

Alternatif Hadis

Metodolojisi

M . H a y r i K ı r b a ş o ğ l u



kitâbiyât
21

M. HAYRÎ KIRBAŞOĞLU

ALTERNATİF HADİS METODOLOJİSİ



M. HAYRİ KIRBAŞOĞLU, Manisa'da doğdu (1954). Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun olduktan sonra (1978) aynı fakültenin hadis kürsüsünde asistan olarak doktorasını yaptı (1983). Suûdî Arabistan, İmâm Muhammed b. Suûd Üniversitesinde (Riyad) öğretim üyeliği yaptı (1985-1987). Yurda dönünce doçent oldu (1987). Diyanet İşleri Başkanlığında danışman olarak görev yaptı (1988-1989). *İslâmî Araştırmalar* dergisinde editör yardımcılığı yaptı (1986-1998). 1999 yılında profesör oldu. Hâlen, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğretim üyesi olarak görev yapmakta ve *İslâmiyât* dergisi yayın kurulu üyeliğini sürdürmektedir. Arapça ve İngilizce bilmektedir. Yayımlanmış birçok makalesi yanında yayımlanmış bazı eserleri de şunlardır: *İslam Düşüncesinde Sünnet –Eleştirel Bir Yaklaşım–* (Ankara Okulu, Ankara 1999); *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, (Ankara Okulu, Ankara 1999); *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, (kitâbiyât, Ankara 2000); *Namazların Birleştirilmesi*, (ilâhiyât, Ankara 2002).

kitâbiyât

Araştırma-İnceleme / Hadis 2

M. Hayri Kırbaşoğlu
Alternatif Hadis Metodolojisi

ISBN 975-6666-20-X

1. Baskı: Kasım 2002

© AVRASYA Yay. Rek. Mat. Eğt. ve Tur. Tic. Ltd. Şti.

Editör: Mehmed Said Hatiboğlu
Yayın Yönetmeni: Ömer Özsoy
Yayına Hazırlayan: Bünyamin Erul - Ali Dere

Son Okuma: Kasım Gezen
Redaksiyon: Osman Özbağçe
Dizgi: islâmiyât
Sayfa Düzeni: islâmiyât
Kapak: Nurullah Özbay
Baskı: Özkan Matbaacılık 0 (312) 229 59 74

kitâbiyât

Dr. Mediha Eldem Sokak 41/12 06420 Kızılay ANKARA
tel.: 0 (312) 433 24 65 tel. ve faks: 0 (312) 433 66 68
e-posta: kitabiyat@hotmail.com

ALTERNATİF HADİS METODOLOJİSİ

M. HAYRİ KIRBAŞOĞLU

ANKARA 2002

*“Alternatif Hadis Metodolojisi”nin
müstakbel sahiplerine...*

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ	[9-10]
GİRİŞ	[11-50]
A. Niçin Alternatif Hadis Metodolojisi?	15
B. Zihniyet ve Metod	20
1. Alternatif hadis metodolojisi, bağımsız bir usûl değil, genel metodolojinin bir parçasıdır	22
2. Alternatif hadis metodolojisi, mezhebî bir usûl değil, İslam geleneğinin tamamını kuşatmayı amaçlayan bir usûldür	23
3. Alternatif hadis metodolojisi disiplinlerarası bir yaklaşıma dayanır ..	24
4. Alternatif hadis metodolojisi, metodik şüpheden, tenkit zihniyetinden ve eleştirel akıldan yanadır	33
5. Alternatif hadis metodolojisi: Sünger değil, süzgeçtir	39
6. Alternatif hadis metodolojisi akılcıdır	39
7. Alternatif hadis metodolojisi değişime açık ve dinamiktir	40
8. Alternatif hadis metodolojisi icthadı esas alır	42
9. Alternatif hadis metodolojisi, aktüel ihtiyaçları esas alan pratik bir usûldür	46
10. Alternatif hadis metodolojisi, geleneksel ile modernin sentezidir ..	47
11. Alternatif hadis metodolojisi, tarihî, edebî, tasvirî değil; normatif bir usûldür	48

BİRİNCİ BÖLÜM

EPİSTEMOLOJİ (HADİS RİVAYETLERİNİN BİLGİ DEĞERİ) [51-60]

İKİNCİ BÖLÜM

KAYNAK BİLİNCİNDEN KAYNAK METODOLOJİSİNE [61-90]

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MUSTALÂH (TANIMLAR ve KAVRAMLAR)	[91-142]
Mütevâtir	92
Sahih	105
Zayıf	119
Mevzû (Uydurma)	125
Matrûh	128
Sahabe	130
Adalet	134
Zapt	135
Telkin	138
Ref' Olgusu ve Hükmen Merfû Meselesi	139

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TEKNİKLER [143-334]

A. İsnad Tedkiki	143
Nereden Bildin Yasası.....	145
1. Kaynak ve isnad sorgulaması	148
2. İsnadların derlenmesi (bütünlük)	148
3. İsnadların kronolojik gelişiminin incelenmesi	149
4. Raviler hakkındaki biyografik bilgilerin toplanması	152
5. Cerh-ta'dil bilgilerinin dökümü	154
6. İsnad tetkikinin sonuca bağlanması	165
B. Metin Tetkiki	167
C. Metin Tenkidi	170
Niçin 'ağırlıklı' olarak metin tenkidi?	171
Metin tenkidi nasıl yapılacak?	181
Metin tenkidine geçmeden önce	182
Metin tenkidinin esasları.....	184
1. Hadislerin Kur'an ölçüsüne vurulması	185
2. Hadislerin, mütevatir, maruf veya meşhur Sünnetler ölçüsüne vurulması	216
3. Hadislerin Umûmu'l-belvâ kriterine göre değerlendirilmesi	222
4. Kalabalık bir grup önünde cereyan eden bir olayın sadece birkaç kişi tarafından rivayet edilmesi	224
5. Hadislerin tarihî gerçeklere ters düşmesi ve anakronizm	228
6. Hadislerin dil ve üslûp açısından problem arz etmesi	239
7. Hadislerin mübalağalı vaat veya tehditler ihtiva etmesi	242
8. Hadisin önceki din, kültür ve medeniyetlerden iktibas edildiğini gösteren ipuçlarının bulunması	246
9. Dış dünyada yaşanan gerçekliklere, tecrübe ve deneylere ters düşmesi	256
10. Akıl ve mantığa ters düşmesi veya saçma olması	261
11. Hadislerin siyasi, kelami, fıkhi, etnik vb. sürtüşme ve tartışmaların izlerini taşıması	280
12. Hadislerin mitolojik ve efsanevi unsurlar ihtiva etmesi.....	288
13. Hadislerin bilimsel gerçeklere ters düşmesi	296
14. Sezgisel olarak bir hadisin uydurma olduğunun tespiti	313
15. Kıyas ve icmâa aykırılık	319
16. Bir hadisin farklı versiyonları arasında veya aynı konudaki farklı rivayetler arasında, giderilemez çelişkilerin bulunması ..	322
17. Ve diğerleri.....	327
Uygulamaya yönelik bir açıklama.....	328

BEŞİNCİ BÖLÜM

EKSTRAPOLASYON (BEKLENTİLER, MUHTEMEL GELİŞMELER) .. [335-388]

1. Allah Tasavvuru	336
2. Peygamberlik ve Hz. Peygamber Tasavvuru	338
3. Mucizeler	341

4. Kutsal Kitaplar –Özellikle Kur'an–	345
5. Melekler	347
6. Ahiret	355
7. Şefaat	358
8. İnsan	360
9. Yaratılış ve Evren (Kozmogoni).....	362
10. Tarih.....	365
11. İnsan Hürriyeti (Kader) Meselesi	371
12. İnanç ve İfade Hürriyeti	373
13. Siyaset ve Yönetim.....	376
14. Toplumsal Hayat	380

EK

ORYANTALİSTLERİN TEKNİKLERİ.....[389-414]

1. Şüphecilğe Tepki.....	392
2. Orta Yol Arayışı	393
3. Fazlur Rahman ve Sünnet'i Kurtarma Çabası	394
4. Gregor Schoeler ve Sözlü-Yazılı Anlatım	394
5. Harald Motzki ve Uydurmanın İmkansızlığı.....	395
6. Josef Horovitz, Johann F. W. Fück, James J. Robson, N. J. Coulson ve Uri Rubin	397
7. Şüpheciliğin Yeniden Canlanması –Wansbrough, Cook, Calder–	399
8. M. Cook ve İsnadların Genişlemesi	399
9. Norman Calder ve Çelişkiler Alanı Olarak Ortak Ravi	400
10. Ella Landau-Tasseron ve Mezhep-Coğrafya Faktörü	400
11. Sahih Bir Öz Var mı?	412
12. Sağlamlık Kriteri Nedir?	143

KAYNAKÇA

DİZİN

SUNUŞ

Siyasi, iktisadi ve içtimai bunalımlarla pençeleşen İslam dünyasının ve onun bir parçası olan ülkemizin içinde bulunduğu şu olumsuz şartlarda, gündelik kaygılardan sıyrılıp da, bu bunalımların altında yatan derin zihniyet ve düşünce krizinin farkına varabilmek, onu aşmanın yolları üzerinde kafa yormak, artık neredeyse sadece güçlü bir idealizm duyusuna sahip olanlara ait bir ayrıcalık hâline gelmiştir. Bütün olumsuzluklara rağmen, iyimserliğin tamamen yok olmadığını da gösteren bazı göstergeler de yok değildir. Fakirlerin geçim, zenginlerin ise servetlerine servet katmak derdinde olduğu bir toplumda *İslam Düşüncesinde Sünnet* ve *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*'nin mükerrer baskılar yapmasının da böyle bir gösterge anlamı olsa gerektir. İşte bu ilgidir ki, Sünnet-Hadis'in problemlerine ilişkin projeyi tamamlama konusunda bizi güçlü bir şekilde teşvik etmektedir. Bu güçlü teşvikten aldığımız güçle sürdürdüğümüz çalışmaların sonuçlarını bu defa da sizlere *Alternatif Hadis Metodolojisi* ile sunuyoruz.

Önceki çalışmalarımız gibi *Alternatif Hadis Metodolojisi* de, sadece akademisyenleri değil, bütün müslümanları yakından ilgilendiren varoluşsal bir mesele üzerindeki görüş, mülâhaza, mütalaa ve eleştirilerimizi sizlerle paylaşmak amacıyla kaleme aldığımız bir teklif/öneridir. Yine öncekiler gibi bu çalışmada da sadece bilimsel literatür taramasıyla yetinilmeyerek, popüler yayınlardan seçilen örneklerle de, çalışmanın bir yandan zenginleştirilmesi, diğer yandan da ağır akademik üslûbun hafifletilmesi amaçlanmıştır.

