanlıştır hem de dilde bir karşılığı yoktur.

c- Ayette geçen “*كذب*” fiilidir. Bu fiilin mefulü cümleden anlaşıldığı için Arap edebiyatı gereği hazfedilmiştir. Ancak Arap olmayanlar için bu mefulün tercümeyle yansıtılması zorunludur. Aksi takdirde anlam tama olarak anlaşılmamaktadır.

⁵¹ Arap Dili ve Edebiyatında benzer kullanımlar ve geniş bilgi için bkz. Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğati Fi'l-Meânî ve'l-Beyânî ve'l-Bedî*, Beyrut tsz. Örneğin, “*Külü çoktur*”, denilince o kişinin cömert olduğunun laşılması gibi... 345-55.

⁵² Cemâlû'd-Dîn İbn Hişâm el-Ensârî, *Muğni'l-Lebîb an Kütübi'l-Eârîb*, Dâru'l-Fikr tsz., 682-88.

SONUÇ

Hiçbir metin, bir başka dile, ait olduğu dildeki karşılığını birebir koruyacak şekilde tercüme edilemez. Ancak, insanları farklı renklerde ve farklı dillerde yaratan ve bu şekilde imtihan eden yüce Allah, dili/lisanı insanlar arası iletişimin önemli bir aracı kılmıştır. İnsanoğlu var olduğu günden buyana birbirini anlamak için sözlü veya yazılı tercüme faaliyetinden asla geri durmamıştır. Bir de tüm dinlerin kutsal metinleri/vahiy söz/dil olunca, tercüme hem bir zorunluluk hem de son derece dikkat edilmesi gereken bir iş haline gelmiştir. Herhangi bir beşeri metnin tercümesinde yapılacak yanlışlık veya eksiklikle, dini bir metinde, özellikle de İlâhî metinlerde yapılacak hata ve eksiklik ile aynı olamaz. Bu nedenle Kuran çevirilerine azami hassasiyet gösterilmelidir, diyoruz.

Mümin altmış (60) ve Furkân yetmiş yedinci (77) ayetlerin çeviri örnekleri üzerinden ele aldığımız Meal-Hadis ilişkisi çalışmamız, bu açıdan önemlidir ve yapılacak Kuran çevirilerinde, Hadis kaynaklarının mutlaka dikkate alınmasını önermektedir. Çünkü hepimiz çok iyi bilmekteyiz ki Hz. Muhammed'in mübarek sözleri olan Hadisler ve onun Sünneti, Kuran'ı anlamak için vazgeçilmez kaynaklardır. Kuran'ı Türkçeye çevirecek olanların Arapça ve Türk diline vukuflarının yanında, mutlaka yeterli derecede Hadis kaynaklarına vakıf olmaları da gerekir. Meal okuyanlar, okudukları metni Allah'ın buyrukları olarak okumaktadırlar. Böylece her mütercim, yapmış olduğu çeviriyle, kul ile Allah arasındaki iletişimin bir aracı olmaktadır. Bu iletişimin sağlıklı ya da sağlıklısız olmasının tüm sorumluluğu mütercime aittir. Bir insan için bundan daha büyük bir sorumluluk olabilir mi?

KAYNAKÇA

- Ateş, Süleyman. *Yüce Kuran'ın Çağdaş tefsiri*. İstanbul: tsz.,
- Cemâlû'd-Dîn İbn Hişâm el-Ensârî, *Muğni'l-Lebîb an Kütübi'l-Eârîb. Dâru'l-Fikr tsz*
- Cündioğlu, Dücan. *Türkçe Kuran ve Cumhuriyet İdeolojisi*. Kitabevi, İstanbul: 1998.
- Çetin, Abdurrahman. *Kuran Okuma Esasları*. Bursa: Emin Y., 2009.
- Elmalî Hamdi Yazır. *Hak Dini Kuran Dili*. Ankara: tsz.
- Ertürk, Mustafa. "Kuran İslam'ı Söyleminin İlmi Değeri", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Önemi sempozyumu*, Ankara: T.D.İ.V. Y., 2003.
- Esed, Muhammed. *Kuran Mesajı: Meal-Tefsir*. İstanbul: İşaret Y., 1999.
- Gölpınarlı, Abdulbaki. Kuran Meali, <https://felsevuf.wordpress.com/2015/10/26/kuran-i-kerim-meali-abdulgolpınarlı>
- Hâşimî. Ahmed. *Cevâhiru'l-Belâğati Fi'l-Meânî ve'l-Beyânî ve'l-Bedî'*. Beyrut tsz.
- İbn Hanbel, Ahmed. *el-Müsned*. Kahire: tsz.
- İbn Kesîr. *Tefsîru'l-Kurani'l-Azîm*. İstanbul: 1985.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen*. Dâru İhyâu Turâsî'l-Arabî, 1975.
- İslamoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kuran Gerekçeli Meal Tefsir*. İstanbul: Düşün Y., 2009
- Komisyon. *Kuran Meali*. Ankara: Diyanet İşler Başkanlığı Yayınları, 2012.

- Komisyon. *Kuran Yolu ve Mesajı*. Ankara: Diyanet İşler Başkanlığı Yayınları, 3. Baskı, 2011.
- Kütük, Selçuk. *Bilim Felsefesi Üzerine*. İstanbul: Açılım Y., 2005.
- Öztürk, Mustafa. "Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kuran Yorumlarına Genel Bir Bakış". *İslamiyât*, 4/2004.
- Öztürk, Mustafa. *Kuran-ı Kerim Meali, Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. Ankara: Otto Y., 2008.
- Öztürk, Mustafa. *Kuran-ı Kerim Meali, Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. Ankara: Ankara Okulu Y., 2014.
- Taberî, İbn Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kuran*. Beyrut: 1995.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yay., 1992.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed b. Ömer. *el-Keşşâf*, Beyrut 1995.

Doç. Dr. Bayram KANARYA

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Hadis Anabilim Dalı

KUR'AN VE HADİSLERDE “DİL” OLGUSUNA GENEL BİR BAKIŞ

Bu makale daha önce, “Diyanet İlmî Dergi, 2019, cilt: LV, sayı: 1, s. 13-36 sayfaları arasında yayımlanmıştır.”

Makale erişim linki: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/did/issue/44158>

GİRİŞ

Dil, Allah'ın insana bahsettiği nimetlerin başında gelmektedir.¹ İnsan, başkaları ile iletişime geçme ihtiyacı hisseden sosyal bir varlıktır. İnsanların diğer insanlar ile iletişimini sağlayan, duygu ve düşüncelerini karşı tarafa sesli ve sözlü olarak aktaran bir araç olarak dil, değerleri belirleyen ve bu değerleri muhafaza eden bir işleve sahiptir.² İnsan zihninin arka planını çözümleyebilmek, dilin işleyişini anlamak ile doğru orantılıdır.³ Dil yetisi ise düşünmek ve gülmek gibi insanı insan yapan özelliklerden biridir. Bu yeti, ona sahip insanların yaşadığı coğrafya ve onu kullanan insanların ihtiyaçlarına göre şekillenmektedir.⁴

Kur'an ve hadislerde dil olgusunun ana hatlarının belirlenmesi, üzerinde durulması gereken önemli bir konudur. Dil olgusu ifadesi ile Hz. Peygamber'in (sav) yaşadığı zaman diliminde Arapça ve komşu belde ve ülkelerde konuşulan farklı diller gerçeği kastedilmektedir. Ayrıca Arapçanın bu diller ile teması ve bu temasın Kur'an ve hadis metinlerine ne kadar yansıdığı hususu üzerinde durulması gereken bir diğer noktadır. Hz. Peygamber (sav) döneminde Arap yarımadasında farklı lehçelerin kullanıldığı bilinmektedir.⁵ Bu dil ve lehçelerin o günkü şartlarda ne

¹ "O'nun delillerinden biri de gökleri ve yeri halk etmesi, dillerinizin ve renklerinizin farklı olmasıdır." (Rûm, 30/22); "Biz ona iki göz, bir dil ve iki dudak vermedik mi?" (Beled, 90/8-9).

² Birol İpek, "Bireyde Dil Bilinci", *Journal of Turkish Language and Literature*, 1/2, (2015): 34-35.

³ Fatih Müldür, "Noam Chomsky'de Üretici Dilbilgisi: Derin Yapı ve Yüzey Yapı Ayrımı, *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 27/27, (Güz 2016): 68.

⁴ Ayşe Kıran, "Dil/Söz; Anlam/sözcük", *Kur'an ve Dil Sempozyumu*, (17-18 Mayıs 2001), Van: 7-8.

⁵ İsmail Karaçam, *Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi*, (İstanbul: İfav Yayınları, 1996), 117; Arapçanın tarihi gelişimi için ayrıca bkz. Jan Retsö, "Arabs And Arabic In The Age Of The Prophet," *The Qur'ân In*

kadar yaygın olduğu ve Hz. Peygamber'in bu konudaki tavrının nasıl olduğu hususunun irdelenmesi gerekmektedir. Bu çalışmada Kur'an-ı Kerim'de dil olgusunun yansımaları ile Hz. Peygamber'den rivayet edilen bazı hadisler ışığında bu tezahür konusunda bir fotoğraf ortaya konulmaya çalışılmıştır. Böylelikle Hz. Peygamber döneminde tedavülde olan farklı dil ve lehçeler ve bu farklı dil olgusunun Kur'an ve hadislerde nasıl yer bulduğu konusu incelenmiş olacaktır.

Hadis tarihi incelendiğinde görüleceği üzere özellikle Hz. Osman'ın şehit edilmesi ile birlikte Müslümanlar arasında ihtilaf ve iç çekişmeler baş göstermiş ve bunun bir neticesi olarak da farklı fırka, ekol ve yaklaşımlar ortaya çıkmıştır.⁶ Yeri geldiğinde bazı fırkalar Hz. Peygamber adına hadis uydurmayı da ihmal etmemişlerdir. Hadis uydurulan konulardan biri de dillerin faziletine dair rivayetlerdir. Hz. Peygamber döneminde oldukça tabii seyrinde gelişen dil ve meşru kültüre karşı iyimser yaklaşım, zaman içerisinde ümmetin ihtilafına da zemin hazırlayacak biçimde bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde uydurulan rivayetlerle zedelenmiştir. Mevzuat kitaplarında bu konuya dair özel başlıkların açılmış olması ve bu başlıklar altında rivayetlerin zikredilmiş olması bunun bir kanıtı olarak kabul edilebilir.⁷ Uydurulan rivayetlerin mevzuat kitaplarında derlenmiş olması ise Müslümanların ırk, dil, beldelerin fazileti ile mezhep taassubunu içeren rivayetlere karşı daha temkinli davranmalarına imkân sağlamıştır.

Bu çalışmanın amaçlarından biri de hadislerde farklı dillere yönelik bakış açısının günümüze izdüşümlerini saptamaya çalışmaktır. Zira Allah'ın varlığının bir delili olarak yeryüzünde konuşulan birçok dil bulunmaktadır.⁸ Bu açıdan bakıldığında bizatihi dillerin birbirleri ile ilgili bir sorunları bulunmamış ancak tarihi seyir içerisinde gelişen hâdiseler, dil merkezli bazı problemlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu sebeple farklı dil olgusu, ayrıştıran bir karakter arz etmemeli, bir iletişim aracı olarak görülmeli ve farklı dillerin hayatîyetine fırsat sağ-

Context, (Leiden/Boston: Brill, 2010), 281-292 (trc. Hayri Kırbasoğlu, <http://www.hayrikirbasoglu.net/?p=556>, erişim tarihi, 14.05.2018).

⁶ Geniş bilgi için bkz. H. Musa Bağcı, *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları: 2015), 108-116.

⁷ Abdulhayy el-Leknevî, *el-Âsârü'l-Merfûa fi'l-Ahbârü'l-Mevdûa*, thk. Muhammed Said Zağlûl, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1984), 17-18.

⁸ Günümüzde 20 farklı dil ailesinden yaklaşık olarak 6000 dil bulunmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Burcu İlkey Karaman, "Dilin Kökeni", *Akademik-Der*, sayı: 1, (2017 sonbahar): 21.

lanmalıdır. Hadislerdeki dil olgusuna geçmeden önce bu konunun Kur'an'da nasıl ele alındığına dair bazı bilgiler vermek yararlı olacaktır.

1. KUR'AN'IN FARKLI DİLLER GERÇEĞİNİ İFADE ETMESİ

Kur'an-ı Kerim'de dil gerçeği ile ilgili birçok ayet bulmak mümkündür. Bu ayetlerin ele aldığı konuları; insanların farklı boy ve kabileler halinde yaratılmasının bir teârûf (tanışma/kaynaşma) sebebi olması, vahyin dilinin Arapça olması, milletlerin/toplulukların farklı dillere sahip olması ve Peygamberlerin içinde yaşadıkları kavimlerinin dili ile gönderilmesi şeklinde sıralamak mümkündür.

1.1.Teâruf

Dil aygıtının en temel amaçlarından birisi, insanlar arasında bir iletişime imkân sağlamasıdır. Zira insanlar dil, renk ve millet olarak farklı yaratılmışlardır. İnsanoğlunun ezeli irade gereği bu farklılığa sahip olması, ötekileştirme ve ayrımcılığa götüren bir gerekçe olmamalıdır. Kur'an'a göre insanların renk, ırk, nesep ve dil farklılığına sahip olmaları ve muhtelif kabile ve milletler halinde yaratılmış olmaları bir ihtilaf sebebi olmadığı gibi bizatihi bir üstünlük aracı da değildir. Önemli olan farklı dil ve mensubiyete sahip olanlar ile bir iletişim (teâruf) kurabilmektir. Bu husus bir ayet-i kerimede şöyle ifade edilmiştir: “Ey İnsanlar, muhakkak ki biz, sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanıyasınız diye sizi şubelere (boylara) ve kabilelere ayırdık. Şüphe yok ki Allah katında en değerli olanınız en müttaki olanınızdır. Şüphesiz Allah hakkı ile bilen ve her şeyden haberdar olandır” (Hucurât 49/13). Ayette üzerinde özellikle durulması gereken kelimelerden biri “teâruf” ifadesidir. Lügatte teâruf, insanlardan bir grubun diğerini tanınması ve bilmesi manasına gelmektedir.⁹ Müfessir Taberî (ö. 310/923) insanların farklı boy ve kabilelere ayrılmasının, birinin diğerinden daha faziletli olduğu anlamına gelmediğini ve salt bu aidiyetten dolayı Allah'a daha yakın olunamayacağını aksine Allah katındaki değer kişinin eylemi ile alakalı olduğunu altını çizmektedir.¹⁰

⁹ Muhammed b. Ebibekr er-Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, thk. Mahmud Hatir, (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1995), 467.

¹⁰ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, thk. Beşar Avvad Maruf, 'İsam Faris el-Hurustânî, (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1994), 7: 86; Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, thk. Komisyon, (Mektebetu Kurtuba: 2000), 13: 168-170.

1.2. Vahiy Dilinin Arapça Olması

Konunun dil olgusu ile ilgili olması, Kur'an'ın Arap dili ile indirildiğini ifade eden ayetlere bakmayı da gerektirmektedir. Vahyin nâzil olduğu toplumda Arapça konuşulduğundan Kur'an-ı Kerîm Arap dili ile nâzil olmuş ve bu husus bazı ayetlerde açıkça ifade edilmiştir. Bunun aksinin düşünülmesi, muhatabın mesajı anlamaması manasına gelecektir ki bu, hikmet-i ilahiyeye münasip düşmez. Binâenaleyh vahye ilk muhatap olanların nâzil olan ayetleri anlayabilmeleri, ilahî vahyin Arapça indirilmesiyle mümkün olmuştur: "Biz onu düşünüp anlayasınız diye Arapça bir Kur'an olarak indirdik" (Yûsuf 12/ 2).¹¹

Müşriklerin Kur'an'ı anlamadıkları yönündeki bahanelerini bertaraf etmek gayesi ile de Kur'an'ın apaçık bir Arapça ile nâzil olduğu ifade edilmiştir.¹² Bu husus, ayet-i kerimde 'Arapça' kelimesine bir sıfat getirilerek "يَلْسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ" (Şuarâ 26/195) şeklinde zikredilmiştir. Konu ile ilgili olan diğer ayetler ise şöyledir:

"İnsanları uyarasın diye onu senin kalbine açık-seçik bir Arapça ile Ruhul-Emîn (Cebrail) indirdi" (Şuarâ 26/193-195).¹³

"Bu bilen bir topluluk için Arapça bir Kur'an olarak ayetleri mufasssalar açıklanmış bir kitaptır" (Fussilet 41/3).

"Açık bir Arapça" (Fussilet 41/3) ifadesinden yola çıkılarak Arapçanın bütün dillerden üstün olduğu da ifade edilmiştir. Örneğin Râzî, Kur'an'ın Arabîlik vasfının medh ve tazîm sadesinde zikredildiğini ve bunun da ancak Arapçanın dillerin en faziletlisi olduğunun kabullenilmesiyle mümkün olduğunu belirttikten sonra Arapçanın diğer dillerde olmayan bazı hususiyetlere sahip olduğunu gramatik tahliller yaparak ifade etmiştir.¹⁴ Kanaatimizce vahyin Arapça nâzil olmuş olması, Arap dili için bir şeref vesilesidir. Arapçanın diğer dillerde olmayan bazı hususiyetlerinin bulunduğu, kelime hazinesinin zengin olduğu, bir şiir ve edebiyat dili olduğu ise müsellemdir. Ancak bu durum Arapçanın bütün dillerden daha üstün olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü daha başka ayetlerde herhangi bir dil belirtilmeksizin bütün dillerin Allah'ın bi-

¹¹ "إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ"

¹² Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî Câmiu'l-Beyân An Tevîli Âyi'l-Kur'an*, thk. Mahmud Muhammed Şakir, Ahmed Muhammed Şakir, (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, tsz.) 19: 395-396.

¹³ Diğer ayetler için bkz. Tâhâ 20/113; Zümer 39/28; Nahl 16/103.

¹⁴ "إِنَّمَا وَصَفَ اللَّهُ الْقُرْآنَ بِكَوْنِهِ {عَرَبِيًّا} فِي مَعْرِضِ الْمَدْحِ وَالتَّعْظِيمِ وَهَذَا الْمَطْلُوبُ لَا يَتِمُّ إِلَّا إِذَا ثَبَتَ أَنَّ لُغَةَ الْعَرَبِ أَفْضَلُ اللُّغَاتِ" Bkz. Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 22: 97.

rer ayeti olduğunun altı çizilmiştir.¹⁵ Kur'an'ın Arapça nâzil olmasını dillerin fazileti bağlamında ele almaktansa o günün koşulları bağlamında ve vakıayı göz önünde bulundurarak değerlendirmek daha isabetli olacaktır. Zira Kur'an'ın indirildiği toplumda konuşulan dil Arapçaydı ve bu nedenle Kur'an Arapça nâzil oldu. Bu durum, diğer ilahi kitapların gönderildiği toplumlar için de geçerlidir.¹⁶ Kur'an'da semavî kitapların indirildiği dillerin faziletine dair bir açıklama sarahaten yer almamaktadır. Arapça'ya olan vurgu ise onun açık ve fasîh olma karakterine dairdir.¹⁷

Görüldüğü gibi Kur'an'ın Arabiliği hususu ayetlerde açıkça zikredilmiştir. Ancak alimler arasında tartışılan bir başka konu var ki o da Kur'an'da, Arapça dışında herhangi bir dile ait kelime ve ifadelerin bulunup bulunmadığı hususudur. İmam Şafii (ö. 204/820), Ebû Ubeyd (ö. 224/838) ve Taberî (ö. 310/923) gibi alimler Kur'an'da Arapça dışında herhangi bir dilden alınmış yabancı bir kelime olmadığını savunmuşlardır.¹⁸ Bu görüşü kabul eden alimlere göre eğer Kur'an'da Arapça dışında başka kelimeler mevcut olsaydı muhatapların "Biz dilimize yabancı olan bu kitabı anlamıyoruz." demeleri gerekirdi ki böyle bir durum vaki olmamıştır.¹⁹

Kur'an'da Arapça dışında herhangi bir lisanın (a'cemî) olmadığını kabul edenler şu ayetleri delil olarak ileri sürmüşlerdir²⁰:

¹⁵ Rûm 30/22; İbrâhîm 14/4.

¹⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. M.M. el-A'zamî, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi*, trc. Ömer Türker ve Fatih Serenli, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 291, 330.

¹⁷ Mehmed Said Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*, (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2005), 27-30.

¹⁸ İmam Şafii, Arapça dışında başka bir lisana ait unsurların Kur'an'da mevcut olmadığını iddiasını er-Risâle isimli eserinde tafsilatlı bir şekilde (127-140. Maddeler) ele almıştır. "والقرآن يدل على أن ليس من كتاب الله شيء إلا بلسان العرب" Bkz. Muhammed b. İdrîs eş-Şafii, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye), 40-41; Celaluddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Fevvez Ahmed, (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 2012), 333; Kur'an'da Arapça dışında başka bir dile ait kelimelerin var olup olmadığı konusunda üç görüş bulunmaktadır: 1.Kur'an'da Arapça dışında kelime yoktur. 2.Kur'an'a yabancı dillerden geçen kelimeler mevcuttur. 3. Kur'an'da Arapça kelimelerin varlığı hususunda uzlaştırmacı görüş. Bkz. İhsan Akay, *Şafii Usûl Geleneginde İmam Şafii'ye Muhalif Usûlî Görüşler*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018), 50-55; Ayrıca bkz. Metin Yiğit, "İmam Şafii'de Arapça Vurgusu ve Lafız Mana Dengesi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/2, (2009): 60.

¹⁹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, thk. Hamza b. Zuheyr, (Medine: Şeriketu Medineti'l-Munevvara, 2008), 2: 28.

²⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 27-28.

1-“Şüphe yok ki “bunu mutlaka ona bir insan öğretiyor” dediklerini biliyoruz. Halbuki ona öğretiyor dedikleri kişinin lisanı yabancıdır (a’cemî). Bunun dili ise apaçık bir Arapçadır” (Nahl 16/103).

2- “Eğer biz onu yabancı dilde okunan bir kitap olarak inzal etseydik mutlaka şöyle diyeceklerdi: Ayetlerinin apaçık, anlaşılır olması gerekmez miydi? Arab’a yabancı dilde bir kitap, öyle mi? De ki: o, iman edenler için bir hidayet ve şifa kaynağıdır...” (Fussilet 41/44).

İbn Abbâs (ö. 68/687), İbn Cübeyr (ö. 94/713), Mücâhid (ö. 103/721) ve Atâ (ö. 114/732) gibi erken dönem alimleri ise başka lügatlerden kelimelerin Kur’an’da mevcut olduğunu kabul etmişlerdir.²¹ Onlara göre başka dillerle münasebeti neticesinde bazı yabancı kelimeler Arapçaya girmiş ve Kur’an böyle bir ortamda nâzil olmuştur. Yine onlara göre farklı dillere ait az sayıda kelimenin Arapçaya dahil olması, onun Arabîlik vasfına bir hâlel getirmemektedir.²²

Dillerin komşu kültür ve coğrafyadaki dillerle kelime alışverişinde bulunmadığını iddia etmek kanaatimizce vakia ile uyum arz etmez. Ticaret, ziyaret, evlilik ve uluslararası ilişkiler gibi faktörler dikkate alındığında diller arasında bir etkileşimden bahsetmek mümkün ve tabiidir. Bununla birlikte bir dilin yabancı bir kelimeyi bünyesine katması, o dilin karakteristiğine ve özgünlüğüne zarar vermemekte hatta onu zenginleştirmektedir. Alimler arasındaki temel tartışma noktası ise sonradan Arapçaya dahil olmuş kelimelerin (mu’arreb) kimine göre artık Arapça sayılması, kimine göre ise yabancı menşeli olarak kabul edilmesinden kaynaklanmıştır. Gazzali *el-Mustasfâ* isimli usûle dair eserinde bu konuya da yer vermiştir. Ona göre Kur’an’da Arapça dışında herhangi bir dilden kelimenin yer almadığını savunmak tekellüflü bir yorumdur. Nitekim Araplar kasîdelerinde kendi dillerinde olmayan ancak sonradan Arapçaya geçen (mu’arreb) bazı kelimeleri kullanmışlardır. Ayrıca Arapça’ya başka dillerden geçen az sayıda kelimenin Kur’an’da geçiyor olması, Kur’an’ın Arabîlik/Arapça olma vasfına herhangi bir hâlel getirmemektedir. Gazzâlî, görüşünü şu örnekle desteklemektedir: Farsça yazılan bir şiirde Arapça bazı kelimeler bulunsa da bu şiir “Farsça yazı-

²¹ Ali b. Muhammed al-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, (Riyad: Daru’s-Samiî, 2003), 73-74; Hasan Diyâuddîn Itr, *el-Ehrufu’s-Seb’a*, s. 36.

²² Suyûtî, *İtkân*, s. 334; Râzî, *Tefsîru’l-Fahri’r-Râzî*, 27: 96 (Râzî yukarıda geçen ve Arapça olmadığı ifade edilen bazı kelimeleri zikretmiş ve bu görüşün doğru olmadığını zira Allah’ın “Arapça bir Kur’an” olarak nitelendirdiğini bu nedenle yabancı kelimelerin olmadığını savunmuştur.)

lan bir şiiir” olarak nitelenir.²³ Kanaatimizce Kur’an’ın Arapça olduğu hususunda Gazzâlî’nin bu değerlendirmesi makul bir yaklaşımdır. Dillerin birbirlerinden beslenerek gelişmesi ve aralarında bazı kelime alışverişlerinin olması, bu dillerin başka bir mahiyete evrildiği anlamına gelmemektedir. Bu husus, Arapça için de geçerlidir.

Kur’an-ı Kerim’de geçen bazı kelimelerin aslının Süryânîce olma ihtimali üzerinde durulması, Süryânîce’den alınan bazı kelimelerin toplum tarafından bilindiğini göstermektedir ki bu gayet doğaldır. Nitekim bugün birkaç dilin beraber konuşulduğu coğrafyalarda diller arası geçişkenlikler olmakta ve bu durum dillerin birbirlerinden beslenerek zenginleşmesine katkı sağlamaktadır. Konu ile ilgili olarak Buhârî’de Berâ b. Âzib’ten nakledilen bir rivayette Meryem suresindeki “سَرِيًّا”²⁴ ifadesinin Süryânîce olduğu bildirilmiştir.²⁵

Kaynaklarda geçen ve aslı başka dillerden olup Arapçaya geçmiş olan kelimelerden bazıları şunlardır²⁶:

“سَجِيلٌ”²⁷ “وَأَبَارِقُ”²⁸ Farsça| “الْأَرَاكِ”²⁹ Habeşçe; “بَطَانُهَا”³⁰ Kıptîce; “بَعِيرٌ”³¹ “تَشِيرٌ”³² İbrânîce; “نَابِتٌ”³³ Nabtî; “جَهَنَّمُ”³⁴ Farsça ve İbranice; “رَيْبُونُ”³⁵ Süryânî; “وَالرَّقِيمُ”³⁶ Rûmî; “كَمِشْكَاهُ”³⁷ Hintçe.

Görüldüğü gibi Kur’an’da farklı dillerden kelimelerin olduğunu savunanlara göre Fars, Habeş, Kıptî, İbranî, Nabtî, Süryânî ve Rûmî kökenli olan az ve sınırlı sayıda kelime bulunmaktadır. Ancak Kur’an’ın ilk muhatapları açısından bu kelimeler bir sorun teşkil etmemiştir. Çünkü özellikle coğrafi olarak birbirine komşu olan belde, şehir ve ülkeler arasında sözcük alışverişlerinin olması gayet doğaldır. Vahyin ilk muhatap-

²³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 28; Ayrıca bkz. İbrahim b. Musa eş-Şâtibî, *el-Müvâfêkât*, thk. Ebû Ubeyde Mşehûr b. Hasan, (Dâru İbn Affan, 1997), 2: 101-103.

²⁴ Meryem 19/24.

²⁵ Buhari, “Enbiya”, 48. Geniş bilgi için bkz. Fethu’l-Bârî, 6: 585.

²⁶ Geniş bilgi için bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, s. 235-245; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 27.

²⁷ Vâkıa 56/18.

²⁸ Hûd 11/82.

²⁹ Kehf 18/31.

³⁰ Rahmân 55/54.

³¹ Yûsuf 12/65.

³² Hacc 22/40.

³³ İsrâ17/7.

³⁴ Enbiya 21/98.

³⁵ Âl-i İmrân 3/146.

³⁶ Kehf 18/9.

³⁷ Nûr 24/35.

ları olan Kureyşlilerin izole bir toplum olduklarını, çevre kültürlerle herhangi bir iletişimlerinin bulunmadığını iddia etmek ise olanaksızdır.³⁸ Buradan hareketle vahyin amacının muhataplarına ilahî mesajı ulaştırmak olduğunu, tarihi süreç boyunca Peygamberler ile toplumları arasında gerçekte kayda değer bir iletişim probleminin yaşanmadığını ifade etmek gerekmektedir.

1.3.Kuran Metninde Farklı Lehçeler

Arapların bir taraftan coğrafi farklılık, yaygınlık ve dağınıklık diğer taraftan iktisadî, sosyal, ticarî ve siyasal nedenlerden dolayı komşu devlet ve milletlerle irtibatlarının olması, bazılarının göçebe bazılarının ise yerleşik hayat sürmeleri, onların üst çatı dil olarak fasîh-edebî Arapçayı kullansalar da kendi içlerinde farklı lehçeler ile konuşmalarına sebep olmuştur. Bu sebeple panayırlarda ve hac mevsimlerinde bir araya gelen Araplar birbirleriyle rahatça anlaşabiliyor ve kelime alışverişinde bulunabiliyorlardı.³⁹ Bu lehçeler içerisinde diğer bölgelere nispeten coğrafi açıdan Arap olmayan milletlerden daha uzak olması sebebiyle sadeliğini muhafaza etmiş en meşhur ve en fasih olan lehçe Kureyş lehçesiydi. Ancak bunun dışında Sakîf, Hüzeyl, Huzaa, Benû Kinâne, Gatafan, Benû Esed ve Benû Temim lehçeleri de kullanılmaktaydı. Özellikle İran, Bizans ve Habeş devletlerine yakın olan Rabia, Lahm ve Gassan gibi kabilelerin kullandıkları Arap lehçeleri, komşu oldukları ülkelerin dillerinden etkilenmiş ve bu diller arasında kelime alışverişleri mevzu bahis olmuştur.⁴⁰

Suyûtî, Kur'an'da Arapçanın farklı şive, ağız ve lehçelerine ait bazı kelimelerin yer aldığını rivayetler eşliğinde zikretmiştir. Bu cümleden olarak o, Kıyâme sûresindeki “مَعَاذِيرُهُ” ifadesinin⁴¹ Yemen lehçesi; Ra'd sûresindeki “أَفَلَمْ يَيْئَاسِ”⁴² kelimesinin Hevâzin lehçesi; Nisâ sûresindeki “مَرَاغِمًا”⁴³ lafzının Hüzeyl lehçesi ile olduğuna dair birçok rivayeti aktarmış, hatta Ebubekir el-Vâsitî'nin Kur'an'da elli lehçenin olduğu yönün-

³⁸ Mustafa Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 85-88.

³⁹ Hasan Diyâuddîn Itr, *el-Ehrufu's-Seb'a*, (Lübnan: Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 1988), 45-50.

⁴⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, trc. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 2: 1014; Mehmet Dağ, *Tenzilden Tezyine Mushaf-ı Şerif*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 54.

⁴¹ Kıyâme 75/15.

⁴² Ra'd 13/31.

⁴³ Nisâ 4/100.

deki görüşünü bu sadedde zikretmiştir.⁴⁴ Farklı lehçelerin tedavülde olduğu böyle bir coğrafyada nâzil olan ve bu lehçelerden kelimeler barındıran Kur'an'ın bu durumunu dikkate aldığımızda, mezkûr lehçeleri kullanan toplumlar arasında da bir etkileşim, kaynaşma ve iletişimin olduğu hususu açıkça anlaşılmış olacaktır.

1.4.Dillerin Farklılığının Allah'ın Ayetlerinden Olması

Bir iletişim aracı olan dil, insanların duygularını, düşüncelerini, hüznü ve sevinçlerini aktarma ve paylaşma vazifesini icra ettiği gibi aynı zamanda bir sosyalleşme aygıtıdır. Bu nedenle Allah insana kendini ifade etme kabiliyetini (beyânı) ve bu kabiliyetini ortaya koyacak organları bahşetmiştir.⁴⁵ Kur'an'a göre dillerin ve renklerin farklılık arz etmesi Allah'ın varlığının bir delilidir. Kur'an'da bu durum cem' sigasıyla "ih-tilâf-ı elsine" şeklinde belirtilmiştir. Ayet şöyledir: "O'nun delillerinden biri de gökleri ve yeri halk etmesi, dillerinizin ve renklerinizin farklı olmasıdır. Şüphesiz ki bunda bilenler için alınacak dersler vardır" (Rûm 30/22).

Gökler, yer ve içindekiler bir başka ifade ile kevnî ayetler nasıl Allah'ın iradesi ile var edilmişlerse aynı şekilde dil ve renklerin farklılığı da tamamen Allah'ın iradesi ile olmuştur. Bu durumda farklı dil olgusu bir ayet olmakta ve insanlık ailesinin birbirleriyle kaynaşmasına vesile olmaktadır. İnsanın iradesi dışında kendisine doğuştan bahşedilen dil aidiyeti, ne bir mücadele alanı ne de bir üstünlük aracıdır. Bu nedenle farklı dillerin öğrenilmesi ve öğretilmesi değerli bir eylemdir.

Diller kategorik olarak birbirlerinden ayrıştıkları gibi aynı dil içerisinde farklı lehçe ve şiveler de bulunabilir. Bu, dilin deforme olması değil, aksine zenginlik kazanma sürecidir. Müfessir Elmalılı Hamdi Yazır yukarıdaki ayet ile ilgili olarak şunları kaydetmiştir: "*Lisanların farklılığı ifadesi, genellikle lügatlerin çokluğundan, lehçe ve şive gibi özel söyleyiş tarzı farklılığına kadar hepsine uygun olabilir. Arapların dili başka, İranlıların dili başka, Türkün dili başka, Rumun dili başka, batılının dili başka vs. Her toplumun dili başka başka olduğu gibi aynı toplumda farklı kabilelerin ve zümrelerin de dillerinde farklılık vardır. Mesela Yemenlilerininki ile Necidlinin dilleri arasında fark vardır...*"⁴⁶

⁴⁴ Suyûtî, *el-İtkân*, s. 327-332.

⁴⁵ "Rahman Kur'an'ı öğretti. İnsanı yarattı. Ona beyanda bulunmayı öğretti." (Rahman 55/1-4); "Ona iki göz, bir dil, iki dudak vermedik mi?" (Beled 90/8-9).

⁴⁶ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili*, (Ankara: Akçağ Yayınları), 6: 21.

1.5. Her Peygamberin Kendi Kavminin Dili İle Gönderilmesi

Gönderilen bütün peygamberler Allah'tan aldıkları vahyi toplumlarına aktarmak ve bunu uygulamak ile görevlendirilmişlerdir. Peygamberlerin vahyi aktarabilmelerinin en temel şartlarından birisi ise toplumun ortalama aklına hitap etmeleri ve onların anlayabilecekleri bir dil ile konuşmalarıdır. Nitekim İbrâhîm sûresinde Allah şöyle buyurmuştur: “Biz her Peygamberi kendi kavminin dili ile gönderdik ta ki (Allah'ın emirlerini) iyice açıklasın” (İbrâhîm 14/4).

Muhatabın hatibin kelimasını anlaması, mesajın yerine ulaşması için bir zorunluluktur. Peygamberlerin muhataplarının nâzil olan vahyi anlayamaması, teklif ve sorumluluk bakımından onların davetten önceki durumları ile sonrası arasında bir fark oluşturmaz. Zira böyle bir durumda mesaj yerine ulaşmamış olur. Allah'ın, muhatapların anlamayacağı bir şekilde onlara hitapta bulunması vaki olmamıştır. Zira bu durum abes ile iştigal manasına gelir ki Allah bundan münezzehtir. Bu sebeptendir ki Allah, gönderdiği her peygamberi ve onlara indirdiği her vahyi kavimlerinin kolayca anlayacağı bir dil ile inzal etmiştir.⁴⁷ Ayette geçen ‘beyân’ ifadesi de buna tekabül etmektedir. İnsanlar ancak böyle bir durumda peygamberlerin söylediklerini anlayabilecek, kolay ve süratle zihinleri bu mesajı idrak edebilecektir.

Fahreddîn er-Râzî bu ayetin tefsirinde Yahudilerden bir grubun, İbrâhîm sûresindeki “kavimlerinin dili ile...” ifadesinden hareketle Hz. Peygamber'in sair milletlere değil, sadece Araplara gönderildiği yönündeki iddialarının doğru olmadığını belirtmiş ve “Deki: Ey insanlar! Ben, Allah'ın hepinize gönderilmiş elçisiyim...” (A'râf 7/158) mealindeki ayetin onların bu iddialarını çürüttüğünü ifade etmiştir.⁴⁸

İbn Kesîr de Peygamberlerin içlerinden çıktıkları kavimlerin dilleri ile gönderilmiş olmasının Allah'ın bir lütfu olduğunu ifade ettikten sonra⁴⁹ İbn Hanbel'in *Müsned*'inde geçen “Allah bütün peygamberleri kavimlerinin dili ile göndermiştir.”⁵⁰ rivayetini zikretmiştir.

⁴⁷ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 1: 11-12.

⁴⁸ Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981), 19: 81.

⁴⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'l-Azîm*, 8: 176.

⁵⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 35: 323 (İsnad zincirinde bulunan İbn Cübeyr'in Ebû Zer'den hadis işitmediği belirtilmiştir. Bkz. muhakkikin notu).

2. HADİSLERDE FARKLI DİL OLGUSU

Hadis metinlerinde Arapça dışındaki diller ile ilgili hangi yönlerin nasıl öne çıktığına değinmek yerinde olacaktır. Bu başlık altında Arabistan yarımadası ve civarında kullanılan diller, Varaka b. Nevfel'in İbrani-ceyi bildiği ve Zeyd b. Sâbit'in Süryaniceyi öğrendiğini aktaran rivayetlere değinilecektir.

2.1.Arap Yarımadası ve Komşu Devletlerdeki Dil Haritası

Hız. Peygamber (sav) yaşadığı dönemde etrafında bulunan millet ve devletler ile iletişim kurmaya çalışmıştır. Muhammed Hamidullah Habeşistan, Mısır, Bizans (Rum) ve Sasani İran imparatorlukları ile Hız. Peygamber'in birtakım münasebetlere girdiğini kaydetmiştir. Araplar özellikle Bizans ve Sasani imparatorlukları ile ticari ilişkiler kurmuşlardır.⁵¹ Bu durumda Araplardan bazılarının komşuları olan İranlılardan Farsçayı, Habeşlilerden Habeşçeyi ve Bizanslılardan Rumcayı öğrenmiş olmaları aynı şekilde bunların da kısmen Arapçayı biliyor olmaları kuvvetle muhtemeldir.

Medine'nin demografik yapısı Benû Kureyza, Benû Nadir ve Benû Kaynuka'dan müteşekkil Yahudi kabileleri, az sayıda Hristiyan nüfus ile Evs ve Hazrec olarak bilinen Araplardan oluşmaktaydı. Yahudiler, Süryânîceyi Araplar da Arapçayı konuşuyorlardı.⁵² Ayrıca Hristiyanlık Arap yarımadasına komşu olan Necran, Habeşistan ve Yemen'de taraftarları bulunan bir din olmuş ve bu dinin müntesipleri farklı dil ve lehçeler kullanmışlardır.⁵³ Bu vakıa bugünden bakıldığında da anlaşılabilir bir durumdur. Zira bugün de aynı ülke ve coğrafyada yaşıyor olmalarına rağmen farklı lehçe ve şiveler kullanılabilmektedir.

2.2.Varaka b. Nevfel'in İbrânîceyi Bilmesi

Buhârî'de Hız. Aişe'den nakledilen ve ilk vahyin gelişine dair önemli bilgiler içeren bir hadiste Hız. Peygamber'in (sav) Cebrail'den Alak sûresinin baş taraflarını aldığı, böyle bir hâdise ile ilk defa karşılaşmasından

⁵¹ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, trc. Salih Tuğ, (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993), 8; Afzalur Rahman, *Sîret Ansiklopedisi*, trc. Komisyon, (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 1996), 15.

⁵² Sıddık Ünalan, "Hız. Muhammed'in Arap Yarımadasındaki Yahudilerle İlişkileri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20/2, (2015): 59-60.

⁵³ Sıddık Ünalan, "Hız. Muhammed'in Hristiyan Kaynaklarında Bilinmesi ve Onun Hristiyanlarla Diyalogu", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, (1996): 207-208.

dolayı titrediği ve Hz. Hatice'nin onu teselli ettiği belirtilmiştir. Bundan sonra Hz. Hatice, Hz. Peygamber'i amcasının oğlu olan⁵⁴ Varaka b. Nevfel'e götürmüştür. Varaka b. Nevfel ile ilgili ise söz konusu hadiste şu bilgiler yer almıştır: "...O, cahiliyye döneminde Hristiyan olmuş, İbrânîce yazmayı bilen ve İncil'i de İbrânîce yazan biriydi..."⁵⁵ Bu hadisten anlaşılmaktadır ki Varaka b. Nevfel, Arapça'nın yanında İbrânîceyi⁵⁶ öğrenmek için özel gayret sarf etmiş ve bu dili öğrenmesinde muhtemelen onun Hristiyanlığı seçmiş olması etkili olmuştur. İbn Hacer, Varaka b. Nevfel'in Arapça ve İbrânîceyi bildiğini ve her iki dil ile de yazabildiğini belirtmiştir.⁵⁷ İbrânîceyi öğrenmenin en büyük faydası, özellikle Medine'de ikamet eden Ehl-i Kitab'ın ellerinde bulunan metinleri okuyabilmek olmalıdır. Onun bu yabancı dili öğrenmiş olması ve İncil ile ilgili bazı bilgilere sahip olması, ilk vahyi alan Hz. Peygamber'e teselli vermesinde de etkili olmuştur. Zira böyle bir olay karşısında Hz. Hatice'nin aklına gelen ilk kişi Varaka b. Nevfel olmuştur.

Müslim'de de aynı hadis şu ifadeler ile yer almıştır: "...(Varaka b. Nevfel) cahiliyye döneminde Hristiyan olmuş biriydi. O Arapça yazmayı bildiği gibi İncil'den (bazı pasajları) Arapça yazabiliyordu..."⁵⁸ Görüldüğü gibi hadiste İbrânîce ibaresi geçmemektedir. Nevevî, bu rivayeti yukarıdaki Buhârî hadisi ile birlikte değerlendirmiş, Varaka'nın İncil'i yazabildiğine göre İbrânîceyi de bilmesi gerektiği sonucunu çıkarmıştır.⁵⁹

Konuya dair açıklama ihtiyacı hisseden şârihlerden bir diğeri Aynî'dir. Aynî (ö. 855/1451), Varaka'nın Arapça okuyup yazabildiği gibi İbrânîceyi de konuşabildiğini ve bu dil ile yazabildiğini belirtmiştir. O, İncil dilinin İbrânîce olduğu ve Varaka'nın bu İncil'den yazdığına dair görüşe mesafeli durmuş hatta Tevrât dilinin İbranî; İncil dilinin ise Sür-yânî olduğunu belirtmiş ve şöyle devam etmiştir: "İncil dilinin İbrânîce olduğunu söyleyemeyiz. Zaten hadisten bu mana da anlaşılmamaktadır. Aksine hadisten anlaşılan, Varaka'nın İbrânîce bildiği ve İncil'den bazı yerleri İbrânîce yazdığıdır. Buradan da İncil'in İbrânîce olduğu sonucu

⁵⁴ Bu ifade ile ilgili bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1: 34.

⁵⁵ Buhârî, "Bedu'l-Vahy", 3, 1: 3.

⁵⁶ İbrânîcenin tarihi gelişimi ile ilgili geniş bilgi için bkz. Ca'fer Hâdi Hasan, "İbrânîce", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 366-367.

⁵⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1: 24.

⁵⁸ Müslim, "İman", 252, 1: 142.

⁵⁹ Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Sahîhu Müslim Bişerhi'n-Nevevî*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971), 2: 168.

çıkarılamaz. Zira onun dili Süryânîce de olabilir. Varaka ise Süryânîce yazılı olan İncil'den bazı yerleri İbrânîce ile yazmış olabilir. Buradan onun Süryânîceyi de bildiği anlaşılmış olmaktadır. Binâenaleyh Varaka'nın kitâbet dâhil olmak üzere Arapça, İbrânîce ve Süryânîceyi bildiği ortaya çıkmaktadır.”⁶⁰

2.3.Hz. Peygamber'in (sav) Zeyd b. Sabit'ten Süryânîce'yi Öğrenmesini İstemesi

Buhârî “tercemetü'l-hükkâm” adı ile bir bab başlığı açmış⁶¹ ve burada şu hadise yer vermiştir: Hârice bnt. Zeyd b. Sâbit, babası Zeyd b. Sâbit'ten naklettiğine göre Hz. Peygamber Zeyd'e Yahudilerin yazısını (kitâbe'l-Yehûd) öğrenmesini emir buyurmuş o da ayın yarısında (on beş günde)⁶² bu dili öğrenmiştir. Bundan sonra Zeyd, Hz. Peygamber'in Yahudilere göndermek istediği mektupları onların dili ile yazdığını ve onlardan gelen mektupları da Hz. Peygamber'e okuduğunu aktarmıştır.⁶³ İbn Ömer'den nakledilen bir rivayette Zeyd b. Sâbit, hem Arapça hem de İbrânîce yazmıştır.⁶⁴

Tirmizî de “Süryânîce'nin öğrenilmesi hakkındaki rivayetler” adında bir bab başlığı açmış ve burada yukarıdaki hadis ile metin benzerliği olan şu hadise yer vermiştir: Zeyd b. Sâbit Hz. Peygamber'in kendisine Yahudilerin yazısını öğrenmesini emrettiğini (emerenî) ve şöyle buyurduğunu nakletmiştir: “Allah'a yemin olsun ki ben yazı konusunda Yahudilere güvenmiyorum.” Bundan sonra Zeyd, Hz. Peygamber'in emrini yerine getirmek üzere on beş günde onların dilini öğrenmiştir.⁶⁵ Tirmizî'nin eserinde naklettiği rivayette, Süryânî dili ifadesi geçmemesine rağmen onun bab ismini yukarıdaki gibi zikretmiş olması, Zeyd b. Sâbit'in öğrendiği dilin Süryânîce olduğunu göstermektedir.

Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *Câmiu'l-Ehâdîs* isimli eserinde aktardığına göre Hz. Peygamber bazı kabile ve topluluklara mektuplar yazmış, yabancı ülke ve milletlere gönderdiği yazı üzerinde tezyîd veya tenkis endişesini

⁶⁰ Bedrüddîn el-Aynî, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 1: 96, 100

⁶¹ Buhârî, “Ahkâm”, 40, 8: 120.

⁶² İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 13: 230-231.

⁶³ Buhârî, “Ahkâm”, 40, 8: 120.

⁶⁴ Ebû Abdillâh el-Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek Ala's-Sahihayn*, (Beyrut: Daru'l-Marife, tsz.), 3: 421.