Eserin "Beşinci Bölüm"ü, sonuç yerine düşünülmüş; ayrıca sona oryantalistlerin hadis araştırmalarında uyguladıkları tekniklere dair bir "Ek" konmuştur. Aynen verilmesi gerekenler dışında alıntılar parafraze edilerek verilmiştir. Bize ait olmayan çevirilerdeki cümle ve üslûp bozuklukları imkân nispetinde düzeltilmeye çalışılmış; düzeltilemeyenler olduğu gibi bırakılmıştır. Alıntılara tarafımızdan yapılan müdahaleler köşeli parantez içerisinde verilmiştir.

Sünnet-Hadis'in problemlerinin çözümüne ilişkin projemizin bu üçüncü kitabı ile yolun yarısına gelmiş bulunuyoruz. Bunun için Cenab-ı Hakk'a ne kadar şükretsek; bu çalışmanın varlık sebebi olan siz değerli okurlara ne kadar teşekkür etsek azdır. Ay-

rica müsveddeleri okuma lütfunda bulunan Doç.Dr. Ali Dere ile Doç.Dr. Bünyamin Erul'a, titizlikte emsalsiz redaktörümüz Kasım Gezen'e, kitâbiyât'ın emektarları Sema Yavuz ile Veli Aknar'a –ki onların hepsi aynı zamanda benim idealist dostlarımdır– ayrı ayrı teşekkür borçluyum.

Her ilim adamı gibi benim de, bu eseri hazırlarken zaman zaman sabırlarının sınırlarını zorladığım eşimin ve çocuklarımin bana gösterdikleri anlayış karşısında, onlara olan saygı ve minnet duygularımı bu vesileyle dile getirmek benim için bir zevk olacaktır.

Allah'tan, *Alternatif Hadis Metodolojisi*'ni, hayırlı gelişmelere vesile kulmasını niyaz ederim. Tevfik Allah'tandır.

Mehmet Hayri Kırbaçoğlu
6 Kasım 2002/1 Ramazan 1423
Ankara

GİRİŞ

İnsanoğlunun en önemli metafiziksel endişeleri, varlık ve hayata ilişkindir. Bu endişeleri ve bunlardan doğan soruları tatminkâr bir biçimde –beşerî bir çaba olan felsefeyi de unutmaksızın– genelde dinler, bilhassa semavi dinler, bunlar arasında da özellikle İslam dini cevaplamıştır. Dinler, tarih boyunca insanlara, varlık ve hayata ilişkin bir anlam haritası sunmada büyük ölçüde başarılı olmuşlarsa da, bu başarı, orijinal öğretilerin saflığını koruyamadığı dönemlerde aynı ölçüde sürdürülememiştir. Nitekim başta Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam olmak üzere dinlerin, çıkışlarındaki safiyetlerini uzun süre koruyamamaları ve ilerleyen yüzyıllarda pek çok ciddi sorun ile karşılaşmaları bu hususu doğrulamaktadır. Bugün İbrahimî geleneğe mensup bu üç din, aşmak zorunda oldukları pek çok sorun ile karşı karşıyadır. Hatta bu dinlerin, çağımızda içine düştükleri kriz, geçmiş çağlardakine oranla çok daha derin ve ciddidir. Şüphesiz bunun sebebi, XIX. yüzyılda ivme kazanan ve içinde bulunduğumuz XXI. yüzyılda baş döndürücü bir hızla ulaşan değişim olgusunun, insanlık tarihinin belki de en ciddi dönüm noktasını teşkil etmesidir. Bir başka ifadeyle, insanoğlunun son birkaç yüzyılda yaşadığı değişimin, insanlık tarihinin, başlangıçtan bu döneme kadar şahit olduğu değişimden, nicelik ve nitelik bakımından, kıyas dahi kabul etmeyecek kadar farklı, hızlı, geniş ve derin olmasıdır. Yahudilik ve Hristiyanlıkta olduğu gibi, İslam geleneğinde de, kaynağından çıkan her suyun akarken kirlenmesi gibi, kaynağından uzaklaştıkça, orijinal İslami öğretinin de bir tür kirlenmeye maruz kaldığı tarihen sabittir. Ancak, her şeye rağmen, insan hayatındaki değişimler nispeten daha yavaş olduğu için, bu şekliyle bile İslami öğreti, yüzyıllarca, kitlelerin ihtiyaçlarına şu veya bu ölçüde cevap vererek, onları etkisi altında tutabilmiştir. Ne var ki, son birkaç yüzyılda görülen sözünü ettiğimiz baş döndürücü gelişmeler karşısında Hristiyanlık ve Yahudilik gibi, İslam geleneği de, bir şok yaşamış, derin bir düşünce krizine maruz kalmıştır; o kadar ki, olan biteni sağlıklı bir biçimde analiz etmeyi bile başaramamıştır. Bu şok ve onun yarattığı kriz, hâlâ etkisini sürdürmektedir. İslam dünyasının bu krizden çıkarak, dışına düştüğü tarihe müdahil olabilecek bir gelişme sürecine girdiğini göste-

ren hiçbir ciddi göstergeye sahip değiliz. İslam dünyasının bugün içinde bulunduğu siyasi yozlaşma, ekonomik gerilik, eğitim, sağlık, ~~ulaşım~~ ~~alanlardaki~~ altyapı yetersizliği; bilim, düşünce, kültür ve sanatta yaratıcılığın ölmeyişi vb. hepimizin kolaylıkla gözlemleyebileceği hususlardır. Kısaca bu konuda, İslam dünyasının –gelişmekte olan değil– gelişmemiş üçüncü dünya ülkeleri kategorisinde yer almasından daha açık bir delil olmasa gerektir.¹

Böyle ciddi bir durumda, yapılması gereken ilk şeyin, serinkanlılıkla, mevcut durumu analiz edip bir durum tespiti yapmak olduğu açıktır; ama İslam dünyası henüz bunu bile başarabilmiş görünmemektedir. Batı medeniyetinin kaydettiği baş döndürücü gelişmeler karşısında, yaşanan şokun etkisiyle, ilk başta mevcut problemlerin çözümü için yapılan tespit ve teklifler özetle şu şekildedir: “Evet, Batı bizi bilim ve teknolojiye geçti; ama ahlak ve maneviyat alanında geriledi. Biz ise onlardan bilim ve teknolojiye geriye; ama, ahlak ve maneviyatta ileriye.”

Aslında bunun, ‘dünya’ya ilişkin alanlardaki mağlubiyetin itirafı ve bu mağlubiyet karşısında bir telafi mekânizması olarak, ahlak ve maneviyat alanında, rakiplerinden üstün olduğu vehmiyle, kendini tatmin etme çabası olarak görülmesi daha doğru olsa gerektir. Çünkü, İslam dünyasında gerçekten bir maneviyat olsaydı, bu du-

¹ Ülkemizin, diğer İslam ülkelerinden farklı değerlendirilmesi gerektiğini düşünenlerin olabileceğini dikkate alarak, Mümtaz Soysal’ın bir köşe yazısından, yorum-suz olarak, aşağıdaki iktibası sunmanın yararlı olacağını düşündük: “Güliz Ger, Bilkent Üniversitesi’nin İşletme Bölümü’nde pazarlama doçenti. Öyle anlaşılıyor ki, Türk ürünlerinin nerede, nasıl pazarlanabileceğini araştırırken bir anket yapmış. Sonuçlarını kısaca *Ekopol* dergisinin Ocak-Mart 1999 sayısında açıklamıştı. 110 Amerikalı ve 550 Avrupalı denekle yapılan bir anket. Hepsi üniversite öğrencisi; öyle kara cahil kişiler değil. “Türkiye’nin imgesi en çok hangi ülkelerinkine benziyor?” denince, akıllarına Yunanistan’la, Mısır, Cezayir, Fas, İran, Suriye gibi ülkeler gelmiş; ‘tutum’ sıralamasında da sondan ikinciyiz. Tek Cezayir, arkamızda. İlk akla gelip onlarla ortak imgemizi oluşturan şeyler nelemiş? Güneş, doğa falan dışında, Haçlı Seferleri, Osmanlılık, Arap kültürü ve birbirine benzeyen ‘tuhaf’ gelenekler. Sonra, çarşafli kadınlar, bıyıklı erkekler, köylüler, tozlu yollar, ~~hamam ve Geceyarısı~~ Expressi. Arkasından belirsizlikler: Doğulu mu, Batılı mı sorusu, zayıf demokrasi, dengesiz toplum, kadın-erkek eşitsizliği, insan hakları sorunu. İşin tuhafı, yüksek lisans öğrencisi İpek Bozdağ’ın yaptığı çalışmada da, öğrencilerimizin zihinlerindeki Türkiye imgesi Batılılarınkinden pek farklı çıkmıyor; belki daha da olumsuz: Doğu-Batı kanşımı bir Ortadoğululuk, gösteriş meraklısı, özentili, asık suratlı, haşkalarına ve çevreye saygısız, hatta tembel bir halk... Batılılar bile bizi ‘çalışkan’ bildiği hâlde...” (*Hürriyet*, 25.03.2001). Burada ayrıca, Türkiye’nin, İslam dünyasına bir örnek olarak gösterilebileceğini düşünenin bir aymazlık olduğunu savunan, Yıldırım Türker’in, “Örnek Ülke Türkiye” başlıklı eleştirel yazısına da işaret edilebilir (*Radikal*, 21.10.2001).

rumda olmazdı. Gerçekten de bir maneviyat, bir toplumu, içinde bulunduğu buhranlardan kurtaramıyorsa, onun değerinden ve öneminden bahsetmenin, onunla övünmenin hiçbir anlamı yoktur. Bu durumda, işe, önce, bu maneviyatın ne kadar gerçek olduğunu sorgulamakla başlamak gerekir; ki, XVIII-XIX. yüzyıldan bu yana, İslam dünyasının problemleri üzerinde düşünen sağduyu sahiplerinin yapmaya çalıştıkları da, aslında bundan başka bir şey değildir. İkbâl, Afgânî, Abduh, Mehmed Âkif, S. Ahmed Han, Mâlik b. Nebî, Mevdûdî, Fazlur Rahman, Şeriati, Garaudy gibi pek çok İslam düşünürünün eserleri, biz Müslümanların en iddialı olduğumuz ‘maneviyat’ alanında bile ne kadar fakir olduğumuzu, İslam dünyasının güçlü bir maneviyat sahibi olduğunun içi boş bir iddiadan öteye geçemediğini göstermeye yetecek niteliktedir. İslam dünyasının maneviyat alanında bir sorgulama ve özeleştirme sürecine girmesinin hayati önemi haiz bir zorunluluk olduğunu, bunun ardından, bu alanın ‘yeniden inşâ’ edilmesi gerektiğini, şu veya bu ölçüde de olsa savunan İslam düşünürlerinin ‘yenilikçi’ veya ‘yeniden inşâci’ çizgilerinin üç aksiyoma dayandığı söylenebilir:

1. Kur’an ve sahih Sünnet’e dönmek,
2. Realiteyi, Kur’an, Sünnet ve akıl ışığında okumak,
3. Eleştirel akli canlandırmak.

Bir başka deyişle, sözünü ettiğimiz İslam düşünürlerinin, akli dışlayan nakilcilik yerine, akıl-nakil birlikteliğini savunan bir yaklaşımı benimsedikleri söylenebilir. Bizi burada birinci derecede ilgilendiren de, bu akıl-nakil ikilisinin ‘nakil’ (Kur’an+sahih Sünnet) ayağının ‘Sünnet’ kısmıdır.

İster ortaçağ İslam düşüncesi, ister çağdaş İslam düşüncesi olsun, eski-yeni tecrübelerimiz de göstermiştir ki, İslam dünyasında, düşünce veya eyleme yönelik hiçbir projenin Sünnet/hadisten bağımsız kalması mümkün olmadığı gibi, bağımsız kaldığı takdirde başarılı olması da mümkün değildir.² Bu sadece bir iddia değil, aynı zamanda ampirik verilere dayanan sosyolojik bir gerçektir. Bu, zorunlu olarak, bizi, Sünnet alanında ne gibi problemler olduğu ve bu problemlerin çözümüne yönelik ne gibi çalışmalar yapılması gerektiği meselesiyle karşı karşıya getirmektedir. Bu me-

² “Müslüman dini söyleminde önemli bir yer işgal eden dini otoriteyle ilgili çağdaş Müslümanın bunalımının en önemli boyutunu, Sünnet problemi oluşturmaktadır” (Daniel Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, çev. S. Kızılkaya - S. Özer, s. 9) şeklinde ifadeler de ‘dışardan’ yapılmış, konuyla ilgili benzer bir tespit olarak değerlendirilebilir.

selenin ciddiyetinin –bazı istisnalar dışında– İslam uleması ve düşünürleri başta olmak üzere, İslam ümmeti tarafından kavrandığını söylemek mümkün değildir. Önemi henüz kavranmamış bir meseleyle ilgili ciddi çalışmalar yapılmasını beklemenin anlamsızlığı ise ortadadır. Bugün İslam dünyasında, Sünnet konusundaki problemlerin çözümüne yönelik, ciddi hiçbir projenin bulunmadığını söylemekle, aslâ mübalağa etmiş sayılmayız.³ Bundan dokuz yıl önce yapmış olduğumuz bu teşpitin geçersizliğini gösterecek hiçbir gelişmeye, bugüne kadar rastlayamadığımızı üzülererek ifade etmek durumundayız. İslam dünyasının entelektüel vaziyetine bakarak, yakın bir gelecekte, Sünnet konusunda ümit verici ciddi gelişmeler beklemenin gerçekçi olmadığını, daha bu tespiti yaptığımızda gördüğümüz içindir ki, birilerinin bir şeyler yapmasını beklemeksizin, elimizden geldiğince ve aklımız yettiğince, birtakım hedefler belirleyip bu hedeflere ulaşmak için yapılması gereken çalışmaları bir proje hâline getirmeye çalışmıştık. *İslam Düşüncesinde Sünnet –Eleştirel Bir Yaklaşım–* adlı çalışmamızın sunuş bölümünde (s. 11-29) bu projenin basamakları hakkında açıklamalarda bulunmuş ve bunları özetle, kavram, konum, mahiyet, malzeme, anlama, yorumlama, sistemleştirme ve eğitim-öğretim şeklinde belirlemiş; ilk üç basamağı da, andığımız çalışmamızda inceleme konusu yapmıştık. Dördüncü basamak olan ‘malzeme’, yani Sünnet konusunda –Kur’an ve yaşayan sünnetler dışında– başvurulacak bir bilgi kaynağı olarak hadisler –daha doğrusu rivayetler– ile ilgili problemlere gelince, bunları iki bölüm hâlinde ele almak zorunda kaldık. Birinci bölümde, on üç, on dört yüzyıl boyunca hadislerle bakış açımızı belirleyen klasik hadis usûlünün değerlendirmesini yapmaya çalıştık. Bu konudaki inceleme ve araştırmalarımızın sonuçlarını, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi* adlı ikinci kitabımızda sunduk. *Alternatif Hadis Metodolojisi* adlı bu üçüncü kitapta ise, adından da anlaşılacağı gibi, hadis rivayetleriyle ilgili ‘malzeme’ sorununun ele alınacağı, dördüncü basamak çalışmanın ikinci bölümünü, yani bugün bizim hadisler konusunda nasıl bir yol izlememiz gerektiği sorusunun cevaplarını bulacaksınız. Kuşkusuz bu cevaplar, nihai doğruları temsil etme iddiasında değildir; sadece, egemen hadis usûlü anlayışına karşı geliştirilmeye çalışılan alternatif bir usûl teklifidir. Önceki çalışmalarımızda olduğu gibi, *Alternatif Hadis Metodolojisi*

³ Bkz. *İslam Düşüncesinde Sünnet –Eleştirel Bir Yaklaşım–*, s. 33 vd.

hakkında da kararı kamuoyu ve bilhassa siz değerli okuyucularımız verecektir. Elinizdeki bu eserle, sizlere sunduğumuz projeyi yarılmış oluyoruz. Ancak, sizlere sunduğumuz bu eserin, projenin şu âna kadarki en mühim ve dolayısıyla en kritik basamağını oluşturduğunu burada vurgulamak isteriz. Çünkü, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*'nde, egemen hadis usûlünün zaafı, eksiklikleri ve hataları üzerinde durulmuş, bir anlamda geçmişe yönelik bir değerlendirme yapılmıştır; hâlbuki elinizdeki bu eserde durum farklıdır. Çünkü, ortaçağ İslam geleneğinin ürünü olan bu usûlle yola devam etmenin mümkün olmadığı sonucuna vardığımızdan, artık yeni bir hadis usûlüne ihtiyaç hâsıl olacağı da muhakkaktır. Bu yeni usûl ise, bugünden itibaren bize yön vereceği için, 'alternatif hadis metodolojisi' teklifinin, ne kadar hassas bir konu olduğu ve ciddi bir sorumluluğu gerektirdiği kolayca tahmin edilebilecektir. Yapılacak bir hatanın ileride doğuracağı olumsuzlukların manevi sorumluluğunun tamamen bilincinde olmakla birlikte, sadece bizim bilinçli bir tavır sergilememiz tek başına yeterli olmayacak, siz okuyucularımızın sunacağı olumlu katkılar ve eleştiriler de, yanlışları en aza indirmede önemli bir rol oynayacaktır. Bu sebeple, elinizdeki eser, bir anlamda söz konusu sorumluluğun sizlerle paylaşılması yolunda bir teklif olarak da değerlendirilebilir. Ama tehlike ne kadar büyük, risk ne kadar ağır olursa olsun, bunun, biz veya başkaları olsun, birilerinin mutlaka yerine getirmesi gereken bir görev olduğundan en ufak bir kuşku duymamak icap eder. Çünkü hiçbir yenilik teşebbüsünün sorumluluğu, İslam düşüncesinin problemleri karşısında vurdumduymaz bir tavır sergileme sorumsuzluğunun vebalinden daha büyük olamaz. Kaldı ki, hata yapmak istemeyen, büyük ihtimalle, hayatta hiçbir şey yapamayacaktır. Önemli olan, sorumluluk, ciddiyet ve samimi bir niyetle yola çıkmaktır. Geriye, Cenab-ı Hakk'ın yardımını esirgememesi için, hep birlikte O'na yalvarmak kalır ki, her gün namazlarımızda okuduğumuz Fâtiha suresindeki, "Bizi dosdoğru yola ilet," ayetinden daha güzel bir dua olmasa gerektir.

A. Niçin Alternatif Hadis Metodolojisi?

Bu sorunun cevabı son derece basittir: Çünkü, egemen hadis usûlü uyarınca, hadis rivayetlerinin sağlamlarını çürüğünden ayırmak için bugüne kadar yapılan çalışmalar, tatminkâr olmaktan uzaktır. Bunun en açık ispatı işe, gerek ortaçağda, gerek son yüzyıllarda ve günümüzde, hadis rivayetleri etrafında –bazen alevlenip ba-

zen sakinleşse de– gerçekleşen tartışmaların hiçbir zaman tatmin-kâr bir sonuca ulaşmamış olmasıdır. Bütün Müslümanların her zaman, her yerde ve her hadis üzerinde –kabul veya ret açısından– tamamen ittifak etmelerini beklemek mümkün olmadığı için, birtakım problemlerin daima ortaya çıkması normal karşılanabilir ki bu, bir ölçüde doğrudur. Pakat, gerek geçmişte, gerek günümüzde hadisler etrafında yapılan tartışmalar tali ve önemsiz denebilecek cinsten olmadığı, bilakis İslam düşüncesinin en temel problemlerinden birini oluşturduğu için, bunu tamamen normal karşılamak da doğru değildir; hatta böyle bir yaklaşımda bulunmak ciddi bir hata bile olur. Çünkü şu ânda İslam düşüncesinin karşı karşıya bulunduğu problemlerin çoğunun kökeninde, hadis rivayetlerinden kaynaklanan problemlerin bulunduğu görülmektedir. Bunların bir kısmına, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*’nde işaret ettiğimizden⁴ burada tekrarlamak istemiyoruz. Hatta ilk yüzyıllarda tartışma konusu olan hadislerle –bunlarla ilgili olarak, İmam Şâfi’î’nin, *el-Umm*’unun son cildi ile İbn Kuteybe’nin *Te’vilu muhtelifi’l-ḥadîṣ*ine ve *Muṣkilu’l-âṣār* türü eserlere bakılabilir– son birkaç yüzyılda tartışma konusu yapılan hadislerle bakıldığında, aradan geçen on küsur yüzyıla rağmen, hâlâ aynı rivayetlerin tartışıldığını söylemek mümkündür.⁵ Bir dinin mensupları, peygamberlerinin mirasını gelecek nesillere aktarma aracı olan rivayetler konusunda, on yüzyıldan fazla bir zamandır tartışmak durumunda kalıyorlarsa, ortada ciddi epistemolojik ve metodolojik sorunların bulunduğu ve bu durumun ortaya çıkmasında rivayetlerin başrolü oynadığını görmek –özellikle araştırmacılar için– pek de zor olmasa gerektir. Hadis rivayetleri etrafındaki bu tartışmalar bitmek bilmiyorsa, ortada yolunda gitmeyen bir şeyler var demektir ki, bu durumu ilk defa fark eden de biz değiliz. Bugünkü egemen hadis usûlüne nihai şeklini verdiği kabul edilen İbnu’s-Salâh (ö.643/1245) öncesinde, zaten isnad merkezli hadis usûlünü kabul etmeyip isnad tenkidi kadar metin tenkidine de ağırlık verilmesini savunan rey ehlinin, hadis ehlinin yöntemine dair eleştirileri bilinmektedir. İbnu’s-Salâh’tan sonraki döneme gelince; İbnu’s-Salâh’ın, hadis tetkiklerinde ictihad kapısını kapatma çabalarına, başta çağdaşları olmak üzere pek çok İslam âlimi karşı çıkmış ve onu eleştirmişse de, İbnu’s-Salâh’ın çizgisi, sonra-

⁴ Bkz. Age., s.11-21. Ayrıca bkz. Münir Şefik, *Çağdaş İslam Düşüncesi*, s. 166-167.