⁶⁵ Tirmizî, “İsti'zân”, 22, 5: 67.

bertaraf etmek için Zeyd b. Sabit'ten Süryânî dilini öğrenmesini istemiştir.⁶⁶

Şuayb el-Arnaûd tarafından isnadının sahih olduğu belirtilen bir başka rivayet, İbn Hibbân'ın *Sahîh*'inde geçmektedir. Buna göre Hz. Peygamber Zeyd b. Sâbit'e Süryânîceyi bilip bilmediğini sormuş o da bilmediğini ifade edince Hz. Peygamber: "Süryânîceyi öğren. Çünkü bize (yabancı devlet ve heyetlerden) bazı mektuplar gelmektedir." talimatını vermiştir. Bundan sonra Zeyd on yedi günde bu dili öğrenmiştir. A'meş de (ö. 148/765) Hz. Peygamber'in yabancı devletlerden gelen bazı resmî evrak/mektupların herkes tarafından anlaşılmasını önlemek için Zeyd'e böyle bir teklifte bulunduğu yönünde görüş beyan etmiştir.⁶⁷

Zeyd b. Sâbit'e yapılan tavsiyeyi içeren rivayetleri sıraladıktan sonra görüşünü beyan eden alimlerden biri de Tahâvî'dir. Ona göre Müslümanlardan Süryânîceyi bilen olmadığından Hz. Peygamber'e Yahudilerin gönderdiği Süryânîce mektuplar, Medine'de bulunan Yahudilerce tercüme ediliyor ancak Yahudilerin mektuplardaki bazı şeyleri gizleme ve tahrif etmelerinden de emin olunamıyordu. Öte taraftan Hz. Peygamber'in Yahudilerin mektuplarına cevaben Arapça gönderdiği mektuplarda da benzer bir sorun bulunmaktaydı: Yahudiler Arapçaya tam olarak vakıf olamadıklarından Hz. Peygamber'den gelen mektupları kendi dillerine tercüme edecek bir tercümana ihtiyaç duyuyorlardı lakin tercümanın hem Hz. Peygamber hem de Ehl-i Kitaba husumet besleyen biri olup bu mektupların aksini yansıtması da ihtimal dahilindeydi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, hem kendisine gelen mektuplardaki tahrif olasılığını bertaraf etmek, hem de Yahudilere gönderdiği mektuplardaki mesajın onlar tarafından tam ve doğru anlaşılmasını temin etmek üzere Zeyd b. Sâbit'e Süryânîceyi öğrenmesini emretmiştir.⁶⁸ Böylelikle bir taraftan Müslümanlara Yahudiler tarafından gönderilen mektuplar güvenilir bir kişi tarafından tercüme edilecek ve yanlış anlaşılma ihtimali ortadan kalkacak öte yandan Müslümanlar tarafından Yahudilere gönderilen mektuplar onların dili ile kaleme alınmış olacağından Yahudilerin de mesajı tam olarak anlamalarına imkân sağlanmış olacaktır. Dolayı-

⁶⁶ Celallüddîn Abdurrahman es-Suyûtî, *Câmiu'l-Ehâdis*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1994), 3: 231 (8340 numaralı hadis).

⁶⁷ Muhammed b. Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnâvut, (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1993), 16: 84-85.

⁶⁸ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu Mükilî'l-Âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaûd, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1994), 5: 281.

sıyla her iki taraf için de güven problemi olan araçların muhtemel tasarrufları önlenmiş olmaktadır.

Başka rivayetlerde de Hz. Peygamber'in kendisine devlet başkanlarından gelen mektupların herkes tarafından okunmasını istemediği açık bir şekilde belirtilmiştir.⁶⁹ Hz. Peygamber'in bir tedbir olarak böyle bir yolu tercih etmesinin oldukça makul ve geçerli sebepleri bulunmaktadır. Zira uluslararası ilişkilerde sadece yöneticilerin bilmesi gereken bazı resmi yazışmaların olması tabiidir. Aksine her türlü bilginin herkes ile paylaşılması, beraberinde vatandaşların zarara uğramasına neden olan sonuçlar da doğurabilir.

Bazı rivayetlerde nakledildiğine göre Şam'a giden ticaret kervanı içerisinde bulunan Ebû Süfyan ve arkadaşları Rûm Kayseri Herakliyus tarafından çağırılmış ve Kayser bir tercüman vasıtası ile Ebû Süfyan'a sorular yöneltmiştir.⁷⁰ Bu da o günkü devletler hukukunda tercümanlık işleminin varlığına bir örnektir.

Hz. Peygamber, nubüvvetinin son iki-üç yılında çevresinde bulunan devlet reislerini İslam'a davet etmiştir. Tirmizî "Fî Mükâtebeti'l-Müşrikîn" babı altında zikrettiği bir hadis ile bu konuya temas etmiştir. Enes'ten nakledilen hadise göre Hz. Peygamber vefatından önce Kistrâ, Kayser, Necâşî, Hirakl ve etrafındaki diğer devlet idarecilerine davet mektupları göndermiştir.⁷¹

İbrânîcenin Ehl-i Kitap arasında yaygın olarak kullanıldığı Ebû Hu-reyre'den nakledilen şu hadiste de belirtilmiştir: "Ehl-i Kitap Tevrât'ı İbrânîce okur, Müslümanlar için Arapça açıklamalardı..."⁷² Yahudilerin İbrânîce okuyup Müslümanlara da Arapça anlatmaları onların Arapçayı bildiklerini göstermektedir. Ancak bir dili bilmek, konuşmak ayrı şey; diplomatik bir üslup ile yazılan bir metni aynı anlam ve üslup ile başka bir dile çevirebilmek, aktarabilmek ayrı şeydir. Dolayısıyla Yahudilerin Arapçayı bildikleri ancak yazılı Arapça metinleri edebî bir dil ve anla-

⁶⁹ Ebubekir Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, thk. Adil b. Yusuf ve Ahmed Ferid, *Müsnedü İbn Ebî Şeybe*, (Riyad: Daru'l-Vatan, 1997), 110 (138 numaralı hadis).

⁷⁰ Buhârî, "Bedu'l-Vahy", 6, 1: 5.

⁷¹ Tirmizî, "İsti'zân", 23,24, 5: 68-69; (Hadiste Hz. Peygamber'in namazını kıldığı kişinin Necâşî olmadığı yönünde bir bilgi de mevcuttur.) Ayrıca bkz. Buhârî, "Bedu'l-Vahy", 5, 1: 4-5.

⁷² Buhârî, "Tefsîr", 11, 6: 20; rivayetin metni şöyledir: " عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ كَانَ أَهْلُ الْكِتَابِ يَقْرَأُونَ " التَّوْرَةَ بِالْعِبْرَانِيَّةِ وَيُفَسِّرُونَهَا بِالْعَرَبِيَّةِ لِأَهْلِ الْإِسْلَامِ " Ayrıca bkz. Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, (Haydarabad: Dairatu'l-Maarif, 1344), 4: 163.

tımla ifadede yeterli seviyede olmadıkları tespitinde bulunmak mümkündür.

Uluslararası ilişkilerde başka bir ülkeden gelen herhangi bir mesajın veya devlet ricali arasında yapılan konuşmaların güvenilir bir tercüman vasıtası ile aktarılması kaçınılmaz bir zorunluluktur. İradî veya gayr-ı iradî vuku bulacak yanlış tercüme, her iki taraf için de bir risk olur, hatta krize dönüşebilir. Bu nedenle Hz. Peygamber yeni teşekkül eden Medine site devleti başkanı sıfatıyla Yahudilerle Müslümanlar arasındaki resmî yazışmalar için bir tercümana ihtiyaç duymuş ve bunun için genç ve yetenekli olan Zeyd b. Sâbit'i özellikle görevlendirmiş o da çok kısa bir zamanda bu yabancı dili öğrenmiştir. Zeyd b. Sâbit'in kısa bir sürede yabancı bir dili öğrenmiş olmasını onun zekası, kulak âşinalığı ve makbul bir duaya mazhar olabilmesi gibi sebeplere bağlamak mümkündür.

2.4. Hadis Kitaplarındaki Tartışmalar

Hz. Peygamber'in Arapçaya vukûfiyetinin bir neticesi olarak fasîh, akıcı ve muhataplarının seviyesini dikkate alarak hitapta bulunduğu bilinen bir husustur.⁷³ Aynı şekilde Hz. Peygamber'in eşi Hz. Aişe'nin fasîh bir dil ve anlatım üslubuna sahip olduğunu Tirmizî'de nakledilen şu rivayetten anlamaktayız: Mûsa b. Talha "Hz. Aişe'den daha düzgün (efsah) konuşan kimseyi bilmiyorum." demiştir.⁷⁴ Bununla birlikte Hz. Peygamber, gündelik hayatta farklı dillerden bazı kelimeleri tedavülde olmasından dolayı da kullanmıştır.⁷⁵ Buhârî *Sahih*'inde "Farsça ve Arapça dışındaki diller ile konuşan kimse/ler" ismi ile bir bab başlığı açmış ve bu bab başlığının altına Rûm sûresinde geçen "...dillerinizin ve renklerinizin farklı olması..." ayeti ile İbrâhîm sûresinde geçen "Biz her peygamberi kendi toplumunun dili ile gönderdik" (İbrâhîm 14/4) ayetlerini zikretmiştir.⁷⁶ İbn Hacer burada dikkat çekici bir yorumda bulunmaktadır. Ona göre Buhârî'nin bu şekilde ayetleri sıralamış olması, risaletin evrensel olmasına binâen Hz. Peygamber'in bütün dilleri bildiği ihtima-

⁷³ Geniş bilgi için bkz. M. Akif Özdoğan, "Arap Dili ve Edebiyatı Kaynaklarında Hz. Peygamber'in Dil ve Edebiyattaki Yerine Bir Bakış", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5/ 4, (2005): 223-242.

⁷⁴ Tirmizî, "Menâkib", 62, 5: 705.

⁷⁵ Buhari, "Cihad", 188, 4: 36; krş. bkz. İbn Hacer, a.g.e., 6: 221. (İbn Hacer burada Hz. Peygamber'in kullandığı bazı kelimelerin aslının Farsça veya Habeşçe olması üzerinde durmakta ve farklı bazı görüşlere yer vermektedir.)

⁷⁶ "باب من تكلم بالفارسية والرومانية" bkz. Buhârî, "Cihâd", 188, 4: 36.

line işaret etmek içindir.⁷⁷ İbn Abbâs'ın da bu görüşü teyid eden ifadeleri hadis kaynaklarında varid olmuştur. Dârimî'de geçen rivayete göre İbn Abbâs İbrâhîm sûresinde geçen yukarıdaki ayeti zikrettikten sonra Hz. Peygamber'in bütün insanlara ve cinlere gönderildiğini ifade etmiş ve şu meâldeki ayeti okumuştur⁷⁸: "Biz seni bütün insanlara ancak bir müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik."⁷⁹

Kanaatimizce peygamberlerin kendi kavimlerinin dilleri ile gönderilmiş olması Allah'ın emir ve iradesinin muhataplar açısından anlaşılması içindir. Hz. Peygamber'in komşuluk, akrabalık, ziyaret ve ticaret ilişkilerinden dolayı civar yerleşim yerlerinde konuşulan dillerden bazı kelimeleri bilmesi ve Araplar arasında kullanılan bazı lehçelere vakıf olması anlaşılabilir bir durumdur. Hz. Peygamber'in risaletinin evrensel olmasını, onun bütün dilleri bildiği ihtimaline bağlamak sîret-i nebevî ile de bağdaşmamaktadır. Zira Hz. Peygamber'in gezdiği, gördüğü, tanıştığı kimseler ve buralarda konuşulan diller yaklaşık olarak bilinmektedir. Bu durumda Arabistan yarımadasından uzak, dünyanın bir başka köşesinde konuşulan herhangi bir dilin Hz. Peygamber tarafından bilinmesi beşer planında mümkün değildir. Burada bir şeyin imkân ile vukuunu ayırdığımızı ve tarihsel olarak böyle bir olayın gerçekleşip gerçekleşmediği noktasına odaklandığımızı belirtmemiz gerekmektedir. Şunun da altını çizmek gerekir ki Hz. Peygamber'in farklı dillere muttali olmaması veya bütün dilleri bilmiyor olması, onun risaletini belli bir bölge ve belli insanlarla sınırlandırmak manasına da gelmemektedir. Zira Hz. Peygamber bütün insanlara gönderilmiştir. Tahavî'nin de belirttiği gibi Allah, peygamberlerini başka kavimlerin dili ile değil görevlendirildikleri kavimlerin dili ile gönderdiğini beyan etmektedir. Hz. Peygamber'in kavmi ise Kureyş idi. Şu ayetlerde de Hz. Peygamber'in kavmine yönelik vurgular ön plana çıkmaktadır⁸⁰: "Şüphesiz bu Kur'an sana ve kavmine bir öğüttür" (Zuhruf 43/44), "Evvela en yakın akrabanı uyar" (Şuarâ 26/214).

Yukarıda işaret ettiğimiz gibi aslı Habeşî olan bazı kelimelerin Kur'an'da kullanıldığı ile ilgili rivayetler de mevcuttur. Örneğin Müzzemmil sûresinde geçen "نَاشِئَةُ اللَّيْلِ" ifadesinin⁸¹ Habeş dilinde "kıyâmu'l-

⁷⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 6: 221.

⁷⁸ Dârimî, "Mukaddime", 8.

⁷⁹ Sebe 34/28.

⁸⁰ Tahavî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, 8: 116-117.

⁸¹ Müzzemmil 73/6.

leyl" olduğu belirtilmiştir.⁸² İbn Ebî Şeybe'nin *el-Musannef*'inde de "Habş dili ile nâzil olan kelimeler/ayetler" ismi ile bir bab başlığı açılmış ve burada "طه" "كَيْفِيَّةٌ" ve "كَيْفِيَّةٌ" kelimeleri ile ilgili rivayetlere yer verilmiştir.⁸³

3. SAHİH ÇİZGİDEN SAPMA: DİLLERİN FAZİLETİ/YERİLMESİ İLE İLGİLİ UYDURULAN RİVAYETLER

Kur'an, farklı dillerin varlığını Allah'ın bir ayeti olarak ifade ederken özellikle Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar arasında iç çekişme ve kamplaşmaların başlamasıyla birlikte belli bir dili ön plana çıkaran, bunları öven ve karşıdaki dili yeren rivayetler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu tarihsel olgu, muhtemelen dil aidiyetlerini Hz. Peygamber'in otoritesi kullanılarak perçinleştirme niyetinden kaynaklanmıştır. Zira herhangi bir dile ait üstünlük iddiasının hadis vasıtasıyla ve onu medheden lafızlarla piyasaya sürülmesi durumu, aynı Peygamber'e iman eden diğer kavim ve toplulukları da etkileyeceği ön görülebilir bir husustur.

Bu rivayetlerin ortaya çıkış gayesinin altında yatan daha önemli bir başka sâik de iktidar ve egemen olma istek ve düşüncesidir. Bu rivayetler vesilesiyle insanların devlet otoritesine olan bağlılıkları, yöneticilerin emir ve fermanlarına itaat etmeleri vb. hususlar teyid edilmeye çalışılmıştır. Sebep ne olursa olsun tarihî bir vâkıa olarak karşımızda duran bu rivayetler, Kur'an ve hadislerde son derece sade ve fitrî bir bağlamda ifade edilen "dil olgusu"nu zedelemiştir. Bu yanlış anlayışı tahkim eden rivayetlerin varlığı şüphesiz ortalama Müslüman aklını da etkilemiş, fitne ve ayrılık tohumlarının ekilmesine de zemin hazırlamıştır. Ancak bu rivayetlerin özellikle mevzu ve zayıf hadisleri derleyen kitaplarda toplanmış olması ve isnaddaki ravilerin mecrûh olduğunun ortaya konulmuş olması olumlu bir tablodur.

Özellikle mevzu rivayetlerin oluşturduğu bu olumsuz algıyı bertaraf etmek için kanaatimizce yapılması gereken, Kur'an ve sahih hadislerdeki anlayışa geri dönmektir. Zaten birçok noktadan ihtilaf mekanizmasının işletildiği günümüzde Müslümanlar arasına böyle bir nifak sebebinin eklenmesi kabul edilebilir bir durum değildir.

Allah'ın insanlara birbirlerini anlayabilmeleri, beyanda bulunabilmeleri ve iletişime geçmeleri için bahsettiği bir nimet olan dil olgusu, tarihi

⁸² el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 3: 20.

⁸³ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 15: 448.

süreç içerisinde üzerinden hadis uydurulan bir araca dönüştürülmüştür. Dillerin farklılığı Allah'ın birer ayeti iken bu dillerin birbirleriyle yarıştırılması ve fazilet anlayışının bazı rivayetlere yansımalarının altında yatan bazı etmenler bulunmaktadır. Özellikle bazı dillerin övülmesini yahut bazılarının yerilmesini içeren bu rivayetlere ihtiyat ile yaklaşmak gerekmektedir.

Örneğin Hz. Peygamber'in Arapların içerisinde seçilmesi veya Kur'an'ın Arapça ile nâzil olması, Arap milletini veya Arapçayı bizatihi yüceltmez. Başka bir ifade ile Arapça dışındaki diğer diller ile vahyin nâzil olmaması bu dillerin zati kıymeti için bir nakisa teşkil etmez. Ancak sebep ne olursa olsun, belde ve milletlerin faziletine dair bazı rivayetler nasıl uydurulmuşsa, dillerin faziletine dair bazı rivayetler de uydurulmuştur. Bu rivayetlerin genel muhtevası, rivayette bahsi geçen dilin bir mukayese ile övülmesi ve karşısına konumlandırılan dillerin yerilmesi şeklinde olmuştur. Zira herhangi bir dilin üstünlüğünden bahsetmek gerekiyor ise bunun başka diller dikkate alınmadan söz konusu edilmesi mümkün değildir.

Aslında hadislerin uydurulması vakiasının temel karakteristiği, onun bir reaksiyon olmasıdır. Bir şahıs, belde yahut mezhep hakkında bir hadisin uydurulması, buna tepki olarak başka hadislerin uydurulmasına zemin hazırlamış olur. Diller arasında fazilet yarışının rivayetlerde merkezileştiği iki dilden biri Arapça diğeri Farsçadır. Önce hangi dilin faziletini öven rivayetlerin uydurulduğunu tespit etmek zor görünse de bu rivayetlerin üretilmesinin bir çeşit etki-tepki veya reaksiyon olarak tezahür ettiğini ifade edebiliriz.

Tarihî seyir içerisinde Arap olmayanların Araplardan siyasî ve edebî açıdan üstün olduğunu iddia eden bazı hareketler de ortaya çıkmıştır.⁸⁴ Örneğin Farslar uygarlık tarihi açısından kadim ve köklü bir devlet geleneğine sahip olmuşlardır. Hakimiyetleri kaybolup Arapların idaresi altına girdiklerinde eski günlerine özlem duymuşlar, Abbasî devletinin kurulmasında rol oynamışlar ve Ümeyyeoğullarına karşı savaşmışlardır.⁸⁵ Başka bir deyişle idarecilerinin çoğunlukla Araplardan oluştuğu Emeviler ile destekçilerinin özellikle ilk dönemlerde Fars ve Arap olma-

⁸⁴ Adem Apak, "Şuûbiyye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 244-245.

⁸⁵ Muhammed Ebu Zehv, *Hadis ve Hadisçiler*, trc. M. Ali Başaran, M. Ali Sönmez, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 354-355; M. Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler*, Menşei, Tahnima Yolları, Tenkidler, (İstanbul: İfav Yayınları, 2009), 45-47.

yan diğer milletlerin oluşturduğu Abbasiler arasındaki mücadele rivayetlerin diline de yansımıştır. Bu tablonun ortaya çıkmasındaki en temel faktörün ırkçılık illeti olduğunu belirtebiliriz. Bu ırkçılık duygusunun tatmin edilmesi adına hadis uydurmacıları Hz. Peygamber adına bazı sözleri türetmişlerdir. Bu sebeple bazı mevzuat kitaplarında “ırk, kabile, dil, şehir ve imam taraftarlığı” başlığı altında müstakil bölümler yer almıştır.⁸⁶

Farsçanın övülmesi veya yerilmesine dair bazı rivayetler mevzu hadislerin derlendiği eserlerde yer almıştır. Leknevî hadis uydurma sebeplerini sekiz maddede toplamış ve yedinci maddede şöyle demiştir: “...Farsçanın fazileti ve zemmi ile ilgili hadisler mevzudur...”⁸⁷ Bazı sahabilere konuşmadıkları ve bilmedikleri diller de isnad edilmiştir. Örneğin Ebû Hureyre’den nakledildiği iddia edilen Farsça bir kelamın mevzuat eserlerinde yer aldığı görülmektedir. İbnu’l-Cevzî, Ebû Hureyre’nin Farsça bilmediğini dolayısıyla bu sözün bâtil olduğunu belirtmiştir.⁸⁸

İbnu’l-Cevzî’nin aktardığı ve isnadında hadisi yazılmaya layık olmayan, aslı olmayan sözleri nakleden ve rivayetleri münker olan ravilerin yer aldığı bazı rivayetlere göre Hz. Peygamber, Farsça Ebû Hureyre’ye “Karnın mı ağrıyor?” diye sormuş o da “evet” deyince Hz. Peygamber ona “Kalk namaz kıl, çünkü namaz her derde devadır.” demiştir.⁸⁹

Mevzu olduğu belirtilen bir başka rivayet şöyledir: “Cennet ehlinin lisanı Arapça ve Farsçadır.”⁹⁰ Aynı şekilde Ali el-Kârî’nin “manasının bâtil olmasından ötürü Hz. Peygamber’den sâdır olamaz” şeklinde nitelendirdiği bir diğer rivayet de şöyledir: “Allah kızdığında vahyi Farsça, razı olduğunda ise Arapça indirir.”⁹¹ Kimi alimlerce senedi oldukça zayıf, kimilerince de mevzu olan ve Hz. Ömer’e dayandırılan bir rivayette

⁸⁶ Abdulfettah Ebu Gudde, *Mevzu Hadisler*, trc. Enbiya Yıldırım, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 56.

⁸⁷ el-Leknevî, *el-Âsâru’l-Merfûa fi’l-Ahbâri’l-Mevdûa*, s. 17-18.

⁸⁸ Abdurrahman b. Ali İbnu’l-Cevzî, *el-İlelu’l-Mütenâhiye fi’l-Ehâdisi’l-Vâhiye*, (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1983), 1: 178.

⁸⁹ İbnu’l-Cevzî, *el-İlelu’l-Mütenâhiye*, 1: 176-178.

⁹⁰ Ali el-Kârî, *el-Esrâru’l-Merfûa fi’l-Ahbâri’l-Mevdûa*, thk. Muhammed Lütî es-Sabbağ, (Beyrut: el-Mektebetu’l-İslami, 1986), 273-274.

⁹¹ Ali el-Kârî, *el-Esrâru’l-Merfûa*, 414; Muhammed b. Halil el-Kavukcî, *el-Lülüü’l-Marsû’ Fîmâ lâ Asle Lehu ev bi Aslihi Mevdû’*, thk. Fevvez Ahmed, (Beyrut: Daru’l-Beşari’l-İslamiyye, 1994), 37; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebîbekr (İbn Kayyim el-Cevziyye), *el-Menâru’l-Munîf fi’s-Sahîhi ve’d-Daîf*, thk. Abdulfettah Ebû Gûdde, (Beyrut: Daru’l-Beşari’l-İslamiyye, 2004), 59.

onun şöyle dediği nakledilmiştir: “Kim Farsçayı öğrenirse kötülük/şer işlemiştir. Kim de kötülük işlerse bu onun murûetine zarar verir.”⁹² Rivayetin Hz. Ömer’in bir sözü olarak aktarılması da ayrıca manidardır.

Şevkânî’nin *el-Fevâidu’l-Mecmûa* adlı eserinde ise Farsça konuşmanın kişinin şahsiyetini (murûet) zedeleyeceği yönünde bir rivayet aktarılmıştır. Rivayet şöyledir: “Kim Farsça konuşursa hilesi artar ve kişilik vasıflarında bir noksanlık meydana gelir.” Ancak bu rivayetin isnadında geçen Talha b. Zeyd’in münkeru’l-hadis ve hadis uyduran biri olmasından ötürü mevzu olduğu bildirilmiştir.⁹³

Bir başka rivayet şöyledir: “Arşın yanında bulunanlar Farsça konuşurlar. Allah, içinde kolaylık bulunan bir emir indirdiğinde bunu Farsça, içinde zorluk bulunan bir emir indirdiğinde bunu Arapça vahyeder.” Mevzu olduğu bildirilen bu rivayetin isnadında dört yüz kadar hadis uyduran Cafer b. ez-Zübeyr isimli bir ravi bulunmaktadır.⁹⁴ İbn Arrak da (ö. 963/1555) bu rivayetin akabinde Muğîre b. Şu’be kanalı ile ref’ edilen “Allah bir kavme rahmet göndermek istediğinde bunu Mîkâil vasıtasıyla ve Farsça; bir kavme bela göndermek istediğinde bunu Cibrîl vasıtasıyla ve Arapça gönderir.” rivayetini zikretmiş ve her ikisinin de mevzu ve bâtil olduğunu belirtmiştir.⁹⁵

Ebû Hureyre’ye isnad edilerek ref’ edilen bir diğer rivayet şöyledir: “Allah’ın en hoşlanmadığı kelâm Farsçadır. Şeytanların dili Hûzistanlıların (الخورزى)⁹⁶ dilidir; cehennemliklerin dili, Buhârîlîların (البخارية) dilidir; cennet ehlinin dili ise Arapçadır.” Bu rivayet de isnadındaki mecrûh ravilerden dolayı mevzu olarak kaydedilmiştir. Suyûtî, isnatta bulunan İsmâîl b. Ziyâd’ın hadis uyduran biri olduğunu ve bu şahsın isminin kitaplarda ancak tanınmasını sağlamak için zikredilebileceğini ifade etmiştir.⁹⁷

⁹² İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvame, (Beyrut: Daru’l-Kible, 2006), 13: 402; İbn Hacer, a.g.e., 6: 221.

⁹³ Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Fevâidu’l-Mecmûa fi’l-Ehâdisi’d-Dâifeti ve’l-Mevdûah*, thk. Rıdvan Cami Rıdvan, (Mekke: Mektebetu Nezar Mustafa el-Bâz, 1415), 1: 279.

⁹⁴ Celâlüddîn es-Suyûtî, *el-Leâilü’l-Masnûa fi’l-Ehâdisi’l-Mevdûa*, (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2007), 1: 17.

⁹⁵ Ali b. Muhammed b. Arrâk, *Tenzîhu’s-Serîati’l-Merfûa ani’l-Ahbârî’s-Şenîati’l-Mevdûa*, (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye), 1: 136.

⁹⁶ İran’ın güneybatısında bir belde adıdır. Bkz. Recep Uslu, “Hûzistan”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 436-439; İbn Arrâk, a.g.e., s. 136.

⁹⁷ Suyûtî, *el-Leâilü’l-Masnûa*, 1:18; Muhammed b. Tâhir b. Ahmed el-Makdisî, *Tezkiratu’l-Mevdûât*, (Mısır: Matbaatu’s-Saadet, 1333), 3.

SONUÇ

Bir iletişim aracı olarak dil, Allah'ın insana verdiği eşsiz nimetlerdendir. Kur'an-ı Kerim ve hadislerde "dil olgusu" ile ilgili birçok ayet ve hadis bulunmaktadır. Dil olgusu ile ilgili Kur'an'daki ana temaları Kur'an'ın Arapça indirilmesi, farklı lehçeler ile okunmaya imkân tanınması, dillerin farklılığının Allah'ın ayetlerinden sayılması ve her Peygamber'in kendi kavminin dili ile gönderilmesi şeklinde sıralamak mümkündür. Çalışmada ulaşılan sonuçları maddeler halinde şöyle sıralamak mümkündür:

1. Kur'an, insanların tanışıp kaynaşabilmeleri için onların farklı kabileler halinde yaratıldığına vurgu yaparak aslında temel iletişim vasıtasının dil olduğunu ifade etmiştir. Bu nedenle bütün diller Allah'ın ayetleridir.

2. Kur'an'ın Arabîliğine vurgu yapan ayetlerin yanında Arapça dışındaki bir dile ait unsurların Kur'an'da mevcut olup olmadığı yönünde ihtilaf mevzu bahis olmuştur. Her dilde olduğu gibi Arapça da zaman içerisinde civar kültür havzasındaki diller ile kelime alışverişinde bulunmuştur.

3. Hz. Peygamber özellikle diplomatik ilişkilerin daha sağlıklı yürüyebilmesi için Zeyd b. Sâbit'ten Süryânîce'yi öğrenmesini istemiştir. Zeyd b. Sâbit'in kısa bir sürede Süryânîce'yi öğrendiğini ve Varaka b. Nevfel'in iyi derecede İbrânîce'yi bildiğini ifade eden rivayetler, yabancı dil öğrenimine de ilham teşkil eden rivayetlerdir. Unutulmamalıdır ki her dil birer kültürel aktarım aracıdır.

4. İslam'ın farklı ağız, lehçe ve dillere yönelik engin müsamahakâr tutumu iç kargaşa ve bloklaşma ile birlikte bir faziletlilik iddiası yarışına dönüşmüş, bir dili yerip diğerini yücelten rivayetler tarihi seyir içerisinde reaksiyonel bir tavırla piyasaya sürülmüştür. Mevzu rivayetlere yan-

sıyan Arapça-Farsça arasındaki fazilet iddiası yarışı ise oldukça manidardır. Doğru çizgi, Allah'ın ayetlerinden biri olan dillerin/lehçelerin hayatiyetlerine katkıda bulunmak ve onların ihtilaf unsuru olarak kullanılmalarının önüne geçmektir.

KAYNAKÇA

- Afzalur Rahman. *Sîret Ansiklopedisi*. trc. Komisyon. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 1996.
- A'zamî, M. M. *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi*. trc. Ömer Türker ve Fatih Serenli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Akay, İhsan. *Şafîi Usûl Geleneğinde İmam Şafîi'ye Muhalif Usûlî Görüşler*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2018.
- Âmidî, Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. Riyad: Daru's-Samiî, 2003.
- Aynî, Bedrüddîn. *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Apak, Adem. "Şuûbiyye". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 39: 244-245. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Bağcı, H. Musa. *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Beyhakî, Ebubekir Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Haydaraabad: Dairetu'l-Mearif, 1347.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ca'fer, Hâdi Hasan. "İbrânîce". *TDV İslam Ansiklopedisi*, 21: 366-367. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Dağ, Mehmet. *Tenzilden Tezyine Mushaf-ı Şerif*. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.

- Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebû Gudde, Abdulfettah. *Mevzû Hadisler*. trc. Enbiya Yıldırım. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*. thk. Hamza b. Zuheyr. Medine: Şeriketu Medineti'l-Munavvara, 2008.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. trc. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. *Hilafetin Kureyşliliği*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2005.
- Itr, Hasan Diyâuddîn. *el-Ehrufu's-Seb'a*. Lübnan: Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 1988.
- İbn Arrâk, Ali b. Muhammed. *Tenzîhu's-Şerîati'l-Merfûa ani'l-Ahbârî's-Şenîati'l-Mevdûa*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- İbn Hibbân, Muhammed. *Sahîhu İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnâvut. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1993.
- İbn Ebî Şeybe, Ebubekir Abdullah b. Muhammed. *Müsnedu İbn Ebî Şeybe*. thk. Adil b. Yusuf ve Ahmed Ferid. Riyad: Daru'l-Vatan, 1997.
- İbn Ebi Şeybe. *el-Musannef*. thk. Muhammed Avvame. Beyrut: Daru'l-Kible, 2006.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebîbekr. *el-Menâru'l-Munîf fi's-Sahîhi ve'd-Daîf*. thk. Abdulfettah Ebû Gudde. Beyrut: Daru'l-Beşiri'l-İslamiyye, 2004.
- İbnu'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali. *el-İlelu'l-Mütenâhiye fi'l-Ehâdisi'l-Vâhiye*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*. thk. Komisyon. Mektebetu Kurtuba, 2000.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali. *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Riyad: Daru's-Selam, 2000.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

- İbn Haldûn, Muhammed b. Muhammed el-Mağribî. *Mukaddime*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2013.
- İpek, Birol. "Bireyde Dil Bilinci". *Journal of Turkish Language and Literature*, 1/2, (2015): 33-44.
- Karaçam, İsmail. *Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi*. İstanbul: İfav Yayınları, 1996.
- Kandemir, M. Yaşar. *Mevzû Hadisler, Menşei, Tanıma Yolları, Tenkidler*. İstanbul: İfav Yayınları, 2009.
- Karaman, Burcu İlkay. "Dilin Kökeni". *Akademik-Der*, 1, (2017 sonbahar): 21-33.
- Kârî, Ali. *el-Esrâru'l-Merfûa fi'l-Ahbâri'l-Mevdûa*. thk. Muhammed Lütfi es-Sabbağ. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslami, 1986.
- Kavukcî, Muhammed b. Halil. *el-Lülüü'l-Marsû' fi mâ lâ Asle lehu ev bi Aslihi Mevdû'*. thk. Fevvez Ahmed. Beyrut: Daru'l-Beşari'l-İslamiyye, 1994.
- Kıran, Ayşe. "Dil/Söz; Anlam/sözcük". *Kur'an ve Dil Sempozyumu*, (17-18 Mayıs 2001, Van): 7-8.
- Leknevî, Abdulhayy. *el-Âsâru'l-Merfûa fi'l-Ahbâri'l-Mevdûa*. thk. Muhammed Said Zağlûl. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1984.
- Makdisî, Muhammed b. Tâhir b. Ahmed. *Tezkiratu'l-Mevdûât*. Mısır: Matbaatu's-Saadet, 1333.
- Muhammed, Ebu Zehv. *Hadis ve Hadisçiler*. trc. M. Ali Başaran ve M. Ali Sönmez. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Müldür, Fatih. "Noam Chomsky'de Üretici Dilbilgisi: Derin Yapı ve Yüzeysel Yapı Ayrımı", *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 27/27, (Güz 2016): 60-74.
- Nevevî, Yahya b. Şeref. *Sahîhu Müslim Bişerhi'n-Nevevî*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971.
- Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh el-Hâkim. *el-Müstedrek Ala's-Sahihayn*. Beyrut: Daru'l-Marife, tsz.
- Râzî, Muhammed b. Ömer. *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981.

- Muhammed b. Ebibekr, er-Râzî. *Muhtâru's-Sihâh*. thk. Mahmud Hatir. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1995.
- Retsö, Jan. "Arabs And Arabic In The Age Of The Prophet". *The Qur'ân In Context*, Leiden/Boston: Brill, 2010. (trc. Hayri Kırbaçoğlu, <http://www.hayrikirbasoglu.net/?p=556>, erişim tarihi, 14.05.2018).
- Suyûtî, Celalüddîn Abdurrahman. *Câmiu'l-Ehâdîs*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1994.
- Suyûtî, Celalüddîn Abdurrahman. *el-Leâilü'l-Masnûa fi'l-Ehâdîsi'l-Mevdûa*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007.
- Suyûtî, Celalüddîn Abdurrahman. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*. thk. Fevvez Ahmed, Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 2012.
- Şafii, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Suyûtî, Celalüddîn Abdurrahman. *er-Risâle*. Kahire: Mektebetü Dari't-Türas, 2005.
- Şâtibî, İbrahim b. Musa. *el-Müvâfekât*. thk. Ebû Ubeyde Mşehûr b. Hasan. Dâru İbn Affan, 1997.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *el-Fevâidu'l-Mecmûa fi'l-Ehâdîsi'd-Daîfeti ve'l-Mevdûah*. thk. Rıdvan Cami Rıdvan. Mekke: Mektebetu Nezar Mustafa el-Bâz, 1415.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Tefsîru't-Taberî*, thk. Beşar Avvad Maruf, 'İsam Faris el-Hurustânî. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1994.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Tefsîru't-Taberî Cmiu'l-Beyân An Tevîli Âyi'l-Kur'an*. thk. Şakir Mahmud Muhammed ve Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, tsz.
- Özdoğan, M. Akif. "Arap Dili ve Edebiyatı Kaynaklarında Hz. Peygamber'in Dil ve Edebiyattaki Yerine Bir Bakış". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/4 (2005): 223-242.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an Dili ve Retoriği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. Sevre. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2000.

- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. thk. Şuayb el-Arnaûd. *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1994.
- Uslu, Recep. "Hûzistan". *TDV İslam Ansiklopedisi*, 18: 436-439. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Ünalın, Sıddık. "Hz. Muhammed'in Arap Yarımadasındaki Yahudilerle İlişkileri". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2015): 49-71.
- Ünalın, Sıddık. "Hz. Muhammed'in Hristiyan Kaynaklarında Bilinmesi ve Onun Hristiyanlarla Diyalogu", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, (1996): 207-224.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dîni Kur'an Dili*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.
- Yiğit, Metin. "İmam Şafii'de Arapça Vurgusu ve Lafız Mana Dengesi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2, (2009): 55-86.

Doç. Dr. Fuat İSTEMİ

Batman Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Hadis Anabilim Dalı

HADİSLERİN BAĞLAMININ TESPİTİNDE İHTİSAR VE TAKTİ' UYGULAMASININ NEDEN OLDUĞU SORUNLAR

Bu makale daha önce, "Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2017, cilt: XVI, sayı: 31, s. 315-326 sayıları arasında yayımlanmıştır.

"Makale erişim linki: <https://dergipark.org.tr/tr/download/articlefile/332690>

GİRİŞ

Çoğu kez bir yazarın veya araştırmacının “sözlerimi bağlamından koparıp aktarıyorlar”, şeklinde serzenişte bulunduklarına şahit oluruz. Aslında burada yazarın yakındığı şey aktarılan sözlerin öncesinde ve sonrasında var olan diğer kelime ve cümlelerin göz ardı edilip ifadenin sadece belirli bir kısmının aktarılmasıdır. Yani aktarılan söz bağlamından kopararak nakledildiği için sözün bağlamı içerisindeki anlamı kaybolmaktadır.

Ortak geçmiş tecrübeler, konu hakkındaki ortak bilgiler ve doğru kabul edilen ve o yüzden de kelimelere dökülmesine gerek olmayan diğer noktalar sayesinde konuşanın ve dinleyenin paylaştığı anlamlar, zaman-mekân ve bizzat olayın anlam ve önemi, mesajın iletildiği araçların hepsi bağlamla ilintilidir.¹ Bu nedenle rivayetlere konu olan olayların anlaşılmasında olayın yaşandığı bağlamın tespit edilmesi olmazsa olmaz amillerin başında gelmektedir.

Kur’an-ı Kerim ayetleri ve Hz. Peygamber’den aktarılan hadislerin bağlamlarının tespit edilebilmesi için âlimlerimiz birtakım araştırmalar içerisine girmişlerdir. Bunun en açık göstergesi ayetlerin nüzul sebeplerini tespit etmek amacıyla teşekkül etmiş olan “Esbâbu’n-Nuzûl” ve yine Hz. Peygamber’in hadislerinin söyleniş amacını belirlemek amacıyla ortaya çıkan “Esbâbu Vurûdî’l-Hadis” ilimleridir. Bu ilim dalları nazil olan ayetler veya Hz. Peygamber’den nakledilen hadislerin doğru bir şekilde anlaşılması, yanlış bir hükme varılmaması amacıyla bahse konu olayların yaşandığı bağlamı tespit etmeye çalışmışlardır. Böylece mevzu bahis olayda neyin kastedildiği daha net bir şekilde gün yüzüne çıkarılmış ve yanlış anlaşılmalara mahal verilmemeye çalışılmıştır.

Ancak özellikle Hz. Peygamber’den nakledilen rivayetlerde ravilerin yapmış oldukları bazı tasarruflar rivayete konu olayın anlaşılmasını çok

¹ John C. Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, Murat Çiftkaya (Çev.), İstanbul: İnsan Yayınları, 1995, 159.

ciddi bir şekilde zorlaştırmaktadır. Ravilerin bu tasarrufları bir seferde sarf edilen bir sözün ya da ortaya konulan bir eylemin yalnızca bir parçasını ve bir yönünü bize aksettirmesi² nedeniyle bazı problemler doğurmaktadır. Çünkü her ravi rivayetten ulaşabildiği, kendisinin ihtiyacını giderecek kısmını ya da muhafaza edebildiği kadarını rivayet etmiştir. Bu tasarrufların başında uzunca olayların özetlenerek nakledilmesi ve birden fazla hüküm ihtiva eden bir rivayetin parçalanarak rivayetin her bir kısmının birbirinden bağımsız farklı konular içerisinde aktarılması gelmektedir. Rivayetlerde yapılan bu özetleme ve parçalama işlemine muhaddisler genel olarak “İhtisar” ve “Takti” adını vermişlerdir.³

İhtisar ve Takti’

İhtisar, hadisin anlatmak istediğini, manayı tam aktaracak şekilde kısaca ifade etmek; manasını bozmadan hadisin bir kısmını hazfederek diğer kısmını rivayet etmek anlamlarına gelmektedir. İhtisar ayrıca bir kitabı, ana muhtevasını vermek kaydıyla, fazlalık veya gereksiz görülen yerlerini çıkararak kısaltmak, özetlemek anlamında da kullanılmaktadır.⁴

Takti’ yöntemi için hadis usûlünde “Takti’u’l-Hadis” kavramı kullanılmaktadır. Bir hadisin metninde, fıkıhın çeşitli konularına dair hüküm istihracına yarayacak ibarelerin bulunması halinde, bu ibareleri bölerek, her ibareyi ilgili olduğu fıkıh babında nakletmek demektir.⁵

Bir hadis metni takti’ yöntemiyle bölündüğü vakit, metinden çıkarılan ifadeler, metinde kalan ibarelerin manasında bir bozukluğa sebep olmamalıdır. Bununla birlikte hüküm çıkarmak için yapılan bu uygulama hadisin bir fıkıh bölümü ile ilgili olan kısmını anlamakta kolaylaştırır-

2 Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Üçüncü Baskı, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000, 205.

3 Takti’: uzunca bir hadisin ihtiva ettiği hükme göre bölünerek her bir bölümün ayrı babda verilmesine denir. Bkz: Celâluddin es-Suyûti, *Tedribu’r-Ravi*, Beyrut: Müessesetu’l-Kutubi’s-Sekâfiye, 2003, 234. Ayrıca bkz: Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara: TDV Yayınları, 1992, 388.

4 Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, *Et-Takrîb ve’t-Teysîr li Marifeti Süneni’l-Beşîri’n-Nezâr*, Muhammet Osman el-Haşt (thk.), Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-Arabi, 1985, 73-74; Ayrıca bkz: Abdullah Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, yedinci baskı, İstanbul: İfav Yayınları, 2013, 131; Muhammed Ziyau’-Rahman el-A’zâmî, *Mu’cemu Mustalahâtî’l-Hadis ve Letâifu’l-Esânîd*, Riyad: Mektebetu Edvâu’s-Selef, 1999, 18-19.

5 A’zâmî, *Mu’cemu Mustalahâtî’l-Hadis ve Letâifu’l-Esânîd*, 105; Talat Koçyiğit, *Hadis İstilahları*, İkinci Baskı, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985, 421. Ayrıca bkz: Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, 304.

cı ve hataya düşmekten de uzaklaştırıcı bir rol oynayabilir.⁶ Fakat takti' yönteminde esas problemlerin başında hadisin ortaya çıktığı bağlamın tespitinin zor hale gelmesiilmektedir. Bundan dolayı bu yöntemin hem olumlu hem de olumsuz tarafının farkında olan hadis âlimleri takti' yöntemi konusunda ortak bir tavır içerisinde olamamışlardır.

Hadislerde ihtisar ve takti' gibi tasarruflara karşı çıkan muhaddisler olmakla birlikte⁷ genel anlamda muhaddislerin buna cevaz verdiği anlaşılmaktadır.⁸ Yahya b. Main (233/848) hadis rivayet ederken hata yapma korkusu olduğu takdirde kısaltma işlemini çok fazla yapmamak gerektiğini ifade etmektedir.⁹ Hatib el-Bağdâdî'ye (463/1071) göre şayet yapılacak olan ihtisar nedeniyle hadiste yer alan hüküm anlaşılmıyor; aksine hadisin tamamı nakledildiği takdirde hüküm tespit ediliyorsa bu durumda hadis tam olarak nakledilmelidir. Aksi takdirde ihtisar yapılması haram olur. Şayet ihtisar edilecek kısım başka bir konuyla ilgili olup rivayet edilecek bölüm ile alakalı değilse veya rivayet edilecek bölümün şartı değilse ihtisar edilmesinde herhangi bir sakınca yoktur.¹⁰ İbn Hacer (852/1449) ise çoğunluğun görüşüne göre ihtisar yapacak kişi şayet âlim ise onun hadiste ihtisar yapmasına cevaz verildiği görüşündedir.¹¹

İbnu's-Salah (643/1245) hadis metninde takti yapılmasına cevaz verilmesinin uygun olduğunu fakat bu yöntemde bazı kerahetlerin bulunabileceğini ifade etmiştir. Ayrıca o *"en doğrusunu Allah bilir"* diyerek bu konudaki tereddütlerini de dile getirmiştir. Ayrıca İbnu's-Salah Malik b. Enes (179/795), Buhari (256/870) ve hadisin önde gelen imamlarının bu yöntemi kullandığını da sözlerine eklemiştir.¹² Cemaleddin el-Kâsımî (1914/1336) de ahkama dair birçok konuyu kapsayan bir hadis metninin parçalara ayrılarak her bir parçasının farklı bab ve kitaplarda nakledile-

⁶ Talat Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, 421.

⁷ Hadiste ihtisar yapılmasına karşı çıkan âlimlerin başında İmam Malik ve Halil b. Ahmed zikredilmektedir. Bkz: Ebû Bekr Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye*, Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 2013, 213-214.

⁸ Hadiste takti ile ilgili tartışmalar için bkz: İbnu's-Salah eş-Şehrezûri, *Mukaddimetu İbni's-Salâh fi Ulûmi'l-Hadis*, Nureddin İtr (Thk.), Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998, 216-217; Suyûtî, *Tedribu'r-Ravi*, 234; Tahir el-Cezâirî, *Tevcihu'n-Nazar ila Usûli'l-Eser*, Beyrut: Mektebetu'l-İslamiye, 1995, 2/705.

⁹ Bağdâdî, *el-Kifâye*, 212.

¹⁰ Bağdâdî, *el-Kifâye*, 213.

¹¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-Nazar fi Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2009, 78.

¹² İbnu's-Salah eş-Şehrezûri, *Mukaddimetu İbni's-Salâh fi Ulûmi'l-Hadis*, 217.

bileceğini söylemiştir. Nitekim bunun Buhari'nin bir özelliği olduğunu ifade etmiştir.¹³

Muhaddislerin çoğunluğu ihtisar ve takti' yöntemlerinin uygulanmasına olumlu yaklaşmaktadırlar. Ne var ki bu yöntemlerin hadisin anlaşılmasının önünde bir engel teşkil ettiğini söyleyebiliriz.¹⁴ Çünkü anlatılan olay hem bağlamından koparıldığı hem de rivayetin bütün halinde anlaşılmasının önüne geçildiği için bu yöntemlerin birtakım problemleri olduğunu söylemek mümkündür. Hadislerin takti' nedeniyle parça parça ibarelerden oluşması ve ihtisar gibi farklı şekillerdeki ravi tasarruflarından dolayı parçalanmış hadislerin doğru anlaşılması daha da zor hale gelmektedir. Dolayısıyla bağlamın bilinmesi, hadislerin doğru anlaşılmasında büyük önem arz etmektedir.¹⁵ Bu itibarla da böyle bir işleme maruz kalmış bir versiyonun metni üzerine bilgi-hüküm bina etmek her zaman sağlıklı ve rivayetin kendi gerçekliğine uygun sonuçlar vermeyebilir.¹⁶ İhtisar ve takti' uygulamalarının neden olduğu problemlerle ilgili birkaç örnek zikretmek konunun anlaşılmasına yardımcı olması açısından önem arz etmektedir.

Birinci örnek

Örneklerden ilki aşağıda iki farklı versiyonunu vereceğimiz bir hadistir. Öncelikle ihtisar ve takti' nedeniyle yanlış anlamalara neden olan ve sanki İslam dinini bir kılıç ve savaş dini imiş gibi gösteren rivayeti nakletmek istiyoruz. Bu rivayet bu haliyle Buhari, Müslim (261/875) ve Tirmizi'de (279/892) yer almaktadır.