⁵ Bu konuda geniş bilgi için Daniel Brown’un, *İslam Düşüncesinde Stüneti Yeni-den Düşünmek* adlı eserine bakılabilir.

ki yüzyıllarda egemenliğini fiilen tesis etmeyi büyük ölçüde başarmıştır. Bugün bile, muteber sayılan bazı hadis kaynaklarındaki birtakım rivayetlerin yeniden incelenerek değerlendirmeye tâbi tutulmasına, egemen muhafazakâr çevrelerin ne kadar sert tepki gösterdikleri malumdur. Bu çevrelerin, yapılan inceleme ve eleştirilerin bilimselliğini tartışmak yerine, ilke olarak geçmiş ulemanın hadisler hakkında verdikleri hükümlerin sorgulanamayacağını ve yeniden değerlendirilemeyeceğini vurgulamaları, İbnu's-Salâh'ın bu teşebbüsünün etkilerinin, hâlâ ne denli güçlü olduğunu göstermektedir. Bütün bunlar, bugün de egemen olan klasik hadis usûlünün ictihad/tecdide, yani gelişmeye kapalı tutulduğunu göstermektedir ki, bilimsel bir faaliyet olan metodolojilerin değişmezliğini savunmanın bilimsel zihniyetle uzaktan yakından bir ilgisi olamaz. Ortaçağda bile istenen verimi sağlayamayan bu usûlün, çağımızın ihtiyaçlarına cevap vermesi ise hiçbir surette düşünülemez. Dolayısıyla, değişime ve yenilenmeye açık dinamik bir metodolojik yaklaşıma olan ihtiyaç ortadadır.

Mamafih, klasik hadis usûlünün ihtiyaçlara tam olarak cevap veremediğine dair tespitte yalnız olmadığımızı göstermek için, okumalarımız esnasında karşılaştığımız, bu usûle dair bazı eleştirileri de sizlere aktarmak istiyoruz.

Meşhur Şafii fakihlerinden Ebû Şâme el-Makdisî (ö.665/1266) muteber hadis kaynaklarında rastlanmayan bazı hadislerle karşılaştığında, bunların sahih ve hasen benzeri hadislerle karşılaştırılmasını, asıl kaynaklardaki rivayetlere (veya 'dinin temel esaslarına' şeklinde de anlaşılabılır) ters düşüyorsa, önce isnadının incelenmesini ve bu amaçla ilgili literatüre başvurulmasını tavsiye ettikten sonra, sözlerine şöyle devam etmektedir:

En zor durum ise, isnadda yer alan ravilerin tamamının güvenilir (*sîka*); ama metninin uydurma (*mevdu*) olması veya hadisin maktûb veya tedlise maruz kalmış olmasıdır. Bu durumları ise, ancak hadis âlimlerinin tenkitçi (*en-nukkâd*) olanları bilebilir.⁶

Ebû Şâme'nin bu sözleri arasında dikkat çeken şey, bir rivayetin isnadındaki ravilerin güvenilir olmasının, hadisin doğruluğunu garanti etmeye yetmeyeceği hususudur ki, bu nokta klasik hadis usûlünün en önemli zaafını teşkil etmektedir. Nitekim birçok hadis âliminin –fiiliyatta tam aksini yapsalar da– nazari olarak bir is-

⁶ Ebû Şâme el-Makdisî, *Muhtaşaru kitâbî'l-mu'emmeli'l-raddi ile'l-emri'l-evvel*, Mecmuatu'r-resâilî'l-munîriyye, III. 30.

nadın sahih olmasının metninin de sahih olmasını gerektirmeyeceğini söylemeleri⁷ veya bir hadisin sahih olmasının, kesinlikle değil, isnadın zahirine bakarak ve “bize göre sahih” olduğunu belirtmeleri⁸ hatta çok isabetli bir şekilde, bir hadisin sahih olması için isnadının sahih olması için şart ise de, bu isnadın sağlamlığının hadisin sıhhatini gerektirmediğini ifade etmeleri⁹ aslında onların da bu zaafın farkında olduklarını göstermektedir.

Hadis tetkiklerinde son sözün söylendiği ve söylenmedik hiçbir şey kalmadığı iddiasına karşı çıkan Musa Carullah Bigiyefin (ö.1949) şu sözleri de, bizim, tespitlerimizde yalnız olmadığımızı göstermektedir:

[Raviler] kasden yalan söylemezler. Fakat nakilde bir kusur bulunabilir. Yoksa kulak varken insanın aklına ihtiyaç kalmazdı.¹⁰

Bir haberi tefekkürsüz ve mülahazasız kabul etmektense, onu tefekkür ve mülahaza sonunda inkâr etmek daha iyidir.¹¹

İslamiyet'in esaslarına dokunur bir hadis hakkında serbestçe fikir yürütmek ve mülahazada bulunmak, her Müslümanın elbette mukaddes hakkıdır. “Sabit oldu, iş bitti, artık sükut!” gibi küçük çocukları tedipte kabul kılınabilen sözün böyle hususlarda kıymet bulunmasa gerektir.¹²

Fazlur Rahman'a göre, her ne kadar isnad, muhaddislerce de gündeme getirilen; İslam'ın eseri oluşu, ravilere dair doğru bilgilerin doğuşuna sebep olması, hadis uydurma faaliyetlerinin azaltılmasına katkısı gibi hususlarda önemli bir fonksiyon icra etmiş ise de, nihai anlamda, hadisin sıhhatini tespitte olumlu bir delil teşkil etmez. Çünkü, genellikle güvenilir bir ravinin, kendisi gibi, genelde güvenilir bir ravi ile gerçekten karşılaştığı gösterilse bile –aslında bu da oldukça zordur– bu bilgi, herhangi bir meseleyle ilgili bir hadisin, A'ya B tarafından rivayet edildiği hususunda delil teşkil etmez.¹³

⁷ Musfir Azmullâh, ed-Dumeynî, *Makâyîsu nakdi mutûni's-sunne*, s. 248-249 (İbnu's-Salâh, Nevevî, Tîbî, İbnu'l-Kayyım, İbn Kesîr, İrâkî, Sehavî, Suyûtî, Ansârî ve San'ânî'den naklen).

⁸ San'ânî, *Tavdîhu'l-efkâr*, I. 24.

⁹ Dumeynî, *age.*, s. 248 (İbnu'l-Kayyım, *el-Furûsiyye*, s. 64'ten naklen).

¹⁰ Musa Carullah Bigiyef, *Uzun Günlerde Oruç*, s. 46. Burada Bigiyef, “Kulak varken kafaya gerek yoktur,” şeklindeki Badahşan (Afganistan) deyimine işaret etmiş olmalıdır.

¹¹ *Age.*, s. 93.

¹² *Age.*, s. 85.

¹³ Fazlur Rahman, *İslam*, s. 59; *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, s. 81 [72].

Muhafazakâr geleneğe mensup olmasına rağmen Ebû Ğudde bile, "Hz. Peygamber'in siyerine dair rivayetlerin çürük görüşlerden ve münker rivayetlerden arındırılması bir zorunluluktur ve bu tam olarak istenen şekilde henüz gerçekleş(tirile)memiştir,"¹⁴ şeklindeki tespitiyle, rivayetlerin sağlamını çürüğünden ayırma işinin tam olarak başlanmadığını söylemekle, zımnen, bu amaçla uygulanan yöntemin de yetersizliğini dile getirmiş olmaktadır.

Münir Şefik de, "Hadislerin ayıklanması, çağdaş bir zorunluluktur,"¹⁵ derken bu gerçeği açıkça ifade etmektedir. Perviz Manzur da benzer bir kanaati sergilemektedir:

Sünnet'e dönüşün ne zaman ve ne şekilde olacağının cevabı henüz verilmemiştir.¹⁶

İsmâ'il Mansûr ise, eleştirilerinde daha da keskindir:

Bazı ilim adamlarının hadis ilmi diye inşâ ettikleri şey (mutlak bir tarafsızlıkla söylemek gerekirse), temeli olmayan bir ve-him ve doğru olmayan bir zandan başka bir şey değildir. Çün-kü bu, kelimenin tam anlamıyla bir 'ilim' değildir; zira sabit (objektif) esasları yoktur. Sadece hüsnü zanna dayalı birtakım bakış açılarından ibarettir.¹⁷

(Mesela) bizim, hadislerin sahih olup olmadıklarına karar ver-irken için, hadisçilerin koydukları kriterlere işaret etmek için, 'hadis ilminin esasları' yerine, 'hadisçilerin görüşleri' dememiz gerekir. Yine hadis tarifleri ve ilgili konularda hadisçilerin ço-ğunluğunun ittifak ettikleri görüşlere işaret etmek istediğimiz-de, 'hadis ıstılahları ilmi' yerine, 'hadisin kabulüyle ilgili naza-riyeler' dememiz gerekir.¹⁸

Klasik hadis usûlünün yetersizliğine işaret edenler, sadece ba-zı İslam uleması ve düşünürleri değildir. Pek çoklarına nazaran, makul ve mutedil birisi olarak nitelendirilebilecek olan, oryanta-list Juynboll'un tespitleri de aşağı yukarı böyledir:

Juynboll'e göre, klasik hadis usûlüne yöneltilebilecek bazı eleştiriler şunlardır:

1. Sahih bile olsalar, isnadların da uydurulabileceği, özellikle muteber kaynaklar söz konusu olduğunda, göz ardı edilmiştir.

¹⁴ Cezâ'irî, *Tevcihu'n-nazar*, I. 7 (Mukaddime).

¹⁵ Münir Şefik, *Çağdaş İslam Düşüncesi*, s. 129.

¹⁶ Perviz Manzur, *İslam ve Batı*, s. 19.

¹⁷ İsmâ'il Mansûr, *Tabşiru'l-umme bi hakikati's-sunne*, I. 656.

¹⁸ *Age.*, I. 176-177.

2. Metin tenkidi olarak uygulanabilecek kriterler yoktur.

3. İlk nesillerin şüpheli semâ'ları (*irsâl*) problem edinilmemiştir. (el-Hasen el-Basrî ve Sa'îd b. el-Museyyib'in mürselleri gibi.)¹⁹

Bunlara benzer tespitlerin, araştırıldığına daha da artacağından şüphemiz yoktur. Sözü fazla uzatmamak için, Abdulhamîd Ebû Suleymân'ın, durumu özetleyen şu kısa cümlesiyle bu bahse son verelim: "Hadis meselesi günümüzde hâlâ çözülmemiştir."²⁰

İşte bu çözümsüzlüğün temelinde klasik hadis usûlünün yetersizliği yattığı içindir ki, bugün gelineen noktada alternatif bir hadis metodolojisine duyulan ihtiyaç, son derece zaruri bir hâl almış bulunmaktadır.

B. Zihniyet ve Metod

Meseleyi, sadece, bir metodun yerine ötekini koymak şeklinde algılamak, işi basite indirgemektir. Çünkü mesele sadece bundan ibaret olmayıp, bu teşebbüsün çok daha derin anlamları söz konusudur. Ne demek istediğimizi biraz daha açalım: İslam dünyasının, bütün insanlığa örnek olma misyonunu yerine getirebilmesi için, önce kendisine bir çeki düzen vermesi gerekir. Bugün bilim, düşünce, teknoloji, kültür ve sanat alanında İslam dünyası, bir mirasyedi, bir tufeyli gibi davranmaktadır. Çünkü bu alanlarda ciddi hiçbir şey üretmeyip sadece ortaçağ kültür mirasını –her alanda–, har vurup harman savurmakta; ama onun üzerine bir tuğla bile koy(a)mamaktadır. Hasen Hanefî'nin dediği gibi, halef, selefin hazırladığı masada durmadan tüketmekte (*el-halef ye'kulüne min mâ'ideti's-selef*) veya Câbirî'nin dediği gibi, hâsılı tahsil, malumu ilam edip sürekli 'geviş getirmekte'dir. Dolayısıyla, hâli bu olan İslam dünyasının, kendi hâline bakmadan başkalarına yol gösterme iddiasında bulunmasını –ki maalesef pek çok İslami akım ve hareket bugün bunu yapmaktadır– ciddiye almak mümkün değildir.

Eminim ki, bütün Müslümanları derinden yaralayan bu durumun düzeltilmesini istemeyen yoktur. XVIII. yüzyıldan bu yana, İslam dünyasına bir çeki düzen vermek için çırpınan pek çok çağdaş İslam düşünürünün de peşinde koştukları hedef bu idi, hâlâ da bu yoldaki çabalar sürdürülmektedir. Bütün bu çaba sahipleri, sonuç itibarıyla, şu noktada hemfikirdir: Köklü bir zihniyet deği-

¹⁹ G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 75.

²⁰ Abdulhamid Abû Sulayman, *Crisis in the Muslim Mind*, s. 57.

şikliğini gerçekleştirmeden, hiçbir projenin başarılı olma şansı yoktur. Bu zihniyet değişikliği olmaksızın yapılacak her yenilik, her tarafı dökülmekte olan bir binanın, sadece dışını boyamaya benzecektir ki, bu boyaların kısa bir süre sonra dökülmesi, alttaki çürük yapının tekrar ortaya çıkması kaçınılmazdır. Toplumda köklü bir zihniyet değişikliğini gerçekleştirmeden yola çıkanların ıslah projelerinin nasıl başarısızlığa uğradığına dair –Mısır, İran, Pakistan, Endonezya ve Türkiye örneğinde– ciddi bir analiz ve eleştiriyi, Fazlur Rahman bize, *İslam ve Çağdaşlık* adlı eserinde sunmuş bulunmaktadır. Bu denemelerin uğradığı başarısızlıktan ders almayıp hâlâ ‘makyaj’ mantığıyla meselelere yaklaşmakta ısrar etmek, sadece başarısızlıkların sayısını artırmaya yarayacaktır. Bu açıdan meseleye bakıldığında, aynı mülahazaların, alternatif hadis metodolojisi teşebbüsü için de geçerli olduğunu söylemek gerekir. Çünkü çağdaş Müslüman, şayet, köklü bir zihniyet değişikliğine hazır değilse ve İslam düşüncesinin yeniden inşâ edilmesi gerektiği kanaatinde değilse, ona sunulacak olan yeni metodolojilerin de mevcut durumu düzeltme konusunda etkili olması zor olacaktır. Dolayısıyla biz, kamuoyuna sunduğumuz alternatif hadis metodolojisinin, ancak İslam düşüncesinde köklü bir zihniyet değişikliğinin gerçekleşmesi veya en azından bunun göze alınması durumunda etkili olabileceği kanaatindeyiz. Bu sebepledir ki, gerek Sünnet-hadis alanında sizlere sunulan proje, gerekse bu projenin bir basamağını oluşturan elinizdeki çalışma, İslam düşüncesinin her alanında gerçekleştirilmesi gereken köklü zihniyet değişikliğine, sadece kendi alanımızda mütevazı bir katkıda bulunma çabası olarak görülmeli, esas amacın genel bir zihniyet değişikliği olduğu; bunun da nihai hedefinin Allah, evren, insan, tarih, toplum, tabiat, bilim, düşünce, sanat, kültür, siyaset, ekonomi, teknoloji ve medeniyet gibi temel konularda sağlıklı ve gerçekçi bir dünya görüşüne ulaşmak olduğu aslâ unutulmamalıdır. Bu temel amacı unuttur da, sadece alternatif hadis metodolojisinde takılıp kalırsak, “ağaca bakıp ormanı görememe” gibi bir duruma düşmüş oluruz.

O hâlde, bu çalışmanın başarısının, sözünü ettiğimiz zihniyet değişikliğine bağlı olduğunu, okuyucularımızın da bu çalışmanın genel hedefin bir parçası olduğunu unutmamaları gerektiğini ve her birimizin İslam düşüncesinin sürekli yeniden inşâsı yolundaki çabaları yakından takip etmemiz durumunda, alternatif hadis metodolojisinin sağlıklı bir zemine oturtulabileceğini ve daha anlamlı bir hâle geleceğini burada vurgulamak isteriz.

1. Alternatif hadis metodolojisi, bağımsız bir usûl değil, genel metodolojinin bir parçasıdır

Zihniyet değişikliği ve yeni bir dünya görüşü oluşumunda epistemolojik ve metodolojik boyutların ihmal edilmesi düşünülemez. Özellikle İslami bir dünya görüşü söz konusu olduğunda, değerler alanında en önemli referans çerçevesini teşkil eden Kur'an ve Sünnet'e başvurmanın, her şeyden önce epistemolojik ve metodolojik bir yaklaşım olduğunu unutmamak gerekir. Fakat sadece bu iki referansla yetinmek, bir tür nassçılık demektir ve sadece nasslarla ilgilenip realiteye iltifat etmemek şeklindeki geleneksel yaklaşımların ağır faturasını hâlâ ödeyip dururken, böyle bir hatayı tekrar işlemek akıl kârı olamaz. Bu sebeptendir ki, hem realiteyi, hem de nassları anlamaya yönelik bütüncül bir metodolojinin tesisi ve bunun epistemolojik zemininin oluşturulması, sıkça sözünü ettiğimiz zihniyet değişikliğinin ayrılmaz bir parçasıdır ve onunla iç içedir; fakat yine Abdulhamîd Ebû Suleymân'ın haklı olarak belirttiği gibi,

Hayatın ve toplumun gerçekliklerini İslami bir bakış açısıyla anlamak ve ele almak için gerekli, bütüncül bir metodoloji henüz gerçekleştirilememiştir.²¹

Sözü edilen metodolojinin oluşturulmasında, İslami ilimlerle ilgili boyutun ne denli önem arz ettiğini ise, izaha gerek yoktur. İşte, işin İslami ilimler boyutuyla ilgili kısmının da, yine bütüncül bir bakış açısıyla ele alınması gerektiğini, daha önce *İslam Düşüncesinde Sünnet*'te, "Bütün İslami disiplinler için geçerli tek bir metodoloji geliştirmek hedef alınmalıdır,"²² şeklinde vurgulamış ve bu husustaki görüş ve kanaatlerimizi de ayrıca izah etmiştik.²³

Ortaçağ İslam düşüncesinde ise, bütün İslami ilimler için (Kur'an ilimleri, tefsir, hadis, fıkıh ve fıkıh usûlü, kelam, İslam felsefesi, tasavvuf felsefesi, siyer, meğazi, tarih, folklor, Arap dili ve edebiyatı vb.) ayrı ayrı disiplinler ihdas edilmiş ve bu parçacı yöntem anlayışı bugüne kadar gelmiştir. Fakat İslami ilimler geleneğindeki hemen hiçbir disiplinin hadislerden veya daha genel bir ifadeyle naklî bilgilerden (âsâr, rivâyât, ahhâr, sem'iyât) müstağni kalması mümkün olmamıştır. Üstelik *ahhâr* (haberler, rivayetler) konusunda, bilhassa klasik tefsir, hadis ve fıkıh usûlünde müşterek konuların yer almasına rağmen, niçin benzer konuların her bir disiplinde ayrı ayrı ele alındığını anlamak da zordur. Bilakis İslami ilimler ge-

²¹ Age., s. 100, 148.

²² *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s. 14.

²³ Age., s. 85-86.

geleceğinin her bir dalının rivayetlerden veya naklî bilgilerden müstağni kalması söz konusu olmadığına ve olamayacağına göre, bu disiplinlerin tamamının ihtiyaçlarını karşılamak üzere, rivayetler konusunda tek bir metodolojinin oluşturulması, bunun da sözü edilen genel metodolojinin İslami ilimler ayağının bir bölümünü teşkil etmesi çok daha makul ve anlamlı olacaktır. Bu sebeptendir ki, Sünnet-hadis konusundaki projemizi ve bu projenin bir basamağını oluşturan *Alternatif Hadis Metodolojisi*'ni, şimdilik bir hedef olarak duran, 'genel metodoloji'nin bir parçası olarak düşünmekteyiz. Böylece birleştirilmiş, bütünleştirilmiş genel bir metodoloji gerçekleştiği takdirde, bunun eğitim açısından bize sağlayacağı avantajları da göz ardı etmemek gerekir. Çünkü benzer konuları, tefsir, hadis ve fıkıh usûllerinde tekrar tekrar ele almak hem zaman kaybına, hem dağınıklığa ve karışıklıklara yol açar; ki klasik usûllerimizin şu ân içinde bulunduğu durum da budur. Hızlı bir iletişim süreci yaşadığımız bu çağda, bilhassa geri kalmış İslam ülkeleri için, zamanın ne kadar hayati önemi haiz olduğu da göz önünde bulundurulursa –inşallah zamanı ekonomik kullanmanın ne demek olduğunu kavrayacağımız günler uzak değildir– bütün İslami disiplinlere hitap edecek bir hadis metodolojisinin, bu açıdan da ne kadar önemli olduğu anlaşılabacaktır. Böyle bir genel metodoloji, İslam dünyasının eğitim sistemine egemen olduğu takdirde, bugün İslami ilimlerin her dalında faaliyet gösteren ilim adamlarının çalışmalarında sıkça rastlanan, rivayetler konusundaki bilime aykırı, gevşek, hatta vurdumduymaz tavırların önüne geçmek büyük ölçüde mümkün olacaktır.