Ebû Musa el-Eşari'den nakledilen bu rivayete göre Ebû Musa el-Eşari bir savaş esnasında düşmanla karşı karşıya iken, Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu nakletmiştir: *"Cennetin kapıları kılıçların gölgesi altındadır."*¹⁷ Bu söz üzerine topluluk içerisinde eski/yırtık elbiseli bir adam Ebû Musa'ya sen bunu bizzat Hz. Peygamber'den duydun mu? diye sormuş

¹³ Kasımı, 385

¹⁴ Salih Karacabey, "Hadiste İhtisar ve Muhtasar Rivayetten Kaynaklanan Problemler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/1, 2002, 66.

¹⁵ Ömer Özpinar, Hz. Peygamber'i ve Hadislerini Anlamak (Fıkhu'l-Hadis İlmi), İkinci Baskı, İstanbul: Ensar Yayınları, 2012, 344.

¹⁶ Özafşar, Hz. Peygamber'i ve Hadislerini Anlamak, 244.

¹⁷ Bazı rivayetlerde "cennetin kapıları" yerine "cennet" ifadesi geçmektedir.

“evet” yanıtını alınca arkadaşlarına dönüp onlara selam vermiş ve kılıcının kınını kırıp, şehit oluncaya kadar düşmanla savaştırmıştır.¹⁸

Tirmizi’deki bu rivayeti veya Buhari ve Müslim’deki rivayetlerin bu versiyonunu esas alıp bir değerlendirme yaptığımız zaman şöyle bir sonuç kaçınılmaz olarak karşımıza çıkmaktadır. İslam dini Müslümanlara savaşmayı, kan dökmeyi emretmektedir. Cennete girmenin esas şartı savaşmak ve kan dökmek olmaktadır. Maalesef geçmişten günümüze kadar İslam adına savaştığını iddia eden birtakım örgütler bu tarz bağlamından koparılmış rivayetleri kullanarak kan dökmüşlerdir. Hâlbuki birazdan vereceğimiz rivayetle birlikte değerlendirildiği zaman durumun hiç de bu şekilde olmadığı ortaya çıkacaktır. Aksine Hz. Peygamber’in Müslümanlara savaş istememelerini tavsiye ettiği görülecektir. Bu ikinci rivayetin tam versiyonu şu şekildedir:

Ömer b. Ubeydillah’ın azatlı kölesi ve kâtibi olan Sâlim Ebû’n-Nadr şöyle söylemiştir: Ömer b. Ubeydillah, Harûriler ile savaşmaya gittiği vakit, Abdullah b. Ebi Eofa ona bir mektup yazarak Hz. Peygamber’in düşmanla karşılaştığı bazı günlerde öğle sıcağı geçince onlara şöyle seslendiğini rivayet etmiştir: “Ey insanlar, düşmanla karşılaşmayı temenni etmeyin, Allah’tan sağlık isteyin. Eğer onlarla karşılaşırsanız sabredin ve cennetin, kılıçların gölgesi altında olduğunu bilin.” diye konuşma yaptığını, sonra da; “Ey Kitap indiren, bulutları hareket ettiren, kâfirleri bozguna uğratan Allah’ım. Onları perişan et ve onlara karşı bize yardım et.”¹⁹

Yukarıdaki rivayette görüldüğü gibi Hz. Peygamber “cennet kılıçların gölgesi altındadır” hadisini bir bağlam içerisinde söylemiştir. Fakat rivayet bağlamından koparılıp, ihtisar edildiği zaman çok farklı anlamlara gelebilmektedir. Savaş meydanlarında iki ordu karşılaşmadan önce ordu komutanlarının kendi askerlerini cesaretlendirmek, onlara hangi amaç uğruna savaştıklarını hatırlatmak üzere bir konuşma yaptıkları bilinen bir husustur. Çünkü savaş esnasında yeterince motive edilmemiş ve cesaretlendirilmemiş askerlerin her zaman savaş meydanından kaçmala-

¹⁸ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü’l-Tirmizî*, Birinci Baskı, Beyrut: Müessesetu’l-Risâle, 2013, 22 Fezâilu’l-Cihad, 23; Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyri el-Nisâbü’rî, *Sahîh’u-Muslim*, Üçüncü Baskı, Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 2010, 33 imaret, 41/146; Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. Muğîre el-Cu’fi el-Buhari, *Sahîhu’l-Buhârî*, İkinci Baskı, Beyrut: Müessesetu’l-Risâle, 2014, 56 Cihad ve’s-Siyer, 22.

¹⁹ İbnu’l-Eş’as es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvud, *Sünen’u Ebî Dâvud*, Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 2001, 15 Cihad, 89; Müslim, 32 Cihad ve’s-Siyer, 6/20; Buhari, 56 Cihad ve’s-Siyer, 112.

rı gibi bir ihtimal vardır. Bundan dolayı Hz. Peygamber de askerleri cesaretlendirmek için böyle bir konuşma yapmıştır. Hz. Peygamber'in bu konuşması son derece yerinde ve bulunduğu atmosfere uygun olmuştur. Ancak bu rivayetin bağlamını koparacak veya yansıtmayacak şekilde yapılan ihtisar ve takti' uygulamaları yanlış anlamalara neden olabilmektedir. Nitekim rivayetin başlangıcında da görüldüğü gibi Rasulullah (a.s.) Müslümanlara düşmanla karşılaşmayı temenni etmeyin yani savaş isteyen taraf olmayın sözleriyle Müslümanların savaştan değil barıştan yana olmaları gerektiğini belirtmiştir. Fakat rivayet bağlamından koparıldığı için Hz. Peygamber'in temennisine tamamen aykırı bir duruma evrilmiştir.

İkinci Örnek

Buhari'de yer alan aşağıdaki rivayet de Hz. Peygamber'in söylemiş olduğu bir sözün daha iyi anlaşılması için sözün söylendiği bağlamın bilinmesi ve o sözün bir bütün halinde ele alınmasının önemini bize göstermektedir. Rivayete göre Hz. Peygamber Ensarı toplayarak onlara: *"İçinizde sizden olmayan kimse var mı?"* diye sormuştur. Ensar: *"hayır sadece kız kardeşimizin oğlu vardır."* demeleri üzerine Hz. Peygamber: *"kavmin kız kardeşinin oğlu da onlardandır"* demiştir.²⁰

Buhari bu rivayeti "Kitabu'l-Menâkıb"da *"kavmin kız kardeşinin oğlu ve kavmin kölesi kavimdendir"* babı altında nakletmiştir. Bab başlığında görüldüğü üzere *"kölenin de kavimden olduğu"* kısmı hadiste takti' edilmiştir. Rivayetin geriye kalan kısmı "Kitabu'l-Feraiz'in *"kavmin kölesi ve kavmin kız kardeşleri de onlardandır"* babı altında farklı isnadlarla ve iki farklı hadis olarak nakledilmiştir. Hadisler şunlardır: *"kavmin kölesi onlardandır."*, *"kavmin kız kardeşinin oğlu onlardandır."*²¹

Görüldüğü gibi aslında tek bir olaydan bahseden Hz. Peygamber'in sözü hem bağlamından koparılmak hem de rivayetin bütünlüğü bozulmak suretiyle nakledilmiş ve hadisin anlaşılması güçleştirilmiştir. *Fet-hu'l-Bâri'de* nakledilen bir rivayete göre kimileri *"kavmin kölesi onlardandır."* kısmının Buhari'nin şartına uymadığı için onun bu hadisin tamamını nakletmediğini ve bundan dolayı takti' ettiğini iddia etmişlerse de İbn Hacer bunun tartışmalı olduğunu ve Buhari'nin rivayetin bu kısmını

²⁰ Buhari, 61 Kitabu'l-Menâkıb, 7.

²¹ Buhari, 85 Kizabu'l-Ferâiz, 24.

yukarıda da belirttiğimiz gibi “Kitabu’l-Feraiz”de aktardığını ifade etmiştir.²²

Bu rivayetin Müslim’in *Sahih*’inde hangi kitab/bab başlığı altında ve hangi bağlam içerisinde nakledildiğine dair yapmış olduğumuz araştırma neticesinde şöyle bir sonuca vardık: Hadisin zikredildiği bab başlığı altındaki rivayetlerin tamamı bir bütün halinde okunup değerlendirildiği zaman Hz. Peygamber’in yukarıdaki sözü hangi maksatla ve hangi bağlam içerisinde söylediği daha kolay anlaşılabilir. Bu rivayet Müslim’de “Kitabu’z-Zekat”ın “*kalpleri İslam’a ısındırılacak olanlara bir şeyler verilmesi ve buna imanı kuvvetli olanların sabretmesi*” babı altında zikredildiğini görmekteyiz. Buradan hareketle bab başlığı altında nakledilen rivayetler biraya getirilip bir bütün halinde değerlendirildiği zaman genel olarak şöyle bir olay ortaya çıkmaktadır: *Huneyn gazvesi sonrası*²³ Hz. Peygamber’in Kureyş’ten bazı insanlara ganimetten yüzer deve vermesi, bütün ganimet mallarını onlara paylaştırması ve Ensar’a herhangi bir şey vermemesi üzerine Ensar’dan kimileri –özellikle gençler- bundan dolayı sitemde bulunmuşlardır. Bu sitemleri Hz. Peygamber’in kulağına gidince Hz. Peygamber Ensar’ı toplamış, aralarında kendilerinden olmayan bir kimse bulunup bulunmadığını sormuştur. Kız kardeşlerinin oğlunun yanlarında olduğu cevabına karşılık onun da onlardan olduğunu belirtmiştir. Ensar’ın ganimetin dağıtılması konusundaki bu düşüncelerine binaen Kureyşlilerin şirkten henüz çıktıklarını onları İslam’a ısındırmak amacıyla bu malları onlara verdiğini söylemiştir. Kureyşlilerin ganimet mallarıyla evlerine döndüklerini Ensarın ise Allah Resulu ile döneklerini bunun da onlar için daha hayırlı olduğunu belirtmiştir.²⁴

Müslim’in bu rivayet(ler)i “*kalpleri İslama ısındırılacak olan kimseler ve iman etmiş olanların sabretmesi*” babında naklettiğini daha önce zikretmiştik. Bu rivayetler hem kitap hem de bab başlığına gayet uygun düşmektedir.²⁵ Bab başlığı altında zikredilen rivayetlerden hareketle Hz. Peygamber’in söylemiş olduğu sözün hem bağlamı tespit edilebilmekte hem de o sözü hangi maksatla söylediği anlaşılmaktadır. Rivayetten anlaşıldığı kadarıyla Hz. Peygamber orada hazır bulunan insanlardan sadece Ensar’a hitap etmek istemiştir. Bundan dolayı Ensar’ın dışında başkalarının o hitaba muhatap olmaması için içlerinde kendilerinden başka bir

²² İbn Hacer el-Askalâni, *Fethu’l-Bâri Şerhu Sahihi’l-Buhârî*, Riyad: Daru’s-Selam, 2000, 6/675; 12/59.

²³ Kimi rivayetlerde Mekke’nin fethi diye geçmektedir.

²⁴ Müslim, 12 Zekat, 47 “bab içerisindeki tüm hadisler”.

²⁵ İmam Müslim’in bab başlıkları Nevevi tarafından konulmuştur.

kimse bulunup bulunmadığını öğrenmek amacıyla böyle bir soru sorulmuştur. Aldığı cevaba karşılık kız kardeşlerinin çocuklarının da onlardan olduğunu belirtmiştir. Buhari’de yer alan rivayetlerde ise Hz. Peygamber’in hangi bağlam içerisinde, kime, hangi amaçla söylediğini tespit etmek mümkün gözükmemektedir. Buhari’deki rivayetleri okuyan bir kişi bu ifadelerle neyin kastedildiğini, Hz. Peygamber’in bunu kime, hangi kasıtlarla söylediğini anlamada zorlanacaktır. Ayrıca Buhari’nin rivayetleri bab başlığına uygun olsa da kitap başlığına uygun olmadığı görülecektir.

Yukarıda zikretmiş olduğumuz örneklerde bir olayın doğru olarak anlaşılması için, o rivayetin söylenmiş olduğu bağlamın bilinmesinin önemli bir yeri olduğunu gördük. Genel olarak bazı muhaddisler rivayetlerin ihtisar edilerek nakledilmesine cevaz verdikleri için birçok tarihsel vakıa bağlamından ve bütünlüğünden koparılmış ve rivayete mevzu bahis olay tam olarak anlaşılamamıştır. Bunun da önemli nedenlerinden birisi hadisçilerin metni aynı olsa da senedi farklı olan her rivayeti müstakil bir hadis olarak kabul etmelerinden kaynaklanmaktadır.²⁶ Bundan dolayı muhaddisler için aynı rivayetin birkaç farklı tarikle gelmiş olması önemli olmakla birlikte bu rivayetlerin bir araya getirilerek bahsi geçen olayın eksik yönlerinin aydınlatılması çoğunlukla ikinci planda kalmaktadır. Zira muhaddisler için farklı varyantları bir araya getirilen rivayetlerin esas işlevi, diğerlerini destekleyerek onların sıhhat derecelerini arttırmaktır. Bununla birlikte kimi muhaddisler –özellikle şarihler- rivayetlerdeki bağlamı yakalayabilmek ve rivayette anlatılan olayın tamamına hâkim olabilmek için bir olayla ilgili nakledilen rivayetlerin bütün varyantlarını tespit etmek amacıyla birtakım çalışmalar da yapmışlardır. Bu amaçla muhaddisler aynı hadisin birden fazla varyantını hatta ulaşılabildikleri bütün varyantlarını toplamaya çalışmışlardır. Ayrıca bir kısım hadis kitaplarının kaybolmasına rağmen bir hadisin değişik hadis kitaplarında çok miktarda varyantlarına rastlamamız muhaddislerin rivayetlerin diğer varyantlarını tespit etmeye çalıştıklarının en açık delilidir. Onların bu çabalarını gösteren çok sayıda açıklama kaynaklarımızda mevcuttur. Mesela;

²⁶ Salahattin Polat, *“Hadiste Metin Tenkidi I”*, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1989/6, 119.

Yahya b. Main “biz bir hadisi otuz vecihle (tarikle) yazmasak, o hadisin ne anlama geldiğini bilemezdik.”²⁷

İbrahim el- Harbî (285/899) ise Ahmed b. Hanbel’in (241/855) “bir hadisin bütün tariklerini bir araya getirmedığınız sürece onları anlayamazsınız. Çünkü hadisin farklı tarikleri birbirini açıklar.” dediğini nakletmiştir.²⁸

Ebû Hatim er-Razi (277/890) ise “biz bir hadisi altmış vecihle yazmasaydık anlamazdık.” derdi.²⁹

Muhaddislerin bu ifadeleri onların rivayetlerin diğer tariklerini tespit etmeye çalıştıklarını göstermektedir. Fakat daha önce de belirttiğimiz gibi muhaddisler bu araştırmaları yaparken rivayetlerde anlatılan bir olayı bütün yönleriyle tespit etmeye çalışmamışlardır. Yani rivayetin bağlamı, Hz. Peygamber’in o sözü söylerken ki durumu, muhatabın kim olduğu, çevre ve iklim şartları, olayın yaşandığı mekân ve zaman gibi olayın daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunacak çok sayıda faktörü araştırmaktan ziyade aynı rivayetlerin birbirine benzeyen versiyonlarını farklı tariklerle toplamaya çalışmışlardır. Bununla yapmaya çalıştıkları şey rivayetin sıhhatini teyid etmektir.

Ravi ismine göre tasnif edilen mu’cem ve müsned türü eserlerde de aynı şekilde kronolojik bir bağlantı aranmazken ihtisar ve taktî’ diğerlerine göre daha az rastlanan bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁰ Müsned ve mu’cem türü eser kaleme alan muhaddisler ismini yazdıkları her ravinin bütün rivayetlerini bir araya getirmeye çalıştıklarından onunla ilgili ne kadar malzeme varsa hepsini toplamaya gayret etmişlerdir. Bunu yaparken de herhangi bir konuyla ilgili rivayetleri bir araya toplama amacı gütmedikleri için ihtisar ve taktî’ gereği görmediklerinden rivayetleri parçalamadan tam olarak nakletmişlerdir. Bu yüzden de mu’cem ve müsned türü eserler sünen ve cami türlerine oranla daha

²⁷ Ebû Bekr Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi’ li-Ahlâkî’r-Râvi ve Âdâbî’s-Sâmi’*, Mahmud et-Tahhân (Thk.), Riyad: Mektebetu’l-Mearif, 1983, 2/ 212; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî İbn Hibban, *Kitâbu’l-Mecruhîn mine’l-Muhaddisin ve’d-Duafa ve’l-Metrukin*, Beyrut: Dâru’l-Marife, 1996, 1/33; İbn Hacer el-Askalâni, *Tehzîbu’t-Tehzib*, Birinci Baskı, Beyrut: Dâru’s-Sadr, Trs, 9/282; Cemaleddin Ebû’l-Haccâc Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl fi Esmâ’r-Rical*, Ahmed Ali Ebid, Hasan Ahmed Âğâ (Thk.), Beyrut Dâru’l-Fikr, 1994, XX, 223.

²⁸ Bağdâdî, *el-Câmi’ li-Ahlâkî’r-Râvi*, 2/ 212.

²⁹ Ebu’l-Fazl Zeynuddin Abdurrahim b. Hüseyin el-İraki, *Şerhu’t-Tefsîr ve’t-Tezkire*, Abdüllatif Hemim, Mahir Yasin Fahl (Thk.), Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2002, 2/47.

³⁰ Bkz: Nurullah Agitoğlu, *Hadiste Bağlam İnşası*, Jasss (The Journal of Academic Social Science Studies), 6/5, May. 2013, 137.

fazla rivayet ihtiva etmektedir. Belki de bu eserlerde bir olayla ilgili nakledilen rivayetler tek tek tespit edilirse daha teferruatlı bilgiler gün yüzüne çıkarılabilir. Nitekim Talat Koçyiğit de takti' uygulamasının daha çok musannif tarafından yapıldığını ifade etmiştir. Ona göre takti' fıkıh bablarına göre tasnif edilmiş musannef tarzı eserlerde görülür. Musannıfın bir hadis metnini bölerek her bir bölümünü kitabının ayrı bablarında nakletmesi, o bölümle ilgili fıkhi hükümün istihracını kolaylaştırmak içindir.³¹ Dolayısıyla doğrudan fıkhi konuları tespit etme amacı gütmeyen mu'cem ve müsned tarzı eserlerde ihtisar ve takti' uygulamasının musannef türü eserlere göre çok daha az olduğunu söyleyebiliriz.

Yukarıda bağlamın ihmal edildiğine dair naklettiklerimiz, muhaddislerin rivayetleri aktarırken dikkate aldıkları metodolojik temel duruşu ifade etmektedir. Yoksa hadis külliyatının içinde, tarihi bağlama sahip hiçbir hadis bulunmadığı iddiasını taşımamaktadır. Hemen her muhaddisin eserinde, kimi kitap ve bab başlıkları altında, bizim önemine atıfta bulunduğumuz bağlama sahip rivayetler bulmak mümkündür. Ancak, belirtmemiz gerekir ki bu durum, muhaddislerin tüm rivayetler için dikkate aldıkları ve hadisleri nakletmede uyguladıkları bir genel yöntem değildir.

Çeşitli nedenlerle parçalanarak ve bağlamından kopararak nakledilen hadisler bugün birçok problemin kaynağı olarak görülmektedir. Hâlbuki bu rivayetler İslam medeniyetinin zirvede olduğu dönemlerde de vardı ve problemlerin kaynağı olarak değil, çözümü için kullanılan zengin bir bilgi hazinesi olarak görülüyordu.³² Bundan dolayı da bu tür rivayetlere problemlerin kaynağıymış gibi yaklaşmak yerine bunları söylendiği bağlam ve tarihsel şartlar içerisinde değerlendirmek gerekir.³³ Bunun için herhangi bir olay ile ilgili nakledilen hadislerin bütün versiyonları bir araya getirilmeli ve mevzu bahis olay net bir şekilde ortaya konmalıdır.

³¹ Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, 421.

³² Selçuk Coşkun, *Hadise Bütüncül Bakış*, İFAV Yayınları, İstanbul 2011, 369.

³³ Ahmet Keleş, "...Savaşmakla Emrolundum." Hadisi Örneğinde Hadislerin Tasnifi Problemi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/2, Adana Temmuz-Aralık 2004, 60.

SONUÇ

Bilindiği üzere kimi raviler herhangi bir olayla ilgili nakledilen rivayetleri çeşitli nedenlerle özetleyerek nakletmiş ve böylece rivayetlerdeki bazı hayati derecede önemli ayrıntıların da tarihin derinliklerinde kaybolmasına neden olmuşlardır. Bunun yanı sıra hadis usûlünde takti' olarak isimlendirilen hadisleri parçalara bölerek her bir parçasını farklı konu başlıkları altında nakletmek de ravilerin/musannıfların uyguladıkları bir başka yöntemdir.

İleri sürülen faydalarına rağmen, ihtisar ve takti' işlemi bir bütünün içinden sadece bir parçanın alınması demek olduğundan, rivayetlerin lafzî bünyesinde olmasa bile, kendi bütünlüğü içerisinde konu ve içeriğin parçalanmasına yol açacağından anlamlandırmada birtakım eksikliklere neden olacağı kabul edilmelidir.

Hadislerde ihtisar ve takti' yönteminin neden olduğu problemlerin neler olduğunu yukarıda zikretmiş olduğumuz örnekler bize göstermektedir. Bundan dolayı herhangi bir hadis kaynağında yer alan bir rivayetle ilgili bir hükme varmadan önce ilgili hadisin diğer bütün varyantları hadis veya siyer kaynaklarından tespit edilmeli ve karşılaştırılmalıdır. Yapılan bu karşılaştırma neticesinde ortak bir metin oluşturulmalıdır. İşte bu işlemin sonunda Hz. Peygamber'in hadisten neyi kastettiği daha net bir şekilde ortaya çıkacak ve yanlış anlaşımaların önüne geçilmiş olunacaktır.

KAYNAKÇA

- Agitoğlu, Nurullah. "Hadiste Bağlam İnşası". *Jasss (The Journal of Academic Social Science Studies)*. 6/5, 2013. 127-145.
- Askalâni, İbn Hacer. *Nüzhetü'n-Nazar fi Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2009.
- Askalâni, İbn Hacer. *el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye*. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 2013.
- Askalâni, İbn Hacer. *Tehzîbu't-Tehzib*. Birinci Baskı, Beyrut: Dâru's-Sadr, Trs.
- Askalâni, İbn Hacer. *Fethu'l-Bâri Şerhu Sahihi'l-Buhârî*. Riyad: Daru's-Selam, 2000.
- Aydın, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. Yedinci Baskı, İstanbul: İfav Yayınları, 2013.
- A'zâmî, Muhammed Ziyau'-Rahman. *Mu'cemu Mustalahâtî'l-Hadis ve Letâifu'l-Esânid*. Riyad: Mektebetu Edvâu's-Selef, 1999.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb. *el-Câmi' li-Ahlâki'r-Râvi ve Âdâbi's-Sâmi'*. Mahmud et-Tahhân (Thk.), Riyad: Mektebetü'l-Mearif, 1983.
- Buhari, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. Muğîre el-Cu'fi. *Sahîhu'l-Buhârî*. İkinci Baskı, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2014.
- Cezâirî, Tahir. *Tevcihu'n-Nazar ila Usûli'l-Eser*. Beyrut: Mektebtü'l-İslamiye, 1995.
- Condon, John C. *Kelimelerin Büyülü Dünyası*. Murat Çiftkaya (Çev.), İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

- Coşkun, Selçuk. *Hadise Bütüncül Bakış*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.
- Ebû Dâvud, İbnu'l-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen'u Ebî Dâvud*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2001.
- Iraki, Ebû'l-Fazl Zeynuddin Abdurrahim b. Hüseyin. *Şerhu't-Tebşıra ve't-Tezkire*. Abdüllatif Hemim, Mahir Yasin Fahl (Thk.), Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Hibban, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî. *Kitâbu'l-Mecruhîn mine'l-Muhaddisin ve'd-Duafa ve'l-Metrukin*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1996.
- İbn Salah, eş-Şehrezûrî. *Mukaddimetu İbni's-Salâh fi Ulûmi'l-Hadis*. Nu-reddin İtr (Thk.), Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998.
- Karacabey, Salih. "Hadiste İhtisar ve Muhtasar Rivayetten Kaynaklanan Problemler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/1, 2002.
- Keleş, Ahmet. ""...Savaşmakla Emrolundum." Hadisi Örneğinde Hadis-lerin Tasnifi Problemi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/2, Temmuz-Aralık 2004, 33-60.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Istılahları*, İkinci Baskı, Ankara: Ankara Üniversite-si İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- Mızzî, Cemaleddin Ebû'l-Haccâc Yûsuf. *Tehzîbu'l-Kemâl fi Esmâ'r-Rical*, Ahmed Ali Ebid, Hasan Ahmed Âğâ (Thk.), Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.
- Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyri el-Nîsâbü'rî. *Sahîh'u-Muslim*. Üçüncü Baskı, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010.
- Nevevî, Muhyiddin b. Şeref. *et-Takrîb ve't-Teysir li Marifeti Süneni'l-Beşîri'n-Nezîr*. Muhammed Osman el-Haşî (thk.), Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-Arabi, 1985.
- Özafşar, Mehmet Emin. *Hadisi Yeniden Düşünmek*. Üçüncü Baskı, Anka-ra: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Özpinar, Ömer. Hz. Peygamber'i ve Hadislerini Anlamak (Fıkhu'l-Hadis İl-mi). İkinci Baskı, İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.
- Polat, Salahattin. "Hadiste Metin Tenkidi I". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1989, 113-130.

Suyûti, Celâluddin. *Tedribu'r-Ravi*. Beyrut: Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiye, 2003.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *Sünenu't-Tirmizî*. Birinci Baskı, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2013.

Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

Doç. Dr. Fuat İSTEMİ

Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Hadis Anabilim Dalı

RİVAYETLERE KAYNAKLIK EDEN OLAYLARIN MEYDANA GELDİĞİ ZAMAN VE MEKANIN MUHADDİSLER AÇISINDAN ÖNEMİ

Bu makale daha önce, "Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of International Social Research, 2017, cilt: X, sayı: 48, s. 740-748 sayfaları arasında yayımlanmıştır."

Makale erişim linki: http://isamveri.org/pdfdrg/D03416/2016_48/2017_48_ISTEMIF.pdf

GİRİŞ

Hadis kaynaklarımızın en temel problemlerinden biri de müelliflerin eserlerinde naklettiği rivayetlerden bazılarının anlaşılabilmesidir. Bazı hadislerin anlaşılabilmesi ya da söz konusu hadisten neyin kastedildiğinin net bir şekilde tespit edilememesinin çeşitli nedenleri vardır. Biz burada esas olarak rivayetlerdeki anlaşılabilme problemlerinden birini ve belki de en önemlisini ele almak istiyoruz; bu problem de rivayete konu olayın/sözün yaşandığı/ifade edildiği zaman ve mekânın açık bir şekilde belirtilmemiş olmasıdır. Hadis kaynaklarındaki bazı rivayetlerde aktarılan bir olayın nerede ve ne zaman yaşandığı açıkça belirtilmediği için söz konusu rivayet ya anlaşılabilmemekte ya da yanlış anlaşılabilir. Hatta bazen birbirine benzer muhtevaya sahip fakat birbirinden bağımsız iki farklı olay, yaşandığı zaman ve mekân ifade edilmediği için aynı olaylarmış gibi aktarılabilmektedir.¹

İşte biz makalemizde muhaddislerin rivayetlere konu olayları aktarırken olayların yaşandığı zaman ve mekânı ihmal ettiklerini, onların bu tutumlarının da öncelikle rivayetlerin anlaşılabilmesine engel teşkil ettiğini ele alacağız. Bunun yanında onların bu yöntemlerinin, birbirinden farklı olan olayların aynı olaylarmış gibi aktarılmasına ya da aynı olaydan bahseden farklı rivayetlerin farklı olaylardan bahsediyormuş gibi aktarılmasına neden olduğunu örnekleriyle birlikte inceleyeceğiz.

Aynı olayı nakletmelerine rağmen söz konusu olayın yaşandığı zaman ve mekânı birbirinden farklıymış gibi aktarmak veya olayın yaşandığı zaman ve mekâna hiç değinmemenin en önemli sebeplerden birisinin hadis usulünde “tasarrufatu’r-ravi” olarak isimlendirilen, ravilerin

¹ Konuyla ilgili bkz: İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, Altıncı Baskı, İstanbul: İFAV Yayınları 2013, 127-139.

bizzat kendilerinden kaynaklanan bir durum olduğunu söyleyebiliriz.² Ravilerin bilinçli veya sehven yapmış oldukları birtakım yanlışlar rivayetlerin anlaşılmasındaki nedenlerin başında gelmektedir. Ravilerin yaptıkları bu hatalardan birisi olayın yaşandığı yer veya zamanın yanlış aktarılması ya da hiç aktarılmamasıdır. Özellikle ravilerin uzunca olan bazı rivayetlerde ihtisar yoluna başvurmaları veya olayın tamamına hakim ol(a)mamaları, rivayetleri eksik veya hatalı olarak aktarmalarına neden olmuştur, diyebiliriz.

Ravilerin bu tasarruflarının yanı sıra hadis eseri musannifinin de bu problemde pay sahibi olduğunu söylemeliyiz. Çünkü musanniflerin özellikle de Hz. Peygamber'in hadislerinde ahkama/fıkha dair konulara yönelmeleri, onları birtakım tasarruflara sevk etmiştir. Dolayısıyla onların hadislerde zikredilen ahkama dair ifadelere yoğunlaşmaları, hadisin ihtiva ettiği başka konuları ihmal etmelerini beraberinde getirmiş bu da rivayetlerin anlaşılmasının önündeki engellerden biri olmuştur. Özellikle konumuzla doğrudan ilgisi olan “olayın yaşandığı zaman ve mekân” bu ihmalin başında gelmektedir. Muhaddisler için rivayete konu olan olayın yaşandığı zaman ve mekândan ziyade söz konusu olayın ihtiva ettiği ahkam daha değerli bir konuma gelmektedir. Dolayısıyla olayın yaşandığı zaman ve mekân, ahkamla doğrudan ilgili olmadığı için ikinci planda kalmakta ve bu ayrıntıların rivayetten çıkarılmasında veya gerçekten söz konusu olayın nakledilen tarih ve mekânda yaşanıp yaşanmadığının tespiti de o kadar elzem olmamaktadır. “Muhaddislere göre ahkama dair bir rivayetin herhangi bir zaman ve mekânda söylenmesinin (şayet hüküm hass değilse) bir önemi yoktur. O hükümler zaman ve mekân üstüdür ve her zaman ve mekânda da geçerlidir. Bir muhaddis aslında kendi dini inancının pratiklerini de toplamaktadır. Bundan dolayı da o itikadi ve ameli konularda bir hüküm ihtiva eden rivayetin içerdiği mesajla/hükümle ilgilenmektedir. Bu sebeple muhaddisler hükmün nerede, ne zaman söylendiğini de göz ardı edebilmektedir. Muhaddislerin bazen rivayetlerde geçen zaman ve mekânları hafız ederek hadisi nakletmeleri bundan kaynaklanmaktadır. Çünkü muhaddisin esas

² Ravi tasarrufları ile ilgili bkz: Bünyamin Erul, “Tasarrufatu'r-Ruvat fi Mutûni'l-Merviyat”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2001, 42/173-212; Süleyman Doğanay, *Hadis Rivayetinde Ravi Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler*, İstanbul: İsam Yayınları, 2009.

amacı rivayette yer alan hükmü nakletmektir. Bu yüzden de rivayetin zamanını ve mekânını tespiti gerek duymaz.”³

Muhaddislerin olayın yaşandığı zaman ve mekânı tespit etmeyi ihmal etmeleri bazı durumlarda herhangi bir olayla ilgili ard arda nakledilen hadislerde farklı tarih ve mekân zikretmelerine neden olmuştur. Bununla birlikte bir muhaddis eserinde aktarmış olduğu bir olayı farklı “kitab” veya “bab” başlıklarında zikrettiğinde bile bazen farklı yer ve tarih ifadelerini verebilmektedir. Yani muhaddis zaman ve mekân bildirilen hadisleri kitaplarına alırken iki farklı tutum sergilemiştir; muhaddis bir olayı ahkamla ilgili olan bir konuda aktarmışsa, hadisin ihtiva ettiği olayın zaman ve mekânını hafız ederek sadece ahkama dair kısımlarını aktarırken, aynı rivayeti eserinin Siyer ve Meğâzî kısmında naklettiğinde rivayette yer alan zaman ve mekânın zikredilmesi konusunda hassas davranabilmiştir.⁴

Muhaddislerin esas olarak hadislerin metinlerinden ziyade isnadına yoğunlaşmaları da zaman ve mekânın ihmaline neden olan bir başka faktördür. Onların senetlere karşı hassas bir araştırma içerisine girmelerine rağmen, hadisin metni konusunda yeterince hassas davranmadıklarını söyleyebiliriz. Özellikle de hadis metinlerini başta tarihi malumat olmak üzere diğer delillerle karşılaştırmaya yeterince önem vermemişlerdir.⁵ Yani muhaddisler hadiste aktarılan bir olayla doğrudan tarihi bir malumat olduğu için ilgilenmediklerinden dolayı olayın yaşandığı zaman ve mekânı belirtmemişlerdir.⁶ Muhaddislerin bu usûlleri ile ilgili olarak aşağıdaki paragrafı alıntılar yapmak yerinde olacaktır:

“Hadisçi rivayet ettiği olayı belli bir zamana ve mekâna yerleştirmeye çalışmaz. Sadece sahih, zayıf veya uydurma olduğunu tespit etme kaygısındadır. Bunun için olaylar zamansal açıdan muallakta kalır...”⁷

Muhaddislerin zaman ve mekânı ihmal ettiğini söylerken bütün muhaddislerin bu şekilde hareket etmediklerini ifade etmeliyiz. Nitekim herhangi bir hadis kitabında olayın yaşandığı zaman ve mekânı aktarıl-

³ Fuat İstemi, *Hadis ve Tarih Metodolojilerinin Karşılaştırılması (Hicret Rivayetleri Örneği)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016, 123.

⁴ İstemi, *Hadis ve Tarih Metodolojilerinin Karşılaştırılması*, 124.

⁵ Enbiya Yıldırım, *Hadis Problemleri*, İstanbul: Umran Yayınları, 1996, 219.

⁶ Ekrem Ziya Umerî *el-Müctemau'l-Medeni fi Ahdi'n-Nubuvve*, Birinci Baskı, Medine: el-Mektebetu'l-Arabiyyetu's-Suudiye, 1983, 37.

⁷ Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul: İSAR Yayınları, 1998, 8.

mış çok sayıda rivayetin olduğunu görmekteyiz. Burada esas olarak belirtmeye çalıştığımız husus, zaman ve mekânın muhaddisler için çok zaruri bir durum olarak görülmediği için bazı rivayetlerde bu tarihsel ve mekânsal ifadelerin zikredilmediği dolayısıyla rivayetlerin anlaşılma problemine kaynaklık eden etmenlerden olduğunu ifade etmektir.

Muhaddisler için zaman ve mekân belirlemeleri daha çok sıhhatinde şüpheye düştükleri ve problemlili olduğunu düşündükleri rivayetlerin problemlerinin çözülmesi durumunda söz konusu olmuştur. Özellikle de sonraki dönem hadis şarihleri bu bağlamda rivayetlerin “sebebi vurudunu tespit etmek” ve “tarihe arz” yöntemi başta olmak üzere birtakım yöntemlerle hadislere konu olan rivayetlerin yaşandığı zaman ve mekânı tespit etmeye çalışmışlardır. Muhaddislerin bu yöntemleri kullanmaları, anlaşılamayan rivayetlerin daha anlaşılır kılınmasını sağlamanın yanı sıra söz konusu olayın yaşandığı zaman ve mekânın tespit edilmesini de kolaylaştıracaktır. Bu yöntemler aynı zamanda hadislerin anlaşılama problemi de bir nebze kadar çözecektir. Netice itibarıyla ravilerin ve musanniflerin tasarruflarının neden olduğu hadislerin anlaşılama problemi çözmek için yapılması gerek en doğru şey, aktarılan hadislerin bütün varyantlarını toplamak, hadisleri tarihsel bilgilere arz etmek ve hadislerin sebebi vurudunu tespit etmektir.

Hadis eserlerinde zaman ve mekânın zikredilmemesi veya yanlış zikredilmesi nedeniyle rivayetlerde ortaya çıkan problemlere dair bazı örnekler tespit ettik. Bu rivayetleri aşağıda başlıklar halinde zikrederek bu problemlerin nedenlerini incelemeye çalıştık.

1. Hz. Peygamber (s.a.v.)’in Vaktinde Kılmadığı Sabah Namazı

Muhaddislerin rivayetlerde ifade edilen zaman ve mekânların tespiti konusunda yeterince titiz davranmadıkları ile ilgili olarak Hz. Peygamber’in uykuda kalması nedeniyle kılmadığı sabah namazı hakkında varid olan rivayet konumuza ışık tutacak bir örnektir. Olayla ilgili nakledilen rivayetlere baktığımız zaman muhaddislerin birden fazla mekân ismi zikrettiklerini görmekteyiz. Olayın yaşandığı yer ve yaşananlar hakkında çok sayıda rivayet nakledilmiştir. Bu rivayetlerin bir kısmında birbirlerine benzer şeyler anlatılırken bazılarında ise farklı olaylara dikkat çekilmiştir. Bundan dolayı bu rivayetlerde anlatılan olaya bağlı olarak Hz. Peygamber’in birden fazla kez sabah namazını kaçırdığı belirtilmiştir. Rivayetlerin tamamını farklı varyantlarıyla ele alıp incelemek, makalemizin hacmini arttıracığından sadece burada olayı özet şeklinde

nakletmek istiyoruz. Ayrıca konumuz açısından esas olan şey, rivayette anlatılan olayın yaşandığı zaman ve mekân olduğu için sadece rivayetlerin bu yönüyle ilgileneceğiz. Olay özet olarak şu şekilde vuku bulmuştur:

“Bir seferdeyken Hz. Peygamber ve beraberindekiler gecenin sonunda uyu-yakalıp sabah güneşinin yakıcı sıcaklığıyla uyanmışlar fakat sabah namazını kılamamışlar. Hz. Peygamber ashabıyla birlikte bir süre yol aldıktan sonra bir yerde durup sabah namazını kılmışlar. Hz. Peygamber namaz kılmayan birine nedenini sorduğunda cünüplükten kaynaklı olduğunu söyleyince ona teyemmüm etmesini söylemiştir. Ashap şiddetli derecede susadıklarını söyleyince Hz. Peygamber su araması için iki kişiyi görevlendirmiştir. Bu iki kişi yolda devenin üzerinde, yanında iki boş su tulumu bulunan bir kadın görmüş ve onu Hz. Peygamber’e getirmişler. Hz. Peygamber o tulumlardan bütün orduya yetecek kadar hatta biriktirecekleri kadar suyun artmasını sağlamıştır. Kimi rivayetlerde ise parmaklarından suyun akması mucizesini gerçekleştirmiştir. Daha sonra kadın akrabalarının yanına dönünce bu durumu onlara anlatmış ve kadının mensup olduğu kavim topluca Müslüman olmuştur.”⁸

Özet olarak nakletmiş olduğumuz bu olay ile ilgili çok sayıda rivayet, hadis kaynaklarımızın hemen hemen tamamında birbirinden farklı kitap ve bab başlığı altında zikredilmiştir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bu rivayetlerin bir kısmında aynı olay aktarılırken diğer bir kısmında ise başka olaylardan birtakım ekleme veya çıkarmalar yapmak suretiyle farklı şekillerde aktarılmışlardır. Yani rivayetin birinci kısmı olan ordunun sabah namazını kaçırması ve cünüplük nedeniyle namaz kılamadığı için Resulullah’ın kendisine teyemmüm etmesini söylediği sahabe hakkında anlatılan olay ile Hz. Peygamber’in su araması için birilerini göndermesi ve onların yolda karşılaştıkları su güğümleri olan bir kadını Hz. Peygamber’e getirmesi ve sonrasında yaşananlar farklı iki olay olarak nakledilmiştir. Dolayısıyla bu olayın yaşandığı zaman ve mekânın neresi olduğu hakkında birtakım ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Nitekim Buhari şarihi Keşmirî, bu rivayetlerin bir olaydan bahsettiğini söylerken onun

⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, İkinci Baskı, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2014, 7 Teyemmüm, 6; 61 Menâkıb, 25; Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyri el-Nisâbü'rî, *Sahîh'u-Muslim*, Üçüncü Baskı, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010, 7 el-Mesâcid ve Mevâdiu's-Salat, 55/309-316; Malik b. Enes, *el-Muvatta*, İkinci Baskı, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2008, 2 es-Salât, 6/25; İbnu'l-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvud, *Sünen'u Ebî Dâvud*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2001, 2 es-Salât, 11; Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutni*, Ebû Tayyip Muhammed Abâdi (Haz.), Dördüncü Baskı, Beyrut: Âlemul-Kutub, 1986, 1/201.

aksine İbn Hacer ve Nevevi bu rivayetlerin iki farklı olay olduklarını söylemişlerdir.⁹

Bunlarla birlikte biz, Hz. Peygamber'in uykuda kalmış olması nedeniyle sabah namazını kaçırdığına dair nakledilen rivayetlerde tek bir olayın mevzubahis edilmiş olma ihtimalinin daha yüksek olduğunu düşünüyörüz.¹⁰ Hemen hemen bütün rivayetlerde olayın kahramanları ve olayın meydana gelme şekli ve sonrasında yaşananlar, bunların hepsinin aynı olaydan bahsettiği ihtimalini kuvvetlendirmektedir.¹¹ Nitekim Enver Şah el-Keşmirî bu olayların aslında aynı gazvede yaşandığını ifade etmektedir. Biz de bu rivayetlerde anlatılan olayın yaşandığı yer ve zaman konusunda onun görüşüne katıldığımızı ifade etmek istiyoruz. Çünkü Keşmirî, olayın yaşandığı zaman ve mekân konusunda dört farklı yerin rivayetlerde nakledildiğini bunun da ravilerden kaynaklanan bir hata olduğunu belirtmiştir. Ona göre bu olay, Hayber Gazvesi dönüşü yaşanmıştır.

Çok sayıda varyantı bulunan bu rivayetleri aynı olaydan bahsettiklerinden hareketle ele alacağız. Birçok fikhî hükmü bünyesinde barındırmış olması itibarıyla çok farklı kitap ve bab başlıkları altında zikredilen yukarıdaki olayla ilgili fikhî konulara değinmeden, doğrudan rivayetin konumuzu ilgilendiren kısmına geçmek istiyoruz. Rivayetlerde olayın yaşandığı zaman ve mekâna baktığımızda birbirinden farklı isimlerin zikredildiğini görmekteyiz. Bu farklı zaman ve mekân ifadeleri, birbirinden farklı eserlerde yer almakla birlikte aynı eser içerisinde de olayla ilgili çelişkili ifadelerin kullanıldığını görmekteyiz.¹²

Rivayetlerde olayın yaşandığı zaman ve mekân olarak zikredilen ifadeler:

1- "Hayber dönüşü" , " Hayber Gazvesi dönüşü":

Ebu Davud "Kitabu's-Salat"ta, "uyuyarak veya unutarak namazı kaçırın kişi" ile ilgili babta nakletmiş olduğu rivayette zaman olarak "Hayber Gazvesi dönüşü" tabirini kullanmaktadır.¹³ İmam Malik'in nakletmiş olduğu rivayetlerin birinde de "Hayber dönüşü" ifadesiyle aynı yer

⁹ Bkz: Enver Şah el-Keşmirî, *Feyzu'l-Bâri a'la Sahîhi'l-Buhari*, Birinci Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005, 1/528; İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri Şerhu Sahîhi'l-Buhari*, Riyad: Daru's-Salam, 2000, 1/582; Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*, Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, trs, 5/181.

¹⁰ Bkz: Keşmirî, *Feyzu'l-Bâri a'la Sahîhi'l-Buhari*, 1/528.

¹¹ Enbiya Yıldırım, *Geleneksel Hadis Yorumculuğu*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001, 71.

¹² Bkz: İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, 1/581.

¹³ Ebu Davud, 2 es-Salât, 11.

zikredilmiştir.¹⁴ Beyhakî’de nakledilen rivayetlerden birinde “Hayber Gazvesi dönüşü” lafızları kullanılmıştır.¹⁵ Müslim’de yer alan rivayetlerden birinde aynı şekilde “Hayber Gazvesi dönüşü” lafızları kullanılmıştır.¹⁶

2- “Ceyşu’l-Umera”:

Ebu Davud’da geçen rivayetlerin birinde (جيش الأمراء) diye bir yer belirtilmiştir. Yapmış olduğumuz araştırma neticesinde bu yerin sadece bu rivayette geçtiğini tesbit ettik.¹⁷ İbn Abdilerr ise Ebu Davud’un burada kastettiği yerin Mute savaşının yapıldığı yer olduğunu fakat Hz. Peygamber bu savaşa katılmadığından Ebû Davud’un böyle bir yer ismi zikretmesinin bir hata olduğunu belirtmiştir.¹⁸

3- “Hudeybiye zamanı”, “Hudeybiye Gazvesi”:

Ebu Davud’da yer alan bir başka rivayette, olayın içeriğine bakıldığında daha önceki olay olduğu anlaşılmaktadır. Bu rivayette ise zaman olarak “Hudeybiye zamanı” ifadesi geçmektedir. Halbuki daha önce “Hayber gazvesi dönüşü” ve “Ceyşu’l-Umera” ifadesini kullanmıştı. Beyhakî’de yer alan rivayetlerin birinde “Hudeybiye zamanı”, diğerinde ise “Hudeybiye gazvesi” ifadeleri yer almaktadır.¹⁹ Beyhakî’de yer alan diğer rivayette de yukarıda gördüğümüz gibi “Hayber Gazvesi dönüşü” ifadesi kullanılmıştı.

4- “Mekke yolunda”:

İmam Malik’in nakletmiş olduğu rivayetlerin birinde daha önce Hayber’in yer olarak belirtildiğini söylemiştik. Bu rivayetin hemen altında aynı olayla ilgili olarak İmam Malik “Mekke yolunda” ifadesini kullanmıştır.²⁰ Beyhakî’de yer alan rivayetlerin birinde Beyhakî “Mekke yolunda” ifadesinin yer aldığı başka bir rivayet nakletmiştir.²¹ Bu, Beyhakî’nin aynı olay için naklettiği üçüncü mekân ismidir.

5- “Bir seyahatte”, “Bir seferde”:

¹⁴ Malik b. Enes, 2 es-Salât, 6/25.

¹⁵ Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhaki, *Delâilu’n-Nubuuvve ve Ma’rifetu Ahvâli Sahibi’ş-Şeria*, Abdulmu’ti Kal’aci (Haz.), Beyrut: Dâru’l-Kutübi’l-İlmiyye, 1985, 4/272.

¹⁶ Müslim, 7 el-Mesâcid ve Mevâdiu’s-Salât, 55/309.

¹⁷ Ebu Davud, 2 es-Salât, 11.

¹⁸ Ebû Ömer Cemaledin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi İbn Abdilberr en-Nemeri, *et-Temhîd lima fi’l-Muvatta mine’l-Meani ve’l-Esanid*, Saîd Ahmed A’rab (Thk.), Tıtvân: Vizaretü’l-Evkaf ve’ş-Şuuni’l-İslâmiyye, 1988, 5/205.

¹⁹ Beyhaki, *Delâilu’n-Nubuuvve*, 4/274, 275.

²⁰ Malik b. Enes, 2 es-Salât, 6/26.