2. Alternatif hadis metodolojisi, mezhebî bir usûl değil, İslam geleneğinin tamamını kuşatmayı amaçlayan bir usûldür

Egemenliğini bugün de sürdüren klasik hadis usûlünün, İslam geleneğinin tamamını temsil etmesinin söz konusu olamayacağını, çünkü, sadece hadis ehli/Şafii çizgisinde gelişmiş mezhebî bir usûl olduğunu, bu çizginin dışında –mesela rey ehlinin (Hanefiler, Mutezile ve Zeydiye gibi) ve Malikî, Şafii, Hanbelî ve Zahirî usûl-i fıkıhçılarının, öte yandan çeşitli kollarıyla Şi'anın– farklı yaklaşımların bulunduğunu da burada hatırlatmak yeterli olacaktır. Bu açıdan bakılacak olursa, egemen klasik hadis usûlünün, bırakın diğer mezhepleri, Ehl-i Sünnet geleneğinin bile tamamını temsil etmesi söz konusu değildir; olsa olsa, onun hadis ehli/Şafii çizgisini temsil edebilir.²⁴

²⁴ Bu konuda geniş bilgi için bkz. M. Hayri Kırbaşoğlu, "İmam Şâfi'nin Risâle'sinin Hadis İlmindeki Etkileri". *İslâmî Araştırmalar* (Hadis-Sünnet Özel Sayısı) X (1997), s. 87-99; *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, s. 35-38.

İşte alternatif hadis metodolojisinin, klasik hadis usûlünden ayrılan en önemli özelliği, Ehl-i Sünnet'in, sadece bir kolu olan hadis ehli/Şafii çizgisinin dar kalıplarına kendisini sıkıştırmaması; bilakis Ehl-i Sünnet içindeki Hanefî, Şafii, Malikî, Hanbelî ekollerini, yine Ehl-i Sünnet'e son derece yakın, hatta ona dâhil edilmesi mümkün olan Mutezile, Zeydiye ve İbadiyeyi, ayrıca Ehl-i Sünnet'ten farklı yönleri olan Şiayı da işin içine katarak, bütün İslam geleneğini sahiplenmesidir. Buna bakılarak teklif ettiğimiz usûlün mezhepler üstü bir usûl olduğu sanılmamalı, aksine bütün mezheplerden ve akımlardan yararlanmaya açık olduğuna ve bir anlamda mezheplerarası bir yaklaşımın benimsendiğine dikkat edilmelidir. Hatta gerektiğinde ve imkânlar ölçüsünde diğer kültürlerdeki –şayet varsa– mevcut yaklaşımlardan dahi yararlanılması düşünülmektedir. Bugün en azından Ehl-i Sünnet mezheplerinin usûl-i fikh gelenekleri ile Mutezile ve Zeydiyyenin hadis usûlü konusundaki yaklaşımlarına dair genel bir kanaat sahibi olduğumuzu söyleyebiliriz. Bu kanaatlerimizi elinizdeki eserde yer yer dile getirdik; fakat bu kadar yeterli olmadığı için, bir yandan Şafii ve Hanbelî usûlcülerinin, bir yandan da Mutezile ve Zeydiyyenin hadis anlayışları üzerine yapılmakta olan doktora çalışmaları devam etmektedir. Bütün bu çalışmalar, alternatif hadis metodolojisinin, ileride daha da gelişip zenginleşmesine önemli katkılar sunacaktır. Şia dünyasındaki hadis anlayışlarına dair yapılan çalışmaların yeterli olduğu söylenemezse de, mevcut araştırmalardan ve Şia geleneğindeki gelişmelerden de yararlanmak için gereken çaba sarf edilecektir. Öte yandan, oryantalizm dünyasının metodoloji konusundaki yaklaşımlarına dair, meslektaşım Ali Dere'nin yürütmekte olduğu bir çalışmasıyla, kendisinin yönetiminde yürütülen, aynı konudaki bir doktora çalışması da devam etmektedir ki, bu çalışmaların sonuçları da, ileride, bizim bu çabalarımıza yeni açılımlar sağlayabilecektir.²⁵

Özetle söylemek gerekirse, alternatif hadis metodolojisi, mezhebi, meşrebi, kültürü, ideolojisi, hatta dini ne olursa olsun, olumlu sayılabilecek her türlü bilimsel katkıya açıktır; fakat yine de neticede İslam geleneğinin, daha doğrusu, çağdaş İslam düşüncesi geleneğinin malı olacak, onun damgasını taşıyacaktır; İslami bir çaba olma özelliğini daima koruyacaktır.

3. Alternatif hadis metodolojisi disiplinlerarası bir yaklaşıma dayanır

Yukarıda ifade ettiğimiz geniş açılımın devamı niteliğinde olmak üzere; sizlere sunulan metodolojide, İslami ilimler dışındaki disiplinlerarası

²⁵ Mamafih, kitabın sonunda, oryantalistlerin hadis alanındaki metodolojik yaklaşımları konusunda sizler için, özet olarak da olsa bilgi verilmiş bulunmaktadır.

linlerden de gerektiğinde yardım alma cihetine gidilmesi ilkesi benimsenmiştir. Özellikle metin tenkidi söz konusu olduğunda, bu yaklaşımın önemi daha açık bir şekilde ortaya çıkacaktır. Çünkü hadis dediğimiz rivayetler, netice itibarıyla, hayatın bütün alanlarını kapsayacak genişlikte olduğundan, inceleme konusu yapılacak rivayetlerin muhtevasını değerlendirebilmek için, bu alanları konu alan disiplinlerdeki gelişmelerden yararlanılması, bizlere önemli katkılar sağlayacaktır. Bu amaçla dinler tarihi, antropoloji, tarih, coğrafya, fizik, kimya, biyoloji, astronomi, matematik, tıp, psikoloji vb. disiplinlere başvurulmasının ayrı bir önemi vardır; çünkü geçmiş yüzyıllarda olduğu gibi günümüzde de, hadisler üzerinde çalışma yapanların, kendi çağlarındaki –hadis ilmi dışındaki– bilimsel gelişmelere ilgisiz kalmaları, pek çok problemli rivayete sahih damgasını vurmalarına yol açmıştır. Özellikle ortaçağdaki hadis ulemasının aldıkları eğitime bakıldığında, Kur'an ve hadis dışında herhangi bir ilim dalına ilgi duyduklarına ve o alanda eğitim aldıklarına dair, kaynaklarda en ufak bir işaret dahi bulunmaması, onların dünyayı tanıma konusunda ne kadar yetersiz olduklarını açıkça göstermektedir. Kur'an ve hadis dışında, hemen hiçbir bilim dalına ilgi duymayan bu insanların, hadis rivayetlerinin muhteva açısından analiz ve tenkidinde ne kadar başarılı olabilecekleri kolayca tahmin edilebilir. Nitekim, onların tetkikinden geçip sahih veya en azından makbul damgası vurulan rivayetler içinde, kabul edilmesi mümkün olmayan rivayetlerin bolca yer alması;²⁶ bu rivayetlerin önemli bir kısmının, aslında tarih, coğrafya, fizik, astronomi, tıp ve matematik gibi, dönemlerindeki disiplinler hakkında bilgi sahibi olmamalarından dolayı dikkatlerinden kaçması, bu durumu açıkça gözler önüne sermektedir. İşte bu gibi hataların tekrarlanmaması için, bilgi ve iletişim çağı insanının –bu, hadis alanıyla ilgilenen bir ilim adamı veya bir okuyucu da olsa– hemen her alandaki bilimsel gelişmeleri takip etmesi, âdeta bir zorunluluktur. Bu anlayıştan hareketle ki, alternatif hadis metodolojisi, hadis alanındaki bilgilerle yetinen klasik hadis usûlünden tamamen farklı olarak, bırakın hadis alanındaki bilgilerle yetinmeyi, diğer İslami ilimlerle bile yetinmeyerek, gerektiğinde hemen her ilmi disiplinden yararlanmakta tereddüt etmeyen, disiplinlerarası bir yaklaşımı esas almaktadır.

²⁶ Geniş bilgi için bkz. *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, ikinci bölüm. Ayrıca elinizdeki bu eserin, metin tenkidine tahsis edilen bölümlerinde de birtakım örnekler verilecektir.

Bu meseleyi, ilimlerin tasnifi açısından da ele almak gerekmektedir; çünkü hadis usûlünün geçmişini değerlendirip geleceğini tartışırken, İslami ilimler geleneğinde, 'ilimler tasnifi' konusunda yapılan bazı yanlışlardan söz etmeden geçmek olmaz. Zira hadis usûlünün sağlıklı bir yapıya kavuşturulup yeniden dinamik bir sürecin işlerlik kazanması için bu zorunludur.

Bilindiği gibi tefsir, hadis, fıkıh, kelam, tasavvuf, tarih vb. İslami disiplinlerin birer ilim dalı hâline gelmesi, belli bir süreç sonucunda olmuştur. Ancak en az bunun kadar önemli bir başka gelişme, bu disiplinlerin 'dinî ilimler' adı altında, 'dinî olmayan ilimler'den ayrılmasıdır. Bu konuda Fazlur Rahman'ın şu sözleri yeterince aydınlatıcıdır:

İlimlerin sınıflandırılmasında en köklü ayırım 'dinî ilimler' (*ulûm-i şer'iyye*) veya 'naklî ilimler' (*ulûm-i nakliyye*) ile akli veya seküler ilimler (*ulûm-i akliyye* veya *gayr-i şer'iyye*) olarak adlandırılan ve yavaş yavaş düşman gözü ile bakılıp terk edilmek istenen ilimler arasında yapılan ayırımdır. Bu tehlikeli gelişmeye yol açan birçok sebep vardır. Birincisi, sıkça, şöyle ifade edilen görüştür: "İlim çok engin, hâlbuki hayat çok kısa olduğundan, öncelik tanıyacağımız ilimleri belirlemeliyiz." Bu görüş, tabii olarak ahiret hayatının saadetini temin eden dinî ilimlere ağırlık verecektir. Yalnız bu görüşün psikolojik tutumunu belirlememiz son derece önemlidir. Çünkü bu tutum akli ilimlere bizzat karşı değildi; sadece kişinin manevi geleceği için pek fayda sağlamadığı gerekçesiyle bu ilimleri küçümsemekteydi. İkincisi, insanın kalbî ve manevi yönünü inkişaf ettirerek, bizzat dinî tecrübeyi tattırmak isteyen ve gittikçe yaygınlaşan tasavvuf, sadece akli ilimlere değil, genel olarak her türlü fikrî çabaya cephe almıştı. *Mizānu'l-haqq* adlı eserinde, Kur'an'ın durmadan, insanı, kainatın yaratılışı, mükemmel düzeni ve kainatta hiçbir bozukluk ya da çatlak olmayan kusursuz yapısı hakkında 'düşünmeye', 'tefekfûr' ve 'teemmül' etmeye çağırdığını hatırlatan XVII. yüzyıl Katip Çelebi'si gibi birçok kimse çıkmış olmasına rağmen, ulemanın ve ders verdikleri medreselerinin bu tutuma karşı çıkmaları sebebiyle akli ilimlere karşı çıkma akımı devam etmiştir. İlim ve felsefenin gerilemesindeki üçüncü önemli sebep ise, dinî ilimlerden icazet alanlar kadı veya müftü olarak daha kolay iş bulabildikleri hâlde, akli ilimlerde tahsil görenlerin, sadece saraylarda, belli görevlerde iş bulabilmeleridir.