²¹ Beyhaki, *Delâilu’n-Nubuuvve*, 4/273.

İmam Buhari “Müslüman bir kişinin temiz toprakla teyemmüm yapmasının suyun yerine geçerli olduğu” ile ilgili babta nakletmiş olduğu bu rivayette olayın yaşandığı yer olarak “Hz. Peygamberle bir seferde iken” şeklinde bir ibareye yer vermiştir.²² Buhari aynı olayı biraz farklı ifadelerle “Kitabu’l-Menakıb”ın “İslam’da nübüvvetin alametleri” babı altında da zikretmiş ve orada “bir yolculukta” ifadelerini kullanmıştır.²³ Ebu Davud da yukarıda vermiş olduğumuz iki yerden farklı olarak “bir seferde” ifadesini kullanmıştır.²⁴ Beyhakî *Delâil* adlı eserinde olayla ilgili arka arkaya nakletmiş olduğu rivayetlerin ikisinde de yukarıda vermiş olduğumuz yerlerden farklı olarak “bir seferde” ifadesini kullanmıştır.²⁵ *Sünen*’inde ise “bir seferde” ve “bir yolculukta” ibarelerine yer vermiştir.²⁶ Dârekutnî’de yer alan rivayetlerin birinde “Müşriklerin kabından abdest alma ve teyemmüm babında” “bir seferde” şeklinde geçmektedir.²⁷ Abdurrezzak’ın *el-Musannef*’inde de aynı olay “bir seferde” şeklinde geçmektedir.²⁸

6- “Tebuk yolunda”, “Tebuk Gazvesinde”:

İbn Hacer *Fethu’l-Bâri*’de olayın Abdurrezzak’ın *el-Musannef*’inde “Tebuk yolunda” şeklinde geçtiğini ifade etmiştir.²⁹ Ayrıca Beyhakî de Vâkıdî’nin *el-Meğâzi*’sinde “Tebuk gazvesi” ifadeleriyle rivayetin aktarıldığını belirtmiş olmakla beraber³⁰ yapmış olduğumuz araştırmalarda bahse konu iki eserde bu yer ismi ile nakledilen rivayetlere rastlayamadık.

7- Herhangi bir zaman ve mekân ismi zikretmeyenler:

Nesâî’de yer alan rivayette herhangi bir zaman ve mekân belirtilmeden çok kısa bir şekilde sadece cünup olduğu için namaz kılmak istemeyen bir kişinin bu durumunu öğrenmesi üzerine Hz. Peygamber’in ona teyemmüm etmesini tavsiye ettiğine dair bir rivayet vardır. Olayın diğer

²² Buhari, 7 Teyemmüm, 6.

²³ Buhari, 61 Menâkıb, 25.

²⁴ Ebu Davud, 2 es-Salât, 11.

²⁵ Beyhaki, *Delâilu’n-Nubuvve*, 4/276, 277.

²⁶ Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyn El-Beyhaki, *Sünenü’l-Kübra*, Yusuf Abdurrahman el-Maraşlı (Dzn.), Beyrut: Dâru’l-Marife, 1/218, 219.

²⁷ Dârekutni, *Sünenü’d-Dârekutni*, 1/202.

²⁸ Abdurrezak b. Hemmam es-San’anî, *el-Musannef*, Habiburrahman el-Azami (Thk.), Pakistan: Meclisü’l-İlmî, 1972, 11/277. (hadis no: 20537).

²⁹ İbn Hacer, *Fethu’l-Bâri*, 1/581.

³⁰ Beyhaki, *Delâilu’n-Nubuvve*, 4/275.

kısımları bu rivayette yer almamaktadır.³¹ Beyhakî’de yer alan rivayetlerin birinde ise herhangi bir yer ve mekân belirtilmeden Hz. Peygamber’in cünup olan birisine teyemmüm alıp namaz kılmasını, su bulduğunda ise abdest almasını söylediğine dair bir başka rivayet nakledilmiştir.³²

Nakletmiş olduğumuz rivayetlerde görüldüğü gibi muhaddisler olayın yaşandığı zaman ve mekânlarla ilgili olarak birbirlerinden farklı isimler aktarmışlardır. Nitekim İbn Hacer bu rivayetin yaşandığı yer ve zaman hakkında şunların nakledildiğini söylemiştir: “Hayber dönüşü”, “Hudeybiye”, “Mekke yolunda”, “Tebuk yolunda”, “bir seferde”, “Ceyşu’l-Umera”³³ Bundan dolayı bu seferin hangisi olduğu konusunda ihtilaf vardır.³⁴ Bununla birlikte aynı olaydan bahseden farklı varyantlardaki rivayetleri eserlerine alan bazı muhaddisler, aynı olayı anlatmalarına karşın, olayın farklı yer ve zamanda yaşandığını belirten hadisler de naklederek çelişkiye düşmüşlerdir. Daha önce belirttiğimiz gibi muhaddisler bu olayla ilgili rivayetlerin çok büyük bir kısmını “teyemmüm”, “cünup olan kimsenin abdesti”, “peygamberlik alametleri” gibi bab başlıklar altında zikretmişlerdir. Nesâî gibi sünen yazarı kimi muhaddisler ise olaya hiç değinmeden doğrudan konudan çıkarılacak fıkhi hükme yönelmiş ve sadece o kısmı nakletmişlerdir.³⁵

2. Mut’a Nikahının ve Evcil Merkeb Etinin Haramlığı

Sonraki dönem muhaddislerinin, özellikle de şarihlerin, bir rivayetin sıhhatini tespit etmek amacıyla yapmış oldukları araştırmalarda rivayette geçen olayın yaşandığı zaman ve mekânın araştırıldığına dair Buhari ve Müslim’de geçen bir rivayeti örnek olarak vermek istiyoruz.

Buhari’de geçen rivayet şu şekildedir: “İbn Abbas, Hz. Peygamber’in mut’a nikahını ve evcil merkeb etinin yenmesini Hayber gazvesi zamanında yasakladığını nakletmiştir.”³⁶

Müslim’de geçen birinci rivayet şöyledir: “Rabî b. Sebre babasından Hz. Peygamber’in Fetih günü kadınlarla mut’a nikahı yapmayı yasakladığını haber vermiştir.”³⁷

³¹ Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasâni en-Nesâî, *Sünenü’n-Nesâî*, Birinci Baskı, Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 2007, 1 Taharet, 203.

³² Beyhaki, *Sünenü’l-Kübra*, 1/220.

³³ Bkz: İbn Hacer, *Fethu’l-Bâri*, 1/581.

³⁴ İbn Hacer, *Fethu’l-Bâri*, 1/581; Nevevi, *Şerhu Sahîhi Müslim*, 5/182.

³⁵ Nesâî, 1 Taharet, 203.

³⁶ Buhari, 67 Nikah, 31.

Müslim'deki ikinci rivayet ise şu şekildedir: *“Ali b. Ebi Talip Hz. Peygamber'in Hayber günü mut'a nikahını ve evcil merkeb etinin yenmesini yasakladığını nakletmiştir.”*³⁸

İbn Hacer, bu rivayetlerde aktarılan mut'a nikahının yasaklanması vakiasının aslında Hayber'de olmayıp Mekke'nin fethi esnasında olduğunu ifade etmiş ve bu konuda Müslim'in bu yasaklama eyleminin Mekke'nin fethi esnasında olduğuna dair ikinci rivayetini kabul etmiştir.³⁹ Görüldüğü gibi Müslim'de mut'a nikahının hem Hayber'de hem de Mekke'nin fethi esnasında yasaklandığına dair iki farklı rivayet geçmektedir. Müslim bu olayların hangi zaman ve zeminde geçtiğini araştırıp tespit etmek ve gerçek olan tarihi belirlemek yerine birbiriyle çelişen iki rivayeti de eserine almıştır. Halbuki bu iki olayı zaman ve mekân açısından incelemiş olsaydı belki de ikisinden birini tercih edecekti.

Konunun başında ifade ettiğimiz gibi muhaddisin öncelikli gayesi kendisine nakledilen rivayette var olan fıkha dair bir hükümü tespit etmek olduğundan, olayın yaşandığı zamanın ve yerin neresi olduğu hususu ikinci planda kalmaktadır. Dolayısıyla İmam Müslim de rivayetlerin bu yönüne odaklandığı için arka arkaya nakletmiş olduğu rivayetlerde mevcut olan zamansal ve mekânsal çelişkiyi giderme yoluna gitmemiştir. Çünkü onun önceliği rivayette yer alan hükümdür. Ayrıca yukarıda ifade ettiğimiz bir başka hususu bu örnek bağlamında hatırlatmakta fayda mülâhaza ediyoruz; muhaddis isnadın sıhhatini tespit ettiğinde metnin içeriğiyle yeterince ilgilenmediğinden, aynı konu ile ilgili birbiriyle çelişen rivayetleri nakledebilmektedir. Yukarıdaki örnek bunun açık bir göstergesidir. Netice olarak Müslim aynı olayın yaşandığı zaman ve mekân olarak hem Hayber hem de Mekke'nin fethini zikretmiştir.

3. Ebu Süfyan'ın Ölüm Haberi

Konuyla ilgili bir başka örnek olarak Ebu Süfyan'ın ölümü hakkında varid olan bir habere değinmek istiyoruz. Zeynep bnt. Ebî Seleme'den gelen bu rivayette o şunları söylemektedir:

³⁷ Müslim, 8 Nikah, 25-26.

³⁸ Müslim, 8 Nikah, 29.

³⁹ Müslim, 8 Nikah, 25-26; 8 Nikah, 29. Rivayet ile ilgili tartışmalar için bkz: İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, 9/210-214.

“Ebu Süfyan’ın ölüm haberi Şam’dan gelince Ümmü Habibe, taziyenin üçüncü gününde bir koku istedi.⁴⁰ Onu yüzüne ve kollarına sürdü ve dedi ki: Şüphesiz ben böyle süslenen bir kadın değilim. Fakat Hz. Peygamber’in şöyle dediğini işittim: Allah’a ve ahiret gününe inanan bir kadının kocası dışında birisine üç günden fazla yas tutması helal değildir. Kocasına ise dört ay on gün yas tutması gerekir.”⁴¹

Rivayet başta İbn Hacer ve Aynî olmak üzere bazı şarihler tarafından kabul edilmemiştir. Onlar, Ebu Süfyan’ın Medine’de öldüğü konusunda âlimler arasında şüphe bulunmadığını ve bundan dolayı onun cenazesi-nin Şam’dan gelmesinin mümkün olmadığını söylemişlerdir. Onlar bu-rada (İbn) kelimesinin hazfedildiğinden dolayı rivayetin bu şekilde nakledilmiş olabileceğini ifade etmişlerdir. Ebu Süfyan’ın oğlu Yezid b. Ebi Süfyan’ın Şam’da emirlik görevinde bulunduğundan ölüm haberi gelen kişinin o olması gerektiğini ifade etmişlerdir.⁴² Aslında Şam’dan ölüm haberi gelen kimse Ebu Süfyan değil, onun oğlu Yezid b. Ebi Süfyan’dır. Fakat muhaddisler olayın yaşanmış olduğu zaman ve mekâna yeterince dikkat etmediklerinden bu şekilde nakletmişlerdir. Halbuki haberi bu yönüyle araştırmış olsalardı bunu kolayca fark edeceklerdi. Fakat daha önce belirttiğimiz gibi mesailerini daha çok senede harcadıkları için me-tinle ilgili bu kabil basit hatalar gözlerinden kaçmış olmalıdır.

4. Ebu Süfyan’ın Hz. Peygamber’den (s.a.v.) Talepleri

Muhaddislerin zaman ve mekânın tespiti konusunda yeterince hassas davranmadıkları ile ilgili bir başka örnek de Ebu Süfyan’ın Hz. Peygam-ber’den talep ettiği şeyler hakkında varid olan bir rivayettir. Nakledilen bir rivayette İbn Abbas şöyle demiştir:

“Müslümanlar Ebu Süfyan’a bakmıyor ve onunla oturmuyorlardı. Bunun üzerine Ebu Süfyan, Hz. Peygamber’e şöyle dedi: “Ey Allah’ın Resulu senden bana verilmek üzere üç şey istiyorum” Hz. Peygamber de, “tamam” dedi. Ebu Süfyan: “Yanımda Arab’ın en iyi ve en güzel kızı olan Ümmü Habibe var, onu sana vereyim.” Hz. Peygamber “Tamam” dedi. Ebu Süfyan: “Muaviye’yi kâtip

⁴⁰ Rivayette مَنْفَرَةٌ : ifadesi geçmekte olup za’ferandan yapılmış bir tür koku demektir. Bkz: Buhari, 23 Cenaiz, 30. (Muhakkikin dipnotu)

⁴¹ Buhari, 23 Cenaiz, 30; Müslim, 18 Talak, 9/62. Aynı olayın anlatıldığı bir başka riva-yette ise Ebu Süfyan’ın nerede öldüğüne dair herhangi bir bilgi olmadan doğrudan koku sürüldüğü ve Hz. Peygamber’in hadisini söylediği nakledilmiştir. Bkz: Buhari, 68 Talak, 46, 49.

⁴² İbn Hacer, *Fethu’l-Bâri*, 3/188; Ebu Muhammed Bedreddin Mahmud b. Ahmed b. Musa el-Hanefi el-Aynî, *Umdetu’l-Kâri*, Dâru’l-Fikr, trs., 8/64.

yapar mısın?" diye sorunca Hz. Peygamber ona da "Tamam" dedi. Ebu Süfyan: "Beni de emir yap ki daha önce Müslümanlara karşı savaştığım gibi kafirlerle savaşıyım", dedi. Hz. Peygamber buna da "Tamam" dedi."⁴³ Bu rivayeti İbn Abbas'tan nakleden Ebu Zumejl: "Eğer Hz. Peygamber'den bunları istemiş olmasaydı Resulullah bunları ona vermezdi. Çünkü o kendisinden bir şey istendiği zaman mutlaka "Evet" derdi."⁴⁴

Müslim'de yer alan bu rivayete göre Hz. Peygamber, Ebu Süfyan'ın kızı Ümmü Habîbe ile Ebu Süfyan Müslüman olduktan sonra evlenmiştir. Ebu Süfyan'ın Müslüman olması ise Mekke'nin fethinden sonradır. Dolayısıyla Hz. Peygamber Ümmü Habibe ile Mekke'nin fethinden sonra evlenmiş olmaktadır. Oysa tüm siyer yazarları bu evliliğin Habeşistan'da olduğu konusunda hemfikirdirler.⁴⁵ Çünkü Ümmü Habîbe kocası Ubeydullah b. Cahş el-Esedî ile Müslüman olup Habeşistan'a gidince kocası bir süre sonra Hristiyanlığı seçmiş, bundan dolayı kocasından boşanmış fakat Mekke'ye geldiği taktirde babasının, dininden dolayı kendisine baskı yapacağından korktuğu ve gideceği bir yeri olmadığı için Hz. Peygamber Ümmü Habîbe ile iddeti bitince Necâşi aracılığıyla evlenmiştir.⁴⁶ Dolayısıyla rivayette geçtiği gibi Ebu Süfyan'ın, onunla evlenmesi için Hz. Peygamber'e teklif götürmesi mümkün olmayan bir durumdur. Çünkü zaten Hz. Peygamber onunla evlidir. Kimi âlimler Ebu Süfyan'ın diğer kızını teklif ettiğini söyleyerek te'vil etmeye çalışsa da rivayette açıkça Ümmü Habîbe'nin ismi geçmektedir.

Bu rivayette de görüldüğü gibi başta Müslim olmak üzere bazı muhaddislerin olayın yaşandığı zaman ve mekâna dikkat etmeden rivayet-

⁴³ Müslim, 44 Fedâilu's-Sahabe 40/168; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî İbn Hibban, *Sahîhu İbn-i-Hibbân bi't-Tertîbi İbn-i-Balaban*, Alaaddin Ali b. Balaban el-Fârisî (Telif), Şuayp el-Arnâvut (Thk.), Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1993, 16/189; Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed et-Taberani, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, Hamdi Abdulmecid es-Selefi (Thk.), Kahire: Mektebetu İbn-i Teymiye, 12/198-199.

⁴⁴ Müslim, 44 Fedâilu's-Sahabe 40/168.

⁴⁵ Bkz: Muhammed b. Yesar İbn İshak, *Sîretu İbn-i İshâk*, Muhammed Hamidullah (Thk.), Konya: Hayrat Hizmet Vakfı Yayınları, 1981, 242; Ebû Muhammed Cemaleddin Abdulmelik İbn Hişam, *Es-Sîretu'n-Nebeviyye*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994, 4/240; Ayrıca bkz: en-Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*, 16/63; Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-Mead fî Hedyi Hayri'l-İ'bad*, Şuayp el-Arnâvut, Abdulkadir el-Arnâvut (Thk.), Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 2006, 1/106; Hz. Peygamber'in evlilikleri için bkz: Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed Ebû Zehra, *Hatemü'n-Nebiyyin*, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 1979, s. 1498.

⁴⁶ Hz. Peygamber'in Ümmü Habibe ile evlenmesi ve bu rivayet ile ilgili tartışmalar için bkz: Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*, 16/63.

leri naklettikleri görülmektedir. Şayet bu muhaddisler Hz. Peygamber'in Ümmü Habîbe ile ne zaman ve nerede evlendiğini araştırmış olsalardı bu rivayetteki hatanın farkına varacaklardı. Dolayısıyla daha önce de ifade ettiğimiz gibi muhaddisler için olayın yaşandığı zaman ve mekânın ihmal edildiğini bu rivayette de görmekteyiz. Ebu Süfyan'ın emirliği meselesine gelince, onun Hz. Peygamber'in hayatı süresince herhangi bir yere emir olarak atandığına dair bir bilgi kaynaklarımızda mevcut değildir.⁴⁷ Dolayısıyla onun bu talebinin gerçekleştiğine dair nakledilen rivayet de bu yönüyle problemlidir.

5. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Kaza Umresi

Bir başka örnek ise Tirmizi'nin *Sünen*'inde yer alan Hz. Peygamber'in Kaza umresinde Mekke'ye girmesi ile ilgili nakledilen rivayettir. Enes b. Malik'ten gelen rivayet şu şekildedir: *"İshak b. Mansur- Abdurrezak- Cafer b. Süleyman- Sabit- Enes b. Malik: Hz. Peygamber kaza umresinde Mekke'ye girdi. Abdullah b. Revaha Hz. Peygamber'in önünde şu şiiri okuyarak yürüyordu... Hz. Ömer, kendisine 'Ey İbn Revaha! Hz. Peygamber'in huzurunda ve Allah'ın haremünde şiir mi okuyorsun?' dedi. Bunun üzerine Resulullah, Ey Ömer! onu bırak, onun şiiri oktan daha tesirlidir."* diyordu.⁴⁸

Tirmizi rivayetin sıhhati ile ilgili yapmış olduğu değerlendirmede, bu rivayetin bir başka tarıkinde Hz. Peygamber'in önünde şiir okuyan kişinin Ka'b b. Malik olduğunu ve bu rivayetin ehli hadise göre daha sahih olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca o, Abdullah b. Revaha'nın Mute Savaşı'nda şehit olduğunu, Kaza umresinin ise Mute Savaşı'ndan sonra olduğunu ve dolayısıyla Abdullah b. Revaha'nın kaza umresinde bulunmasının mümkün olmadığını söyleyerek bu rivayetin zayıf olduğunu ifade etmiştir.⁴⁹ Bizim burada dikkat çekmek istediğimiz nokta Tirmizi'nin **"Kaza umresi, Mute Savaşı'ndan sonra olmuştur."** sözüdür. Çünkü Tirmizi'nin bu sözü açık tarihi bilgilere aykırılık arz etmektedir. Zira kaza umresinin hicretin yedinci yılı Zilkade ayında olduğu konusunda âlimler hemfikirdirler.⁵⁰ Mute Savaşı ise hicretin sekizinci yılında vuku bulmuştur.⁵¹

⁴⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-Mead*, 1/107.

⁴⁸ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, Birinci Baskı, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2013, 42 el-İsti'zan ve'l-Âdab, 104.

⁴⁹ Tirmizi, 42 el-İsti'zan ve'l-Âdab, 104.

⁵⁰ İbn Sa'd hicretin 7. yılı Zilkade ayında kaza umresinin meydana geldiğini belirtmiştir. Bkz: Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zühri İbn Sa'd, *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr*, Ali Muhammed Ömer (Thk.), Kahire: Mektebetu'l-Hanci, 2001, 2/113;

Kaza umresi Mute Savaşı'ndan sonra değil, Hudeybiye Antlaşması'ndan sonraki yıl yapılmıştır. Mute savaşından daha önce vuku bulmuştur. İbn Hacer de Tirmizi'nin böyle bir hataya nasıl düştüğüne hayret ettiğini ifade etmiştir. Fakat devamında İbn Hacer, Enes b. Malik'ten gelen aynı rivayetin Tirmizi'nin ravilerinden biri olan Kerûhi hattıyla gelen nüshasında fetih günü ibaresinin geçtiğini söylemiştir. Bundan dolayı aslında rivayette **"Hz. Peygamber fetih gününde Mekke'ye girdi"** ifadesinin yer aldığını, Tirmizi'nin de **"Mekke'nin fethinin Mute'den sonra olduğunu"** söylediğini, fakat ravilerin bunu yanlış aktardıklarına dair ifadeleri bazı âlimlerde gördüğünü ifade etmiştir.⁵² Fakat İbn Hacer'in bahsettiği bu nüshanın akibeti konusunda herhangi bir bilgi söz konusu değildir. Sultan Sind el-Akâyile ise İbn Hacer'in bahsettiği kişinin kendisinden yaklaşık bir asır önce yaşamış olan İbn Kayyim el-Cevziyye olabileceğini ifade etmiştir. Çünkü *Zâdu'l-Mead* adlı eserinde İbn Kayyim aynı rivayetin "fetih günü" ifadesi ile Tirmizi'de geçtiğini, Tirmizi'nin ise bu rivayetle ilgili olarak, bunun açık bir hata olduğunu çünkü bu gazvenin (Mute Savaşı'nın) fetihten dört ay önce meydana geldiğini ve İbn Revaha'nın Mute Savaşı'nda vefat ettiğini nakletmiştir.⁵³ Bu rivayetle ilgili tartışmalara girmek, bizi esas amacımızdan uzaklaştıracağı için bu tartışmalara değinmeyeceğiz. Ayrıntılı bilgi için Sultan Sind el-Akâyile'nin *"Nakdu'l-Hadis bi Ardi ale'l-Vekâi' ve'l-Ma'lumati't-Tarihiyye"* adlı eserine bakmak yeterli olacaktır.⁵⁴

Şayet birinci rivayette Tirmizi'nin sözü doğru kabul edilecek olursa -ki elimizdeki veriler bizi buna mecbur kılmaktadır. Zira İbn Hacer ve İbn Kayyim'in bahsettikleri rivayet elimizdeki nüshada yer almamaktadır-Tirmizi'nin bilmesinde kuşku duymayacağımız tarihi bir bilgiyi nasıl olur da hatalı bir şekilde verdiği sorusu akla gelmektedir. Bu durum

Vâkıdî ise Hz. Peygamber'in hicretin 6. yılı Şevval ayının son birkaç günü Büsr b. Süfyan el-Ka'bi'ye beraber umreye gideceklerini söylediğini nakletmiş ve daha sonra Hudeybiye anlaşmasının maddelerini aktarmıştır. Maddelerin birisi Müslümanların gelecek yıl umre için Mekke'ye gelecekleri yönündedir. Bu maddeye göre hicretin 7. yılında kaza umresi yapılmıştır. Bkz: Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî, *el-Meğâzi*, Marsden Jones (Thk.), Üçüncü Baskı, Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1984, 2/574, 611-612. Ayrıca bkz. Sultan Sind el-Akâyile, *Nakdu'l-Hadis bi Ardi ale'l-Vekâi' ve'l-Ma'lumati't-Tarihiyye*, Umman: Dâru'l-Feth, 2002, 27-32.

⁵¹ Ebû Cafer Muhammed b. Cerir, et-Taberî, *Tarihu'l-Umem ve'l-Müluk*, Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Thk.), İkinci Baskı, Kahire: Dâru'l-Mearif, 3/36.

⁵² İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, 7/628.

⁵³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-Mead*, 3/340. Krş: Akâyile, *Nakdu'l-Hadis*, 29.

⁵⁴ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi ve tartışmalar için bkz: Akâyile, *Nakdu'l-Hadis*, 27-32.

muhtemelen daha önce de belirttiğimiz gibi muhaddislerin rivayette nakledilen olayın meydana geldiği zaman ve mekâna fazlaca önem vermemelerinden kaynaklanan bir durum olsa gerektir.

Yukarıda vermiş olduğumuz örnekler ile muhaddislerin rivayetlerde anlatılan olayların yaşandığı zaman ve mekânın tespit edilmesi konusunda hassas davranmadıklarını göstermeye çalıştık. Bununla birlikte kimi muhaddislerin rivayetlerde anlatılan birtakım olaylarda yaşanan zaman ve mekânın doğruluğu konusunda birtakım araştırmalara girdiklerini de görmekteyiz. Bunlar çoğunlukla sonraki dönem hadis şarihleridir. Şarihler bazı rivayetlerin tespiti ile ilgili olarak çok yoğun bir şekilde çalışmış ve rivayetlerin farklı varyantlarını bir araya getirerek olayın asıl yaşandığı zaman ve mekânı tesbite çalışmışlardır. Ayrıca onlar hadislerin sebep-i vürudunu da araştırarak Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetlerin hangi zaman ve zeminde yaşandığını, kime, hangi amaçla söylendiğini tespit etmeye çalışmışlardır.

SONUÇ

Herhangi bir olayın anlaşılmasında hayati öneme sahip olan birtakım unsurlar vardır. Bunlar olayın kahramanları, olayın bağlamı, olayın yaşandığı zaman ve mekân gibi unsurlardır. Zaman ve mekân bir olayın anlaşılmasında olmazsa olmaz unsurların başında gelmektedir. Hadis kaynaklarımızda nakledilen rivayetlerin bazılarında maalesef olayla ilgili olan bu iki unsurun ihmal edildiğini görmekteyiz. Bunun esas müsebbibi ise ravi veya eser sahibi muhaddisin kendisidir. Onlar çok uzun rivayetleri özetleyerek aktarmak veya olayla ilgili aktarılan rivayetten sadece kendileri için gerekli olan kısımları alıp rivayetin geriye kalan kısmını aktarmamak gibi bazı tasarruflarda bulunmuşlardır. Bu tasarruflar olayın yaşandığı zaman ve mekânın aktarılmasına veya çelişkili olarak aktarılmasına neden olmuştur. Özellikle de muhaddislerin daha çok itikadi ve ameli konulara yoğunlaşmaları, rivayetin geriye kalan kısımlarını ihmal etmelerine neden olmuştur. Bu durum hadislerin tamamı için söz konusu olmayıp sadece birtakım rivayetler için geçerlidir. Sonraki dönem muhaddisleri bu tür problemlili rivayetlerin farkına varmışlar ve bu problemleri çözmek için bazı metodlar geliştirmişlerdir. Bu amaçla tarih ve zamanı tespit edilemeyen veya birbirleriyle çelişen zaman ve mekân ifadelerinin gerçekliğini tespit edebilmek için “sebebi vurud” ve “tarihe arz” gibi yöntemler geliştirmişlerdir. Geliştirdikleri bu yöntemlerle zamansal ve mekânsal açıdan yanlış olarak aktarılan bazı olayların meydana geldiği gerçek mekân ve zamanı tespit ettiklerine dair bazı örnekler naklettik.

KAYNAKÇA

- Akâyile, Sultan Sind. *Nakdu'l-Hadis bi'l-Ardi ale'l-Vekâi' ve'l-Ma'lumati't-Tarihiyye*. Umman: Dâru'l-Feth, 2002.
- Askalâni, İbn Hacer. *Fethu'l-Bâri Şerhu Sahihi'l-Buhârî*. Riyad: Daru's-Selam, 2000.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedruddin Mahmud b. Ahmed b. Musa el-Hanefi. *Umdetu'l-Kâri Şerhu Sahihi Buhârî*. Dâru'l-Fikr.
- Beyhaki, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *Delâilu'n-Nubuwwa ve Ma'rifetu Ahvâli Sahibi's-Şeria*. Abdulmu'ti Kal'aci (Haz.), Beyrut: Dâru'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1985.
- Beyhaki, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *Sünenü'l-Kübra*. Alaatin Ali b. Osman el-Mardinî İbnu Turkmânî (Dzn.), Beyrut: Dâru'l-Marife.
- Buhari, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. Muğîre el-Cu'fi. *Sahîhu'l-Buhârî*. İkinci Baskı, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2014.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*. Altıncı Baskı, İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.
- Dârekutni, Ali b. Ömer. *Sünenu'd-Dârekutni*. Ebû Tayyip Muhammed Abâdi (Haz.), Dördüncü Baskı, Beyrut: Âlemul-Kutub, 1986.
- Doğanay, Süleyman. *Hadis Rivayetinde Ravi Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler*. İstanbul: İsam Yayınları, 2009.
- Ebû Dâvud, İbnu'l-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen'u Ebî Dâvud*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2001.
- Ebû Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed. *Hatemü'n-Nebiyyin*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 1979.

- Erul, Bünyamin. "Tasarrufatu'r-Ruvat fi Mutûni'l-Merviyat". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001/42, 173-212.
- İbn Abdilberr en-Nemeri, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi. *et-Temhîd lima fi'l-Muvatta mine'l-Meani ve'l-Esanid*. Saîd Ahmed A'rab (Thk.), Tıtvan: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1988.
- İbn Hibban, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî. *Sahîhu İbn'i-Hibbân bi't-Tertîbi İbn'i-Balaban*. Alaaddin Ali b. Balaban el-Fârisî (Telif), Şuayp el-Arnayut (Thk.), Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1993.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdulmelik. *Es-Sîretu'n-Nebeviyye*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.
- İbn İshâk, Muhammed b. Yesar. *Sîretu İbn-i İshâk*. Muhammed Hamidullah (Thk.), Konya: Hayrat Hizmet Vakfı Yayınları, 1981.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed. *Zâdu'l-Mead fi Hedyi Hayri'l-İ'bad*. Şuayp el-Arnayut, Abdulkadir el-Arnayut (Thk.), Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 2009.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenu İbn Mâce*. Birinci Baskı, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2013.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî. *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr*. Ali Muhammed Ömer (Thk.), Kahire: Mektebetu'l-Hanci, 2001.
- İstemi, Fuat. *Hadis ve Tarih Metodolojilerinin Karşılaştırılması (Hicret Rivayetleri Örneği)*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Keşmirî, Enver Şah. *Feyzu'l-Bâri A'la Sahîhi'l-Buhari*. Birinci Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Malik b. Enes. *el-Muvatta*. İkinci Baskı, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2008.
- Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyri el-Nîsâbü'rî. *Sahîh'u-Muslim*. Üçüncü Baskı, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî. *Sünenu'n-Nesâî*. Birinci Baskı, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007.

- Nevevi, Muhyiddin b. Şeref. *Şerhu Sahihi Müslim*. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, trs.
- San'ani, Abdurrezak b. Hemmam. *el-Musannef*. Habiburrahman el-Azami (Thk.), Pakistan: Meclisü'l-İlmî, 1972.
- Şeşen, Ramazan. *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*. İstanbul: İSAR Yayınları, 1998.
- Taberani, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-Kebir*, Hamdi Abdulmecid es-Selefi (Thk.), Kahire: Mektebetu İbn-i Teymiye.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir. *Tarihu'l-Umem ve'l-Müluk*, Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Thk.), İkinci Baskı, Kahire: Dâru'l-Mearif.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *Sünenu't-Tirmizî*, Birinci Baskı, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2013.
- Umerî, Ekrem Ziya. *el-Müctemau'l-Medeni fi Ahdi'n-Nubuuvve*. Birinci Baskı, Medine: el-Mektebetu'l-Arabiyyetu's-Suudiye, 1983.
- Vâkıdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer. *el-Meğâzî*. Marsden Jones (Thk.), Üçüncü Baskı, Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1984.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadis Problemleri*. İstanbul: Umran Yayınları, 1996.
- Yıldırım, Enbiya. *Geleneksel Hadis Yorumculuğu*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001.

Prof. Dr. MEHMET BİLEN

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Hadis Anabilim Dalı

SAHÎH-İ BUHÂRÎ'DE TEKRAR MESELESİ

Bu makale daha önce, "Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Der-gisi, 2006, cilt: VIII, sayı: 1, s. 149-161 sayfaları arasında yayımlan-mıştır."

Makale erişim linki: http://isamveri.org/pdfdrg/D02042/2006_1/2006_1_BILENM.pdf

GİRİŞ

Buhârî (ö.256/869), *el-Câmiu's-Sahîh*'te çok sayıda mükerrer hadise yer vermiştir. Kitabında rivayet edilmiş olan hadislerin sayısının, tekrarların çıkarılmasıyla birlikte 7275'ten 4000'e inmesi de bu gerçeği göstermektedir.¹ Bir hadisin *el-Câmiu's-Sahîh*'teki bütün tariklerini tespit etmeyi zorlaştıran bu uygulamanın, Buhârî'nin -kendisinden konuyla ilgili herhangi bir açıklama gelmemiş olmasına rağmen- kitabını bablara göre tasnif etmesinden kaynaklandığı belirtilmiştir. Onun hiçbir şekilde gereksiz yere tekrarda bulunmadığı ve bundan dolayı tenkit edilemeyeceği de ileri sürülmüştür.

Sahîh-i Buhârî'deki mükerrer hadisler konusuna dair bazı müstakil çalışmalar olsa da bu konu genellikle şerhlerin mukaddimelerinde ya da mükerrer hadislerin şerhleri esnasında ele alınmaktadır.² Biz de bu ma-

¹ İbnu's-Salâh, *Ulumu'l-Hadis*, thk. Nurettin İtr, Dimâşk: Daru'l-Fikr, 1986, 20; Nevevî, *Mâ Temessu ileyhi Hâcetu'l-Kârî li Sahihi'l-İmam el-Buhârî*, thk. Ali Hasan Ali Abdu'l-Hamid, Amman: Daru'l-Fikr, 1405, 45; *Tehzibu'l-Esma ve'l-Luğat*, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996, 1/92; Bedruddin el-Aynî, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahihi'l-Buhari*, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1/6. *el-Câmiu's-Sahîh*'teki toplam hadis sayının tekrarlarla birlikte yedi bin üç yüz doksan yedi olduğunu belirten İbn Hacer el-Askalânî, (Bkz. *Hedyu's-Sarî*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997, 651) sayının muallak rivayetlerle birlikte 9082'ye ulaştığını ifade etmektedir. (Hedyu's-Sarî, 653).

² Sahîh-i Buhârî şarihlerinden olan ve Hafîdu İbni Merzûk olarak meşhur olmuş olan Şemseddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. Ebi Bekr b. Merzûk el-Acisî et-Tilmisânî el-Endülüsi'nin (ö.842/1439) *Envâru'd-Derârî fi Mukerrerrâti'l-Buhârî* adlı bir esrini bulunduğu belirtilmiştir. (Bkz. Kemal Sandıkçı, *Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*, Ankara, 1991, 49 ve 152). Ayrıca Muhammed Ahmed Bedevî'nin de *Hakîkatu't-Tekrâr fi'l-Buhârî* (Mecelletu'l-Ezher, 54/8, 1188-1193, Kahire, 1982). adlı bir makalesi bulunmaktadır. Bedevî, Alimlerin Sahîh-i Buhârî'deki hadislerin sayısı ile ilgili ihtilaflı rakamlar vermelerinin muhtemel sebeplerini zikrettikten sonra bir hadisin hangi durumlarda mükerrer sayılması gerektiğiyle ilgili farklı

kalede Buhârî'nin hadisleri tekrar ederken dikkat ettiği belirtilmiş olan hususları örnekler vererek değerlendirmeye tabi tutacağız.

Buhârî'nin Hadisleri Tekrar Etme Şekli

Buhârî, rivayet etmiş olduğu bir hadiste yer alan hükümlerin her biri için ayrı bir bab oluşturmaya çalıştığı için, aynı hadisi farklı bab başlıkları altında değişik yöntemlerle tekrar etme ihtiyacı duymuştur. Bu, onun tasnif tarzından kaynaklanmaktadır. Zira o sadece hadisleri nakletmekle yetinmemiş, özellikle kitabının bab başlıklarında kendi görüşlerini de zikretmiştir. Görüşlerine kaynaklık teşkil ettiğini düşündüğü hadisleri de babın içinde zikretmiştir. Dolayısıyla bir hadisle birden fazla babta ihticac etmiştir. *el-Câmiu's-Sahîh*'in bu özelliğine dikkat çeken Nevevî (ö.676/1277), Buhârî'nin amacının sadece çok sayıda hadis rivayet etmek olmadığını, aynı zamanda hadisten hüküm çıkarmak ve istediği konularda hadisle istidlalde bulunmak olduğunu; bunun için de hadisleri bir çok yerde tekrar ettiğini belirtmiştir.³

Buhârî şarihlerinden olan Ebu Abdillâh ez-Zerhûnî'nin (ö.1318/1900), Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'te hadisleri tekrar etme şekli ile ilgili olarak şöyle bir açıklamada bulunduğu nakledilmektedir:

“Buhârî, hadisten çıkarılabilecek hükümleri çıkarmaktadır. Her bir hüküm için bir bab başlığı koyup, onu kitabın uygun bir yerine yerleştirmektedir. Sonra hadisin tariklerine bakmaktadır. Eğer hadisin geldiği tariklerin sayısı hadisten çıkarılan hükümlere eşitse hadisi her bir babta bir tarikle nakletmektedir. Bazen bütün bablarda hadisin tümünü zikretmektedir. Bazen de zihninde beliren belli bir anlama göre hadisi kısaltmaktadır. Eğer hadisin geldiği tarikler hadisten çıkarılan hükümlerden fazla ise, bazen bir babta hadisi birden fazla tarikle zikretmektedir. Eğer çıkarılan hükümlerin sayısı, hadisin geldiği tariklerin sayısından çoksa, hadisi bazı bablarda tam, bazılarında muhtasar, bazılarında da muallak olarak zikretmekte ya da ‘bu konuda şöyle bir hadis vardır’ demektedir.”⁴

bazı yaklaşımları zikredip değerlendirmekte ve sonuç olarak; bu konunun hala çalışmaya açık olduğunu belirtmektedir. sebeplerini (Bkz. a.g.m., 1193.)

³ Nevevî, *Mâ Temessu İleyhi Hâcetu'l-Kârî li Sahihi'l-İmam el-Buhârî*, 52.

⁴ Yusuf el-Kettânî, *el-Fecru's-Satî' ale's-Sahîhi'l-Cami'*, Kuveyt: Mecelletu'l-Ma'hedi'l-Mahtutati'l-Arabiyye, 29/1, 1985, 265-271. Kettânî, bu makalede Ebu Abdillâh Muhammed el-Fudayl ez-Zerhûnî'nin *el-Fecru's-Satî' ale's-Sahîhi'l-Cami'* adlı şerhini tanıtmaktadır. İlerde zikredeceğimiz örnekler Zerhûnî'nin bu açıklamalarının anlaşılmasını kolaylaştıracak mahiyettedir.

İlerde zikredeceğimiz örneklerde görüleceği gibi Buhârî bazen bir hadisi on ayrı babta tekrar etmekte ve her seferinde hadisin başka bir tarikini zikretmektedir. Hadisin sıhhatini güçlendiren bu husus, aynı zamanda Zerhûnî'nin açıklamalarını da destekler mahiyettedir.

Buhârî'nin Tekrar Yapmasının Sebepleri

İbn Hacer el-Askalânî (ö.852/1448), Ebu'l-Fazl İbnu'l-Kayseranî el-Makdisî'nin (ö.507/1113) "*Cevabu'l-Mute'annit ale'l-Buhârî*" adlı eserinde Buhârî'nin, hadisi aynı yerde veya farklı yerlerde tekrar etmesinin sebeplerini şu şekilde açıkladığını belirtmiştir:

"Buhârî, hadisi, *garîb* olmaktan kurtarmak için, önce bir sahabiden sonra başka bir sahabiden rivayet etmektedir. Kendi şeyhlerine varınca ya kadar diğer ravi tabakalarında da aynı işlemi yapmaktadır. Bu ilmin ehli olmayanlar, bunu gördüklerinde, Buhârî'nin tekrar yaptığını zannederler. Fakat bu işlem ek bir bilgi (yarar) sağladığı için tekrar sayılmaz. Zira her biri farklı manalar içeren bazı hadisleri, her babta ayrı bir tarikle zikretmek suretiyle tashih etmiş olmaktadır. Aynı hadisi bazı raviler tam olarak bazıları da muhtasar olarak rivayet etmişlerdir. Buhârî de ravilerle ilgili şüpheleri gidermek için hadisi kendisine geldiği şekliyle zikretmektedir. Bazen ravilerin ibareleri ihtilaflı olur ve hadisin metninde bulunan bir kelime iki ayrı rivayette farklı anlamlara gelen iki ayrı lafızla zikredilmiş olabilir. Buhârî, kendi şartlarına uyduğu zaman, her birini geldiği tarikleriyle zikretmekte ve her bir lafız için ayrı bir bab oluşturmaktadır. Bazen hadis, hem *mevsûl* hem de *mursel* olarak rivayet edilmiş olur. Buhârî, *mevsûl* olanı tercih edip onu nakletmekte; *mursel* rivayeti de *mevsûl* olanın sıhhatini etkilemeyeceğine dikkat çekmek için nakletmektedir. Rivayetlerinde *vakf* ve *ref'*in çeliştiği hadislerde de [mevsûl ve mursel olarak rivayet edilenler için zikrettiğimiz] aynı hüküm geçerlidir. Bazı hadislerin isnadında, bir kısım ravilerin zikrettiği bir şahsı başka raviler zikretmemektedirler. Buhârî'ye göre bir ravinin, başkasının vasıtasıyla bir şeyhten hadis rivayet ettikten sonra, o şeyhle bizzat karşılaşp hadisi ondan da rivayet etmesi sahih olduğundan, hadisi iki şekilde de rivayet etmektedir. Buhârî, ravisinin *muanan* olarak rivayet ettiği hadisi naklettikten sonra aynı hadisi sema'a delalet eden lafızlarla gelen bir isnadla da nakletmektedir."⁵

⁵ İbn Hacer, *Hedyu's-Sarî*, 16; Ebu'l-Abbas Şihabu'd-Din Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *İrşâdu's-Sâri li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Mısır: el-Matbaatu'l-Meymeniyye,

Görüldüğü gibi Buhârî'nin yaptığı tekrarların hepsinin belli bir amaçla yönelik olduğu dolayısıyla da gereksiz yere yapılmadıkları belirtilmektedir. Ayrıca hadisin sahabi ravisi değışince hadisin tekrar sayılmayacağı da ifade edilmektedir. Hadislerin farklı sahabiler vasıtasıyla gelen tariklerinin hepsinin rivayet edilmesini gerektiren bu uygulama, isnad zenginliği sağlaması bakımından çok önemlidir. Zira bu, hadisin sıhhatine güç katar.

Buhârî'nin gereksiz yere hadisleri tekrar etmediğini belirten İbn Hacer, Kitabu'l-Hac'ta باب التعجيل إلى الموقف şeklindeki başlıktan sonra herhangi bir hadis zikredilmemiş olması sebebiyle şunları söylemiştir: "Ravilerin çoğunluğu başlığı bu şekilde hadissiz olarak nakletmişlerdir. Ebu Zer'in (ö.434/1042) rivayetinde böyle bir bab bulunmamaktadır. Sağanî'nin (ö.650/1252) nüshasında ise burada şöyle bir ibare yer almaktadır: "Malik'in İbn Şihab'tan [onun da Salim'den] rivayet ettiği [ve bundan önceki babta zikredilmiş olan] hadis, bu baba uygundur. Fakat ben burada mükerrer olmayan bir hadis zikretmek istedim." Yani metin ve isnad olarak tamamıyla tekrar olmayacak bir hadis. Ben derim ki onun amacı tekrar yapmamaktır." İbn Hacer, bu sözleri naklettikten sonra, Buhârî'nin hadisin isnadında veya metninde herhangi bir farklılık olmaksızın hadisi tekrarlamadığını, eğer bir hadisi iki ayrı yerde Malik'ten rivayet eden iki şeyhten rivayet ederse, yahut bir yerde mevsûl, başka bir yerde muallak olarak zikrederse bu işlemin tekrar sayılmayacağını belirtmektedir. O, Buhârî'nin, eserinin büyüklüğüne rağmen, çok az yer hariç, bu yönteme muhalefet etmediğini ve bunu da iki bab arasındaki mesafe uzadığında yaptığını ifade etmektedir.⁶ İbn Hacer, bu açıklamalardan sonra: "Buhârî, söz konusu hadisin zikrettiği iki tarikinin dışında Malik'ten gelen başka bir tarikini bulamamış gibidir. Bu da daha önce belirttiğim gibi, onun hadisi, isnad veya metinle ilgili bir fayda olmaksızın tekrarlamadığını gösterir," demektedir.⁷

İbn Hacer'in verdiği malumattan Sağanî'nin nüshasında yer alan bilginin Sahîh'in başka nüshalarında yer almadığı anlaşılmaktadır. Bu sebeple de ihtiyatla karşılanması ve bundan herhangi bir kuralın çıkarılması yoluna gidilmemesi gerekir.

1307, 1/24; Hafız Senaullah ez-Zâhidî, *Tevcihu'l-Kârî ile'l-Kavâ'idî ve'l-Fevâidî'l-Usuliyye ve'l-Hadisiyye ve'l-İsnâdiyye fî Fethi'l-Bârî*, Faysalabad, 1986, 40-41.

⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-Barî*, 3/656.

⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-Barî*, 3/656-657.

Kastallânî (ö.923/1517), İbn Hacer'in bu görüşünü naklettikten sonra, İbn Hacer tarafından yazılmış ve el-Bedr el-Meşhedî'nin kendisine verdiği bir varakta Buhârî'de iki ayrı yerde hem metin hem de isnad olarak tekrar edilmiş olan bazı hadisler gördüğünü belirtmekte ve onları tek tek sıralamaktadır:

1. Abdulah b. Muğaffel'den "Hayber kalesini muhasara etmiş bulunuyorduk. Adamın biri bir yağ tulumu fırlattı..." hadisi.⁸ 2. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Mekke'de yedi kurbanlık deveyi ayakta kesmesiyle ilgili Sehl b. Bekkar'ın Vuheyb tarikiyle Enes'ten gelen hadisi K. Hac'ta birbirine yakın iki yerde zikredilmiştir.⁹ 3. Enes'in Harise'nin vurulmasıyla ilgili hadisini Bedir Gazvesi bölümünde ve Rikak'ta zikretmektedir.¹⁰ 4. Enes'in "Ashabından iki adam karanlık bir gecede Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yanından (mescitten) çıktılar. Yanlarında önlerini aydınlattıkları lamba gibi bir şey vardı. Onlar birbirlerinden ayrıldıklarında, kendi evlerine gelinceye kadar, her birinin elinde bir (lamba var) olmaya başladı." hadisi.¹¹ 5. Enes'in Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'in (s.a.v.) amcası Abbas ile tevessülde bulunmasıyla ilgili hadisi, İstiska ve Menakıbu'l-Abbas bölümlerinde geçmektedir.¹² 6. Ebu Bekre'den: "İki müslüman birbirlerine kılıç çekince..." hadisini İman ve Diyat'ta zikretmektedir.¹³ 7. Ebu Cuheyfe'den: "Ali'ye, sizde Kur'an'da bulunmayan bir şey var mı, diye sordum..." hadisi Akile ve Kafire karşılık müslüman öldürülmez bablarında zikredilmektedir.¹⁴ 8. Huzeyfe'den: "Rasulullah (s.a.v.) bize iki

⁸ Buhârî, 57 Fardû'l-Humus, 20; 72 Zebaih, 22.