Dördüncü ve en az diğerleri kadar önemli olan sebep ise, Gazâlî gibi çok önemli dinî şahsiyetlerin tutumudur. Gazâlî, bizzat akli

ilimlere karşı değildi. Ancak Fârâbî ve özellikle İbn Sînâ gibi büyük Müslüman filozofların geliştirdikleri felsefeye karşı idi. Âlemin ezeliyeti, vahyin tamamen sembolik mahiyette yorumlanması ve bedenlen tekrar dirilmenin inkârı gibi, Kur'an'ın genel anlayışına tamamen ters düşen metafizik görüşlerinden dolayı, Gazâlî ve Sünnî düşünürlerden bazıları, bu filozofları küfre girmekle itham etmişlerdir. Gazâlî çok haklı olarak metafizik iddiaların, matematik doğrular gibi kesin ve aşikâr bir doğruluğu ifade etmediğini belirtmektedir. Ancak yanlış olarak bir de, bu filozofların metafizik felsefelerinin dine zarar vermesinden dolayı, onların [akli] ilimlerdeki çalışmalarını da sakıncalı görmüştür. Çünkü Gazâlî'ye göre, [akli] ilimler üzerine çalışanlar filozofların, (ki bunlar da aynı zamanda ilim adamları idi) dine karşı olan felsefelerine de meyledebilir ve böylece bu görüşlerini de kabul edebilirdi! Öncelikleri belirleme ilkesinden kalkarak Gazâlî, yine *Mizânu'l-'amel* adlı eserinde, tıp ilimlerinin din ilimlerinden önce geldiğini savunan ve bunun için, "Önce sağlık sonra din," (*Bedeneke summe dineke*) gibi sloganlarla halkın saf zihinlerini sapıran doktorlara çatmaktadır. Çünkü beden nasıl ruhtan önce gelebilir?²⁷

Fazlur Rahman'ın bu tespiti çok açıktır; çünkü bugün, hangi İslam ülkesini ele alırsanız alın, ilimler arasında böyle bir ayırımın, Müslümanların zihinlerinde kökleşmiş olduğunu görmek hiç de zor değildir. İslami ilimler denilen bu disiplinlerin ortak özelliğinin, hepsinin ham maddesinin Kur'an-Sünnet-siyer, diğer bir ifadeyle 'dinî metinler' (nasslar) olduğu söylenebilir; ama bir '*ilmu'l-felek* (astronomi) veya tıp, İslami ilimler alanına girmeyi başaramamıştır. Bu yüzdendir ki, Allah'a yönelen her kulun gözünü açmak ve bir hatırlatma olsun diye, gökyüzünün, nasıl kusursuz bina edilip süslendiğine, yeryüzünün bir döşek gibi yayılıp üzerine dağların yerleştirildiğine ve orada çeşitli bitkilerin yetiştirildiğine dair Kur'an ayetlerini (50. Kâf, 6-8) eline kâğıt kalem alıp yorumlamaya çalışan bir müfessir, 'İslam âlimi' unvanını almaya hak kazanırken; Allah'ın bu ayetlerini, dikkatlerin yöneltilmek istendiği 'kevnî ayetler'i inceleme konusu yapan bir astronomi bilgini, 'din âlimi' unvanından mahrum edilegelmiştir. Aynı şekilde, insanın yaratılışından bahseden ayetleri yorumlamaya çalışan bir müfessir, 'İslam âlimi' olarak büyük bir saygıya nail olurken, aynı insanı tıbbi açıdan inceleme konusu yapan bir doktor, dinî açıdan, aslâ bir müfessirin mertebesine ulaşamamaktadır.

²⁷ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 88-89 [33-34].

Doğruyu söylemek gerekirse, dinî olan-olmayan ayırımının, bir tür, gizli sekülerizm olduğu da söylenebilir. İşte bu gizli sekülerizm, İslam âlimlerinin, çoğunlukla, İslami ilimler tasnifi dışında kalan ilimlere karşı ilgisiz, hatta bazen düşmanca bir tavır takınmalarına yol açmıştır. Bu konuda en tutucu davrananların ise, hadisçiler olduğu söylenebilir. Nitekim, hadisçilerin din anlayışlarını tamamen nakle dayandırmak istediklerini ve bu yüzden akılcılığa, reye, kıyasa, dinî konularda, nasıl ve niçin sorularının sorulmasına karşı olduklarını bilmekteyiz. Bunu daha yakından görmek için, hadisçilerin ilim anlayışlarına ve bu anlayışlarını yansıtan, hadis kaynaklarının ilgili bölümlerine –tipik bir örnek olması itibarıyla Dârimî'nin, *Sünen*'inin mukaddimesine– bakmak bile, bize yeterli bir fikir verecektir.²⁸

Hadis ehlinin, naklî bilgi dışındaki bilgilere pek iltifat etmemelerinin tabii sonucu olarak, kendi dönemlerinde mevcut çeşitli ilim dalları, mesela genel tarih, genel coğrafya, matematik, fizik, tıp, mantık, felsefe vb. hakkında elementer düzeyde dahi, bilgi sahibi oldukları son derece şüphelidir. Hele spekülâtif ve soyut bir mahiyette olan mantık ve felsefeye ilgi duymaları bile söz konusu olmamıştır. Genel kültür düzeyleri ve zihniyetleri bu seviyede seyreten muhaddislerin, hadislerin sahihini sakîminden ayırmada ne derece başarılı olabileceklerini tahmin etmek zor değildir. Nitekim, en muteber hadis kaynaklarında bile, tamamen mitolojik mahiyette oldukları aşikâr olan rivayetlere yer verilmesi, makul olup olmadıklarına bakılmadan İsrailiyat ve Mesihiyat türü rivayetlerin bu eserlerde bolca bulunması veya H. 14 yılında Hz. Ömer tarafından inşa ettirilen Basra şehri hakkında Hz. Peygamber'e hadis söylettirebilen, Ebû Dâvûd'un *Sünen*'indeki bir rivayette olduğu gibi, tarihî gerçeklere aykırı rivayetlerin hadis olarak muteber eserlere kabul edilebilmesi ve buna benzer daha pek çok problemlili rivayetin mevcudiyeti, en meşhur muhaddislerimiz de dahil, genel kültür düzeylerinin düşük olmasının, keza, muhakeme ve mantıktan ziyade, naklîcilığe düşkün olmalarının tabii bir sonucudur. Böylesi bir eğitim düzeyine ve zihniyete sahip olan kimselerin, hadisler konusunda, yapacakları değerlendirmelerin ne kadar sağlıklı olabileceğini, müşahhas bir örnekle göstermeye çalışalım.

Hadis hafızlarının sonuncusu (*hâtimetu'l-huffâz*), allâme ve imam lakaplarıyla nitelendirilen, kendi iddiasına göre de 'muced-

²⁸ Burada, hadis usûlüne nihai şeklini verdiği kabul edilen İbnu's-Salâh'ın, 'felsefe düşmanlığı'nın, onu zındıklık ve sapıklık kabul edecek dereceye ulaştığını hatırlatmakta yarar vardır (Bkz. Zehebî, *Siyeru a'lâimîn-nubelâ*, XXIII. 143.)

did' ve 'müctehid' olan Celâluddîn es-Suyûtî (ö. 911/1505) deprem-lerle ilgili, *Keşfu's-şalsale an vasfî'z-zelzele* adlı bir eser yazmıştır.²⁹

Eserine, Ebû's-Şeyh'in (ö. 396/1005), *Kitabu'l-azame*'si ile İbn Ebî'd-Dunyâ'nın (ö. 281/894), *Kitabu'l-ukûbât* adlı eserlerinden aktardığı, "Allah, Kaf dağı denilen bir dağ yaratmıştır. Bu dağ bütün âlemi kuşatmış olup kökleri yerkürenin üzerinde durduğu kayaya ulaşmaktadır. Allah herhangi bir yeri (*karye*) sallamak istediğinde bu dağa emreder, bunun üzerine, o yere ulaşan kökü hareket ettirip sarsar ve sallar. Bu kök sallanınca --diğer yerleri değil de sadece-- o kökün ulaştığı yeri sallar,"³⁰ rivayetiyle başlar. Daha sonra, el-Hatîb el-Bağdâdî ile İbn Asâkir'in, *Kitabu'z-zelâzil*, adlı eserlerinden benzer bir rivayeti alıntıl原因 Suyûtî, bir de şu rivayeti nakleder:

İbnu'l-Munzîr (ö. 318/930), *Tefsîr*'inde şu rivayeti kaydetmiştir: Bize, Alî b. el-Mubârak tahdis etti: Bize Zeyd tahdis etti: Bize ibn Sevr ibn Curayc'dan, "Yedi göğü ve yerden de bir o kadarını yarattı (65. Talâk, 12)" ayeti hakkında şunu rivayet etti:

Bana ulaştığına göre, yerin her bir tabakasının genişliği beş yüz yıllık bir mesafedir. Her bir tabaka arasında da beş yüz yıllık bir yol mesafesi vardır. Yedinci kat yeryüzü topraktır, adı da *tuhûm*dur. Kâfirlerin ruhları burada bulunur, ki bugün o ruhlar orada inlemektedirler. Kıyamet günü olunca orası bu ruhları *berhûta* (veya *burhût*)³¹ atar. Müminlerin ruhları ise *câbiyede*³² toplanır. Toprak ise Allah'ın, "bir kayanın içinde" (31. Lokmân, 16) diyerek bahsettiği kayanın üzerindedir. Bu kaya sert ve yuvarlaktır. Bu kaya bir öküz üstündedir. Öküzün iki boynuzuyla üç ayağı vardır ve kıyamet günü bütün yeryüzünün suyunu içecektir. Bu öküz ise büyük bir balık [*hût*, balina?] üzerinde olup balığın kuyruğu baş tarafında yuvarlak olup [?] en alt tabakasının altındadır [?]; iki taraf ise arşın altına bağlıdır. [?]