⁹ Buhârî, 25 Hac, 117, 119. Buhârî, 117. babta hadisin metnini muhtasar olarak zikretmiştir. 119. babta ise hadisin metnini tam olarak zikretmektedir. Zaten Buhârî, genellikle hadisin bab başlığını ilgilendiren kısmını zikretmekle yetinmektedir. Dolayısıyla bu tekrar sayılmaz. Bu, onun kitabının özelliğinden kaynaklanan bir durumdur. Yukarıda nakledildiği gibi, İbn Hacer de bu şekildeki hadislerin tekrar sayılmayacağını, belirtmektedir.

¹⁰ Buhârî, 64 Mağazi; 81 Rikak, 51.

¹¹ Buhârî, 8 Salat, 79; 61 Menakıb, 28. Hadisin başka bir varyantı da Menakıbu'l-Ensar, 13'de geçmektedir.

¹² Buhârî, 15 İstiska, 3; 62 Fadailu Ashabi'n-Nebî, 11.

¹³ Buhârî, 2 İman; 87, Diyat, 2.

¹⁴ Buhârî, 87 Diyat, 24, 31. İbn Hacer, *Sahîh-i Buhârî*'de tamamıyla tekrar edilmiş hadislerin çok az olduğunu ve bunun da iki bab arasında uzun bir ara söz konusu olduğunda vuku bulduğunu belirtmiştir. (Bkz. *Fethu'l-Bârî*, 3/656). Halbuki burada, onun belirttiği şekilde, iki bab arasında uzun aralık söz konusu olmamıştır. Dolayısıyla sözünü ettiği kural her zaman uygulanmış bir kural olarak öne sürülemez, kanaatindeyiz.

hadis (şey) anlattı. Birini gördüm, diğerini de bekliyorum...”hadisi.¹⁵ 9. Ebu Hureyre’den: “ Hz. Peygamber (s.a.v.) bir gün konuşuyordu. Yanında bedevi biri de bulunuyordu. Şöyle dedi: Cennet ehlinde biri Rabbinden ziraat yapmak için izin istedi...” hadisi.¹⁶ 10. Hz. Ömer’den Nadir oğullarının malları ile ilgili hadis.¹⁷ 11. Ebu Hureyre’den: “ Eyyüb Peygamber çıplak olarak yıkanırken...” hadisi.¹⁸ 12. Ebu Hureyre’den: “ Varislerim, geride bıraktığım malları paylaşmasınlar. Eşlerimin nafakası ve görevlilerin ücreti dışında kalan kısmı sadakadır,” hadisi.¹⁹ 13. Abdullah b. Amr’dan: “Kim bir muahid öldürürse...” hadisi.²⁰ 14. Ebu Said’den: “Namaz kılan kişinin önünden geçeni engellemesi ile ilgili hadis.²¹ 15. Ebu Hureyre’den: “Hz. Peygamber (s.a.v.), beni Ramazan

¹⁵ Buhârî, 81 Rikak, 35; 92 Fiten, 13.

¹⁶ Buhârî, 41, Hars ve Muzaraa, 20; 97, Tevhid, 38. Buhârî, hadisin geçtiği ilk yerde حدثنا محمد بن سنان حدثنا فليح عن هلال ح و حدثنا عبد الله بن محمد حدثنا ابو عامر حدثنا فليح عن هلال بن علي عن عطاء (حدثنا محمد بن سنان حدثنا فليح حدثنا هلال عن عطاء بن يسار عن أبي هريرة رضي الله عنه...) şeklinde iki isnad zikretmiş ve hadisi ikinci isnadla nakletmiştir. K. Tevhid’te ise hadisi حدثنا محمد بن سنان حدثنا فليح حدثنا هلال عن عطاء بن يسار عن أبي هريرة (... diyerek daha önce zikrettiği iki isnattan birincisiyle nakletmiştir. Bu da hadisin hem metin hem de isnad olarak tekrar edildiği anlamına gelmemektedir.

¹⁷ Buhârî, 56 Cihad, 80; 65 Tefsir, 59/3.

¹⁸ Buhârî, 60 Ehadisü'l-Enbiya, 20; 97 Tevhid, 35.

¹⁹ Buhârî, 55 Vasaya, 32; 57 Fardu'l-Humus, 3. Kastalanî, K. Vasaya yerine K. Cihad’ta geçtiğini İbn Hacer’den nakletmektedir. Halbuki söz konusu hadis K. Cihad’tan önce gelen K. Vasaya’nın sonlarında yer almaktadır.

²⁰ Buhârî, 58 Cizye, 5; 87 Diyat, 30.

²¹ Buhârî, 8 Salat, 100; 59 Bedu'l-Halk, 11. İbn Hacer hadisin zikredildiği her iki yerde metin ve isnad olarak tekrar edildiğini belirtmektedir. Elimizdeki Buhârî nüshalarında ise Bedu'l-Halk’ta geçen hadis Ebu Hureyre’den nakledilmektedir. *Fethu'l-Bârî*’de ise söz konusu hadisin her iki yerde de Ebu Said’ten rivayet edildiğini tespit ettik. Bu da elimizdeki Buhârî nüshası ile İbn Hacer’in kullandığı nüshanın farklı olduğu ihtimalini doğurmaktadır. Kanaatimizce bu, hadis kaynaklarının geçirdiği tarihi süreçte ravi ve müstensih müdahalelerine maruz kaldıklarını ortaya koyması bakımından çok önemli bir misal teşkil etmektedir. *Sahîh-i Buhârî* gibi her dönemde araştırmalara konu olmuş ve her zaman ilgi çekmeyi başarabilmiş bir kitap bile elimize bu şekilde ulaştıysa, elimizdeki diğer hadis kitapları bize kadar nasıl gelmişlerdir? Hepsisi de bu tür müdahalelere maruz kalmış olabilirler. Bu sebeple, hadis kaynaklarının edisyon kritiklerinin çok ciddi bir şekilde yapılması gerekmektedir. Elimizde kitapların müellif nüshaları bulunmadığından bu iş, kaynakların farklı rivayetlerinin karşılaştırılmasıyla yapılabilir. Bu konuda *Fethu'l-Bârî* gibi hadis şerhleri bize oldukça zengin malzeme sunmaktadır. Ayrıca K. Salat’ta hadis için iki isnad zikredilmektedir. Bedu'l-Halk’ta ise daha önce zikredilen iki isnattan birincisini zikretmekle yetinmektedir. Şunu da belirtelim ki iki hadisin isnadları aynı olsa bile metinleri aynı değildir. Dolayısıyla burada tam bir tekrardan söz edilemez diye düşünüyoruz.

zekatını korumam için vekil kıldı..." hadisi.²² 16. Adi b. Hatim'den: "Rasulullah'ın (s.a.v.) yanındaydım, yanına iki adam geldi. Biri fakirlikten diğeri de yol kesmeden (*kat'u's-sebîl*) şikayet etti..." hadisi.²³ 17. Enes'in, Uhud savaşında Ebu Talha'nın Rasulullah'ı (s.a.v.) korumasıyla ilgili hadisi.²⁴ 18. Ebu Musa'dan "Rüyada Mekke'den hurma ağaçları bulunan bir yere hicret ettiğimi gördüm..." hadisi.²⁵ 19. İbn Abbas'tan: "Bu Cibril'dir..." hadisi.²⁶ 20. Cabir'den: "Hz. Peygamber, Ali'ye ihramını hangi niyetle bağladıysa ona devam etmesini emretti..." hadisi.²⁷ 21. Hz. Aişe'den, Rasulullah (s.a.v.) ile beraber aynı kaptan yıkanmaları ile ilgili hadis.²⁸

Kastallânî, İbn Hacer'in tespit ettiği bu hadisleri sırladıktan sonra, kendisi de Ebu Hureyre'nin: "Kitap ehli, Tevrat'ı İbranca okuyorlardı, Müslümanlar için Arapça olarak açıklıyorlardı..."²⁹ şeklindeki hadisinin hem isnad hem de metin olarak tekrar edildiğini belirtmektedir.³⁰

Zikrettiğimiz örneklerden anlaşılmaktadır ki, Buhârî zaman zaman eserinde bazı hadisleri hem isnad hem de metin olarak olduğu gibi tekrar etmektedir. İbn Hacer, yukarda zikredildiği gibi, bunun nadiren meydana geldiğini ve iki bab arasında uzun bir aranın bulunduğu du-

²² Buhârî, 40 Vekâle, 10; 66 Fadlu'l-Kur'an, 10. Her iki hadisin isnadı aynıdır. Ama hadisin metni ikinci geçtiği yerde ihtisar edilmiştir. Dolayısıyla burada tam bir tekrardan söz edilemez.

²³ Buhârî, 24 Zekat, 9; 61 Menâkıb, 25. Menâkıb'te hadisin isnadı zikredildikten sonra sadece, (كنت عند النبي صَلَّى الله عليه و سلم) denilerek hadis ihtisar edilmiştir.

²⁴ Buhârî, 56 Cihad, 65; 63 Menâkıbu'l-Ensar, 18; 64 Mağazi, 18. K. Cihad'ta, hadis kadınların erkeklerle beraber savaşa katılmalarıyla ilgili babta geçmektedir. İsnad aynıdır. Fakat metin ihtisar edilerek sadece kadınların su taşımaları ile ilgili kısmı zikredilmektedir.

²⁵ Buhârî, 61 Menâkıb, 25; 64 Mağazi, 10, 26; 91 Ta'bir, 39, 44. Bu rivayetlerden sadece birincisinde hadisin metni tam olarak verilmiştir. Diğerlerinde ise metin ihtisar edilmiştir. Her bab başlığı altında onu ilgilendiren kısmı verilmiştir.

²⁶ Buhârî, 64 Mağazi, 11, 17. Birinci rivayette, "Rasulullah Bedir gazvesi günü dedi ki: Bu Cibril'dir..." şeklinde geçmektedir. İkinci rivayette ise, "Rasulullah Uhud gazvesi günü dedi ki..." şeklindedir. Dolayısıyla isnad aynı olsa bile elimizde iki ayrı zamanda söylenmiş bir hadis bulunmaktadır. Bu sebeple bu tekrar sayılmaz. Aynı isnadla farklı zamanlarda söylenmiş aynı anlamdaki hadisler nakledilmiştir, diyebiliriz.

²⁷ Buhârî, 25 Hac 32; 64 Mağazi, 61.

²⁸ Buhârî, 5 Gusl, 2; 96 İ'tisam, 16. Bu iki rivayetin hem isnadları hem de metinleri farklıdır. Bu da İbn Hacer'in kullandığı Buhârî nüshasının elimizdeki nüshadan farklı olduğunu gösterebilir.

²⁹ Buhârî, 65 Tefsir, 2/11; 96 İ'tisam, 25; 97 Tevhid, 51.

³⁰ Kastallânî, *İrşâdu's-Sâri*, 1/24-25.

rumlarda söz konusu olduğunu belirtmektedir. Fakat örnekler incelen- diği zaman İbn Hacer'in sözünü ettiği bu kuralın her zaman geçerli ol- madığı görülecektir. Yukarıda naklettiğimiz yirmi iki örnek sadece tespit edilmiş olanlardan ibarettir. Elbette bu, tekrar edilmiş başka hadis olma- dığı anlamına gelmez. Bu tür örneklerin tümünün tespit edilebilmesi için, *Sahih-i Buhârî*'nin baştan sona dikkatli bir şekilde tetkik edilmesi gerekmektedir.

Yukarıda zikrettiğimiz örnekler incelendiğinde bunların bir kısmının İbn Hacer'in tekrarla ilgili söylediklerine uymadığını görürüz. Zira o, hem metni hem de isnadıyla olduğu gibi tekrar edilmiş olan hadislerin birbirine uzak bablarda yer aldığını iddia etmektedir. Halbuki, nakletti- ğimiz örneklerin bazılarının birbirine oldukça yakın olan bablarda geç- tikleri görülmektedir.³¹

Bu değerlendirmeden sonra Buhârî'nin kitabında mükerrer olarak zikrettiği hadislerden bazı örnekler verelim. Buhârî, Zerhunî'nin (ö.1318/1900) belirttiği gibi, hadisten çıkarabildiği her bir hüküm için bir bab başlığı koymakta ve bu başlığın altında hadisin ilgili kısmını nak- letmekle yetinmektedir. Bu hususun tam olarak anlaşılması için örnek olarak şu hadisleri verebiliriz:

1. Buhârî, Ummu Atiye'den rivayet edilen, Hz. Peygamber'in (s.a.v) kızının cenazesinin yıkanmasıyla ilgili hadisten değişik hükümler çı- karmış, bunların her birini bir bab başlığında zikretmiş ve söz konusu hadisi de bu bablarda tekrar etmiştir. Hadisin metni şöyledir: "Kızı öl- düğünde Rasulullah (s.a.v.) yanımıza geldi ve 'Onu su ve sidr ile üç veya beş defa yahut gerek görürseniz daha fazla yıkayın. Son yıkayıpta suyun içine kafur veya kafur türünden bir şey katın. Yıkama işini bitirdiğiniz zaman bana haber verin,' dedi. Yıkama işini bitirdiğimizde O'na haber verdik. Bize (hikv denilen) izarını verdi ve 'Bunu onun vücuduna (iç gömleği yapıp) sarın, dedi.'"³² Buhârî, bu hadisi ilk olarak, İsmail b. Ab- dillâh – Malik – Eyyüb es-Sahtiyânî – Muhammed b. Sîrîn – Ummu Atiyye isnadıyla *باب غسل الميت ووضؤه بالماء والسدر* (Ölüyü su ve sidr ile yıkama ve abdest aldirmek babı) başlığı altında rivayet ettikten sonra şu bablarda da tekrar etmiştir:

³¹ Yukarıda verdiğimiz tekrarla ilgili örnekler ve İbn Hacer'in konuyla ilgili görüşleri hakkında yaptığımız değerlendirmeler, Kastallânî'nin sözünü ettiği varakın İbn Ha- cer'e ait olduğu ihtimaline dayanılarak, yapılmış değerlendirmelerdir.

³² Buhârî, 23 Cenaiz, 8.

باب ما يستحب أن يغسل وتراً (Ölünün tek sayıda yıkanmasının müstahab olması babı)ında³³ Muhammed – Abdu'l-Vehhab es-Sekafî – Eyyüb – Muhammed – Ummu Atiyye, isnadıyla, باب يبدأ بميامن الميت (Ölüyü yıkamaya sağ organlarıyla başlanır babı) ında³⁴ Ali b. Abdillâh – İsmail b. İbrahim – Halid – Hafsa b.nti Sîrîn – Ummu Atiyye isnadıyla, باب مواضع الوضوء من الميت (Ölünün abdest yerleri babı)ında³⁵ Yahya b. Musa – Veki' – Sufyan – Halid el-Hazza' – Hafsa binti Sîrîn – Ummu Atiyye isnadıyla, باب هل تكفن المرأة في إزار الرجل (Kadın erkek izarı içinde kefenlenir mi babı)ında³⁶ Abdurrahman b. Hammad – İbn Avn – Muhammed – Ummu Atiyye isnadıyla, باب يجعل الكافور في الأخيرة (Kafur son yıkayıpta suya katılır babı)ında³⁷ Hamid b. Ömer – Hammad b. Zeyd – Eyyüb – Muhammed – Ummu Atiyye isnadıyla, باب نقض شعر المرأة (Kadının saç örgüsünün çözülmesi babı)ında³⁸ Ahmed – Abdullah b. Vehb – İbn Cureyc – Eyyüb – Hafsa b. Sîrîn – Ummu Atiyye isnadıyla, باب كيف الإشعار للميت؟ (Ölüye iç gömleği giydirmek nasıldır babı)ında³⁹ Ahmed – Abdullah b. Vehb – İbn Cureyc – Eyyüb – İbn Sîrîn – Ummu Atiyye isnadıyla, باب يجعل شعر المرأة ثلاثة قرون (Kadının saçı üç örgü yapılır babı)ında⁴⁰ Kabîsa – Sufyan – Hişam – Ummu'l-Huzeyl – Ummu Atiyye isnadıyla ve باب يلقى شعر المرأة خلفها (Kadının saçları arkasına atılır babı)ında⁴¹ Musedded – Yahya b. Said – Hişam b. Hassan – Hafsa – Ummu Atiyye isnadıyla rivayet etmektedir.

Görüldüğü gibi Buhârî, her babta hadisin ayrı bir tarikini nakletmektedir. Bu da isnad zenginliği sağlamakta ve hadisin sıhhatine kuvvet katmaktadır. Hadisin metnini de, metodu gereği, genelde ihtisar ederek bab başlığı ile ilgili kısmı vurgulamaya çalışmaktadır.

2. Yusuf b. Musa – Asım b. Yusuf el-Yerbu'î – Ebu İshak el-Fezarî – Musa b. Ukbe tarikiyle Ömer b. Ubeydillâh'ın mevlası Salim Ebu'n-Nadr'dan şu hadis rivayet edilmektedir: Ben Ömer b. Ubeydillâh'ın katiydim. Ömer el-Harure'ye gittiği zaman Abdullah b. Ebi Evfa ona bir

³³ Buhârî, 23 Cenaiz, 9.

³⁴ Buhârî, 23 Cenaiz, 10.

³⁵ Buhârî, 23 Cenaiz, 11.

³⁶ Buhârî, 23 Cenaiz, 12.

³⁷ Buhârî, 23 Cenaiz, 13. *Fethu'l-Bârî*'de *في الأخيرة* şeklinde geçen bu kelimenin yerine elimizdeki Buhârî nüshalarında *في آخره* ibaresi yer almaktadır.

³⁸ Buhârî, 23 Cenaiz, 14.

³⁹ Buhârî, 23 Cenaiz, 15.

⁴⁰ Buhârî, 23 Cenaiz, 16.

⁴¹ Buhârî, 23 Cenaiz, 17.

mektup gönderdi. Mektubu ben okudum. Mektupta şöyle deniyordu: Rasulullah (s.a.v) düşmanla karşılaştığı günlerden birinde güneş batı tarafına meyledinceye kadar (zevale kadar) bekledi. Sonra insanların arasında ayağa kalkıp şöyle dedi : “Ey insanlar, düşmanla karşılaşmayı temenni etmeyiniz. Allah’tan afiyet dileyiniz. Düşmanla karşılaştığınızda da sabredin ve biliniz ki cennet kılıçların gölgesi altındadır.” Sonra şöyle dedi: “Ey kitabı indiren, bulutları yürüten ve düşman topluluğunu hezimete uğratan Allah’ım, sen düşmanları bozguna uğrat ve onlara karşı bize yardım et.”⁴²

Buhârî, bu hadisi daha önce parça parça şu bablarda tekrar etmektedir:

باب الجنه تحت بارقة السيوف (Cennet kılıçların gölgesindedir babı)’nda Abdullah b. Muhammed – Muaviye b. Amr – Ebu İshak – Musa b. Ukbe – Salim – Abdullah b. Ebi Evfa isnadıyla “Cennet kılıçların gölgesindedir”⁴³ kısmını rivayet etmektedir. باب الصبر عند القتال (Savaşta sabır babı)’nda Abdullah b. Muhammed – Muaviye b. Amr – Ebu İshak – Musa b. Ukbe – Salim Ebu’n-Nadr – Abdullah b. Ebi Evfa isnadıyla “Düşmanla karşılaştığınızda sabredin”⁴⁴ kısmını, باب الدعاء على المشركين بالهزيمة (Düşmana hezimete için beddua babı)’nda Ahmed b. Muhammed – Abdullah – İsmail b. Ebi Halid – Abdullah b. Ebi Evfa isnadıyla hadisi “Ahzab günü Rasulullah (s.a.v) müşriklere şöyle bedduada bulundu: Ey kitabı indiren, hesabı süratli gören Allah’ım (düşman) birliklerini hezimete uğrat, Allah’ım, onları hezimete uğrat, onları sarsarak korkut.”⁴⁵ şeklinde rivayet etmektedir. (Hz. Peygamber (s.a.v) gündüzün baş kısmında savaş yapmadığı zaman zevalden sonraya bırakırdı babı)’nda Abdullah b. Muhammed – Muaviye b. Amr – Ebu İshak el-Fezarî – Musa b. Ukbe – Salim isnadıyla hadisi yukarıda geçtiği gibi tam olarak rivayet etmektedir.⁴⁶

Bu örnekte bazı bablarda hadisin isnadı aynı olmasına rağmen metni ihtisar edilmek suretiyle, muhtemelen kitabın fazla uzamaması için, ol-

⁴² Buhârî, 56 Cihad, 156.

⁴³ Buhârî, 56 Cihad, 22.

⁴⁴ Buhârî, 56 Cihad, 32.

⁴⁵ Buhârî, 56 Cihad, 98.

⁴⁶ Buhârî, 56 Cihad, 112. Tekrarla ilgili başka örnekler için bkz: Secde ile ilgili 10 Ezan, 133, 134, 137, 138; kurban kesmeyle ilgili 13 İdeyn, 5, 8, 10, 17, 23; istiska ile ilgili 11 Cuma, 34, 35; 15 İstiska, 6, 7, 8, 9, 10, 12; zekat nisabı ile ilgili 24 Zekat, 33, 34, 35, 37, 38, 39; Hz. Aişe’nin Berire’yi satın almasıyla ilgili, 50 Mukateb, 1, 2, 3, 4, 5.

duğu gibi tekrar yapmaktan kaçınılmıştır. Bunun sebebi, hadisin her bir babta ayrı ayrı verilebilecek sayıda tarikinin bulunmaması veya Buhârî'nin şartlarına uygun yeterli sayıda tarikle gelmemiş olması olabilir. Zaten, Buhârî'nin hadisten çıkarttığı hükümler, hadisin kendisine gelen tariklerinin sayısından çok olunca, zorunlu olarak isnadı tekrar ettiği görölmektedir. Fakat bu durumlarda hadisin metnini bazen tam bazen de muhtasar olarak vermektedir.

Buhârî, hadisleri kitabının değişik yerlerinde tekrar ettiği gibi bazı bab başlıklarını da tekrar etmiştir. Bununla ilgili bazı örnekler şöyledir:

1. Kitabının Zekat bölümünde yer alan باب صدقة الفطر على العبد و غيره من (باب صدقة الفطر على الحر و المملوك)⁴⁷ beş bab sonra tekrar edildiğini görüyoruz. Her iki babta rivayet ettiği hadisin isnadları ve metinleri farklı da olsa anlam bakımından aynıdır. İbn Asakir'in (ö.571/1176) rivayetinde, burada zikrettiğimiz birinci başlıkta geçen (من المسلمين) kaydı bulunmamaktadır.⁴⁸ Bu durumda iki başlık arasında anlam bakımından fark yok demektir. İbn Asakir'in rivayetinde yer almayan söz konusu kayıt diğer rivayetlerin tümünde yer almaktadır. Fakat bu durum, İbn Asakir'in rivayetinin doğru olma ihtimalini ortadan kaldırmaz. Gerçekten de her iki rivayetin tek başlık altında zikredilmesi, kitabın düzeni açısından, daha iyi olurdu. Kanaatimizce, eğer rivayetler arasındaki bu farklılık ravi veya müstensihlerden kaynaklanmamış ise, Buhârî, gereksiz yere tekrarda bulunmuştur.

Buhârî'nin aynı anlama gelen bu başlıkları niye tekrar ettiğini açıklamak amacıyla İbn Ruşeyd iki ihtimal zikretmiştir: "Buhârî, "memluk (köle)" lafzındaki umumi anlamın "Müslümanlardan (من المسلمين)" lafzının mefhumuna muarız olduğunu desteklemek ya da kölenin zekatının, kişi olması yönünden değil de mal olması yönünden olduğunu beyan etmek istemiş olabilir. Her iki halde de müslüman olan kölelerle olmayanlar bu konuda eşit olurlar."⁴⁹ ez-Zeyn İbnu'l-Muneyyir (ö.699/1300) ise tekrarın sebebini şöyle açıklamaktadır: Birinci başlıktan amacı sadakanın kafirden alınmayacağını belirtmek olduğu için "müslümanlardan" kelimesiyle bir kayıt koymuştur. İkinci başlıkta ise, mezkur şart tahakkuk ettikten sonra sadakanın kimlere vacib olduğunu veya kimler için verilmesinin

⁴⁷ Buhârî, 24 Zekat, 71.

⁴⁸ Buhârî, 24 Zekat, 77.

⁴⁹ Kastallânî, *İrşâdu's-Sâri*, 3/86.

⁵⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-Barî*, 3/479.

vacib olduğunu açıklamak istemiştir. Bu sebeple “müslümanlardan” lafzını tekrar etme gereği duymamıştır.⁵¹

Bu yorumların Buhârî’yi savunmak amacıyla yapıldığı bellidir. Halbuki Buhârî’nin de bir insan olarak bazen dalgınlığa düşmüş olması kabul edilmelidir. Dolayısıyla gereksiz yere tekrarda bulunması söz konusu olabilir. Ayrıca Buhârî’nin kitabını müsvedde halinde bırakması ve daha sonraki dönemlerde kitabı rivayet eden ravilerin ve istinsah eden müstensihlerin yaptıkları müdahaleler de gereksiz bazı tekrarların kitapta yer almasına yol açmış olabilir. Günümüzde yazım tekniğinin gelişmesine rağmen, insanların kitaplarında gereksiz birçok tekrarların bulunduğunu görmekteyiz. Bunlar küçük çaplı kitaplarda bile vuku bulabilmektedir. Dolayısıyla *el-Câmiu’s-Sahîh* gibi hacimli bir eserde tekrarların vuku bulması bir kusur olarak görülse bile bunların izah edilmesi mümkündür. Özellikle Buhârî’nin eserini temize çekme fırsatını bulamamış olmasının, bu tür tekrarları izah etmek için başvurulabilecek önemli bir gerekçe olduğunu düşünüyoruz.⁵²

2. Buhârî, Ehadisü’l-Enbiya’nın 14. babında: “Yoksa siz, Yakub’un ölüm anında orada şahitler miydiniz...”⁵³ babı (باب ام كنتم شهداء اذ حضر يعقوب) şeklinde bir başlık koymuştur. Onun, üç bab sonra bu başlığı (الموت)⁵⁴ tekrar ettiğini görüyoruz. Bu iki baktan birincisinde Ebu Hureyre’den insanların en üstününün kim olduğunun Hz. Peygamber’e sorulmasıyla ilgili bir hadis rivayet edilmektedir. Bu hadiste Hz. Peygamber, kendisi, babası ve dedesi peygamber olan Hz. Yusuf’un en üstün insan olduğunu belirtmektedir. İkinci babta ise aynı hadis İbn Ömer’den sadece Hz. Yusuf’la ilgili kısmı zikredilmek suretiyle rivayet edilmiştir.

Buhârî, kanaatimizce gereksiz yere tekrarda bulunmuştur. Her iki hadisi tek başlık altında vermesi mümkünken bunu yapmamıştır. Nitekim İbn Hacer de doğru olanın İbn Ömer’in rivayetinin Ebu Hureyre’nin rivayetinin devamında zikredilmesi olduğunu belirtmektedir.⁵⁵

⁵¹ İbn Hacer, *Fethu’l-Barî*, 3/479; Kastallânî, *İrşâdu’s-Sâri*, 3/86.

⁵² Buhârî’nin kitabını müsvedde halinde bırakması ve kitabının nüshalarında vuku bulmuş ravi ve müstensih müdahaleleriyle ilgili olarak bkz. el-Bâcî, Ebu’l-Velid Süleyman b. Halef, *et-Ta’dil ve’t-Tecrih li men Harrece anhu’l-Buhârî fi’l-Câmi’i’s-Sahîh*, I-III, thk. Ahmed Lebzar, Fas, 1991, 1/287; M. Fuad Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, Ankara: Kitâbiyât, 2000, 194-207; Mehmet Bilen, *İbn Hacer’in Buhârî’ye Yöneltilen İtirazlara Verdiği Cevaplar*, A.Ü.S.B.E. (Basılmamış doktora tezi), Ankara, 2004, 46-66.

⁵³ Bakara, 2/133.

⁵⁴ Buhârî, 60 Ehadisü’l-Enbiya, 14, 18.

⁵⁵ İbn Hacer, *Fethu’l-Barî*, 6/515.

3. Buhârî'nin bab başlıklarını gereksiz yere tekrar ettiği diğer bir örnek ise “*Sihir Babı*” (باب السحر)⁵⁶’dır. Bu babların birincisinde Bakara suresi 120., Taha suresi 66. ve 69., Enbiya suresi 3. ile Felak suresi 4. ayetlerini zikrettikten sonra Hz. Aişe’den Hz. Peygamber’e sihir yapıldığını anlatan hadisi rivayet etmektedir. İkincisinde ise sadece Hz. Aişe’nin hadisini rivayet etmektedir. Her iki rivayeti aynı yerde zikretmesi yeterli olurdu. İbn Hacer, bu tekrarın *el-Câmiu’s-Sahîh* nüshalarının çoğunda bulunduğunu, bazılarında ikinci başlığın bulunmadığını belirtmektedir. O, ikinci başlığın bulunmadığı rivayetlerin doğru olduğunu belirttikten sonra, “Bu tür tekrarlar, Buhârî’nin bazı nüshalarında nadiren vuku bulmuştur,”⁵⁷ diyerek tekrarın gereksiz olduğunu ima etmektedir. Ne varki, o, bu tutumunu bütün tekrarlar karşısında sürdürmüş değildir. Bazen Buhârî’yi savunmak amacıyla çok değişik te’viller yapmış olduğunu görüyoruz. Mesela “*Babu lâ hâme*”nin⁵⁸ tekrar edilmesinin “*hame*” kelimesinin iki farklı anlama gelmesinden kaynaklandığını belirterek şöyle demiştir: “Buhârî, “*hame*” kelimesinin iki farklı anlama geldiğini vurgulamak için babı tekrar etmiştir.”⁵⁹

⁵⁶ Buhârî, 76 Tıp, 47, 50.

⁵⁷ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 10/289.

⁵⁸ Buhârî, 76 Tıp, 45, 53.

⁵⁹ İbn Hacer, 10/296.

SONUÇ

Buhârî'nin kendisinden, *el-Câmiu's-Sahîh*'te hadisleri tekrar ederken hangi hususlara dikkat ettiğine dair bir açıklama gelmiş değildir. Bu konuda söylenenler, *el-Câmiu's-Sahîh*'i tetkik eden alimlerin görüşlerinden ibarettir. Onlar kendi tetkikleri neticesinde vardıkları kanaatlerini açıklamışlardır. Dolayısıyla bu çalışmamızda üzerinde durduğumuz hususlar da Buhârî'nin Sahîh'i üzerinde yapılmış çalışmalarda varılmış kanaatlerden oluşmaktadır.

Sahîh-i Buhârî'de çok sayıda mükerrer hadisin bulunması Buhârî'nin eserinin tasnif tarzından kaynaklanmaktadır. Zira o, rivayet etmiş olduğu hadiste yer alan hükümlerin her biri için ayrı bir bab oluşturmaya çalışmış; bu sebeple de aynı hadisi farklı bab başlıkları altında değişik yöntemlerle tekrar etme ihtiyacı ortaya çıkmıştır.

Buhârî'nin bu metodunun okuyucu ve araştırmacılar için bazı zorlukları vardır. Çünkü o, hadisin tariklerini farklı ve birbirinden uzak bablarda zikretmektedir. Ayrıca birçoğunu da en uygun yer diye insanın aklına ilk gelen babta zikretmemiştir. Bu sebeple bir hadisin bütün tariklerini toplamak ve Buhârî'nin bir hadis için zikrettiklerinin hepsini tespit etmek zor olmaktadır.⁶⁰ Bu nedenledir ki, en-Nevevî, bazı muteahhir hafızların, birtakım hadisleri akla gelen ilk yerde bulamadıkları için, o hadislerin Buhârî tarafından rivayet edilmediğini ileri sürdüklerini belirtmektedir.⁶¹

Buhârî'nin hadisleri bu şekilde rivayet etmesini bir noksanlık olarak addeden Ahmed Naim, "Suhulet-i müracaat nokta-i nazarından şüphesiz bu bir noksandır. Ancak Buhârî, hadisleri çok kere hiç umulmadık

⁶⁰ İbnu's-Salâh, *Sıyânetu Sahîhi Muslim mine'l-İhlâl ve'l-Galat ve Himâyetuhu mine'l-İskât ve's-Sakat*, thk. Muavffak b. Abdullah b. Abdulkadir, Beyrut, 1984, 70; Nevevî, *Sahîhu Muslim bi Şerhi'n-Nevevî*, 1/15.

⁶¹ Nevevî, *Sahîhu Muslim bi Şerhi'n-Nevevî*, 1/15.

bablara dercetmekle beraber, böyle yapması büsbütün gayesiz de değildir. Onun da kendine göre bir nesk ve tertibi, mesaili bir tasnif edişi vardır,”⁶² demektedir. Gerçekten de bu bir kusur olarak düşünülebilir. İstenilen bilgiye kolayca ulaşmayı sağlayacak bir düzenle yazmak kitaba bir meziyet kazandırır.⁶³ Nitekim bu sebepten dolayıdır ki bazı alimler tarafından Müslim’in *el-Câmiu’s-Sahîh*’i Buhârî’nin *el-Câmiu’s-Sahîh*’ine tercih edilmiştir.⁶⁴

Sonuç olarak diyebiliriz ki; Buhârî’deki tekrarlar, daha çok, onun hadisten çıkarabildiği her hüküm için bir başlık koymasından kaynaklanmaktadır. Bunu yaparken hadislerin, mümkün oldukça, farklı tariklerini zikretmeye çalışması hadisin sıhhatini güçlendirmek gibi önemli bir netice de doğurmuştur. Fakat bu onun hiç gereksiz yere tekrarda bulunmadığı anlamına gelmez. Konuyla ilgili olarak *el-Câmiu’s-Sahîh*’in nüshalarında farklılıkların bulunması, tekrarla ilgili bazı problemlerin, Buhârî’nin kitabını müsvedde halinde bırakmış olmasından ve daha sonraki dönemlerde vuku bulmuş ravi ve müstensih müdahalelerinden kaynaklandığını söyleme imkanı vermektedir.

⁶² Ahmed Naim, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Ankara, 1982, 1/4 (1nolu dipnot).

⁶³ *Siyane*’nin muhakkiki Muvaffak b. Abdullah b. Abdulkadir, bu problemin eski dönemlerde söz konusu olduğunu, günümüzde ise Muhammed Fuad Abdulkâfi’nin Buhârî’nin Sahîhi’ni rakamlandırması sayesinde bu problemin çözüme kavuşmuş bulunduğunu, ifade etmektedir. (*Siyânetu Sahîhi Muslim*, 71, muhakkik notu). Bu değerlendirmeye hadisle uğraşanlar açısından doğrudur. Fakat bu durum Sahîh-i Buhârî’nin zaafını ortadan kaldırmaz. Müslim de eserini aynı zamanda telif etmiş olmasına rağmen onun böyle bir problemi söz konusu değildir. Çünkü Müslim, bir konuyla ilgili hadisleri aynı yerde vermektedir.

⁶⁴ İbnu’s-Salâh, *Ulumu’l-Hadis*, 70; Suyutî, Celaluddin, *Tedribu’r-Ravi*, thk. Ahmed Ömer Haşim, Beyrut, 1993, 1/72.

KAYNAKÇA

- Askalânî, İbn Hacer. *Hedyu's-Sarî*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Askalânî, İbn Hacer. *Fethu'l-Barî*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Aynî, Bedruddin. *Umdetu'l-Kâri Şerhu Sahihi'l-Buhari*. Beyrut: Daru'l-Fikr. Trs.
- Bâcî, Ebu'l-Velid Suleyman b. Halef. *et-Ta'dil ve't-Tecrih li men Harrece anhu'l-Buhârî fi'l-Câmi'i's-Sahîh*. Thk. Ahmed Lebzar, Fas: 1991.
- Bilen, Mehmet. *İbn Hacer'in Buhârî'ye Yöneltilen İtirazlara Verdiği Cevaplar*, A.Ü.S.B.E. (Basılmamış doktora tezi), Ankara: 2004.
- Buhari, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. Muğîre el-Cu'fi. *Sahîhu'l-Buhârî*. İkinci Baskı, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2014.
- İbnu's-Salâh. *Sıyânetu Sahîhi Muslim mine'l-İhlâl ve'l-Galat ve Himâyetuhu mine'l-İşkât ve's-Saka*. Thk. Muavffak b. Abdullah b. Abdulkadir, Beyrut: 1984.
- İbnu's-Salâh. *Ulumu'l-Hadis*. Thk. Nurettin Itr, Dimaşk: Daru'l-Fikr, 1986.
- Kastallânî, Ebu'l-Abbâs Şihabu'd-Din Ahmed b. Muhammed. *İrşâdu's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Mısır: el-Matbaatu'l-Meymeniyye, 1307.
- Kettânî, Yusuf. *el-Fecru's-Satî' ale's-Sahîhi'l-Camî'. Mecelletu'l-Ma'hedi'l-Mahtutati'l-Arabiyye*, 29/1, Kuveyt: 1985, 265-271.
- Muhammed Ahmed Bedevî. *Hakîkatu't-Tekrâr fi'l-Buhârî. Mecelletu'l-Ezher*. 54/8, Kahire: 1982, 1188-1193.
- Naim, Ahmed. *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1982.

- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Mâ Temessu ileyhi Hâce-tu'l-Kârî li Sahihi'l-İmam el-Buhârî, thk. Ali Hasan Ali Abdu'l-Hamid*. Amman: Daru'l-Fikr, 1405.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Sahîhu Muslim bi Şerhi'n-Nevevî*. Trs.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Tehzibu'l-Esma ve'l-Luğat*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996.
- Sandıkçı, Kemal. *Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*. Ankara, 1991.
- Sezgin, M. Fuad. *Buhârî'nin Kaynakları*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2000.
- Suyutî, Celaluddin, *Tedribu'r-Ravi*. Thk. Ahmed Ömer Haşim, Beyrut: 1993.
- Zâhidî, Hafız Senaullah. *Tevcihu'l-Kârî ile'l-Kavâ'idi ve'l-Fevâidi'l-Usuliyye ve'l-Hadisiyye ve'l-İsnâdiyye fî Fethi'l-Bârî*, Faysalabad: 1986.

Prof. Dr. AHMET KELEŞ

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Hadis Anabilim Dalı

İMAM ŞÂFÎ'NİN FIKIH USULÜNDE SÜNNET VAHİY İLİŞKİSİ

Bu makale daha önce, "Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi, 2018, sayı: 37, s. 35-56 sayfaları arasında yayımlanmıştır."

Makale erişim linki: http://isamveri.org/pdfdrg/D02895/2018_37/2018_37_KELESA.pdf

GİRİŞ

Hiç şüphesiz İmam Şâfiî, kitabî (yazılı) geleneğimizde, kendi görüşlerinin dayandığı metodolojinin temel ilkelerini, yine kendi kalemıyla daha sonraki nesillere miras bırakan nadir âlimlerimizdendir. Erken dönem İslami ilimlerin oluşmasında ve ekolleşmesinde çok büyük payı ve rolü olduğu gibi, nispeten kısa ömründe hem çağdaşları hem de kendisinden sonraki nesiller üzerinde derin etkiler bırakmış ve eserleriyle, tabiiilerine olduğu kadar muhaliflerinin tefekkür hayatlarına da ışık tutmuştur. Ehl-i Sünnet geleneğinin baş mimarlarından olmanın yanında, özellikle Fıkıh-Hadis ilişkisinde ve Sünnetin delil ve kaynak değeri konusunda oldukça önemli bir teze sahiptir. Yüz yıllardır tartışılan fikirleri ve görüşleri onun derinliğini ve yetkinliğini göstermeye yeterlidir. Bu naçiz çalışmamızda, “*Vahyi*” Sünnetin kaynağı olarak görmesini ve bu çerçevede ona yöneltilecek eleştirilerin bir değerlendirmesini yapmaya çalışacağız.

Bilindiği gibi İslami ilimlerdeki temel referanslarımız; *Kitap, Sünnet, İcma* ve *Kıyas*'tır.¹ Bu asılların her birisinin bizatihi ne anlama geldikleri önemli bir metodolojik konu olduğu gibi, her bir asılın birbirleriyle olan ilişkileri ve hiyerarşik ardışıklıkları da önemlidir. Tabii ki biz bu asılların teker teker anlamları ve münasebetleri üzerinde duracak değiliz. Ancak, Hz. Peygamber'in (a.s) Sünnetinin Kuran ile olan ayrılmaz ilişkisi ve Sünnette yer alan bilgilerin kaynağının ne olduğu sorunu, zorunlu olarak bu iki delili ve aslı birlikte ele almamızı ve değerlendirmemizi gerekli kılmaktadır. Aşağıda yapacağımız alıntılar ve değerlendirmeler bu çerçevede olacaktır.

¹ Bu konuda bkz. Muhammed el-Hudarı Bek, *Usûlü'l-Fıkıh*, Mısır 1969, 5.

A- İmam Şâfiî'nin Görüşlerini Oluşturan Koşullar

Bir fikir adamının veya bir düşüncenin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için, hem o fikir adamının, hem de düşüncenin neşet ettiği tarihi ortamı ve çevreyi iyi tespit edip okumak gerekir. Çünkü tabiatı itibariyle bir kültür mensubu olan insan, tarihsel olarak bu kültürün bir ürünüdür ve hiçbir eylemini ve düşüncesini ondan bağımsız olarak gerçekleştiremez.² Bu itibarla İmam Şâfiî'nin Fıkıh Usulüne ait görüşlerini doğru anlayabilmemiz ve değerlendirebilmemiz de büyük ölçüde onun tarihsel konumunu ve kültürel çevresini bilmemize bağlıdır.

1- Şâfiî'nin Yetiştği Kültürel ve Tarihsel Ortam

Hicri ikinci yüzyılın son çeyreğinde ve üçüncü yüzyılın başlarında etkin olan ve eserleriyle dikkatleri çeken İmam Şâfiî İslam geleneğinin ilk referans çerçevesinin ve ekollerin teşekkül ettiği bir dönemde yaşamıştır. Siyasi ve politik hizipleşmelerden, Fıkıhî ekollerin, *Ehl-i Eser* ve *Ehl-i Rey* itikâdî mezheplerin de *Şia*, *Haricilik*, *Mutezile*, *Müricie*, *Cebriye* gibi fırkalar halinde ekolleşmesine şahit olmuştur. Hicri ilk iki yüz yılın daha sonraki İslamî tefekkür ve dinî hayat üzerinde derin izlerinin ve tesirinin olduğu bilinen bir gerçektir. Son derece velut bir süreçte yetişen İmam Şâfiî, görüşlerini çok farklı ekollerin en canlı ve bazısının da kurucu imamlarının hayatta oldukları bir ortamda geliştirmiş ve neşretmiştir. Bu nedenle onun *er-Risale*'de yer alan metodolojik fikirleri ve vaz' ettiği ilkeleri son derece önemlidir. Aşağıda okuyacağımız erken döneme ait kısa alıntı bu hususa işaret etmektedir:

"Bilindiği gibi Muhammed İdris eş-Şâfiî değişik kültürel çevrelerde bulunmuştur. O, Sünnetin eski bağlarının yurdu olan Hicaz'da yetiştiği gibi, ziyaret ettiği Irak'ta da Hanefiler ve Mutezile'yi tanımıştır. Mekkeli Fakih Musa b. Ebî'l-Cârûd bu konuda şunları söylemektedir: "Biz ve Mekkeli arkadaşlarımız, Şâfiî'nin Mekke fakihî İbn Cüreyc'in kitaplarını

² Yazılı metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasında, Yazar ve eserinin; tarihî, kültürel arka planlarının dikkate alınması gerektiği hususu, çağdaş sosyal bilimlerde önemsenen ve benimsenen bir yaklaşımdır. Bu nedenle bizim İlahiyat alanındaki çalışmalarında da son zamanlarda yararlanılmaya başlanılan "**Hermenötik**" yaklaşımları burada hatırlamak istiyorum. Tarihimizi ve geleneğimizde iz bırakmış âlimlerimizi doğru anlayabilmek için yararlanılabilecek tüm yöntem ve metotlardan yararlanmamızın yararlı olacağı kanaatindeyiz. Hatta bu tür sorunlar başlı başına bir yorum problemi olarak da çalışılmalıdır, diye düşünüyoruz. Bu konuda bkz. Osman Bilen, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, Ankara: Kitâbiyât Y., 2002; ayrıca bkz: Richard E. Palmer, *Hermenötik*, (trc. İbrahim Görener), İstanbul: Anka Y., 2002.

dört kişiden ve Medine Fıkhını İmam Malik b. Enes'ten, keza Irak'taki Ebû Hanife fıkhını da öğrencisi Muhammed b. Hasan'dan aldığını söyledik. Bundan dolayı onda hem Ehl-i Rey'in hem de Ehl-i Hadis'in ilmi toplanmıştır. O bu birikimde tasarrufta bulunmuş ve usul belirleyip kaideler ortaya koymuştur." Keza bilinmelidir ki Şâfiî, er-Risale'sini arkadaş Abdurrahman b. Mehdi'nin talebi üzerine gençlik yıllarında Mekte'de yazmıştır. Ancak yenilenmiş ve düzeltilmiş nüshasını H. 199'da Mısır'da tekrar yazmıştır. İbn Cârud İmam Şâfiî'nin konumunu, o günkü İslam Dünyasındaki ekollerin bir sentezi gibi algılamaktadır. Fakat bizce konu bir sentez olmayıp, aksine; Vasil b. Atâ ve Yahyâ b. Ebî Kesir'den yaptığımız nakillerde de görüldüğü gibi, propagandaların ve mezhep çatışmalarının şiddetlendiği çeşitli akım ve grupların ortaya çıktığı hicri ikinci asrın başlarında, hakkında farklı kanaatlerin ortaya çıktığı akıl meselesine yeni bir yaklaşım olduğunu göstermektedir. Şâfiî, Ehl-i Rey ve taraftarlarının, din ve ümmete ait sorunlarda pratik aklın hakemliğine koşmalarından ne kadar rahatsız oluyorsa, Hicaz ve Şam fakihlerinin, maruf ve mütedavil olan her şeye Müslümanların bir sünneti olarak yapışmalarından ve onları neredeyse Kuran ve Sünnet mesabesinde görmelerinden de bir o kadar rahatsızdır."³

Daha sahabe hayatta iken; *"Bize Kuran yeter! Bir de Hadis aktarıp durmayın! Biz, Allah'ın Kitap'ında bulduğumuza uyar onun dışında kalanları dikkate almayız."* Şeklinde özetleyebileceğimiz düşüncelere sahip insanlar hızla çoğalmakta ve bu tür görüşler de yaygınlaşmakta idi. Celaleddin es-Süyûtî'nin bu konuya hasrettiği kıymetli eseri *"Miftâhu'l-Cenneti Fi'l-İhticâci bi's-Sünneti"* de bize İmam Şâfiî'nin de içinde neşet ettiği İslam Dünyasının o dönem tefekkürüne ait oldukça önemli fotoğraflar vermektedir. İmam Şâfiî'nin yaşamış olduğu İkinci asrın ikinci yarısının sosyo-kültürel yapısını ele almak tabii ki burada bizim amacımız değildir. Ancak, İslami ilimlerin temel referanslarıyla ilgili o günkü ilim çevrelerinde nelerin konuşulduğu ve ne gibi sorunların/problematikğin mevcut olduğu konumuzla doğrudan alakalıdır. Bu alaka nispetinde problemle baktığımızda özetle şunları görebilmekteyiz.

³ Rıdvan es-Seyyid, *Şâfiî ve er-Risale*, 74. Bu makale, "eş-Şâfiî ve er-Risale" başlığıyla, *Mecelletü'l-İctihad*, III (1411/ 1990), 65-74'de yayınlanmıştır. Türkçeye Salih Özer tarafından tercüme edilmiş ve M. Hayri Kırsaçoğlu'nun *"Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü"* adlı kitabının bir bölümü olarak yayınlanmıştır. Bkz. Ankara: Kitabiyat, 2000.

İmam Süyûtî'nin aktardığına göre, başta Rafizîler olmak üzere birçok sapık fırka Hz. Peygamber'in ve onun izinde giden Raşit Halifeler ve sahabenin çoğunluğunun oluşturduğu görüşlerden ayrılmışlar ve kabul edilemez fikirleri savunmaya ve yaymaya başlamışlardı. Süyûtî'nin Beyhâkî'den naklettiği Ebû Füdâle el-Mekkî'nin rivayetinde sahâbî İmran b. Husayn şefaât konusunda bir hadis naklettiği zaman orada bulunanlardan bir adam ona; "Ey ebû Necîd! Bize, Kuran'da aslını bulamadığımız hadisleri mi naklediyorsun, diye karşılık vermişti. Bunun üzerine İmran b. Husayn kızgın bir şekilde; "Sen Kuran'ı okudun mu, diye sormuş, adam da; "Evet", demişti. İmran b. Husayn da; "Peki, sen Kuran'da Yatsı Namaz'ını dört, Akşam'ı üç ve Sabah Namaz'ını iki, Öğle'yi ve İkindi'yi de dört rekât olarak bulabildin mi?" Adam; "Hayır", deyince İmran b. Husayn; "Peki, bunları kimden aldın, bizden almadın mı? Biz de Rasulullah'tan aldık...", demişti.⁴

Bizzat İmam Şâfiî'nin karşılaştığı benzer bir durumu nakleden Süyûtî şu rivayete yer verir: Bir gün İmam Şâfiî bir hadis nakletmiş ve "sahihdir", demişti. Bunun üzerine orada bulunanlardan biri; "Sen de böyle mi düşünüyorsun ey ebû Abdillâh," deyince, bunun üzerine İmam Şâfiî kızarak; "Be adam! Sen beni Hıristiyan mı sandın? Sen beni kiliseden çıkarken mi gördün? Sen, benim belime zünnar bağladığımı mı gördün? Hem Rasulullah'tan (a.s.) hadis nakledeyim, hem de o görüşe sahip olmayayım, öyle mi?"⁵

İmam Şâfiî'nin *er-Risale*'de naklettiği şu rivayet, Hz. Peygamber'in Sünnetine karşı olanları eleştirmekte ve bizzat Rasulullah'ın diliyle onları tehdit etmektedir:

*"Sizden birinizi koltuğuna kurulmuş ve benim emrettiğim veya nehyettiğim bir şey kendisine ulaştığında; "biz sadece Kuran'da bulduğumuza tabi oluruz", derken bulmayayım!"*⁶

Bu türden Hz. Peygamber'in Sünnetine ve Hadislerine karşı oluşan ve gittikçe yaygınlaşan görüşlerin yanında, bir bakıma bu görüşlerin ve kanaatlerin yine Hz. Peygamber'den bir hadise ve asla dayandığını göstermek için yaygınlaştırılan ve bir ilke olarak benimsenen rivayetler de

⁴ Celaleddin es-Süyûtî, *Miftâhu'l-Cenneti Fi'l-İhticâci bi's-Sünneti*, Dâru Sadri't-Tibâati, tsz. 5-6.

⁵ Süyûtî, *Miftâhu'l-Cenne*, 2-3.

⁶ Muhammed İdris eş-Şâfiî, *er-Risale*, Beyrut tsz., 89. Ahmed Şakir'in tahkikli neşri. Bu rivayetin yer aldığı diğer kaynaklar için bkz. Ebû Dâvud, Sünne, 5; Tirmizî, İlim, 10; İbn Mâce, Mukaddime, 2.

vardı. Bu rivayetlerin ortak mesajı; “*Hadisler Kuran’a uygun ise alınacak, değilse reddedilecek*”, şeklindedir. Süyûtî, naklettiği rivayetlerle o dönemin bu konudaki fotoğrafını çekmiş ve bu fotoğraftaki hâkim rengin, altını çizdiğimiz görüşten oluştuğunu göstermiştir. Söz konusu rivayetlere örnek teşkil edecek bir rivayet vermemiz gerekirse şu rivayeti verebiliriz:

Beyhâkî’nin Munkatı’ olarak meçhul bir kişiden Hz. Ali’ye ait olarak naklettiği bir hadiste Rasulullah şöyle buyurmuştur:

“*Kuşkusuz benden sonra, benim hadislerimi nakleden raviler çoğalacaktır. Onların rivayet ettikleri hadisleri Kuran’a arz edin. Şayet ona uygun iseler kabul edin, uygun değilse reddedin.*”⁷

Daha birçok farklı versiyonlarını verebileceğimiz bu ve benzeri rivayetleri, asıl konumuzdan uzaklaşmamak için çoğaltmıyoruz. İhtiyaç duyulursa ilgili kaynaklara bakılabilir. Burada bizim altını çizmemiz gereken husus ise şudur: Yukarıda dikkat çektiğimiz iki önemli nokta, İmam Şâfiî’nin yaşadığı tarihsel ve kültürel ortamı tanımamız bakımından çok önemlidir. Bunlardan biri, o devirde Sünnet terk edilerek sadece Kuran ile yetinmek gibi son derece tehlikeli bir akım giderek yaygınlaşmakta ve taraftar bulmaktaydı. Oysa Sünnet olmadan yaşanabilir bir İslam Din’inden bahsetmek imkânsız olduğu gibi, böyle bir iddia aynı zamanda saçmalıktır. Fakat böyle bir tehlike fiilen mevcuttu. Diğeri de Hz. Peygamber’e (a.s.) ait olarak nakledilen rivayetler, Kuran’a uymuyor diye reddedilmekte ve Hz. Peygamber’e (a.s.) ait sözlü gelenek, yani Hadisler büyük bir tehlikeyle karşı karşıya kalmaktaydı.

Bu iki temel problematik, İmam Şâfiî tarafından derinliğine fark edilmiş ve onların çözümünün nasıl mümkün olacağına yönelerek, çözümün ancak usul ile mümkün olacağını görmüş ve ölümsüz eseri *er-Risale*’yi yazmıştır. Eserinde birinci derecede Sünnetsiz bir din algısının imkânsızlığını vurgulayarak Sünneti hak ettiği konuma yerleştirmiş ve bunun usulünü belirlemiştir. İkinci olarak da hemen çoğu muhaliflerinin arkasına sığındıkları; “*Hadis-Kuran*” uyumu bağlamında oluşan sorunu

⁷ Süyûtî, *Miftâhu’l-Cenne*, 15. Hadis geleneğinde “*Arz Hadisleri*” olarak maruf olan bu rivayetler epeyce çoktur. Doktora tezi olarak çalıştığımız bu konuda, söz konusu rivayetlerin Hadis tekniği açısından sahih olmadıkları, ancak anlam ve mana olarak başta sahabe olmak üzere çoğu İslam âlimleri tarafından kullanıldığını gösterdik. Ayrıca, her hangi bir rivayetin Kuran ile uyum sağlayıp sağlamadığını tespit edebilmek için ne gibi prensiplere uyulması gerektiğini de belirlemeye çalıştık. Hem bu kabil rivayetler, hem “*Arz*”ın sorunları, hem de doğru-yanlış arz örnekleri için bkz. Ahmet Keleş, *Hadislerin Kuran’a Arzı*, İkinci Baskı, İstanbul: İnsan Y., 2003.

da Sünnetin ve Hadisin Hz. Peygamber'in mazhar olduğu bir çeşit vahiy olduğu, dolayısıyla Kuran'dan ayrı görülemeyeceği teziyle çözmeye çalışmıştır. Aşağıda detaylarını vereceğimiz bu görüşleri, özellikle çağımızda çok eleştirilmiştir. Ancak belirtmemiz gerekir ki onun görüşleri ve usulü, Ehl-i Sünnet geleneğinin oluşumunda ve devamında oldukça önemli bir tesir ve role sahiptir.

İmam Şâfiî'nin ve er-Risale'nin bu tarihi misyonu ve oynadığı önemli rolü dile getiren şu alıntıya burada yer vermek istiyoruz:

"Fıkıh sahasına gelince burada durum tamamen farklıdır. Bu alanda etkin olan iki temel akımı temsil eden *"rey"* taraftarlarıyla *"hadisi"* savunular arasındaki çekişme eğer devam etseydi, çatışmanın şiddeti bir kenara, oluşacak sonuçlar çok büyük tehlike arz edecekti. Vakide ortaya çıkan yenilikler hakkında bir şey söyleyebilmek için uydurulan hadislerle (*el-ehâdis-i'l-mevzua*) hadis kurumu giderek devleşiyordu. Öte yandan rey de –tabir caizse– tamamen teorik varsayımlar boyutuna ulaşmış çoğu zaman naslardan esinlenmeyi bırakarak salt aklın iyi görmesine (*istihsan*) dayanmaya başlanmıştı. Öyleyse artık bir yandan hadis uydurma işine dur diyecek diğer yandan rey kurumunu belli sınırlara riayet etmeye zorlayacak kurallara dayalı bir araştırma yönteminin tesis edilmesi zorunluydu. İşte bu görevi Muhammed b. İdris eş-Şâfiî el-Muttalibî üstlenmiştir."⁸

Burada, er-Risale ile İmam Şâfiî'nin yapmış olduğu hizmetten ve bir *"Fıkıh Metodolojisi"* olarak eserinin ne anlama geldiğinden de kısaca bahsetmeliyiz. *"Arap-İslam Aklının Oluşumu"* adıyla Türkçeye tercüme edilen kıymetli eserinde Muhammed Âbid el-Câbirî, er-Risale'nin İslam bilim ve Hukuk geleneğinde oynadığı önemli rolü o kadar önemser ki, bunu şu ifadelerle dile getirir:

"Şâfiî'nin koyduğu *"kuralların"* Arap-İslam aklının oluşumundaki önemi; Descartes'in koyduğu *"Metot kuralları"*nın özelde Fransız Düşünceci genelinde de Modern Batı Rasyonalizmi'nin oluşumundaki öneminden hiç de aşağı değildir."⁹

Erken dönem İslam Hukukunun bu önemli metodolojik gelişimi için Câbirî; "bu şekilde bir metodoloji üzerin kurulu bir hukuk; ne Ham-murâbî, ne Yunan, ne Roma, ne Çin, ne de Hindistan'da mevcuttur. Buralarda şüphesiz bir çok hukuk kuralları veya hukuki maddeler vardır,

⁸ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, trc. İbrahim Akbaba, İstanbul: Kitabevi Y., 2000, 103.

⁹ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 101.

ama bunların hiçbirisi bir metodoloji üzerine kurulu değildir”, demektedir.¹⁰

2- İmam Şâfiî’nin Sünneti “Hikmet” Olarak Anlaması

İmam Şâfiî, yukarıda çok özlü bir şekilde resmetmeye çalıştığımız kendi çağına ait temel problemleri çözmek için geliştirdiği usulî ilkelerini mümkün olduğunca Kuran ile temellendirmeye çalışmıştır. Bu amaçla hem Sünnetin bağlayıcılığını, hem de vahiy kaynaklı olduğu yönündeki kanaatini Kuran’a dayandırmıştır. Sünnetin vahiy kaynaklı olduğu görüşü için de aynı metodu kullanmış ve bu görüşünü destekleyen ayetlere eserinde yer vermiştir. Bu ayetlerin başında şüphesiz içinde “*Kitap*” ve “*Hikmet*”in yan yana zikredildiği ayetler gelmektedir. Ona göre bu ayetlerle Allah, Hz. Peygamber’i (a.s.) ümmetine “*Kitap*” ile beraber “*Hikmeti*” de öğretmekle görevlendirdiği gibi, ayrıca *Kitap* ile beraber “*Hikmeti*”i de kendi katından indirdiğini bildirmektedir.¹¹ Ayetlerde zikredilen “*Hikmet*” sözcüğü Sünnet anlamındadır. Çünkü Kuran, Hz. Peygamber’in (a.s.) ümmetine öğretmekle sorumlu olduğu görevlerini sayarken bu görevler arasında; kendisine indirilen *Kitap*’ın yanında *Hikmeti*, yani Sünneti de saymıştır. İşte buradan hareketle İmam Şâfiî, Sünnetin bizzat Allah tarafından peygambere indirilen bir vahiy olduğunu, dolayısıyla Kuran’ı kabul ettiğimiz ölçüde Hikmeti/Sünneti de kabul etmemiz gerektiğini savunmuştur. Tezini doğrudan doğruya Kuran ile temellendiren İmam Şâfiî, böylece sorunu, kendisine asla itiraz edilemeyecek olan bir kaynakla, yani Kuran ile çözmeyi hedeflemiştir.¹²

İmam Şâfiî Kuran’da “*Kitap ve Hikmet*” olarak yan yana zikredilen ifadelerdeki *Hikmet* sözcüğü için şöyle demektedir: “Benim dünyamda (kültürümde) yaşayan ve Kuran’ı bilen âlimlerden işittim ki; *Kitap* Kuran, *Hikmet* ise Sünnettir.”¹³ Böylece Sünneti, daha başından Kuran ile temellendirdiği gibi, onu Kuran ile birlikte indirilen (İnzal edilen) bir vahye de dayandırmış olmaktadır. Bu yaklaşımıyla Şâfiî’nin hedeflediği sonuç muhaliflerini Sünneti ihmal etmeleri veya Hadisleri Kuran’a uymadığı gerekçesiyle reddetmeleri durumunda, onları doğrudan doğruya

¹⁰ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 100-101.

¹¹ Bu konuyla ilgili ayetler için bkz. Bakara,2/129; Âl-i İmran, 3/ 164; Nisâ, 4/ 113. Özellikle Nisâ Sûre’si 113. ayette; “*Allah sana Kitap ve Hikmeti indirip, bilmediklerini öğretti*” buyrulmaktadır.

¹² Şâfiî, *er-Risale*, 32.

¹³ Süyûtî, *Miftâhu’l-Cenne*, 4.

vahyi reddetmek gibi bir sorunla karşı karşıya bırakmaktır. Bu çok yerinde ve mükemmel olarak temellendirilmiş bir tezdır. Onun görüşlerinin Ehl-i Sünnet geleneği için olduğu kadar, muhaliflerinin düşünceleri üzerinde de kalıcı izler bırakmasının nedenini, bu görüşlerin kendi içinde ne denli tutarlı olduklarında ve mantıksal örgülerindeki sağlamlıklarında aramamız gerekir.

Burada şimdilik şunu söyleyebiliriz: İmam Şâfiî, çağındaki sorunları fark etmiş ve onlara kalıcı çözümler bulmak için tezler geliştirmiştir. Bunların içinde yer alan en önemli tezi de Sünnetin vahiy kaynaklı olmasıdır. Bu kanaatine delil olarak er-Risale’de naklettiği bir rivayeti de burada nakletmek istiyoruz. Rivayet şöyledir:

“Şüphesiz Ruhu’l-Emin (Cebrail) ruhuma; kimsenin rızkını tamamlamadan ölmeyeceğini ilham etmiştir. O halde rızkınızı güzel isteyiniz.”¹⁴

er-Risale’ye yaptığı çok değerli tahkikiyle büyük bir hizmet ifa etmiş olan Ahmet Şakir, yukarıda naklettiğimiz rivayetin dip notunda, aynı anlamdaki farklı rivayetleri de vermiştir. Bununla müellif, söz konusu rivayetler farklı lafızlara sahip olsalar da anlam ve muhteva olarak aynı hususa işaret etmiş olmaları itibarıyla İmam Şâfiî’nin görüşünü desteklediklerini belirtmek istemiştir.¹⁵

B- Sünnet – Vahiy İlişkisi

İmam Şâfiî’nin yetiştirdiği ortam ve tarihi koşullar çerçevesinde onun görüşlerinin nasıl oluştuğunu kısaca göstermeye çalıştık. O, Sünneti vahiyle irtibatlandırmış ve görüşlerini ve usulünü bunun üzerine bina etmiştir. Biz bu başlık altında, özellikle onun er-Risale’de yer alan görüşleri çerçevesinde konuyu ele almaya çalışacağız.

İmam Şâfiî eserine “*el-Beyân*”ın tanımını ile başlar. Onu, adeta usulünün en temel kavramlarından biri olarak ele alır. Bir taraftan *el-Beyân* ile konu açıklamalarını kastederek, diğer taraftan da temel ilkeleri kastederek ki bu temel ilkelerden birçok teferruat doğacaktır.¹⁶ Çağımızın önemli İslam Kültürü araştırmacılarından olan Muhammed Âbid el-Câbirî bu kavramı, yani “*Beyân*”ı erken dönem İslam kültürünün oluşmasına neden olan bir epistemolojinin adı, er-Risale’yi de *Beyânî Epistemolojinin* temel referansı olarak kabul eder.¹⁷ Aslında bu kavram aşağıda da üze-

¹⁴ Şâfiî, *er-Risale*, 93.

¹⁵ Bu konuda bkz. Ahmet Şakir, *er-Risale* tahkiki 93–103.

¹⁶ Şâfiî, *er-Risale*, 21.

¹⁷ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Bünyetü’l-Akli’l-Arabî*, Beyrut: 2000, 13.

rinde duracağımız gibi İmam Şâfiî tarafından; tüm Kuranî mesajın açıklanması anlamında genel, Hz. Peygamber'in, Kuran'ın onun açıklamasına bıraktığı hususları açıklaması anlamında da özel anlamıyla kullanılmıştır, diyebiliriz.

İşte bu temellendirme İmam Şâfiî'yi dinî nassları nasıl anladığını açıklamaya ve usulünü belirlemeye yöneltmiştir. Bu usulî ilkeler onun için o kadar önemlidirler ki sıklıkla er-Risale'de tekrara edilirler. Şimdi bu konuyla ilgili görüşlerini kısaca aktarmaya geçebiliriz.

1- Sünnet-Kuran İlişkisi

Sünnetin vahiy kaynaklı olduğu hususundaki görüşlerine geçmeden önce, İmam Şâfiî'nin Sünneti Kuran ile birlikte nasıl anlıyor ve onu Kuran'ın yanında nasıl konumlandırıyor ona bakmamız gerekir. Öncelikle İmam, Kuran'ın mesajlarını sınıflandırmakla işe başlamaktadır. Ona göre Kuran mesajında öyle hükümler vardır ki son derece açıktırlar. Bu mesajların başka her hangi bir açıklamaya (*Beyana*) ihtiyaçları yoktur. Bu tür mesajlar için Sünnetin fonksiyonu onları aynı şekilde uygulamaktır. Ancak Kuran'da öyle de mesajlar vardır ki onlar, bir açıklayıcıya ve açıklamaya ihtiyaç duyarlar. Mücmel olarak indirilen bu mesajlar ile Allah'ın neyi murat ettiği açıklanmalıdır. İşte bu tür mesajlar için açıklayıcı Hz. Peygamber (a.s.), açıklama da Sünnettir. İmam Şâfiî, Allah'ın Kitap'ında yer verdiği mesajlarını bilerek ve kasten bu şekilde çeşitli özelliklerde indirdiğini ve bu vesileyle Sünneti öne çıkarmak istediğini söyler. Bu göreviyle Sünnet, Kuran'ın açıklanmaya muhtaç olan mesajlarını açıklar ve böylece Müslümanlar da o mesajlardaki Allah'ın muradını anlamış olurlar.¹⁸

Burada, er-Risale'de dikkatimizi çeken ve altını önemle çizmemiz gereken bir hususa daha işaret etmemiz gerekmektedir. Bu da İmam'ın er-Risale'de kullandığı üslup ve konuyla ilgili ibarelerin lafzıdır. Bizce onun Sünnetin kaynağını vahiy olarak kabul etmesi hususundaki en belirgin tavrı işte bu lafız ve ifade tarzında ortaya çıkmaktadır. Bu lafız şudur: "*Beyyenehu alâ lisâni Rasulihî*", yani, "*bunu (açıklanmaya ihtiyacı olan hususu) Allah, Peygamberinin lisanıyla/diliyle açıklamıştır.*"

"*Beyyenehû*" lafzındaki fiilin *Faili* Allah'tır. Yani, Allah Kitap'ında açıklanmaya muhtaç mesajlar indirmektedir ve onların açıklanmasını da peygamber'ine bırakmaktadır. Bu durumu İmam Şâfiî öyle bir metinle, öyle bir ifade tarzı ile dile getirmektedir ki açıklamayı Hz. Peygamber

¹⁸ Şâfiî, er-Risale, 21, 92-93.

yapmaktadır ama açıklamanın bizatihi kendisi Allah’a aittir. Resulün dili sadece aracıdır. Çünkü İmamın ibaresi; “*Resülün diliyle Allah açıklamaktadır*”, şeklindedir. İbarenden de anlaşılacağı gibi imam, kanaatini er-Risale metnine açıkça yansıtmıştır.¹⁹

2- Kuran “Sünnete Tabi Olmayı” Emretmektedir

İmam Şâfiî Sünneti, Kuran’ın açıklanmaya muhtaç mesajları için Hz. Peygamber (a.s.) tarafından, peygamberlik görevinin bir gereği olarak yaptığı açıklamalar ve uygulamalar olarak görür. Bunun yanında ayrıca Sünnet, Kuran’ın herhangi bir hüküm getirmediği durumlarda da hüküm koyar. İmam Şâfiî açısından bu konuda hiçbir sıkıntı yoktur. Çünkü ona göre Kuran’ın bir hüküm getirmesiyle, Allah’ın Sünnet aracılığıyla bir hüküm koyması arasında bir fark yoktur. Ne hükmün geçerliliği bakımından ne de sabit olması açısından... Bu hususu da İmam Şâfiî er-Risale’de Kuran’da sıklıkla zikredilen; “*Allah’a ve Resulüne itaat ediniz*”,²⁰ ayetleriyle temellendirdiği gibi, ayrıca o; “*Resule itaat eden kimse, Allah’a itaat etmiş ve Resulden alan Allah’tan almıştır*”, şeklinde bir ilkeyi de usul olarak benimsemiştir.²¹ Bu husustaki şu açıklaması konumuz bakımından önemlidir:

“Bir kısmı da Kitap’ta olmayıp peygamberin Sünnetiyle açıkladıklarıdır. Bütün bunlar Allah’ın Kitap’ındaki açıklamalarıdır. Allah’ın Kitap’ındaki farzların kabul edilmesi, Resulün Sünnetinin de kabul edilmesini zorunlu kılar. Çünkü Allah, Resulüne itaati farz kılmıştır. Kim Resulden bir emir alırsa, Allah’tan almış gibidir. Zira Allah ona itaati farz kılmış ve bu itaati kendisine itaat mesabesinde kabul etmiştir.”²²

İmam Şâfiî’nin usulündeki mantığa göre Sünnet, Allah’ın kendisine inananlardan uymalarını, tabi olmalarını istediği bir farz ve zorunluluktur. İmam’a göre Allah mademki peygamberine böyle bir görev vermiştir, onu bu görevinde kendi haline terk etmeyecek, yapacağı açıklamalarda onu destekleyecek, bilgilendirecek ve doğruya isabet etmesini sağlayacaktır. Çünkü ayette; “*Şüphesiz sen doğru yola hidayet edersin*”, buyrulmuştur.²³ Bir de Sünnetin Kuran’da zikredilen “*Hikmet*” olduğu konusundaki görüşünü dikkate aldığımızda, İmam Şâfiî’nin Sünneti neden

¹⁹ Şâfiî, *er-Risale*, 31.

²⁰ Enfal, 7/ 20.

²¹ Şâfiî, *er-Risale*, 82.

²² Şâfiî, *er-Risale*, 32-33.

²³ Şurâ, 42 /52.

vahiy kaynaklı gördüğünü ve bu görüşünü nasıl temellendirdiğini daha iyi anlamış oluruz.

3- Nesih Bağlamında Sünnet-Vahiy İlişkisi

İmam Şâfiî'nin, Sünnetin kaynağının vahiy olması konusundaki görüşlerini doğru anlayabilmek için, onun "*Nesih*" konusuyla ilgili görüşlerini mutlaka dikkate almak gerekir. Çünkü konu doğrudan nesihle ilişkilidir. Er-Risale'de çok geniş olarak ele alınan konunun en temel prensibi; "*ancak denk olanlar birbirlerini neshedebilirler*", ilkesidir. İmam eserinin genelinde bu ilkeye sadık kalmış ve asla onunla çelişecek bir görüşte bulunmamıştır. Aşağıda ele aldığımızda da görüleceği üzere, İmam Şâfiî en çok Kuran'ın Sünneti neshedip etmeyeceği hususundaki görüşlerinde eleştirilmiş ve çelişkiye düştüğü iddia edilmiştir. Bize göre imam, er-Risale'de belirlediği ilkelerinde çelişkiye düşmediği gibi eser bir bütün olarak dikkatlice okunduğunda, iddia edilenin tam aksine her zaman tutarlı olduğu ve ilkesel bütünlüğünü koruduğu görülecektir.

"*Ancak Kitap Kitap'ı, Sünnet de Sünnet'i nesheder.*" Sünnet, Kitap'ı neshedemez çünkü ona tabiidir. Tabi olan tabi olduğu asıl ile denk değildir. Bu nedenle de Sünnetin Kuran'ı neshi söz konusu değildir. Şâfiî eserinin hiçbir yerinde Sünnet aynı Kuran gibi vahiydir demez. O elbette Kuran ile Sünnetin vahiy olmak bakımından aralarında bir mahiyet farkının bulunduğu ve hiyerarşik olarak Kuran vahyinin asıl, Sünnetin ise ona tabii bir konumda olduğunun farkındadır ve bunu sık sık da ifade eder.²⁴

Onun usulünde Sünnet, Kuran ile Hikmet'in yan yana ama birbirinden mahiyet olarak farklı olarak durduğu gibi durmaktadır. Yine onun anlayışında Sünnet, Kuran'ın ona tanıdığı bir alanı doldurmak, ama Allah'ın muradı ve izniyle doldurmak durumundadır. Bu hususta İmam'ın demek istediğini, "*Sünneti de ancak Sünnet nesheder*" ifadesini inceleyerek daha iyi anlayabiliriz. Ona göre Sünnet sadece Hz. Peygamber'e mahsus ve Allah'ın diğer kullarından hiç birisini bu hususta Resulüne denk kılmadığı bir mazhariyettir. Bu mazhariyette ona denk kimse yok ki onun ameli veya sözleri peygamberin Sünnetini neshedebilsin. Buradan da anlaşılacağı gibi İmam, neshin ancak denklikle mümkün olduğu ilkesinde ısrar etmektedir. Kuran ancak kendinse denktir ve onu yine ancak kendisi nesheder. Sünnet de kendisine denktir ve onu da ancak kendisi nesheder.²⁵

²⁴ Şâfiî, *er-Risale*, 106.

²⁵ Şâfiî, *er-Risale*, 106-109.

Şimdi tam da burada sorulması ve cevaplanması gereken bir soru vardır: “Peki, Kuran Sünneti nesheder mi?” Bu soru, konumuz bakımından son derece önemlidir ve problematiktir. Çünkü burada şöyle bir sorun alanı vardır: Kuran derece bakımından Sünnetten üstün olduğuna göre, üst olan altı, asıl olan da feri neshetmelidir. Ayrıca, şayet Sünnet de vahiy ise vahiy olanlar nasıl birbirlerini neshedemezler? İmam Şâfiî’yi çelişkiye düşmekle itham edenler de tam bu soruyu sormaktadırlar: “*Madem Sünnet vahiy ise neden Kuran vahyi Sünnet vahyini neshedemesin? Her ikisi de aynı asla ait değil mi?*” diye sormaktadırlar.

İmam Şâfiî, problemin tamamen farkındadır ve er-Risale’de bu soruyu bizzat kendisi sorar ve cevaplandırır.

“Eğer Sünnet Kuran ile nesh olur mu diye sorulursa deriz ki; bu durumda Hz. Peygamber’in, sonraki bir Sünneti ile önceki bir Sünnetinin neshedildiğini söylemiş, açıklamış olması gerekir. *Ta ki, insanlar bilsinler ki ancak denk olanlar bir birlerini neshedebilirler.*”²⁶

Sonra İmam bu diyalogu devam ettiriyor ve şöyle soruyor:

“Peki, bu konudaki delilin nedir?”

Aslında bu konudaki delilim benim konuyla ilgili yapmış olduğum açıklamalarımdır. Sünnet, Allah’ın mücmel olan ile muradını, âmm olanı ve hâss olanı Allah adına açıklamıştır. O, yani Sünnet, asla Allah’ın hükmünden başka bir şey getirmez, söylemez. Şayet Allah, Sünnetin getirdiği bir hükmü neshedecekse bunu ancak yine Sünnetle yapar.”²⁷

Şâfiî burada konuyu o kadar net olarak ortaya koyar ki bu durum, onun er-Risale’de belirlediği ilkelerinde ne kadar yetkin, ne kadar rafine bir görüş ve fikre sahip olduğunun da açık bir göstergesidir. Çünkü sorular gayet açık iken, yani basitçe; *Kuran Sünneti nesheder mi*, diye soruluyorken, cevaplar sanki polemik yapılıyor ve kaçamak cevaplar veriliyor intibahı uyandırmaktadır. Oysaki İmam hem soruyu çok iyi anlıyor, hem de ne cevap verdiğinin tamamen farkındadır. Ancak o, verdiği cevabı muhatabın tam olarak anlamadığının da farkındadır. Bunun için sıklıkla temel ilkesini; “*ancak denk olanların birbirlerini neshedebileceğini*” tekrarlamaktadır.

Biz konuyu biraz daha anlaşılır kılabilmek için şu açıklamayı yapabiliriz: İmam Şâfiî, sorduğu soru ve verdiği cevapta, konuyla ilgili kendisini eleştirenlere diyor ki; Allah peygamber’ine Sünnet olarak ifa etmesi gereken bir alan ayırmıştır. Sünnet de bu alanı doldurmuştur. Şayet bir

²⁶ Şâfiî, *er-Risale*, 110.

²⁷ Şâfiî, *er-Risale*, 111.

nesih durumu söz konusu ise Allah bunu Kuran ile değil, yine Sünnet ile gerçekleştirir. Neshi yine vahiy yapmış olur ama kendi denkliği içinde, yani Sünnet olarak... Bunun için İmam, nesh durumunu Hz. Peygamber'in açıklayacağı hususunda ısrar ediyor ve Sünnet şayet neshedilecekse, bunun için bir Kuran vahyine ihtiyacın olmadığını, Sünneti yine Sünnetin kendisinin neshedeceğini söylemektedir. Böyle bir durumda Sünnet, neshedilen önceki Sünneti de açıklayarak nesh durumunu belirtir. Sonuç olarak Şâfiî, konuyla ilgili koyduğu prensibe sadık kalmakta ve muhataplarından adeta kendisini anlamaya çaba sarf etmelerini istemektedir. Yani bir anlamda; *“neden illa Kuran ile Sünnetin birbirlerini neshinde ısrar edip oraya takılı kalıyorsunuz, Sünnet kendisi de vahiy olduğundan onun neshi de yine Allah tarafından gerçekleşmiş olmuyor mu? İşte bu noktayı ve üzerinde ısrar ettiğim nüansı görebilerseniz, ne demek istediğimi daha iyi anlarsınız”*, demek istemektedir.

C- İmam Şâfiî'ye Yapılan Eleştiriler

Yukarıda kısaca özetlemeye çalıştığımız görüşleri, özellikle çağımızda; İslam Geleneğinin ana çizgisini oluşturan Ehl-i Sünnet üzerindeki olumsuz etkisi (öyle düşünenler açısından), ve Sünneti vahiy kaynaklı olarak kabul etmesi yönüyle eleştirilmektedir. Kimi çağdaş âlimlerce o, İslam Düşüncesinde aklın önünü kesmiş ve aklın alanını daraltmıştır. Bu, onun geleneğe yaptığı en önemli olumsuz etkidir. Ayrıca Hadis ve Sünneti de Kuran mertebesine çıkararak neredeyse dini olan her şeyi vahye indirgemıştır. Aşağıda daha detaylı olarak ele alacağımız eleştirilerin özü bunlardır.

George Makdisî, Şâfiî'nin Sünneti vahiy kabul etmesini şu şekilde eleştirmektedir:

“Elinizdeki bu çalışmada ben, Şâfiî'nin er-Risale'sini yazmasındaki ana saik olarak gördüğüm hususu ele alarak şunu göstermeye çalışacağım: Hz. Peygamber'in Sünnetini Kuran düzeyine çıkarmak ve kıyasın kullanımını kesin ölçülerle sınırlamak suretiyle Şâfiî'nin maksadı, ehl-i kelam diye adlandırdığı ve kendisinin düşmanı gördüğü akılcı Mutezile ile özdeşleşip iyice müesses hale gelmiş bulunan diğer bir ilme yani Kelam'a karşı gelenekçilik tarafından bir panzehir olarak kullanılabilecek bir ilim vazetmekti.”²⁸

²⁸ George Makdisî, *Şâfiî'nin Hukuki Teoloji Anlayışı: Usul-i Fıkhın Kökenleri ve Önemi*, 19–20. Bu makale, orijinal olarak, *Studia Islamica*, LIX (1984), s. 5–47 de yayınlanmıştır. Türkçeye çevirisini Sami Erdem yapmış ve M. Hayri Kırbasoğlu, *“Sünni Paradigmanın*

Makdisî'nin eleştirisinde yer alan Sünneti Kuran düzeyine çıkarmak ve Kıyas'ın önünü kesmek iddiaları, *er-Risale*'ye ait metinlerden asla çıkarılamayacak bir eleştiridir. Yukarıda da göstermeye çalıştığımız gibi geleneğimizde genel kabul gören delillerin hiyerarşisini en net şekilde ifade etme onuru (yazılı metin olarak) İmam Şâfiî'ye aittir. O, Sünneti Kuran'a tabi olmakla tanımlayıp, değer ve bağlayıcılığını Kuran'ın Resule itaat emrinden aldığını defaatle söylerken, nasıl olur da Sünneti Kuran düzeyine çıkarmakla suçlanabilir?

Nesih konusunda denklik şartını ararken de ifade ettiği gibi, "*Sünneti Sünnet nesheder*", demiştir. Buradan nasıl bir Kuran Sünnet eşdeğerliliği çıkarılabilir? Makdisî'nin bu eleştirisini kabul edilebilir bulmadığımızı söylemeliyiz. Ayrıca İmam Şâfiî, "*Hz. Peygamber'e mahlûkattan hiç kimse denk değildir*", prensibiyle o Kıyasın önünü kesmiyor. Çünkü Kıyas ile ulaşılan sonuç Sünnet'in alternatifi değil ki böyle bir kaygı taşısın! Yine Makdisî'nin "*Gelenekçiler*" tanımlamasıyla yaptığı eleştirisini de kabul etmek mümkün görünmüyor. Çünkü gelenekçilik vs. şeklindeki kavramlar modern zamanlara aittir. İmam Şâfiî'yi bu tür bir kaygıya sahipmiş gibi anlamak doğru değildir.

Makdisî ile aynı görüşleri paylaşan ve aynı zamanda *er-Risale*'nin tam anlamıyla bir hukuk metodolojisi olmadığını iddia eden Wael B. Hallak, İmam Şâfiî'nin *er-Risale*'de yapmak istediğinin; Hadisi ve Sünneti Kuran ile birlikte bağlayıcı bir kaynak otorite haline getirmek olduğunu, söyler. Hatta Hallak'a göre *er-Risale* tam bir Hadis kaynağı ve çalışmasıdır. Çünkü eserin büyük bir kısmı Hadis ve Sünnete ayrılmıştır. Şâfiî'nin metodoloji olarak tespit ettiği ilkelerin, temelde vahye, yani Kuran ile Sünnetin bağlayıcılığına dayandığını ifade eder.²⁹

Hallak'ın eleştiri olarak ifade ettiği hususlar bizim bu çalışmamızda ortaya koymak istediğimiz noktalar ile örtüşmektedir. Şâfiî'nin eserindeki görüşlere katılmayıp onu eleştirmek ile onun görüşlerinin kendi içinde tutarlı olup olmadığını söylemek birbirinden farklıdır. Yukarıda da işaret edildiği üzere İmam Şâfiî, kendi döneminde şahit olduğu bir

Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü", adlı kitabında bir bölüm olarak yayınlamıştır. Bkz. Ankara: Kitabiyat Y., 2000, s. 13-48. Not: Tırnak içinde naklettiğimiz alıntılardaki ifade ve Türkçe sorunlar, asıl kaynaklara aittir."

²⁹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Wael b. Hallak, *Şâfiî Hukuk İlminin Baş Mimarı mıydı?*, Bu makale, *International Journal of Middle East Studies*, (25-1993) s. 587-605. trc. İ. Hak- kı Ünal, bizim alıntı yaptığımız çeviri, M. Hayri Kırbasoğlu'nun "*Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*" adlı eserinin bir bölümünde yer almaktadır 56-57.

tehlikenin, (bu tehlike Hadis ve Sünnetin İslami tefekkürden ve anlayıştan çıkarılmasıdır) önlenmesini istemiştir. Bunun için ortaya koyduğu eserindeki ilkeleri Kuran ile temellendirmiş ve konuyla ilgili hadisleri de delil sayarak, hem görüşünün desteklenmesini arzulamış, hem de hadislerin de delil olduğunu fiili olarak göstermek istemiştir. Bunu Hallak da kabul eder ve şöyle der:

“Şimdi bizim gördüğümüz ve aslında Orta Çağ Müslümanlarının da farkında oldukları gibi Şâfiî’nin başarısı, daha çok onun, Allah ve daha özel olarak da peygamberin hukukun nihai kaynakları olduğu şeklindeki esnek iddiasında yatmaktadır.”³⁰

Şâfiî’yi, Sünneti vahiy kabul etmesi ve dini nassların alanını gereğinden fazla genişletmiş olmakla suçlayan Nasır Hamid Ebû Zeyd, Şâfiî’nin Kuran’ın dili ile ilgili görüşlerini de “*Arap*” ırkçılığına bağlamaktadır.³¹ Ebû Zeyd’e benzer görüşlerine yer verdiği makalesinde Osman Taştan ise İmam Şâfiî’yi, “*merkezileştirme*” politikasının bir sonucu olarak Sünnete bu değeri atfettiğini söylemektedir:

“Merkezleşmeye yönelik olarak Şâfiî’nin Sünneti vahiy ürünü olarak niteleyip Kuran ile benzer bir teşri-i konumda yorumlaması tarihe nüfuz etti ve hemen olmasa bile bilahare Hanefi ekolünde de yankılandı.”³²

Şâfiî’nin Sünneti vahiy kaynaklı olarak temellendirmesi ya çağdaş paradigmalardan hareketle bakıldığı veya bizzat Şâfiî’nin konuya ilişkin beyanları onun kastettiği anlamlarıyla anlaşılmadığı için doğru değerlendirilemediği kanaatindeyiz. Bu türden klasik kaynakları çağdaş, özellikle de ideolojik kavramlar ile okumak ve değerlendirmek doğru bir anlama yöntemi değildir. Çünkü o metinlerde yer alan kavramları kendi tarihlerindeki anlamlarıyla anlamak ve değerlendirmek gerekir. Bugün kullandığımız ve anladığımız manalarıyla değil. Bu itibarla İmam Şâfiî’nin yer yer Arapça’ya yaptığı vurgular ve atfettiği değerden hareketle onu, ancak 19. yüz yılda ulus devlet söylemleriyle tebarüz etmiş olan “*ırkçılık*” kavramı kapsamına sokup da bir “*Arap Milliyetçiliği*” ta-kıntısının olduğunu varsaymak, İmam Şâfiî’ye yapılabilecek en büyük

³⁰ Wael b. Hallak, *Şâfiî Hukuk İlminin Baş Mimarı mıydı?*, 58.

³¹ Nasır Hamid Ebû Zeyd, *İmam Şâfiî ve Orta Yol İdeolojisinin Tesisi*, trc. Salih Özer, bu makale, M. Hayri Kırbasoğlu’nun “*Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî’nin Rolü*” adlı eserinin bir bölümünde yer almaktadır, 89–148. Makalede müellif, “*Kitap ve Araplığın Temellendirilmesi*” alt başlığıyla konuya değinmektedir. 91.

³² Osman Taştan, *Merkezleşme Sürecinde İslam Hukuku: Bölgeselliğe Veda veya Şâfiî Faktörü*, bu makale, M. Hayri Kırbasoğlu’nun “*Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî’nin Rolü*” adlı eserinin bir bölümünde yer almaktadır, 149–161. Alıntı için bkz. 156.

haksızlık olur. Nasır Hamid Ebû Zeyd'in yaklaşımını bu açıdan kabul etmemiz söz konusu olamaz. Osman Taştan'ın aynı kategoride değerlendirebileceğimiz "*Merkeziyetçi*" tanımlaması da böyledir.

İmam Şâfiî'nin kaygısı açıktır: Din, Kuran ile onun açılımı, beyanı ve pratiği olan Sünnetten oluşmaktadır. Allah, nasıl Kitap'ını koruyarak indirmiş ve kullarını ona uymakla sorumlu tutmuşsa, aynı şekilde o Kitap'ın açıklanmasını da korumuş ve peygamberine itaati farz kılmıştır. Bu kadar açık bir tezi, Sünneti de Kuran düzeyine çıkarttı, Kuran nasslarına bir de Sünneti ekledi şeklinde yorumlamak veya anlamak, ancak İmam Şâfiî'ye karşı sahip olunan bir ön yargı ile mümkündür. Konuyla ilgili eleştirilerin genelinde böyle bir önyargının olduğunu söylemek yerinde olur diye düşünüyoruz.

Şüphesiz İmam Şâfiî'nin er-Risale'deki Hadis ve Sünnet ile ilgili görüşlerine en ciddi ve sert eleştiri, yukarıda bazı iktibaslar yaptığımız makalelerin yer aldığı eserin sahibi M. Hayri Kırbasoğlu meslektaşımızdan gelmektedir. "*Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*" adlı eserindeki kendisine ait makalenin giriş paragrafında, Şâfiî'nin er-Risale'yi yazmasındaki maksadını şöyle ifade etmektedir:

"er-Risale'nin yazılışındaki amaç, genel olarak nassların hâkimiyetini sağlayıp, dinde aklın faaliyet alanını alabildiğine daraltmak ise de, bu genel amaç içerisinde hadislerin savunulması çok önemli bir yer işgal etmektedir."³³

Kırbasoğlu meslektaşımızın konuyla ilgili görüşleri üzerinde aşağıda detaylı olarak duracağız, ancak burada hemen belirtmeliyiz ki, İmam Şâfiî'nin dinde "*aklın alanı*"nı daraltmak gibi doğrudan ve günümüzde bu kavramın taşıdığı anlamda bir kaygısının olduğunu söylemek zordur. Onun asıl kaygısı, makalemizin girişinde de belirttiğimiz üzere, İslam Dini'nin kendine özgü asli kaynaklarının doğru olarak anlaşılmasıdır. Bunun için gerekli olan metodolojik ilkeleri çıkarmak istemesi ve Sünneti de bu çerçevede konumlandırması bu amaca yöneliktir. Keza Sünnetin sözlü taşıyıcı formları olarak Hadislerden ve onlarla nasıl istidlal edileceğinden bahsetmesi de gerekli ve yerindedir. Bu ifade ettiğimiz hususlar elbette İmam Şâfiî ile aynı görüşte olmayı gerektirmez. Bununla birlikte şu hususun da altını çizmeliyiz ki imam ile ayrı görüşte olmakla, onun kendisine özgü ifadelerini kendi perspektifimizden okuyup anlayarak onu reddetmeyi de birbirine karıştırmamak gerekir.

³³ M. Hayri Kırbasoğlu, *Şâfiî'nin er-Risale'deki Hadisçiliği*, makale "*Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*" adlı eser içinde yer almaktadır. Alıntı için bkz. A.g.e., 205.

Kırbaçoğlu, söz konusu eserinde yer alan bir başka makalesinde, “*er-Risale’nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi*”, İmam Şâfiî’nin Sünnet anlayışını ve Sünneti Kuran’la temellendirmek için zikrettiği ayetleri yorumlama tarzını kabul edilemez bularak eleştirmektedir. Özellikle de Kuran’da geçen “*Hikmet*” sözcüğünü Sünnet olarak anlamasını aşırı bir yorum ve tevil olarak değerlendirir. Bu eleştirilere detaylı bir şekilde değinmek bu makalenin hacmini ve amacını aşar. Bu nedenle, sadece iktibas edeceğimiz bir alıntı üzerinde duracağız ve onun üzerinden görüşlerimizi açıklamaya çalışacağız.³⁴

Önce genel bir değerlendirme olarak şu hususu belirtmemiz gerekir: İmam Şâfiî’nin yorumlarını beğenmemek ve farklı gerekçelerle yine farklı yorumlar yapmak elbette mümkündür. Nitekim geleneğimiz bu tür yorum örnekleriyle doludur. Ancak hiçbir zaman unutmamalıyız ki bizim yaptığımız da sonuçta bir yorumdur. Yorumun yoruma üstünlüğünü, diğer bir ifadeyle; hangi yorumun doğru, hangisinin yanlış olduğunu belirleyecek kesin bir ölçüt, özellikle sosyal bilimler alanında, maalesef henüz bulunamamıştır.³⁵ Bu nedenle, her hangi bir yorumu, yine bir yorumla eleştirirken daha dikkatli ve ihtiyatlı olmak her zaman daha bilimsel bir tavidir, diye düşünüyoruz.

Kırbaçoğlu, Şâfiî’nin Sünnet anlayışını eleştirirken bizim de konumuz bakımında üzerinde durmamızı gerektiren, Kuran ve Sünnetin birbirlerini neshetmesi konusuna ağırlık vermektedir. Bu bağlamda müellif, İmam Şâfiî’yi, hem Sünneti vahiy saymak, hem de Kuran’ın Sünneti

³⁴ İmam Şâfiî’nin görüşlerini desteklemek üzere yorumladığı ayetlere yapılan eleştiriler için bkz. M. Hayri Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet Eleştirel Bir Yaklaşım*, Ankara: Ankara Okulu Y., 1996, 275-305.

³⁵ Sosyal bilimlerde metin yorumlamaları, özellikle dini metinlerin anlaşılması ve yorumlanması, Batı Felsefesi geleneğinde de 18. yüz yıldan itibaren çok önemli bir sorun olmuş ve bu alanda birçok yorum bilim “Hermenötik” kuramlar ve ekoller geliştirilmiştir. İslam geleneğinde zuhur eden tüm anlama ve yorum çabaları; Tefsir, Fıkıh Usulü, Zahirî ve Batınî yorumlar ve Tasvvuf ehlinin İsrakî “*Gnostik*” sayılabilecek tavırları da göz önüne alınırsa, bilimsel anlamda bir yorumun diğerlerine üstünlüğü veya mutlak doğruluğundan bahsetmek son derece zordur. Özellikle Kuran ayetleri söz konusu olduğunda, yorumların doğruluk ve isabet yüzdeleri ölçeceğimiz en önemli kriterimiz Sünnettir. İşte bu yüzden İmam Şâfiî Sünnete aşırı atıfta bulunmaktadır. Yine bu yüzden Sünneti vahiy kaynaklı sayarak onun getirdiği yorumun diğer insanların yorumundan ayrı ve daha doğru, tartışılmaz doğru olduğunu göstermek istemiştir. Bu konuda bkz. Erol Göka, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı Yorumalcılık Üzerine Bir Deneme*, Vadi Y., 1996, 65-85.

neshinden kaçmak gibi bilinçli bir kaçamak anlayışa sahip olmakla eleştirir. Şimdi bu konudaki görüşlerini aktarmak istiyoruz:

“Benzer bir durum da Sünnetin neshi hususunda söz konusudur. Şâfiî’ye göre Kuran’ı nasıl sadece Kuran neshederse, Sünneti de sadece Sünnet neshedebilir. Burada da az öncekine benzer bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Kuran da Sünnet de vahiy ise, Kuran’ın Sünneti neshetmesi niçin mümkün olmasın? Aslında bu durum son derece açık olduğu halde Şâfiî dolambaçlı yollara sapmakta ve meseleyi şu şekilde ele almaktadır. (*burada er-Risaleden alıntı yapmaktadır. Biz bunları yukarıda aktarmıştık.*)³⁶... Dikkat edilecek olursa Şâfiî Hz. Peygamber’in Sünnetini yine onun gibi birer beşer olan diğer insanların sözleriyle kıyaslamaktadır. Yani, “Hz. Peygamber’in bir dengi yoktur ki, onun sözüyle Sünnet neshedilebilsin” şeklinde bir mukayese yapmaktadır. Ancak burada Şâfiî’nin gözden kaçırdığı – belki de görmezden geldiği- bir hususa dikkat çekmek gerekir. Evet, Hz. Peygamber’in Sünnetini neshedecek bir insan sözü mevcut değildir; ama Hz. Peygamber’e denk olmak şöyle dursun, Hz. Peygamber ile kıyaslanması dahi mümkün olmayan Allah’ın sözü mevcuttur. Allah’ın Kelamı yanında Hz. Peygamber’in kelamının ne kadar dûn bir mertebede olduğu malum olduğuna göre, Kuran’ın Sünneti neshetmesi niçin mümkün olmasın? Elbette Şâfiî’nin, bizim bu mütalaamızda işaret ettiğimiz hususları bilmememsi düşünülemez. Bu yüzden, biraz önce, belki de onun Kuran’ı kasten değerlendirme dışı bıraktığını söyledik. Aslında onu böyle davranmaya sevk eden başka bir sebepten söz edilebilir. Bu da, zaman zaman işaret etmeye çalıştığımız gibi, onun ideolojik tutumuyla ilgili bir sebeptir. Daha açık konuşacak olursak, aslında Şâfiî, -bize göre- Kuran’ın Sünneti neshedebileceğini pekâlâ bilmektedir; ancak o, bunu kabullendiği takdirde, Kuran’a uymayan hadislerin, Kuran tarafından neshedileceği gerekçesiyle reddedileceğinden endişe, hatta derin bir korku duymaktadır.”³⁷

Aktarmış olduğumuz metine dikkatlice baktığımızda, müellifin sadece er-Risale’deki Şâfiî’ye ait ifadeleri ve onların ne anlama geldiklerini incelemeyip, imamın niyet ve amacını, derinlerde gizlediği ve farkına varılmasından korktuğu korku ve endişelerinden de bahsetmekte ve ideolojik kaygılarına atıfta bulunmaktadır. Bu tür bir üslup ve yaklaşım tarzının bilimsel olmaktan ziyade, kendi tabirleriyle, ideolojik olduğunu

³⁶ İtalik açıklama bize aittir.

³⁷ M. Hayri Kırbaoğlu, “Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî’nin Rolü”, 226.

söylemek daha yerinde olur. Biz bu özel bakış tarzını göz ardı ederek diğer eleştirileri üzerinde durmak istiyoruz.

er-Risale dikkatli bir şekilde incelendiğinde ve metinler ön yargısız olarak okunduğunda, zikredilen ilkelerin son derece açık ve net olduğu görülecektir. Bu ilkelerin anlaşılmasında her hangi bir anlama sorunu olmayacağı kanaatindeyiz. İmam Şâfiî; Kuran, Sünnet ve Hadis gibi konularda ne söylediğinin tamamen farkında olduğu gibi, yazdığı ibareleri de aynı dikkat ve anlayışla bilinçli bir şekilde kaleme almıştır. O, Kuran Sünneti nesheder mi, sorusunu kendisi soruyor ve cevaplıyor. Bu soruyu sorma ihtiyacı hisseden, cevabının usul açısından son derece önemli olduğunun farkında olan bir âlim olarak verdiği cevapta neden kaçamak yapsın ve konuyu saptırsın? Böyle bir fikri ve sıkıntısı olsa idi, bu soruyu eserinde sormaz ve böyle bir eleştiriden daha kestirme olarak kaçınırdı. Oysa konu, bize göre kaçamak yapmak değil tam tersine; adeta ben sorunun farkındayım, böyle bir sorunun bana yöneltileceğini de biliyorum işte cevabım da budur, anlamında bir ferasetin göstergesidir. Şimdi imamın verdiği cevabın ne anlama geldiği üzerinde, yapılan eleştiriler bağlamında durmaya çalışalım.

İmam Şâfiî, “*Kuran Sünneti Nesheder mi?*” Diye sorduktan sonra, neden ısrarla şu ilkeyi tekrar ediyor: “*Ancak denk olanlar birbirlerini nesheder*”. İmam Şâfiî’nin bu konuyla ilgili görüşlerini eleştirmek için onun koyduğu ilkeleri önce doğru anlamak gerekir. “*Ancak denk olanlar birbirlerini neshedebilir*” ilkesi ile imam öncelikli olarak Sünnetin Kuran gibi bir vahiy olmadığının altını çizmektedir. Bu, bizce son derece önemli bir husustur. Yani imam demek istiyor ki; Sünnet Kuran ile aynı denklikte bir vahiy değil, dolayısıyla onların birbirlerini neshini sormak abestir. Bu, farklı elemanların kıyası gibidir. İmam bu hususu gayet açık olarak belirttiği halde, hâlâ onu Sünneti Kuran düzeyine çıkararak şöyle şöyle yaptı diye eleştirmek, İmamı doğru anlamamak ve onu hak etmediği bir eleştiriye konu etmek anlamına gelir. Sünnet; içerik ve muhteva bakımından vahiyden beslenmektedir ve bu yüzden de güvenilir bir kaynaktır, demek başkadır -ki İmam Şâfiî bunu söylüyor- Sünnet; aynı Kuran vahyi gibidir, demek tamamen başka bir şeydir. Böyle bir ifadeyi imamın er-Risale dâhil hiçbir eserinde bulmak mümkün değildir.

İmam Şâfiî’nin Sünneti Kuran’dan sonra Müslümanların başvurmaları gereken dinin ikinci kaynağı sayması ve bunun için de onun vahiyle beslendiğini söylemesi ve Kuran ayetleriyle de Müslümanların Sünnete uymakla emrolunmuş olduklarını belirtmesi son derece açık bir tezdur.

Bu teze katılmamak ve farklı bir tezi savunmak ve İmamın görüşlerini eleştirmek elbette her âlimin hakkıdır. Ancak, imamın söylemediği şeyi onun ibarelerine yüklemek ve daha sonra da onu mahkûm etmek doğru değildir.

İmam Şâfiî'nin "*derin korkusu*" olarak sunulan; şayet Kuran'ın Sünneti neshetmesini kabul ederse, bu durumda Kuran'a aykırı olan hadislerin reddedileceğinden korkmaktadır, yorumu da kabul edilebilir bir yaklaşım değildir. Bu yorumu yapabilmek için İmam Şâfiî'nin er-Risale'de ortaya koyduğu görüşlerini doğru anlamamış olmak gerekir. Neden? Çünkü imamın, vahiyle irtibatlandığı bir kaynağın, Kuran ile çelişmesi diye bir olasılığını kabul etmesi imkânsızdır. Şâfiî'nin tezi bu konuda o kadar açıktır ki herhangi bir yoruma bile ihtiyaç duymaz. O, Hz. Peygamber'den ne kavli ne de fiili bir surette Kuran'a muhalif bir şeyin sadır olacağını asla düşünmez. Dolayısıyla onun usulünde, "*Kuran'a aykırı bir peygamber hadisi olamaz*". Şayet varsa bu zaten hadis değil, sorunlu bir rivayettir. Onun reddedilmesi İmamın usulü açısından hiçbir sorun teşkil etmez. Ona göre, sıhhat şartları itibariyle sahih kabul edilmiş bir hadis, Kuran ile çelişmez ki onu Kuran'a uymuyor diye reddetmekten korksun veya çekinsin...

Ehl-i Sünnet olarak ifade edilen Müslümanların ekseriyetinin düşünce ve tefekküründe önemli rol oynadığına inanılan İmam Şâfiî'yi, Müslümanların bugünkü durumlarının sorumlusu olarak kabul edip, sonra da bu ön kabul ve yargı ile ona ait metinleri okuyup yorumlamak, bizi sağlıklı sonuçlara götürmez. Her bilim adamının görüşlerini kendi koşulları çerçevesinde ele almak ve değerlendirmek, kendi çağımıza ait kavram ve kanaatlerle onları yargılamamak daha bilimsel ve daha sağlıklıdır diye düşünüyoruz. "*Sünnet Yeni Bir Tanım Denemesi*"³⁸ olarak yayınlanmış olan çalışmamızda, kendi ihtiyaçlarımızdan ve koşullarımızdan hareketle ortaya koyduğumuz Sünnet anlayışında, tabii ki İmam Şâfiî gibi düşünmüyoruz. Fakat bu durum bizi, onun görüşlerini ve ona ait metinleri, onun demek istediği gibi anlamamıza mani değildir. Yarın-

38 Ahmet Keleş, Sünnet: Yeni Bir Tanım Denemesi, ikinci baskı, İstanbul: İnsan Y., 2005. Bu eserde Sünnetin erken dönem İslam Geleneğinde nasıl algılandığı, Çağdaş Müslüman âlimlerce nasıl değerlendirildiği ve bizim bugün nasıl bir Sünnet anlayışına ihtiyacımızın olduğu ele alınmaktadır. Burada İmam Şâfiî'nin Sünnet ile ilgili görüşlerine nerelerde katılmadığımız ve neden katılmadığımız hususları da yer almaktadır. Ayrıca genel olarak "Sünnet-Vahiy" ilişkisi hususunda bkz. Ahmet Keleş, Sünnet-Vahiy İlişkisi, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Diyarbakır 1/1 (1999), 151-194.

larda bizim öğrencilerimiz ve gelecek nesiller de bizim tezlerimizden çok daha farklı tezleri savunabileceklerdir. Bu, onların bizim bugünden yazdığımız metinlerde ne demek istediğimizi, kendi istedikleri gibi anlayıp yorumlayarak bizi eleştirmelerini haklı kılmaz. Bu metinleri, bizim o metinlere yüklediğimiz anlamlarla anlamaya çalışmaları bir bilim adamı olarak onlardan beklenir ve bu, bir bilim adamının bilime emek verenler üzerindeki hakkıdır, diye düşünüyoruz.

SONUÇ

Yıllardır *er-Risale* okutan ve metinleri üzerinde çalışan bir hadisçi olarak itiraf etmeliyim ki İmam Şâfiî'nin bu eserinde ortaya koyduğu ilkelere ve onları temellendiriş mantığına ve mantıksal tutarlılığına hayranım. Kendi döneminde, nispeten epeyce de erken bir dönemde, İslami ilimler için temel bir metodolojinin gerekliliğini fark etmiş ve bunu bizzat kendisi kaleme alıp yazmış bir âlim olarak emsallerinin önüne geçmektedir. İlmi metodunu, görüşlerinden hareketle öğrencilerinin çıkarmasına fırsat tanımamış ve bizzat kendisi bunu yapmıştır. Bunu yaparken de o derece dikkatli olmuş ki başta Kuran olmak üzere diğer dini kaynakları kendilerine ait konumlarında ele almış ve değerlendirmiştir. Bu eserinde veya başkalarında, katılmadığımız görüşleri olabilir. Ancak bu durum *er-Risale*'de yer alan temel konuların açık seçikliğine bir zarar getirmez. Evet, bazı tekrarlar olmuş, günümüz kitap telifinden oldukça farklı bir sistematik takip edilmiştir. Bu doğrudur. Ancak, bundan on iki yüz yıl öncesinin yazılı bir metni üzerinde konuştuğumuzu unutmamalıyız.

İmam Şâfiî, bir taraftan kendi çağındaki tehlikeli akımları önlenmeye, diğer taraftan da dini hayatımızla doğrudan ilgili olan hükümleri çıkarırken hangi yöneme başvurmamız gerektiğini göstermeye yönelik olarak ortaya koyduğu görüşlerinde çelişkiye düşmemiş ve tutarlı olmuştur. Vahyi Sünnetin kaynağı olarak görmesi, başka türlü izah edilemeyecek birçok dinî uygulamanın açıklanmasını sağladığı gibi ayrıca Sünnetin bağlayıcılığını da Kuran ile temellendirmiştir. Örneğin, İslam'ın ilk yıllarından itibaren kılınan namazın neye göre kılındığı, ancak Medine'ye hicretten sonra nazil olan abdest ayetinden önce onun yerine ne yapıldığı gibi konular, sürekli cevaplanması sorun olan konular olmuştur. İslam'ın ilk tebliğinden itibaren Müslümanlar hemen her konuda Hz. Peygamber'e uymuşlardır. Peki, o bütün bunları yani hakkında Kuran'da bir bilginin olmadığı konuları, nereden ve nasıl öğrenmiştir? Buna çok çeşitli cevaplar verilebilir ve izahlar da yapılabilir. Biz de "Hz.

Muhammed'in Namazı"³⁹ adlı çalışmamızda buna anlaşılabilir bir cevap vermeye çalıştık. Fakat hiçbir açıklama, söz konusu durumların vahiy yoluyla Hz. Peygamber'e bildirilmiş olması tezi kadar tatmin edici görünmemektedir.

İlk inen ayetten, son inen ayete kadar bize Allah'tan vahiy aldığını söyleyip, bizi onlara imana çağıran ve bizim de hiç tereddüt etmeden kendisine inandığımız bir peygamber'in, bir çeşit vahiy ile veya adını koyamadığımız bir ilişki biçimiyle Allah tarafından bilgilendirilmesinin garipsenecek bir yönü olduğunu düşünmüyoruz. Kuran'da; Havarilere, Hz. Musa'nın (a.s.) annesine, hatta arılara vahyettiğini bildiren Allah'ın, kendi elçisine ihtiyaç duyduğu anlarda, hem de asli göreviyle ilgili bilgiler indirmesi hem gerekli, hem de anlamlıdır. Biz, Hz. Peygamber'in Allah ile kurduğu tüm ilişkileri ve onların boyutlarını bilmiyoruz ve bilemeyiz de... Ancak onun konuyla ilgili bize bildirdiklerini bilebiliriz. Şimdi bizim durumumuz bu iken, "*Hz. Muhammed'in (a.s.) Allah'tan aldığı vahiy sadece Kuran'dır*" iddiasında bulunmak, kendi bilgi sınırlarımızı zorlamak olur diye düşünüyoruz.

Sonuç olarak belirtmeliyiz ki, Müslümanların bugün içinde bulundukları nâ hoş durumun sorumlusu İmam Şâfiî değildir. O, kendi devrinde bir Müslüman âlim olarak yapması gerekenleri, bilimsel metotlara uygun olarak yaptı. Yazdığı eserleriyle de bunları insanlığa ve tarihe arz etti. Şimdi bize düşen görev ise hem onun, hem de diğer seleflerimizin engin miraslarından yararlanarak kendi çağdaş sorunlarımıza çözüm üretecek eserleri yazmak ve o eserlerin metodolojilerini de Müslümanlara sunmaktır. Şayet İmam Şâfiî'nin geleneğimizde kazandığı ağırlığın ve saygınlığın önümüzde engel teşkil ettiği söylenirse, bunun sorumlusu da yine kendisi değildir. Gelenek biziz. Onun dönüşmesi gerekiyorsa, onu dönüştürecek olan da bizleriz. İmam Şâfiî kendi çağında, nasıl görüşleriyle etkili olup geleneğin şekillenmesinde etkin oldu ise biz de kendi çağımızda etkin olabilmeliyiz ve bilim insanları olarak bizden beklenen ilmi görevlerimizi ve rehberliğimizi ifa etmeliyiz. Tek hedefimiz, Hak ve Hakikatin ortaya çıkması ve insanların ondan yararlanması olmalıdır. Asla unutmamalıyız ki doğrular bir gün mutlaka hak ettikleri yeri bulacaklardır.

³⁹ Ahmet Keleş, *Hz. Muhammed'in Namazı*, Kayseri: Fidan Mat., 2009. Bu çalışmamızda, sadece rivayete dayalı Hz. Peygamber'in namazını ele almaya çalıştık. Burada, yukarıda işaret edilen ve hakkında vahiy olmayan hususlarda Hz. Peygamber'in nasıl davrandığı hususlarına değinilmmiştir.

KAYNAKÇA

- Bilen, Osman. *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, Kitâbiyât Y., Ankara 2002.
- Câbirî Muhammed Âbid. *Arap-İslam Aklının Oluşumu*. İstanbul: Kitabevi Y., 2000.
- Câbirî, Muhmammed Âbid. *Bünyetü'l-Akli'l-Arabî*. Beyrut: 2000.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. El-Eşâs es-Sicistânî. *Sünen*. Humus: 1969.
- Ebû Zeyd, Nasır Hamid. *İmam Şâfiî ve Orta Yol İdeolojisinin Tesisi*. Trc. Salih Özer, bu makale, M. Hayri Kırbasoğlu "Sünni Paradigmanın Oluşmasında Şafii'nin Rolü", Ankara, Kitâbiyat, 2000, adlı kitapta yer almaktadır.
- Göka, Erol. Topçuoğlu, Abdullah. Aktay, Yasin *Önce Söz Vardı Yorumsalcılık Üzerine Bir Deneme*. Vadi Y., 1996.
- Hallak, Wael b. *Şâfiî Hukuk İlminin Baş Mimarı mıydı?*. Bu makale, International Journal of Middle East Studies, (25-1993).
- Hudari Bek, Muhammed. *Usûlü'l-Fıkıh*. Mısır: 1969.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen*. Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî 1975.
- Keleş, Ahmet *Hadislerin Kuran'a Arzı*, İnsan Y., İstanbul 2003.
- Keleş, Ahmet Hz. *Muhammed'in Namazı*, Fidan Mat., Kayseri 2009
- Keleş, Ahmet *Sünnet: Yeni Bir Tanım Denemesi*, İnsan Y., İstanbul 2005 (ikinci baskı).
- Keleş, Ahmet *Sünnet-Vahiy İlişkisi*, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Diyarbakır 1999, C.1, S. 1; s. 151-194.
- Kırbasoğlu, M. Hayri *Şâfiî'nin er-Risale'deki Hadisçiliği*.

- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *İslam Düşüncesinde Sünnet Eleştirel Bir Yaklaşım*. Ankara: Ankara Okulu Y., 1996
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*. Ankara: Kitabiyat, 2000.
- Makdisî, George. *Şâfiî'nin Hukuki Teoloji Anlayışı: Usul-i Fıkhın Kökenleri ve Önemi*. Bu makale, orijinal olarak, *Studia Islamica*, LIX (1984), s. 5–47 de yayınlanmıştır.
- Palmer, Richard E. *Hermenötik*, (trc. İbrahim Görener), Anka Y., İstanbul 2002.
- Seyyid, Rıdvan. *Şâfiî ve er-Risale*, s. 74. Bu makale, “eş-Şâfiî ve er-Risale” başlığıyla, *Mecelletü'l-İctihad*, III (1411/ 1990) yayınlanmıştır.
- Süyûtî, Celaleddin. *Miftâhu'l-Cenneti Fi'l-İhticâci bi's-Sünneti*. Dâru Sad-ri't-Tibâati.
- Şâfiî, Muhammed İdris. *er-Risale*. Thk. Ahmed Şakir Beyrut: tsz.
- Taştan, Osma.n *Merkezileşme Sürecinde İslam Hukuku: Bölgeselliğe Veda veya Şâfiî Faktörü*, bu makale, M. Hayri Kırbaçoğlu'nun “Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü” adlı eserinin bir bölümünde yer almaktadır, s. 149–161.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yay., 1992.

Doç. Dr. Bayram KANARYA

Vian Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Hadis Anabilim Dalı

KIRK HADÎS/ ERBAÛN”EDEBİYATININ RİVAYETLERDEKİ DAYANAKLARI VE İBN ASÂKİR’İN "EL-ERBAÛNE’L BÜLDÂNİYYE" İSİMLİ ESERİ

Bu makale daha önce, "Usûl: İslam Araştırmaları, 2017, sayı: 28, s. 97-122 sayfaları arasında yayımlanmıştır."

Makale erişim linki: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/usul/issue/42199>

GİRİŞ

Sünnetin diğer nesil ve coğrafyalara taşınması için hem Hz. Peygamber (sav) döneminde hem de ondan sonraki dönemlerde ciddi ve samimi gayretler gösterilmiştir. Hz. Peygamber'in (sav) vefatından sonra hadisler daha çok hıfz ve kitâbet yöntemiyle aktarılmıştır. Hicri II. asırla birlikte muhaddisler, hadisleri tasnîf faaliyetine girişmişler, III. asırla birlikte bu faaliyet hız kazanmış ve bu tasnîf işlemi kendilerinden sonra gelen hadis musannifleri için bir kaynak ve örnek teşkil etmiştir.¹ Sonraki dönemlerde telif edilen hadis musannefatı içerisinde farklı tasnîf türleri de tekevvün etmiştir. Hadis literatürüne ayrı bir zenginlik katan ve hadislerin toplumla buluşmasında mühim bir rol icra eden bu tasnîf türlerinden biri de "kırk hadis" edebiyatı olmuştur. Bu hadis derleme geleneği, sadece belli bir dönemle sınırlı kalmamış günümüze kadar devam etmiş, birbirinden farklı konulardan kırk hadis içeren kitaplar, bu kitaplar üzerine yazılan şerhler ve hadis kartelları yazılmaya devam edegelmiştir.

Tarihi seyir içerisinde alimleri bu tarz derleme eserler telif etmeye teşvik eden sebeplerin başında, kırk hadis nakletmenin faziletine dair bazı rivayetler gelmektedir. Bu rivayetler, tarihi süreç içerisinde birçok müellifin kırk hadis ihtiva eden eserler telif etmeleri için adeta bir ilhâm kaynağı olmuştur. Kırk hadis ile ilgili yazılan eserlerden biri, İbn Asâkir tarafından kaleme alınmıştır. Bu çalışmada hicrî VI. yüzyılda yaşayan İbn Asâkir'in "*-el-Erbaûne'l-Büldâniyye-*" isimli eseri çerçevesinde kırk hadis edebiyatı oluşumunun rivayetlerdeki kaynakları irde-

¹ Nevzat Aydın, "Hadislerin İlk Dönem Tasnîf Süreci Üzerine Bir Değerlendirme", *On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:31, (2011): 201.

lenecek daha sonra söz konusu eserin mahiyeti, muhtevası ve metodolojisi incelenecektir.

İbn Asâkir'in mezkûr eseri üzerinde tahkikli çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan birincisi Dâru'l-Fikr yayınlarından 1992 yılında Muhammed Mutî' el-Hâfiz tarafından tahkîk edilmiştir.² İkincisi, Mektebetü'l-Kur'an yayınlarından neşredilmiş ve Mustafa Âşûr tarafından tahkîk edilmiştir.³ Bizim de çalışmamızda esas aldığımız Üçüncüsü, 1993 yılında el-Mektebü'l-İslâmî yayınlarından çıkmış ve Muhammed el-Harîrî tarafından tahkîk edilerek yayınlanmıştır.⁴ Muhakkik Muhammed el-Harîrî İbn Asâkir'in mahtût nüshasının Amerika'da Harvard Üniversitesi'nde ve 587 numarada kayıtlı olduğunu belirtmiştir.⁵

Eserin tahliline geçmeden önce İbn Asâkir ile ilgili bazı bilgiler vermek yerinde olacaktır. Asıl adı, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasan b. Hibetullah olan İbn Asâkir, Hicrî 499 (miladi 1105)'te Dımaşk'ta doğmuş ve 571 (1176)'da aynı yerde vefat etmiştir. Arap dili, fıkıh ve usûl gibi çeşitli dini ilimleri özellikle de hadis ilmini farklı hocalardan almak amacıyla birçok beldeye yolculuk (rıhle) yapmıştır.⁶ Zehebî (ö. 748/1348) onu şu sözlerle tarif etmiştir: "Allâme, imâm, hâfız, Şam muhaddisi, "-*Tarihu Dımaşk*-" isimli eserin müellifi".⁷

Şafii mezhebine müntesib olduğu bilinen ve özellikle Dımaşk'ta Şafii mezhebinin kurumsallaşmasında önemli bir rol oynayan müellif, Emevî camii başta olmak üzere Gazzâlî zaviyesi, Dâru'l-Hadîs ve Emîniye medresesindeki ders halkalarına katılmış ve buralarda okutulan dersleri takip etmiştir. Bağdat, Mısır, Hicaz, Rahbe, Horasan, Diyarbekir ve Mardin şehirlerine ilmî seyahatler yapmıştır. Nureddin Zengî ve Selahaddin Eyyûbî'nin de ilmî birikiminden istifade ettikleri

² Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan (İbn Asâkir), *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, thk. Muhammed Mutî' el-Hâfiz, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992).

³ Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan (İbn Asâkir), *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, thk. Mustafa Âşûr, (Kahire: Mektebetü'l-Kur'an, tsz).

⁴ Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan (İbn Asâkir), *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, thk. Muhammed el-Harîrî, (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1993).

⁵ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, 10 (muhakkikin mukaddimesi). Biz de muhakkinin verdiği bilgilerden hareketle eserin mahtût nüshasını araştırdık ve [https://iif.harvard.edu/manifests/view/drs:11786744\\$2i](https://iif.harvard.edu/manifests/view/drs:11786744$2i) adresinde var olduğunu gördük. (Erişim tarihi: 09.08.2017).

⁶ Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan (İbn Asâkir), *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, 17 (Muhakkikin mukaddimesi).

⁷ Şemsuddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvud-Ebu Naim el-Arkasûsî, (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1985), 20: 554.

İbn Asâkir, özellikle Horasan bölgesindeki şehir, kasaba ve köyleri dolaşmış ve buradaki alimlerle ilmî müzakereler gerçekleştirmiştir.⁸ Üzerinde çalıştığımız *el-Erbaûne'l-Büldâniyye* isimli eserini de bu seyahat sırasında telif ettiği düşünülmektedir. Ders aldığı hoca sayısının 80'i hanım olmak üzere 1300 olduğu ifade edilmiştir. İbn Asâkir bu hocalarının isimlerini ve onlardan semâ, kıraât veya icâzet yoluyla aldığı hadisleri sened ve metinleri ile birlikte *Mu'cemü's-Şuyûh* isimli eserinde zikretmiştir.⁹ Onun hadis ilmindeki birikimi sebebiyle ders vermesi için Dimaşk'ta *Dâru'l-Hadîs'n-Nûriyye* ismi ile bir Dâru'l-Hadîs de inşa edilmiştir.¹⁰ Başta hadis olmak üzere tarih ve tasavvuf gibi birçok farklı alanda eser kaleme alan¹¹, hadislerin sened ve metinlerini çok iyi bilen hadis hâfız, hadis ilminin sahîh, münker, ferd ve illet gibi usûl meselelerinde de yetkinliğe sahip bir alim olarak bilinmektedir. İbn Asakir, âli isnad ile nakledilen hadislerle özellikle önem vermiş ve şöyle demiştir: *“ألا إن الحديث أجل علم و اشرفه الأحاديث العوالي”* “Hadis ilmi, ilimlerin en şerefliisidir ve hadisler içerisinde de en değerli olanlar âli isnad ile rivayet edilenlerdir.”¹²

A. “Kırk Hadis/Erbaûn” Edebiyatının Rivayetlerdeki Dayanakları

Hicrî ikinci asırla başlayan hadis tasnîf faaliyeti, sonraki dönemlerde farklı formlar eklenerek devam etmiştir. Kimi alimler ellerinde bulunan hadis kaynaklarından istifade ederek derleme eserler telif eden kimileri de şehir, köy ve kasabaları dolaşarak hadis toplamaya gayret etmişleridir. İbn Asâkir'in kaleme aldığı *el-Erbaûne'l-Büldâniyye* isimli eseri, farklı beldelere yapılan ilmî yolculuklar ve buralarda bulunan değişik hocalardan alınan hadislerin derlenmesi yöntemiyle yazılmıştır. Hiç şüphesiz hadis geleneğinde önemli yekûn teşkil eden ve

⁸ Musatafa S. Küçükaşçı ve Cengiz Tomar, “İbn Asâkir”, *DİA*, 19: 321-324.

⁹ İbn Asâkir, kendilerinden ilim aldığı hocalarının isimlerini alfabetik olarak düzenleyen bir kitap telif etmiş ve bu eser daha sonra tahkik edilerek basılmıştır. Bkz. İbn Asâkir, *Mu'cemu's-Şuyûh*, thk. Vefa Takiyuddin, (Dimaşk: Daru'l-Beşair, 2000); İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, 18; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 20: 556.

¹⁰ Musatafa S. Küçükaşçı ve Cengiz Tomar, “İbn Asâkir”, 19: 322.

¹¹ Yazdığı eserler için bkz. İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, 24-30. (Muhakkik burada 99 eserin adını zikretmiş, el-Kevserî'nin bunların dışında müellifin kırk kadar daha eserini saydığı bilgisini eklemiştir. Bkz. İbn Asâkir, *Tebyînu Kezihi'l-Müfterî*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, (Dimaşk, Daru'l-Fikr, 1399), 4-6; Ayrıca bkz. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 20: 558-562.

¹² İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, 39. (إن قرب الإسناد قرب إلى الله و رسوله); Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 20: 569.

bu eserlerin oluşmasını sağlayan ana saik, konu ile ilgili nakledilen rivayetler olmuştur.

1. Kırk Hadis İle İlgili Rivayetler

Kırk hadis geleneğine dayanak teşkil ettiğini düşündüğü rivayetleri zikredip bunlarla ilgili değerlendirmelerde bulunan İbn Asâkir, rivayetleri aktarmadan önce kırk hadis toplayan, nakleden ve onunla amel eden kimsenin şefaate mazhar olacağı ve cennete girmeye vesile olacağı ile ilgili rivayetler aktarmıştır. İbn Asâkir, hadis yolculuğu (rıhle) esnasında ahzettığı kırk hadisi zikretmeden önce bir mukaddime yazmış ve burada şöyle demiştir: “Öncelikle eserimde kırk hadis muhafaza etmenin fazileti ve bu hadisleri aktaran/koruyanların şefaate nail olacaklarına dair Hz. Peygamber’in (sav) sünnetinden bazı hadisler zikredeceğim. Bundan sonra yolculuğum esnasında uğradığım şehirlerden aldığım rivayetlerin en evlâ olanlarını aktaracağım...”¹³ İbn Asâkir’in farklı belde ve kişilerden aldığı hadisleri nakletmeden önce aşağıda aktaracağımız rivayetleri zikretmiş olması, onun söz konusu rivayetlerde anlatılan fazilete nail olma isteğinden kaynaklanmış olmalıdır. Eserin giriş kısmında Hz. Peygamber’den (sav) rivayet edildiği iddia edilen hadislerden hareketle kırk hadis ahzedip bunları tebliğ edenlerin faziletine dair vurgular ile bu hadisleri elde etmek için diyar diyar dolaşan kişilerin çektiği sıkıntılara temas edildiği görülmektedir.¹⁴

İbn Asâkir, erbaûn edebiyatına mesned teşkil eden rivayetleri zikrettikten sonra kırk hadis içeren bir eser telif etmek gayesiyle uzak yakın birçok beldeye seyahat ettiğini ifade etmiş ve şöyle demiştir: “Hadislerini nakledeceğim beldelerin ilki Haremeyni Şerîfeyn sonra Şam, Irak, İsfahân ve Horâsân’ın çevresindeki köy ve kasabalarıdır.”¹⁵

Müellif, kırk hadis ezberlemenin fazileti ile ilgili aktardığı rivayetleri, isnadları ile beraber zikretmiştir. Bu rivayetlerin sahabi ravisini ve rivayet metinlerinin tercümesini şöyle sıralamak mümkündür:¹⁶

¹³ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, 40.

¹⁴ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, 34.

¹⁵ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, 40.

¹⁶ Hadisler için bkz. İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, 41-45; Alâuddîn Ali el-Müttakî b. Hisâmuddîn el-Hindî, *Kenzu'l-Ummâl fî Süneni'l-Akvâli ve'l-Ef'âl*, thk. Bekri Hayyani- Safve es-Saka, (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1985), 10: 158; Ebu'l-Ferec Abdurrahman İbnu'l-Cevzî, *el-İlelü'l-Mütenâhiye fî'l-Ehâdisi'l-Vâhiye*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1983), 1: 119-129.

1-Ebu'd-Derdâ'nın naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Kim ümmetim için dinleri ile alakalı kırk hadis muhafaza ederse/korursa Allah onu kıyamet gününde fakîh olarak diriltir ve ben de kıyamet gününde ona şefaatçi ve şâhid olurum."¹⁷

2-Muâz b. Cebel'den nakledilen bir rivayette Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Kim ümmetim için dinleri ile alakalı kırk hadis muhafaza ederse/korursa Allah onu kıyamet gününde fakîhlerin ve alimlerin zümresine katar."¹⁸

3-İbn Abbâs'tan nakledilen bir rivayete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Kim ümmetim için sünnet ile alakalı kırk hadis muhafaza ederse/korursa kıyamet gününde ona şefaatçi olurum."¹⁹

4-Abdullah b. Mesûd'un naklettiğine Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Kim ümmetim için Allah'ın kendilerini faydalandıracağı kırk hadis muhafaza ederse/korursa ona şöyle denilir: Cennetin hangi kapısından girmek istersen o kapıdan gir."²⁰

5-İbn Abbâs'tan nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Kim ümmetime bir sünneti ihya edecek ve bir bid'atı ortadan kaldıracak bir hadis ulaştırırsa/naklederse ona cennet vardır."²¹

6-İbn Abbâs'tan nakledilen bir hadise göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Kim ümmetim için bir hadisi muhafaza ederse/korursa ona yetmiş bir siddîk nebînin ecri verilir."²²

2. Kırk Hadis ile İlgili Rivayetlerin Sıhhat Değeri

Rivayetlerin sıhhat değeri ve Hz. Peygamber'e isnadının tespiti süreci, muhaddisler arasında tartışılan en temel usûl konularının başında gelmektedir. Rivayetlerin sıhhat tespiti sürecinde ortaya konulan kriterler ve araştırmacının yaklaşım tarzı, sübjektif bir karakter arz ettiğinden varılan sonuçlar içtihadî bir nitelik taşımaktadır. Kırk hadisin faziletine dair rivayetlerin değeri ile ilgili olarak muhaddisler arasında bir metodik farklılık bulunsa da genel anlamda bu rivayetlerin zayıf olduğu hususunda bir ittifakın hâsıl olduğunu söyleyebiliriz.

¹⁷ İbnu'l-Cevzî, *el-İlelü'l-Mütenâhiye*, 1: 120.

¹⁸ Alâuddîn Ali el-Müttakî, *Kenzu'l-Ummâl*, 10: 158. (Buradaki isnadda metin aynı olmakla birlikte sahâbi ravisi Muâz b. Cebel değil, Enes b. Mâlik'tir.)

¹⁹ Alâuddîn Ali el-Müttakî, *Kenzu'l-Ummâl*, 10: 158. (Buradaki isnadda metin aynı olmakla birlikte sahâbi ravisi İbn Abbâs değil, Ebû Saîd el-Hudrî'dir.)

²⁰ İbnu'l-Cevzî, *el-İlelü'l-Mütenâhiye*, 1: 120.

²¹ Alâuddîn Ali el-Müttakî, *Kenzu'l-Ummâl*, 10: 158.

²² İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, 45.

Rivayetlerin sıhhati ile alakalı olarak müellif İbn Asâkir bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Yukarıdaki 4. hadis ile ilgili olarak İbn Asâkir, bu rivayetin Ali b. Ebî Tâlib, Abdullah b. Ömer, Ebû Hureyre ve Ebû Saîd el-Hudrî gibi birçok sahabiden de rivayet edildiğini fakat bu rivayetlerin tümünün isnad açısından eleştirildiğini (mekâl) belirtmiştir. Ayrıca İbn Asâkir yukarıdaki hadislerin sahîh olmadığının altını çizmiş “*Zayıf hadisler bir araya getirildiğinde kuvvet kazanır.*”²³ görüşünden hareketle aynı konudan bahseden ancak isnad açısından zayıf olan hadislerin bir delil olarak kabul edilebileceğine de işaret etmiştir. Böylelikle İbn Asâkir, özellikle helal-haram, ahkâm ve itikada taalluk etmeyip amellerin faziletini konu alan zayıf rivayetlerle amel edilebileceği görüşünü benimsemiş olmaktadır.

İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1200), kırk hadis muhafaza etmenin faziletine dair rivayetlerin Hz. Ali, İbn Mesûd, Muâz b. Cebel, Ebu'd-Derdâ, Ebû Saîd, Ebû Hureyre, Ebû Umâme, İbn Abbâs, İbn Ömer, İbn Amr, Câbir b. Semure, Enes b. Malik ve Büreyde tarikiyle nakledildiğini belirtmiştir. Her bir sahabiye isnad edilen ve kırk hadis muhafaza etmenin faziletini içeren bu rivayetler, bütün tarikleriyle birlikte incelenmiş ve isnadlarında meçhûl, kezzâb, münkeru'l-hadis ve vâhi gibi şiddetli cerh edici ifadelerle maruz kalmış ravilerin olduğu tespit edilmiştir. Örneğin Ebu'd-Derdâ'dan gelen 1 numaralı rivayetin senedinde bulunan Abdülmelik b. Hârûn için “deccâl, metrûk, kezzâb, yedau'l-hadîs”; Muâz b. Cebel'den nakledilen 2 numaralı hadisin isnadında bulunan Muhammed b. İbrahim için “hadis uyduran biri, kendisinden rivayet etmek caiz değil”; İbn Abbâs'tan nakledilen 3 numaralı hadisin isnadında bulunan İshâk b. Nuceyh için “metrûku'l-hadis”; Abdullah b. Mesûd'dan gelen 4 numaralı rivayette bulunan Muhammed b. Osman b. Ebî Şeybe için “yalancılıkla itham edilmiş” gibi şiddetli cerh ifadeleri kullanılmış, dolayısıyla bu ravilerin mecrûh olduğu belirtilmiştir.²⁴ Binâenaleyh mezkûr rivayetlerde sahîh bir hadiste bulunması gereken bazı temel kriterlerin yer almadığı görülmektedir. Özellikle bir takım senedlerde bulunan ravilerin bazıları hakkında en ağır cerh ifadelerinin (metrûk, kezzâb, deccâl vb.) kullanılması, kırk hadis alıp nakletmenin faziletine dair rivayetlerin netice itibarıyla oldukça zayıf olduğunu ortaya koymaktadır.

²³ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, 44.

²⁴ İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-Mütenâhiye*, 1: 119-129.

İbnu'l-Cevzî, yukarıdaki rivayetlerden ilham alarak ve kırk hadis/erbaûn türüne dair eser telif eden müelliflerin isimlerini verdikten sonra “Bunların çoğu hadislerin illetlerini bilmeyen kimselerdir. Bununla birlikte iyiliğe teşvik amacıyla ilim ehlinde bazıları buna müsamaha nazarıyla bakmışlardır.” diyerek aslında ciddi bir eleştiride bulunmuş²⁵ ve kırk hadis derleyen müellifleri, hadislerin illetini (ilelü'l-hadîs) bilmemekle itham etmiştir.

Bilindiği gibi kırk hadis denilince ilk akla gelen alimlerden biri de İmam Nevevî'dir. İmam Nevevî (ö. 676/1277) kırk hadis ile ilgili yazdığı eserin girişinde yukarıdaki hadisleri zikretmiş ve şöyle demiştir: “Her ne kadar tarikleri çok olsa da netice itibarı ile bu hadislerin zayıf olduğu konusunda hadis hâfızları arasında ittifak hâsıl olmuştur. (وافق الحفاظ على أنه حديث ضعيف وإن كثرت طرقه).”²⁶ Nevevî, bundan sonra câlib-i dikkat başka bir hususun da altını çizmektedir. Nevevî'ye göre alimler her ne kadar fedâil-i a'mâl konusunda zayıf hadis ile amel edilebileceği noktasında müttefik iseler de kendisinin kırk hadis ile ilgili nakledilen rivayetlere karşı mütereddit olduğunu/itimadının olmadığını ancak sahîh olduğu ifade edilen bazı hadislere dayanarak kitabını telif ettiğini ifade etmiş ve bu bağlamda şu hadisleri zikretmiştir: “Sözlerimi burada bulunanlar, burada bulunmayan kişilere aktarsın.”²⁷; “Allah, sözlerimi doğru hıfzedip olduğu gibi başkalarına aktaran kimselerin yüzünü ağartsın.”²⁸ Anlaşıldığı kadarı ile Nevevî, kırk hadis edebiyatına ilişkin rivayet edilen hadisleri zayıf görmekte ve kendisinin telif ettiği kitabın referanslarını bu hadislerden çok, sahîh olduğunu düşündüğü ve içinde bir sayının geçmediği genel içerikli daha başka hadislere dayandırmaktadır. Bununla birlikte kendisinin de içinde bulunduğu birçok kişinin tamamen hâlis bir niyetle bu telif işlemine giriştiklerini aktarmaktadır.²⁹

es-Sehâvî (ö. 902/1496), *el-Mekâsidu'l-Hasene* isimli eserinde çok küçük lafız farklılıklarıyla “Kim ümmetinden kırk hadis muhafaza ederse/korursa kıyamet gününde fakîh olarak dirilir.” rivayetini nakletmiştir. Ardından konu ile ilgili olarak Ebû Nuaym'ın (ö. 430/1038) *Hilye*'sinde bu hadise benzer rivayetlerin İbn Mesûd ve İbn Abbâs'tan nakledildi-

²⁵ İbnu'l-Cevzî, *el-İlelü'l-Mütenâhiye*, 1: 129.

²⁶ İbn Dakîkî'l-İd, *Şerhu'l-Erbaîne Hadîsen en-Nevevîyye fi'l-Ehâdîsi's-Sahîhati'n-Nebeviyye*, (Mısır: Mektebetu't-Turasi'l-İslâmî, tsz), 4.

²⁷ Buhârî, *İlim*, 38, 1: 34.

²⁸ Tirmizî, *İlim*, 6, 5: 33; İbn Mace, *Mukaddime*, 18, 1: 230.

²⁹ İbn Dakîkî'l-İd, *Şerhu'l-Erbaîne Hadîsen en-Nevevîyye*, 5-6.

ğini belirtmiştir. Ayrıca kendisinden hadis aldığı hocası İbn Hacer'in "Ben bu hadisin bütün tariklerini bir cüzde topladım ve bu tariklerin hepsinin illet-i kâdihadan (hadisin sıhhatini ortadan kaldıran illet) sâlim olmadıklarını gördüm." dediğini aktarmış, bu hadislerden bazılarının insanlar arasında meşhur olmasına rağmen sahîh bir isnaddan yoksun olduğu bilgisini de eklemiştir.³⁰

Konu ile ilgili görüş beyan edenlerden biri olan el-Aclûnî (ö. 1162/1746), kırk hadis muhafaza edip nakleden kişinin fakîhler zümresine ilhak edileceğine dair yukarıda verdiğimiz 2 numaralı hadisin farklı rivayetlerini zikrettikten sonra şunları kaydetmiştir: "Darekutnî, bu rivayetin bütün tariklerinin zayıf olduğunu, hadisin sâbit olmadığını bildirmiştir. İbn Hacer, bu hadisin bütün tariklerini toplamış ve illetli olmayan bir tek tarik görmediğini beyan etmiştir. Beyhakî de aynı şekilde bu rivayetin sahîh bir isnadının olmadığını ifade etmiştir..."³¹ el-Aclûnî bu bilgileri naklettikten sonra kendi görüşünü "Bu rivayetlerin mevzû' olmayıp zayıf olduğu" şeklindeki ifadeleri ile ortaya koymuştur.³² Yine o, kırk hadis muhafaza eden/koruyan kimsenin yetmiş bir siddîk nebînin ecrini kazanacağına dair 6 numaralı rivayetin ise tamamen mevzû' olduğunu belirtmiştir.³³

İsmail Hakkı Ünal söz konusu hadislerin bazılarının zayıf bazılarının da uydurma olduğunu belirtirken,³⁴ Enbiya Yıldırım da kırk hadis muhafaza etmeyi/nakletmeyi teşvik eden hadislerin sıhhat açısından problemli olduğu tespitini yapmıştır.³⁵

İbn Asâkir de kırk hadis aktaran kişinin fazileti ile ilgili rivayetlerin zayıf olduğunu kabul etmekle birlikte onun eseri telif amacını konumlandığı nokta -birçok hadis müellifinin yaptığı gibi- "Ameller niyetlere göredir." hadisi çerçevesinde olmuştur.³⁶ Bir başka ifade ile müellif söz konusu eseri, ümmete bazı hadisleri aktarmak ve onları bazı konu-

³⁰ es-Sehâvî, *el-Makâsîdu'l-Hasene*, 417.

³¹ İsmâîl b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlu'l-İlbâs*, thk. Muhammed Abdulaziz el-Halidi, (Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 2: 220.

³² el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, 2: 220.

³³ el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, 2: 220.

³⁴ İsmail Hakkı Ünal, "İslam Kültüründe Kırk Hadis Geleneği ve Şeyh Hâmid-i Velî'nin Hadîs-i Erbaîn Şerhi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cild: XXXIX, (2009), 139.

³⁵ Enbiya Yıldırım, "Hâmid-i Velî'nin Kırk Hadis Şerhi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: VIII, sayı: 2, (2006), 166.

³⁶ Buhârî, *Bedü'l-Vahy* 1, 1: 2.

larda bilgilendirmek amacıyla kaleme aldığını ifade etmiştir. Bu nedenle de kırk hadis aktarmaya teşvik eden hadisler zayıf veya mevzû' olsalar da İbn Asakir, eserinin "amellerin niyetlere bağlı olduğu" hadisinin anlam çerçevesine dâhil olduğunu belirtmiş olmaktadır. Nitekim o, bunu eserinin ilk hadisi olarak zikrettikten sonra Abdurrahman b. Mehdî'nin "*Kim bir kitap telif etmek isterse 'Ameller niyetlere göredir.' hadisi ile başlasın.*" dediğini nakletmiştir.³⁷ İbn Asâkir bu bilgiyi aktarmakla aslında hem yaşadığı dönem itibarı ile hem de seleflerinden kitap telif edenlerin bu hadisi esas aldıklarının da altını çizmiş olmaktadır. Buhârî'nin *es-Sahîh* isimli eserinin ilk hadisinin de "إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ" ile başlaması³⁸ bu kültürün hadis tasnîf döneminden itibaren var olduğunu göstermektedir.

Belirtmekte fayda gördüğümüz husus şudur ki, kırk hadisin muhafaza edilmesi/ezberlenmesi veya aktarılmasının fazileti ile ilgili hadislerin zayıf olması, tarihi süreç içerisinde farklı sâiklerle kaleme alınmış erbaûn edebiyatına dair eserlerdeki hadislerin de zayıf olduğu manasına gelmemektedir. Belli hadis kitaplarından derlenerek oluşturulan bu türden eserlerdeki hadislerin –içlerinde zayıf olanlar olsa da– genel anlamda mutemed olduklarını söyleyebiliriz.

Kırk hadis derleyen müelliflerin eserlerinden hareketle böyle bir edebiyatın oluşmasına sebep teşkil eden bazı âmilleri şöyle sıralayabiliriz:

- 1- Hadis usûl tekniği açısından çok zayıf da olsa konu ile ilgili rivayetlerin vârid olması.
- 2- Fedâil-i a'mâl noktasında zayıf hadis ile amel etmenin alimler arasında genel kabul görmesi.
- 3- Dinin temel esaslarını teşkil eden bazı rivayetlerin seçilmesine imkân sağlaması.
- 4- Halkın elinde taşınabilen ve çoğunlukla hacmi küçük olduğundan kısa zamanda okunabilen bir kitapçık hüviyetini hâiz olması.
- 5- Kırk hadis münasebetiyle bir hadis derleme kültürü ve bu hadisler üzerine yazılan bir şerh geleneğinin oluşmuş olması.
- 6- Allah Rasûlü'nün sünnet ve hadislerine duyulan samimiyyetin bir göstergesi olması.

³⁷ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, 51.

³⁸ Buhârî, *Bedü'l-Vahy* 1, 1: 2.

7- Bu türden eserlerdeki rivayetlerin anlaşılması nispeten kolay, mesajı net ve ğarib kelimelerden ari hadisler seçilmesine imkân sunması.

B. İbn Asâkir'in "*el-Erbaûne'l-Büldâniyye*" İsimli Eseri

İbn Asâkir'in eserine geçmeden önce Erbaûniyyât ve Büldâniyyât türü eserlerin telif amaçlarına temas edilecek sonrasında eserin tahliline geçilecektir.

1. Erbaûniyyât ve Büldâniyyât Türü Eserlerin Telif Amacı

Hadis literatüründe Erbaûniyyât türü eserler olarak bilinen ve mevcut tesbitlere göre Abdullah b. el-Mübârek (ö. 181/797) ile başlayan kırk hadis geleneği³⁹ kaynağını bazı rivayetlerden almaktadır. Bu sebeple bazı muhaddisler amaçları ve konuları farklı olsa da içerisinde kırk hadis aktaran birçok eser vücûda getirmişlerdir. Bu eserlerin tertip, tasnîf ve muhtevaları çoğunlukla birbirinden farklı olmuştur. Bazı müellifler, tevhid ve Allah'ın sıfatlarına dair daha çok itikadî yönü ağır basan hadisleri bir araya getirmiş; bazıları ahkâm, ibadet, mev'ize, rekâik, fedâil-i eşhâs, fedâil-i büldân ve muamelata dair hadisler derlemiş; bazı alimler ise muhteva birlikteliğine bakmaksızın muhtelif konulara dair kırk hadisi cem' etmeyi tercih etmişlerdir. Neticede bu şekilde kitaplarını derleyen müellifler, eserlerine "*el-Erbaûn*" ismini vermişlerdir.⁴⁰ Kırk sayısı esas alınarak yazılan eserler sadece hadis alanıyla mukayyed kalmamış, kelim meselelerini toplayan erbaînler, kırk ayetin tefsirini konu alan erbaînler, tasavvuf konularını toplayan

³⁹ Kırk hadis geleneğinin kiminle başladığı konusunda bir tartışma mevzu bahis ise de Nevevî, bu geleneğin Abdullah b. el-Mübârek (ö. 181/797) tarafından başlatıldığını belirtmiş ve şöyle demiştir: "Kırk hadis derleyen bir çok alim vardır. Bildiğim kadarıyla bu konuda ilk eser veren kişi Abdullah b. el-Mübârek'tir. Bundan sonra Muhammed b. Eslem et-Tûsî, Hasan b. Süfyân en-Nesâî, Ebû Bekir el-Âcurrî, Ebû Bekir b. İbrahim el-İsfahânî, Dârekutnî, Hakîm, Ebû Nuaym... gibi alimler bu konuda eser telif etmişlerdir." İbn Dakîkî'l-İd, *Şerhu'l-Erbaûne Hadîsen en-Nevevîyye*, 4-5 (Nevevî'nin mukaddimesi).

⁴⁰ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, 34, 36. (Müellif burada kırk hadis derleyen bir çok alimin ismini tâdat etmektedir.); Erbaûniyyât türüne dair eserler için bkz. Kâtip Çelebî (Hâcî Halîfe), *Keşfu'z-Zunûn 'An Esâmi'l-Kutüb, ve'l-Funûn*, (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1941), 1: 52-61; "Kırk" rakamının muhtelif yerlerde kullanımı için bkz. Erdiñç Ahatlı, "Cumhuriyet Dönemi Hadis Şerhçiliği Bibliyografyası", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, cilt: 11, sayı:21, (2013), 233-234.

erbaînler ve biyografiye dair erbaînler gibi birçok eser tarihi süreç içerisinde vücûda gelmiştir.⁴¹

Özellikle sahabilerin hadisleri farklı coğrafyalara ulaştırmak gayesiyle bulundukları yerlerden ayrılıp başka beldelerde ikamet etmeleriy-le birlikte belli beldelerde bazı hadisler daha fazla şöhret kazanmış hatta “Kûfelilerin hadisi”⁴², “Medinelilerin hadisi” ve “Basralıların hadisi” gibi bir terminoloji ortaya çıkmıştır. Bu terminoloji, isnaddaki raviler için de mevzubahis olmuş “Falan ravi, Dımaşklıların rivayet ettiği hadisi herkesten iyi bilir.” ve “İsnaddaki ravilerin bütünü Kûfeli, Basralı veya Medînelidir.” türü ifadeler,⁴³ hadislerden hemen sonra ya da şerhlerde yer almaya başlamıştır. Bu ifadeler, aynı zamanda bazı rivayetlerin belli bölgelerde daha fazla yayıldığını, bazı bölgelerdeki rivayetlerin diğerlerinden daha sağlam olduğunu ifade etmek üzere de istimal edilmiştir. Sonraları bazı muhaddisler belli belde ve bölgelerde yaygınlık kazanan rivayetleri bir araya getiren mecmualar oluşturmuşlardır.⁴⁴

es-Sehâvî, Büldâniyyât türünde derlenen eserlerle ilgili bazı bilgilere yer vermektedir. Bu bilgilere göre bu tarzda eser yazan alimler, bir beldeden ve bir şeyhten bir hadis almakta ve bir daha da bu belde ve şeyh tekrar edilmemektedir. es-Sehâvî’ye göre bu türden eser telif eden ilk kişi Ebû Nuaym el-Esbahânî’nin (ö. 430/1038) öğrencisi Atîk b. Ali es-Sementârî (ö. 464/1071)’dir. Sonra Ebû Tâhir Ahmed b. Muhammed es-Silefî (ö. 576/1180) “el-Erbaûne’l-Büldâniyyât” adıyla bir eser yazmış, onu da sırasıyla İbn Asâkir (ö. 571/1175), Yûsuf b. Ahmed eş-Şîrâzî (ö. 585/1189), Kâdî Muhammed b. Ali (ö. 600/1203), Muhammed b. İsmâil el-Yemânî (ö. 607/1210) ve Abdulkadir b. Abdillâh er-Rühâvî el-Hanbelî (ö. 612/1215) gibi daha birçok alim takip etmiştir. İbn Hacer’in (ö. 852/1448) öğrencisi olan es-Sehâvî de seleflerine ittiba etmek üzere farklı beldeleri dolaşmış ve o beldelerden hadis, haber ve şiirler içeren “el-Büldâniyyât” isimli bir eser kaleme almıştır.⁴⁵

⁴¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Erbâin”, *DİA*, 11: 271-272.

⁴² İbn Asâkir, *el-Erbaûne’l-Büldâniyye*, 64.

⁴³ Abdullah Aydın, “Büldâniyye”, *DİA*, 6: 487.

⁴⁴ Abdullah Aydın, “Büldâniyye”, 6: 487-488.

⁴⁵ Muhammed b. Abdîrrahman es-Sehâvî, *el-Büldâniyyât*, thk. Hüsam b. Muhammed el-Kattan, (Riyad, Daru’l-Ata, 2001), 32-42.

2. İbn Asâkir'in Eserinin Adı

İbn Asâkir'in kaleme aldığı eserlerden biri, onun "*el-Erbaûne'l-Büldâniyye*" isimli eseridir. Eserin tam adı كتاب الأربعين عن أربعين من أربعين لأربعين في الأربعين şeklindedir. Eserinin sonunda ise bu "Erbaîn"lerden neyi kasdettiğini "هذا اخر الأربعين حديثا عن أربعين شيخا من أربعين مدينة لأربعين من الصحابة في أربعين بابا" ifadeleri ile açıklamıştır.⁴⁶ Eser, kırk sahabîden, kırk farklı şehirden, kırk hadis hocasından bir araya getirilmiş kırk farklı konuda hadisi ihtiva etmektedir.⁴⁷

İbn Asâkir, kırk hadis içeren birkaç eser daha telif etmiş ve şöyle demiştir: "*Kırk uzun hadis (الأربعون الطوال)*", "*Abdallar (zühd ehli)*⁴⁸ ile ilgili kırk hadis (الأربعون في الأبدال)" ve "*Cihad farzını yerine getirme hususundaki gayretleri bildiren kırk hadis (الأربعون في إقامة فرض الجهاد)*" konuları ile ilgili hadisleri cem' ettim. Dostlarım, Ebû Tâhir Muhammed b. Ahmed el-Esbehânî'nin uzun seyahati neticesinde kaleme aldığı kırk farklı şehirden ve kırk hadis hocasından derlediği kırk hadis benzeri bir çalışma yapmamı benden talep ettiler. Ben de selefim olan mezkûr alimin bu çalışmasına benzer ancak ondan farklı olarak kırk sahabîden nakledilen hadisleri de içeren bu kitabı telif ettim. Eserime aldığım hadislerin sahîhi ile ma'lûl olanını, makbûl ile merdûd olanını açıkladım ve râvîlerinin durumlarını belirttim."⁴⁹ İbn Asâkir'in kitabına aldığı hadislerin sıhhat ve illet durumları ile râvîlerin ehliyetlerini zikrettiğini beyan etmesi, onun amacının sadece hadisleri derlemek olmadığını bununla birlikte derlediği hadislerin ravilerini tanıtmaya yönelik bilgi sunmak istemesinden kaynaklanmış olmalıdır. Ayrıca yaşadığı dönem itibarı ile hadislerin makbûl ve merdûd olanını ayırt etmekte temel kriterin isnad merkezli olduğunu ve isnadın sahîh olması durumunda hadisin de sahîh olacağı anlayışının hâkim olduğunu söylemek mümkündür.

⁴⁶ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, 162.

⁴⁷ Eser ayrıca Mustafa Âşur tarafından da tahkik edilmiş ve hadislerin içerdiği konulara göre başlıklar ilave edilmiştir. Bkz. İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, thk. Mustafa Âşur, (Kahire: Mektebetü'l-Kur'an, tsz).

⁴⁸ Tasavvuf ve İslamî edebiyat alanlarında kullanılan ve Türkçe'ye "abdâl" olarak geçen bu kelime, dünyaya ait şeylerden uzak durmaya çalışan sûfi veya erenler için daha çok kullanılmıştır. Bkz. Süleyman Uludağ, "Abdâl", *DİA*, 1: 59.

⁴⁹ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, 38.

3. Eserin Metodolojik Açıdan Tahlili

İbn Asâkir'in çalışmamıza esas aldığımız *"el-Erbaûne'l-Büldâniyye"* isimli eserinin metodolojisini ortaya koymaya çalışmak, bir taraftan onun bakış açısını anlamamıza diğer taraftan yaşadığı dönemin hadis algısına yönelik bazı ipuçlarını bize sunabilecektir. Bu nedenle bu başlık altında İbn Asâkir'in önemle üzerinde durduğu âli ve nâzil isnad, ravi bilgisi ve rivayet bilgisi olmak üzere konuyu üç başlık altında incelemenin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

a. Âli İsnad ve Nâzil İsnad

İbn Asâkir, eserin mukaddimesinde hadis usûlünün temel meselelerine temas etmeyi ihmal etmemiştir. Özellikle âli isnad ile nâzil isnad kavramlarına vurguda bulunan müellif şöyle demektedir: *"Zarûreten nâzil isnadlı bir hadis aktardığımda başka bir vecihden onun âli isnada sahip olduğu bir tariki de zikrettim. Çünkü hadislerde uluvv-i isnad kalbi ferahlatmaktadır. Nitekim bazı alimler, nâzil isnadlı hadisleri zayıf addetmişlerdir. Hadis ehlinin de dediği gibi isnadın âli olması, Allah ve Rasûl'üne daha yakın olmak manasına gelmektedir."*⁵⁰ İbn Asâkir'in âli isnada sahip hadisleri nâzil isnada sahip hadislerle tercih etmesi, hadis usûlünün da üzerinde durduğu önemli konulardandır. Bilindiği gibi hadis usulünde âli isnad, hakikaten veya hükmen râvî sayısının az olması sebebiyle rivayetin Hz. Peygamber'e en kısa yoldan ulaştırılması demektir. Nâzil isnad ise nakledilen bir hadisin râvî sayısının çok olması manasına gelmektedir.⁵¹ Âli isnad ile nakledilen bir hadis, râvî sayısı fazla olan nâzil hadise tercih edilir. Zira râvî sayısı arttıkça râvîlerin hata yapma ihtimalleri ve rivayet üzerinde bilerek/bilmeyerek tasarrufta bulunma varsayımı da güçlenmiş olacaktır.⁵² Bununla birlikte belirtilmesi gereken hususlardan birisi de şudur: Rivayetin âli isnada sahip olması onu tek başına sahîh yapmazken, rivayetin nâzil isnad ile aktarılmış olması da onu tek başına zayıf kılmaz. Bir başka deyişle her âli isnad, sahîh ve her nâzil isnad zayıf demek değildir. Râvî sayısı az olup çeşitli sebeplerden ötü-

⁵⁰ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, 39. (إن قرب الاسناد قرب إلى الله و رسوله).

⁵¹ Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, (Ankara: TDV Yay., 1998), 151-159. (Talat Koçyiğit âli isnad için "...sahih bir isnadla rivayet etmek suretiyle meydana gelir..." şeklinde bir kayıt koymuştur. Bkz. aynı yer).

⁵² Bkz. Osman b. Abdurrahman (İbnu's-Salah), *Ulûmu'l-Hadis*, thk. Nuruddin Itr, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1998), 255-264; Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 151-159; Abdullah Aydın-ı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, (İstanbul: İfav Yay., 2013), 141, 142.

rû (inkita', illet, irsâl vb.) zayıf olan âli isnadlı hadisler olduğu gibi râvî sayısı çok olmasına rağmen sahîh olan nâzil isnadlı hadisler de bulunabilir.

b. Râvî Bilgisi

Râvîlerin hadis nakletme kabiliyetleri ve fiziki yetersizlikleri ile ilgili bazı bilgiler de veren müellif, burada bir râvî ile ilgili olarak "gözlemini kaybetmiş ve kulakları ağır işiten" nitelemesinde bulunmuştur.⁵³ Bu durumda İbn Asakir, rivayetle ilgili bir idrâc, tashîf, tahrîf veya kalb ile alakalı bir durumun oluşabileceği ihtimalini göz önüne almış olmaktadır. Zira fiziki yetersizlik ve bazı hastalık durumları rivayetin sağlam ve güvenilir olarak aktarılmasında önemli bir engel teşkil etmektedir.

Eserde isnadı oluşturan râvîlerin nisbe ve beldeleri ile ilgili bilgilere de rastlamak mümkündür. Bu yöntemle rivayetin daha çok hangi coğrafyalarda yaygınlık kazandığına dair okuyucuya bilgi verilmiş olmaktadır. Örneğin Dımaşk'ta aldığı hadisin râvîleri ile ilgili olarak "Sahabî Ebu Zerr'e kadar bu rivayetin isnadında bulunan bütün râvîler Dımaşk'lıdır" ifadesini kullanarak râvîlerin Dımaşk'tan olduklarını,⁵⁴ Kûfe'de aldığı hadisin râvîleri için "İsnadının bütün râvîleri Kûfelidir." diyerek söz konusu isnaddaki râvîlerin Kûfeli olduğunu belirtmiştir.⁵⁵ Râvîlerin nereli olduğuna dair bilgilerin eserde zikredilmiş olması, hem isnadın araştırılması esnasında râvîlerin daha kolay tespit edilmesine hem de hangi rivayetlerin daha çok nerelerde iştihar ettiğine dolaşısıyla o bölge ve yörenin dini yaşantı ve düşüncesinde bu rivayetlerin ne kadar tesirli olduğuna dair nisbî de olsa bir tespit imkânı sunabilmektedir.

İbn Asâkir, kırk farklı sahabiden hadis aktaracağını ifade ettiği için hadisi nakleden sahâbi ile ilgili bilgilere de yer vermiştir. Sahabînin künyesi, nisbesi ve babası gibi bilgiler bu nevidendir. Söz gelimi Hz. Ebû Bekir'in isminin Abdullah olduğunu fakat Atîk b. Ebî Kuhâfe olarak bilindiğini ve Kureyş kabilesine mensup olduğunu belirtmiştir.⁵⁶ Osman b. Affân için de Ebû Abdillâh künyesinin ve Zu'n-Nûreyn lakabının olduğunu ve Ümeyye kabilesine mensup olduğunu ifade etmiş-

⁵³ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, 47.

⁵⁴ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, 62.

⁵⁵ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, 64.

⁵⁶ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, 55.

tir.⁵⁷ Ebu Hureyre'nin naklettiği bir hadis ile ilgili olarak "Asıl isminin ne olduğu hususunda çok büyük ihtilaf vardır. İsmi, cahiliyye döneminde Abdüşşems iken Hz. Peygamber onun ismini Abdurrahman b. Sahr olarak değiştirmiştir. Bu görüş daha isabetli görünmektedir."⁵⁸ demiştir. Rey şehrinde aktardığı hadisin sahabi râvîsi olan Amr b. Haris için "Bu hadisi aktaran Amr b. Hâris b. Ebî Dirâr b. Habîb el-Huzaî'dir. Beni Müstalik'tendir" ifadelerini kullanmıştır.⁵⁹

İbn Asâkir, açıklanmaya muhtaç bazı râvî isim veya künyelerinin olduğunu düşündüğü yerlerde bu râvîlerin farklı isim ve künyelerle de anıldığını ifade eden izahlar da yapmıştır. Râvîlerin kimlik bilgileri ve araştırılan kişinin aynı kişi olup olmadığı hususu, isnad araştırmalarında ehemmiyet arz etmektedir. Binâenaleyh eserde bazı râvîlerin künye ve lakab bilgilerinin dışında ayrıca isimlerinin tasrîh edilmesi, kanaatimizce râvînin meçhûliyetinin ortadan kaldırılması bakımından önemlidir. Örneğin müellif, "Kim Allah'a ve ahiret gününe iman etmişse misafirine ikramda bulunsun..."⁶⁰ hadisiyle ilgili olarak şu değerlendirmelerde bulunmaktadır: "Sıhhati hususunda ittifak vardır. Bu, Ebû Şureyh Huveylid b. Amr b. Sahr'in aktardığı bir hadistir ki bu kişi bazen Amr b. Huveylid, bazen Hâni b. Amr bazen de Ka'b el-Huzaî diye isimlendirilmiştir."⁶¹

Daha önce ifade edildiği gibi İbn Asâkir'in hanım hocaları da bulunmaktaydı. Bazı hadislerin rivayet zinciri incelendiğinde rivayeti aldığı kişilerden bir kısmının hanım hocalar olduğu görülecektir. Mesele içerisinde Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî'nin de olduğu bir isnadda ve ilk hadisi zikrettiği yerde *أخبرتنا المرأة الصالحة كريمة بنت أحمد المروزي* ifadesini kullanarak hadisi aldığı râvîlerden birinin Kerîme binti Ahmed (ö. ?) olduğunu beyan etmiştir.⁶² Başka bir rivayette Şanzevâr şehrinde *منصور بن محمد* ifadelerini senedin başında kullanarak bu hadisi bir hanımdan ve tahammül yollarından kıraat usûlü ile aldığını belirtmektedir.⁶³ Benzer rivayetlerdeki hanım râvîlere bakıldığında İbn Asâkir'in yaşadığı hicri VI. yüzyıl itibarı ile İslam coğrafya-

⁵⁷ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, 58.

⁵⁸ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, 91.

⁵⁹ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, 118, 130.

⁶⁰ Buhârî, Edeb, 31, 7: 78.

⁶¹ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, 85.

⁶² İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, 47.

⁶³ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, 104.

sının farklı bölgelerinde hadis ile uğraşan, hadis nakleden, onu ezberlemeye çalışan hanım ravilerin bulunduğunu, erkek ravilerin onlardan hadis aldığını dolayısıyla hadis ilmine kim sahip ise ondan istifade etme anlayışının genel anlamda hâkim olduğunu söyleyebiliriz.

c. Rivayet Bilgisi

İbn Asâkir, bir rivayeti zikrettiği yerde o rivayeti farklı tarihlerden desteklemeyi başka bir ifade ile mutabaât nevinden hadisleri zikretmeyi de ihmal etmemiş ve rivayetler arasında küçük lafız farklılıklarını da belirtmiştir. Örneğin “*Ameller niyetlere göredir...*” hadisindeki niyet kelimesinin cem’i ile zikredilen bir rivayeti aktardıktan hemen sonra niyet kelimesinin müfred olarak zikredildiği başka bir hadis daha zikretmiştir.⁶⁴ Ancak İbn Asakir, bu ilave rivayetleri “kırk” rakamına dahil etmemiştir. Buhârî ve Müslim’i referans gösteren ifadelerin yanı sıra seleflerinin hadis ile ilgili bazı yorum ve söylemlerine de yer vermiştir. Mesela, “*Ameller niyetlere göredir...*” hadisi ile ilgili İmam Şafii’nin “*Ameller niyetlere göredir hadisi, ilmin üçte birini kapsamaktadır.*” dediğini nakletmektedir.⁶⁵ “*Zulmü kendi zatıma haram kıldım....*” kudsî hadisin zikrettiği başka bir yerde Ahmed b. Hanbel’in “*Şam ehli için Ebu Zerr’in bu hadisinden daha şerefli bir hadis yoktur.*” dediğini nakletmektedir.⁶⁶ Bununla birlikte hadislerle ilgili müellifin açıklama sadedindeki yorumları yok denecek kadar azdır. Binâenaleyh eserde dirâyet, şerh ve yorum merkezli bir yöntemden çok rivayet nakletme merkezli bir usûl takip edildiğini ifade edebiliriz.

Eserde dikkat çeken hususlardan birisi de referans gösterilen rivayetlerdir. İbn Asâkir, sıhhat durumu hadisçiler arasında tartışma konusu olan bazı rivayetlere atıfta bulunmuştur. Mesela eserin girişinde “*Rahmete mazhar olmuş ümmetine ilmi Çin’de de olsa talep etmeyi emreden Hz. Peygamber’e salat olsun...*”⁶⁷ demek suretiyle “İlim Çin’de de olsa alınır.” rivayetine atıfta bulunmuştur. Bu rivayetin, zayıf olduğunu hatta İbnu’l-Cevzî’nin naklettiğine göre kimi muhaddislerce aslı olmayan bâtil bir söz olarak değerlendirildiğini hatırlatmamız gerekmektedir.⁶⁸

⁶⁴ İbn Asâkir, *el-Erbaûne’l-Büldâniyye*, 48.

⁶⁵ İbn Asâkir, *el-Erbaûne’l-Büldâniyye*, 50.

⁶⁶ İbn Asâkir, *el-Erbaûne’l-Büldâniyye*, 62.

⁶⁷ İbn Asâkir, *el-Erbaûne’l-Büldâniyye*, 34.

⁶⁸ İbnu’l-Cevzî, *el-Mevdûat*, (Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), 154; es-Sehâvî, *el-Makâsidu’l-Hasene*, thk. Muhammed Osman, (Beyrut: Daru’l-Kitabi’l-Arabi), 73.

İbn Asâkir'in eserine aldığı hadislerin çoğunluğu merfu hadisler olmakla birlikte hadis usûlünde kudsî hadis tanımına uyan bazı hadisler de yer almaktadır. Eserinin bir yerinde Ebu Zerr'in Hz. Peygamber'den onun da Hz. Cebrail'den naklettiğine göre "Allah şöyle buyurmuştur." demek ve şu kudsî hadisi zikretmektedir: "*Ben zulmü kendi zatıma haram kıldım ve aranızda da bunu haram kıldım, öyleyse birbirinize zulmetmeyin...*"⁶⁹

Müellif, yeri geldikçe rivayetlerin sıhhati ile ilgili görüşlerini beyan etmiştir. Eserinde ele aldığı birçok hadis için "sahîhtir" nitelemesinde bulunan İbn Asâkir, bazı hadisler içinse "Bu ğarîb bir hadistir." kaydını koymuştur.⁷⁰ Aynı şekilde "Kişi, şu dört şeyden sorguya çekilmedikçe kıyamet gününde bulunduğu yerden ayrılmayacaktır: Ömrünü nerede tükettiğinden, gençliğini nerede harcadığından, malını nereden kazanıp nereye harcadığından ve ilmi ile amel edip etmediğinden."⁷¹ hadisini aktardığı yerde şunları söylemektedir: "Bu hadis, Abdurrahman b. Useyle'den rivayet edilen ğarîb bir hadistir..."⁷² Yine "Nimetlerinden yararlandığınız Allah'ı seviniz. Allah'ı sevdiğiniz için beni de seviniz. Beni sevdiğiniz gibi Ehl-i Beytimi de seviniz."⁷³ rivayeti için "Bu hasen bir hadistir." demiştir.⁷⁴ Aşere-i mübeşşere ile ilgili rivayet için "Bu ğarîb bir hadistir."⁷⁵ münafıkların hasletlerinin anlatıldığı rivayet için "Bu hadis, sıhhati üzerinde ittifak edilen bir hadistir."⁷⁶ ifadelerini kullanmıştır. Müellif, rivayetlerin geçtiği kaynağı zikretmekte ve rivayetler arasındaki ziyade ve noksanlıklara da yer yer işaret etmektedir. Örneğin naklettiği bir rivayet için "Bu kısım sadece Nesâî tarafından aktarılmıştır." kaydını koymaktadır.⁷⁷

Hadislerin sıhhatine dair ifadeler çoğunlukla "sahih, hasen" şeklinde verilmiştir. Eserde ravi sayısı dikkate alınarak kullanılan hadis usûlü terimi ise ekseriyetle "ğarîb" ifadesi olmuştur. Eserdeki rivayetlerin çoğunluğunun sahîh veya hasen olduğunu belirtebiliriz. Ancak

⁶⁹ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, 61.

⁷⁰ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, 64. (Hadisin ğarîb olmasının onun sıhhati ile ilgili değil, nakleden ravi sayısı ile ilgili olduğunu belirtmek isteriz.)

⁷¹ Tirmizi, *Sıfatü'l-Kiyâme*, 1, 4: 216.

⁷² İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, 73.

⁷³ Ebû Abdillâh el-Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*, (Beyrut: Daru'l-Marife, tsz), 3: 150.

⁷⁴ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, 75.

⁷⁵ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, 107, 137, 145.

⁷⁶ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, 147, 156, 159.

⁷⁷ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, 127.

müellif, her ne kadar âli isnada sahip hadisleri almaya gayret ettiğini ifade etmişse de –ki her âli isnad da sahih olmayabilir- kanaatimizce hadis usûlünde zayıf hadis tanımına uyan rivayetlere de yer vermiştir. Bunlardan biri, Horasan bölgesinde bulunan ve 16. belde olarak zikredilen Ezcâh’tan aldığı rivayettir ki metni şöyledir: “İlmin fazileti, ibadetin faziletinden üstündür ve dininizin en hayırlısı vera’dır.”⁷⁸ İbn Asâkir, bu rivayetin ğarîb olduğunu ve sahabîlerden Sevbân tarafından rivayet edildiğini bildirmiştir. Aynı rivayeti farklı bir isnadla Beyhakî, (ö. 458/1066) Katade vasıtasıyla Mutarrif’ten aktarmakta;⁷⁹ el-Heysemî de (ö. 807/1404) farklı bir isnadla Huzeyfe b. el-Yemân’dan rivayet etmektedir.⁸⁰ Ancak rivayeti incelediğimizde bunun daha çok zayıf ve halk nezdinde şöhret bulmuş haberleri derleyen eserlerde “...dininizin en hayırlısı vera’dır.” kısmı olmaksızın yer aldığını görmekteyiz.⁸¹ İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1200), rivayetin farklı tariklerini zikrettikten sonra ravilerini incelemiş, bu tariklerdeki ravilerin önemli bir kısmının sika olmadığını ve bu rivayetin bizzat Mutarrif’in sözü olduğunu söylemenin daha doğru olacağını belirtmiştir.⁸²

Görüldüğü gibi İbn Asâkir, eserinde yer verdiği rivayetlerin hem sıhhat durumunu hem râvîlerin kimlik bilgilerini hem de rivayetin ait olduğu yer ve zamanı belirtmiştir. Ancak eserde râvîlerin cerh-tadil açısından değerlendirilmesine ilişkin neredeyse hiç bilgi bulunmamaktadır. Bu da sadece hadisleri derlemekle yetinmeyip râvîlerin isim, künye ve menşeleri hakkında bilgi sunan söz konusu bu kitapta gözlemlediğimiz bir eksikliktir. Öte yandan bunun halka yönelik bir kitap olduğu dolayısıyla eserin teknik bilgilerle doldurulmasının okuyucuyu sıkabileceği endişesinin gözetildiğini göz önüne alırsak İbn Asâkir’i bu konuda mazur görmek de mümkündür.

Daha önce ifade edildiği gibi kırk hadis derleyen alimler, muhteva ile ilgili temelde iki yol takip etmişlerdir: Bunlardan biri, sadece bir konuyu içeren rivayetleri derlemek; diğeri de farklı konulardan seçilmiş hadisleri bir araya getirmektir. İbn Asâkir, her iki yöntemle de eser

⁷⁸ İbn Asakir, *el-Erbaûne’l-Büldâniyye*, 94.

⁷⁹ Ebû Bekir el-Beyhakî, *Şu’abu’l-İmân*, thk. Abdulali Abdülhamid, (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, , 2003), 3: 227.

⁸⁰ Nûruddin Ali b. Ebû Bekir el-Heysemî, *Mecmeu’z-Zevâid ve Menbeu’l-Fevâid*, thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş, (Beyrut: Daru’l-Fikr, 1994, 1: 325).

⁸¹ es-Sehâvî, *el-Makâsidu’l-Hasene*, 306 (Sehâvî burada söz konusu rivayeti zikretmiş fakat herhangi bir açıklamada bulunmamıştır.); el-Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, 2: 79.

⁸² İbnü’l-Cevzî, *el-İlelû’l-Mütenâhiye fi’l-Ehâdîsi’l-Vâhiye*, 1: 77.

yazmış bir alimdir. Eserin muhtevasına bakıldığında muayyen bir konu ile alakalı rivayetlerin alınmadığı, birçok konudan seçilmiş hadislerin yer aldığı görülmektedir. Onun bu eseri, hem muhtelif diyarları dolaşması ve farklı rivayetleri bir araya getirmesi hem de aldığı her bir hadisle okuyucuya kısa da olsa mesaj verme gayesine binâen bu tertip üzere derlenmiş olmalıdır.

4. Eserdeki Rivayet Coğrafyası

İlim/hadis elde etmek için bir beldeden diğer beldelere yapılan yolculuklar hadis geleneğinde genel anlamda “rihle” olarak isimlendirilmiştir. Rihle, hadisin semâ’ ve kiraât yoluyla ahzedilmesi, âli olan hadislerin alınması, farklı hadis hocalarından istifade edilmesi, muhtelif beldelelerde marûf hadislerin alınması, yanlarında bulunmayan hadisleri alma merakı vb. sebeplerden dolayı yapılmış, böylelikle hem muhadisler arasında bir iletişim ağı kurulmuş hem de karşılıklı bir müzakere atmosferi oluşmuştur.⁸³

Rivayetin alındığı şehirlerin farklı isimleri veya özellikleriyle ilgili bazı bilgilere de eserde yer verilmiştir. Mesela Mekke için el-Beledü'l-Emîn;⁸⁴ Medîne için Medînetu'r-Rasûl, Tâbe ve Yesrib;⁸⁵ Minâ için içinde geniş avlulu evlerin ve Mescidu'l-Hîf'in bulunduğu şehir;⁸⁶ Dımaşk için Şam bölgesinin merkezi olan mukaddes yerlerden biri;⁸⁷ Kûfe için Irak'ta bulunan ve Hz. Ömer döneminde imar edilen şehir;⁸⁸ Bağdat için Medînetu's-Selâm, Kubbetu'l-İslâm ve Dâru'l-İmâm;⁸⁹ Neysabur için “Nişavurted, Erberşehr ve Horasan'ın büyük şehirlerinden biri”⁹⁰ gibi tanımlamalar yapılarak beldenin kimliği ortaya konulmuştur. İbn Asakir'in tarihçi kimliğini ve onun “*Tarîhu Dımaşk*” isimli kaynak niteliğindeki eserin müellifi olduğunu da hatırladığımızda onun şehir, belde ve köylere olan bu vukufiyeti gayet tabii bir durumdur.

⁸³ “Rihle” konusu ile ilgili Hatîb el-Bağdadî (ö. 463/1071) müstakil bir eser kaleme almış, burada ayet ve hadisler ışığında büyük gayretlerle hadis almak için yapılan yolculukların ehemmiyetini konu almıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hatîb el-Bağdadî, *er-Rihle fî Talebi'l-Hadîs*, thk. Nûruddin İtr, (Dımaşk: Silsiletü Revai'i Turasine'l-İslami, 1975), 71-92.

⁸⁴ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, 47.

⁸⁵ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, 52.

⁸⁶ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, 57.

⁸⁷ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, 60.

⁸⁸ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, 63.

⁸⁹ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, 66.

⁹⁰ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, 76.

Eserde dikkat çeken hususlardan biri de rivayetlerin zamanlarına ilişkin verilen bilgilerdir. Eserdeki bütün rivayetler, önce şehir ismi ve o şehir ile ilgili kısa bir tanıtım cümlesinden sonra zikredilmiş ve neredeyse bütün rivayetlerin alındığı yer ve zaman tam olarak belirtilmiştir. Mekânın bildirilmiş olması rivayetin yaygınlık coğrafyasını, zamanın bildirilmiş olması da özellikle senedin mebdeinde bir inkita halinin olmadığını bir başka deyişle rivayeti aktaran râvîden İbn Asâkir'in doğrudan aldığını göstermektedir. Mevzu ile ilgili bir kaç örnek vermek yararlı olacaktır:

Medîne'de aldığı hadis için "Mescid-i Nebevî'de cuma gecesi minber ile Hz. Peygamber'in (sav) kabri arasındaki bir yerde 8 Muharrem 522'de..."⁹¹

Mina'da aldığı hadis için "521 senesi eyyâm-ı teşrîkin ikinci günü..."⁹²

Dımaşk'ta aldığı hadis için 507 senesinde..."⁹³

Kûfe'de aldığı hadis için "Kûfe'deki es-Sebi' mahallesindeki Ebû İshâk es-Sebîi mescidinde 521 senesinin Zilkade ayında..."⁹⁴

Bağdat'ta aldığı hadis için "Babu Horasan'da 520 senesinde..."⁹⁵

İbn Asâkir'in dolaştığı şehirler incelendiğinde ilim yolculuğu yaptığı bazı yerlerin isimlerinin bugün de tedavülde olan isimler olduğu görülecektir. Eserde hadislerin zikredildiği belgelerden hareketle İbn Asâkir'in başta Hicaz bölgesi olmak üzere İran, Irak, Suriye ve Türkiye'de bulunan yerleri dolaştığı görülmektedir. Eserde "kırk" sayısı esas alınarak aktarılan rivayetleri konu, hoca, sahabî ravisi ve belde itibarı ile şöyle tasnîf etmek mümkündür:

H.N	RİVAYETİN KONUSU	İBN ASÂKİR'İN HOCASI	SAHABİ RAVİSİ	BELDE
1	Amellerin niyetlere göre olması	Abdullah b. Muhammed b. İsmail	Ömer b. el-Hattâb	Mekke
2	Günahların bağışlanması	Abdullah b. Abdilvâsi'	Ebû Bekir	Medîne
3	İhramlının nişan ve nikâh yapamaması	Mekkî b. Ebî Tâlib	Osman b. Affân	Minâ
4	Allah'ın kullarına ikramı	Ali b. İbrahim	Ebû Zer el-Ğifârî	Dımaşk

⁹¹ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, 52.

⁹² İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, 57.

⁹³ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, 60.

⁹⁴ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, 63.

⁹⁵ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, 66.

5	İstiğfar talebinde bulunan kişinin affedileceği	Ömer b. İbrahim b. Muhammed	Ali b. Ebî Tâlib	Kûfe
6	Cennetle müjdelenen bazı sahabiler	Ali b. Abdilvâhid	Câbir b. Abdillah	Bağdat
7	Borçluya mühlet verilmesi	Abdulvâhid b. Muhammed	Huzeyfe	Şehristân
8	Kıyamette sorulacak dört soru	el-Hüseyn b. Abdilmelik	Muâz b. Cebel	Esbahân
9	Allah için muhabbet etmek	Yûsuf b. Eyyûb	Abdullah b. Abbâs	Merv
10	Hac esnasında Hz. Peygamber	Muhammed b. el-Fadl	Küdâme b. Abdillah	Neysâbûr
11	Anne-baba hakkı	Temîm b. Ebî Saîd	Muâviye b. Haydah	Herât
12	Görme engelliye Hz. Peygamber'in öğrettiği dua	el-Hüseyn b. Ali	Osman b. Hüneyf	Bûşenc
13	İman edenin takınacağı tavır	Es'ad b. el-Müveffik	Ebû Şüreyh el-Hüzâî	Bûn
14	Dünya malının cazibesine aldanmama	Ömer b. Muhammed	Havle Binti Kays	Buğâ
15	Israr edilen her bir günahta Allah'a iltica etme	Muhammed b. Mahmûd	Ebû Hureyre	Serahs
16	İlim, ibadetten hayırlıdır	Abdumelik b. Abdillah	Sevbân	Ezcâh
17	Kisra ve Kayser'in helak olması	Züheyr b. Ali	Câbir b. Semüre	Meyhene
18	Öğle vakti kılınan sünnet namazlar	Muhammed b. Ahmed	Ümmü Habîbe	Tâburân
19	Ahiret ve ahvalini tefekkür etme	Nâsir b. Sehl	Ümmü'd-Derdâ	Nûkân
20	Rahmet peygamberinin çocuklara karşı şefkati	Fâtîme Binti Ebî Nasr	Ebû Katâde	Şanzevâr
21	Aşere-i mübeşşere sahabiler	el-Hüseyn b. Ahmed	Abdurrahman b. Avf	Husrucerd
22	Fitnelerin zuhuru	Ebu'l-Hüseyn Muhammed	Kürz b. Alkame	Bistâm
23	Her gün yüz "Sübhanallah" çekmenin fazileti	Abdulkarîm b. Muhammed	Sa'd b. Ebî Vakkâs	Dâmeğân

24	İmanın tadını alan kişi	el-Hüseyn b. Muham-med	el-Abbâs b. Abdilmuttalib	Simnân
25	Hız. Peygamber'in terekesi	Abdurrahman b. Ebi'l-Kâsim	Amr b. el-Hâris	Reyy
26	Sünnete ittiba' etmenin gerekliliği	Hamd b. Mekkî	el-İrbâd b. Sâriye	Zencân
27	Hız. Ebû Bekir'e itaat	Ata b. Nebhân	Aişe	Ebher
28	Teşehhüd duası	Ebu'l-Fadl Muhammed ve Ebû'l-Kâsim Mahmûd	Abdullah b. Mesud	Tibrîz
29	Evladın anne-babaya karşı sorumluluğu	Nimetullah b. Muham-med	Ebû Useyd Mâlik b. Rabia	Merend
30	Yatsı namazının geciktirilmesi ve misvağın fazileti	Saâdet b. İbrâhîm	Zeyd b. Hâlid el-Cühenî	Huveyy
31	Hız. Peygamber huzurunda şiir okunması	Ahmed b. İsmail	Ebû Cervel Züheyr b. Süred	Cirbâzekân
32	Namaz kılmanın nehyedildiği vakitler	Ahmed b. Sa'd	Ukbe b. Âmir el-Cühenî	Hemezân
33	Hız. Peygamber'in Beni Haşim'den olması	Ali b. Muhammed	Vâsile b. el-Aska'	Müşkân
34	Sâdık rüya	Ahmed b. Yahyâ	Ubâde b. es-Sâmit	Rüzerrâvür
35	Münafığın özellikleri	Abdumelik b. Sa'd	Abdullah b. Amr	Esedabâz
36	İlim talebesine meleklerin kanatlarını germesi	Yûsuf b. Bîkrân	Zir b. Hübeyş	Hülvân
37	Hız. Ömer'in birisi tarafından tasih edilmesi	Mahmûd b. Ebî Şücâ'	Suheyb er-Rûmî	Ercîş
38	Seferde mestler üzerine mesh etme	Halife b. Mahfûz	el-Müğîre b. Şu'be	Enbâr
39	Salih olan ve salih olmayan ameller	el-Hasan b. Ebî Mansûr	Ebû Eyyûb el-Ensârî	Rahebetu Mâlik b. Tavk
40	Namazı bitirdikten sonra okunacak dua	Ahmed b. Abdilâzîz	Ebû Saîd el-Hudrî	Rakka

Müellif, kırk hadisi ve bu hadisleri aldığı beldeleri zikrettikten sonra birçok şehri daha ziyaret ettiğini Ba'lebek, Tedmür, Bitlis, Mardin, Burcan, Kırmisin gibi şehirlerde rivayetlerin ya nâzil olmasından veya

üzerinde ittifak edilmediğinden dolayı onları almadığını belirtmiştir.⁹⁶ İbn Asâkir, eserini şu dua ile bitirmiştir: “Ya Rabbî yolculuğumu ilim yolculuğu (rîhle) olarak kabul eyle. Sana ve Rasûlü’ne yakınlaşmaya vesile kıl... Hamd Allah’a, salat ve selam onun Rasûlü’ne olsun.”⁹⁷

⁹⁶ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, 162.

⁹⁷ İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, 162.

SONUÇ

Muhaddisler, farklı bölgelerden hadisleri almak, kaydetmek ve bunları halka ulaştırmak için büyük gayret sarf etmişlerdir. Eserini incelediğimiz hadis alimi İbn Asâkir farklı şehir, belde ve kasabaları dolaşarak kırk hadis içeren *el-Erbaûne'l-Büldâniyye* isimli eserini telif etmiştir. Eserde rivayetlerin hadis tahammül yollarından hangisi ile alındığı, rivayetin yeri ve zamanı ile ilgili bilgiler açık bir şekilde belirtilmiştir.

Çalışmada ulaşılan sonuçları maddeler halinde şöyle sıralamak mümkündür:

1- “*Kim ümmetim için kırk hadis muhafaza ederse/korursa...*” formuyla aktarılan ve kırk hadis edebiyatının oluşumuna mesned teşkil eden rivayetler, hadis usûlü açısından oldukça zayıf rivayetlerdir.

2- İlhamını bazı zayıf rivayetlerden alsa da hadis geleneğinde hem bir yazım ve şerh hem de hadislerin halka ulaşmasında bir telif çeşidi olarak derlenen kırk hadis türü eserlerin faydası yadsınamaz.

3- İbn Asâkir, hadis usûlüne ilişkin bazı bilgiler (sahîh, zayıf, ravinin kimliği, yer ve zaman bilgisi) vermesine rağmen hadis metinlerinin yorumu bağlamında neredeyse bir açıklamada bulunmamıştır.

4- İsnadı oluşturan ravilerle ilgili isim, nisbe, künye ve lakap bilgisi yeri geldikçe verilmiş, söz konusu ravilerin cerh ve ta’dîl durumlarıyla ilgili çok az bilgi yer almıştır.

5- İbn Asâkir’in *el-Erbaûne'l-Büldâniyye* isimli eserindeki rivayetlerin çoğunluğu sahîh ve hasen olsa da içerisinde zayıf olan rivayetler de mevcuttur.

6- Eser, rivayetlerin hangi coğrafyalarda yaygınlık kazandığını tespiti imkân vermesi bakımından önemli bilgiler sunmaktadır.

7- Hadis almak, kaydetmek ve nakletmek gayesiyle farklı şehir, kasaba ve beldeleri dolaşarak icra edilen bu faaliyet, rihleye (hadis/ilim yolculuğu) güzel bir örnek teşkil etmektedir.

KAYNAKÇA

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlu'l-İlbâs*. thk. Muhammed Abdulaziz el-Halidî, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Ahatlı, Erdinç. "Cumhuriyet Dönemi Hadis Şerhçiliği Bibliyografyası", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, cilt: 11, sayı:21, (2013): 201-270.
- Aydın, Nevzat. "Hadislerin İlk Dönem Tasnîf Süreci Üzerine Bir Değerlendirme", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 31, (2011): 199-230.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: İfav Yay., 2013.
- Aydınlı, Abdullah. "Büldâniyye", *DİA*, 6: 487-488.
- Beyhakî, Ebû Bekir. *Şu'abu'l-Îmân*. thk. Abdulali Abdülhamid, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. İstanbul: Çağrı Yay., 1992. (Matbaay-ı Amire, İstanbul, 1315 baskısından tıpkıbasım).
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit. *er-Rıhle Fî Talebi'l-Hadîs*. thk. Nûruddin İtr, Dımaşk: Silsiletü Revai'i Turasine'l-İslami, 1975.
- Heysemî, Nûruddîn Ali b. Ebubekir. *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*. thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1994.
- Hindî, Alauddîn Ali el-Müttaki b. Hisamuddin. *Kenzu'l-Ummâl Fî Süneni'l-Akvâli ve'l-Ef'âl*. thk. Bekri Hayyânî- Safve es-Sakâ, Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1985.

- İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hasan. *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*. thk. Muhammed el-Harîrî, Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1993.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hasan. *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*. thk. Mustafa Âşûr, Kahire: Mektebetu'l-Kur'an, tsz.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hasan. *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*. thk. Muhammed Mutî' el-Hâfiz, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hasan. *Mu'cemu's-Şuyûh*. thk. Vefa Takiyuddîn, Dımaşk: Daru'l-Beşair, 2000.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hasan. *Tebyînu Kezibi'l-Müfterî*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Dımaşk: Daru'l-Fikr, 1399.
- İbn Dakîku'l-İd, Takiyuddin Muhammed b. Ali. *Şerhu'l-Erbaûne Hadîsen en-Nevevîyye Fi'l-Ehâdisi's-Sahîhati'n-Nevevîyye*. Mısır: Mektebetu't-Turasi'l-İslâmî, tsz.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *el-Mevdûat*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *el-İlelû'l-Mütenâhiye fi'l-Ehâdisi'l-Vâhiye*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yay, 1992. (M. Fuad Abdulbaki'nin 1954 tahkikli baskısından tıpkıbasım).
- İbnu's-Salâh, Osman b. Abdirrahman. *Ulûmu'l-Hadîs*. thk. Nûruddin İtr, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1998.
- Kâtip Çelebî, (Hâcî Halîfe). *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kutübi, ve'l-Funûn*. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1941.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Usûlü*. Ankara: TDV Yay., 1998.
- Küçükaşçı, Musatafa S. ve Cengiz Tomar. "İbn Asâkir". *DİA*, 19: 321-324.
- Nisâbûrî, Ebû Abdillâh el-Hâkim. *el-Müstedrek Ala's-Sahîhayn*. Beyrut: Daru'l-Marife, tsz.
- Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman. *el-Makâsîdu'l-Hasene*. thk. Muhammed Osman, Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 2008.

- Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman. *el-Büldâniyyât*. thk. Hüsam b. Muhammed el-Kattan, Riyad: Daru'l-Ata, 2001.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yay., 1992. (A. Muhammed Şakir, M. Fuad Abdalbaki ve İbrahim Atve Avd'ın tahkik ettikleri Mısır, 1937 baskısından tıpkıbasım).
- Uludağ, Süleyman. "Abdâl". *DİA*, 1: 59-61.
- Ünal, İsmail Hakkı. "İslam Kültüründe Kırk Hadis Geleneği ve Şeyh Hâmid-i Velî'nin Hadîs-i Erbaîn Şerhi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cild: XXXIX, (2009): 137-146.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Erbaîn". *DİA*, 11: 271-272.
- Yıldırım, Enbiya. "Hâmid-i Velî'nin Kırk Hadis Şerhi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: VIII, sayı: 2, (2006): 137-166.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed. *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*. thk. Şuayb el-Arnâvûd-Ebu Naim el-Arkasûsî, Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1985.