Bana bildirildiğine göre, Abdullâh b. Selâm, Hz. Peygamber'e, "Bu balık neyin üzerindedir?" diye sormuş, o da, "Siyah bir suyun üzerindedir. Balığın bu sudan içtiği ise, sizin büyük balıklarınızın böyle bir denizden içtiği su kadardır," demiştir.

²⁹ tahk. Abdurrahmân b. Abdulcebbar el-Firivâ'î (el-Firivâ?), el-Medinetu'l-Mu-nevvara 1404.

³⁰ Age., 21-22.

³¹ Hadramut'ta, dibine ulaşılması mümkün olmayacak kadar derin bir kuyu. İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye fi ğaribi'l-hadis*, I. 122.

³² Haleb'e altı fersah (yaklaşık 18 km.) mesafede bir yer. Kinnesrin olduğunu söyleyen de vardır. Muhammed b. Abdulmun'im Hımyerî, *er-Ravdu'l-mi'târ fi haberî'l-aktâr*, s. 153 vd.

Yine bana anlatıldığına göre, İblis, balığın yanına sokulup “Hiçbir yaratık senden daha müstağni ve güçlü değildir,” diyerek onu pohpohlar. Gururlanmaya başlayan balık hareketlenir. İşte zelzele bundan olur. Ne zaman bu balık kıpırdayacak olsa, Allah daha küçük bir balık gönderir de, onu büyük balığın kulağına yerleştirir. Büyük balık kıpırdanacağı zaman, onun kulağındaki küçük balık hareket eder. Bu suretle büyük balık sakinleşir.[?]³³

Bunun ardından Taberânî, Abd. b. Humeyd ve Deylemî'nin eserlerinden, Kaf dağıyla ilgili birkaç rivayet zikrettikten sonra, Suyûtî, sözlerine şöyle devam eder:

Bu nakiller sayesinde hukemanın [bilginlerin] şu görüşlerinin yanlışlığı da anlaşılmış olmaktadır: [Bu bilginlere göre] zelzeleler, güneş ısısının etkisiyle buharların oluşması ve bunların yeraltında toplanması yüzünden olur. Bu buhara hiçbir soğuk dayanamayıp su olur [?], o kadar çoktur ki azıcık bir hararetle dahi çözülmez [?] Yeryüzü ise sert olup buharlar dışarı çıkamaz. Buharlar yükselip de bir çıkış yolu bulamayınca, bu sebepten [basınçtan] dolayı yeryüzü sallanır ve hareketin/ateşin yol açtığı gazlardan dolayı, sıtmal bir hasta gibi titrer. Bazen yerkabuğu çatlar ve bu yanktan, altta birikip sıkışmış olan bu maddeler çıkar.

[Bilginlerin] bu görüşün(ün) yanlışlığı, bu söylenenlerin delilsiz olduğundandır, bilakis delil [yani nakil demek istiyor] bu görüşün aksine varit olmuştur.³⁴

Çocukların hayal dünyalarını süsleyebilecek veya ilkçağların mitolojilerinde bulunabilecek birtakım hususların, Ebû's-Şeyh, İbn Ebî'd-Dunyâ, İbnü'l-Munzîr, İbn Ebî Hâtîm (ö. 327/938) gibi muhaddisler ve Suyûtî gibi bir allâme, müctehid ve müceddid tarafından nasıl ciddiye alınabildiğini bu suretle görmüş bulunmaktayız. Ayrıca bu rivayetlerin, rivayet tekniği açısından da ele alınacak durumda olmadığı –çünkü İbnü'l-Munzîr'in ve İbn Ebî Hâtîm'in rivayet tefsiri ve Ebû's-Şeyh'in, *Kitâbu'l-azame*'si dışında bir kaynağı bulunamamıştır– kitabı tahkik edenin de söylediği gibi, Suyûtî'nin bu eserde naklettiği bütün rivayetlerin, hurafe ve is-

³³ Age., s. 24-25; İbnü'l-Munzîr'in çağdaşı olan İbn Ebî Hâtîm'in tefsirinde de benzer bir rivayet Suddî'den nakledilmektedir. Bkz. *Tefsiru'l-kur'âni'l-azîm*, I. 74. Tefsirle ilgili rivayetlerin en sahih olanlarını topladığını söyleyen müellif (Age., I. 14) buna rağmen esatir, hurafe veya mitoloji olarak nitelendirilmesi mümkün olan bu rivayeti eserine kolayca alabilmiştir.

³⁴ Age., s. 27-28.

railiyat türü haberler olduğu³⁵ da göz önüne alınacak olursa; durumun vahameti kolayca anlaşılır. ³⁶

Şayet Suyûtî zamanında –M. XV. yüzyılda– yeryüzünün yapısı ve depremlerin oluşumu konusunda hiçbir bilimsel bilgi veya teori bulunmasaydı, belki Suyûtî mazur görülebilirdi; ancak Müslüman âlimlerin coğrafya, fizik, jeoloji, tıp, matematik vb. alanlarda, daha ilk yüzyıllardan itibaren muazzam bir bilimsel patlama yarattıkları malumdur. Suyûtî'nin dönemine gelince, bu konudaki birikimlerin önemli boyutlara ulaştığı kuşkusuzdur. Zaten kendisi de, bilginlerin –en azından zelzeleyle ilgili– görüşlerinden haberdar olduğunu ifade etmektedir. Bugünün bilimsel verilerine oldukça benzeyen bu izah tarzını elinin tersiyle itip, hiçbir kıymeti ilmiyesi olmayan ve zaten belağ yoluyla “duyduğuma göre (...)” denilerek nakledilmekle, kaynağı meçhul bilgilere dayandığı itiraf edilen birtakım uydurma veya mitolojik anlatımları esas alan Suyûtî'nin bu durumu, gerçekten ibret vericidir. Suyûtî'ye nazaran daha akılcı olması beklenen Ebû İsâ el-Varrak'ın (ö.247/861) dünyanın, yeraltındaki hayvanların [mesela öküz?] depreşmesiyle sallandığını söylemesi de hayli ilginçtir.³⁷

Dini, sadece nakilden ibaret gören, dolayısıyla akli, muhakemeyi ve bilimsel düşüncüyü din karşıtı gören ve gösteren bu zihniyetin –ki yüzyıllarca Sünni İslam dünyasında bu tür bir zihniyet epey egemen olmuştur, özellikle de hadisçi çevrelerde– ne kadar acınacak bir duruma düşebildiği burada açıkça görülmektedir. Unutmamak gerekir ki, bu durum, örneklerden sadece birisidir. Hadis kaynaklarımız tarandığında, aynı zihniyetin fevkalade ibretamiz örneklerini –bolca– görmek mümkündür.³⁸

İşte bizim yüzyıllardır, Hz. Peygamber'in hadislerinin sahihini sakîminden ayırma işinde kendilerine güvendiğimiz, bazılarımızın

³⁵ Age., s. 28 (Dipnot).

³⁶ Aslında Suyûtî'nin durumu tahmin edilenden daha vahim görünmektedir. Nitekim o yazdığı pek çok kitap ve risalede bu 'hurafeci/mitik' zihniyeti açıkça sergilemekten çekinmemektedir. Bu cümleden olmak üzere, onun Hz. Peygamber'in elini kabrinden çıkarıp Ahmed er-Rufâî'ye öptürdüğünü ispata çalıştığı *eş-Şarafu'l-muhattam* adlı risalesi burada bilhassa zikredilmelidir.

³⁷ Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, s. 199 (Türkçesi, s. 332).

³⁸ Burada ibret olması açısından, mutlaka incelenmesi gereken bir esere işaret etmeden geçemeyeceğiz. Bkz. Ebû's-Şeyh, *Kitâbu'l-azame*, (örnek olarak, s. 172, no: 485; s. 186, no: 525 vd; s. 270-271; 312, 458). Suyûtî'nin zihniyetinin ondan önce de mevcut olduğuna dair, bu eserden küçük bir örnek, med-cezirin, denizlerden sorumlu bir meleğin ayağını denize sokup çıkarmasından kaynaklandığına dair bir rivayet (Age., s. 312, no: 928) burada zikredilebilir.

ise, âdeta hata etmez ‘imam-ı masum’ derecesine çıkardığı hadis imamlarımızın büyük çoğunluğunun genel kültür düzeyi, dönemindeki bilimsel çalışmalara olan ilgileri, aşağı yukarı bu merkezdedir. Kuşkusuz bu konuda daha emin konuşabilmemizi sağlayacak konuyla ilgili araştırmalara büyük bir ihtiyaç bulunduğu ortadadır.

Bu anlatılanlardan şu noktaya gelmek istiyoruz: Geçmiş hadis âlimlerimiz, metin tenkidine pek yanaşmadıklarından, üstelik dönemlerinin bilimsel bilgilerine ve bu alandaki gelişmelere de ilgisiz –bazen de düşmanca– bir tavır takındıklarından, hadislerin sahihini sakîminden ayırmaya yönelik çalışmalarında pek çok hatalar yapmışlardır ve bu hataların bazılarının faturasını da bugün bizler ödemekteyiz. Bu noktadaki olumsuzlukları düzeltmek ve naklî bilgiler dışındaki ilimlere yüzyıllarca ayak direyen bu zihniyete bir son vermek şarttır. Akıl ile nakli, aklî bilgilerle naklî bilgileri bir araya getiren, dünyayı ve dünyadaki gelişmeleri –özellikle de bilimsel olanlarını– takip eden, mantık ve muhakemesini kullanan, tenkitçi ve sorgulayıcı bir zihniyeti, öncelikle İslami ilimlerle uğraşanların benimsemesi sağlanmadıkça, önümüzde bir çıkış yolu görünmemektedir.

Bu bakımdan bugün gerek İmam-Hatiplerde, gerek diğer ortaöğretim kurumlarında standart eğitim sürecinden geçerek dünyayı ve çağı tanıyan nesillerin, bilahare İslami ilimlere yönelmeleri aslında bizim için bir şanstır. Özellikle İmam-Hatiplerde verilen eğitim-öğretimin, Ebû’ş-Şeyh veya Suyûtî tipi İslam âlimlerinin kötü geleneklerinin sona erdirilmesinde büyük yararlar sağlayacağı kuşkusuzdur. Bu sebepten olmalıdır ki, rahmetli Fazlur Rahman da, *İslam ve Çağdaşlık* adlı eserinde, Türkiye’deki dinî eğitim-öğretim üzerinde hayli durmuş ve İmam-Hatipler ile İlahiyat fakültelerini kastederek: “Bugün Türkiye’de gösterilen yeni İslami eğitim çabalarındaki büyük gayret ve dikkate değer çalışmalar bizim için büyük bir ümit ışığı olmuştur,”³⁹ demiş; ayrıca, “Türk dinî eğitim sistemi, kendi kökleri üzerinde yeşermiş, kendine has kesin bir tavır olup güçlü bir hedef duygusuna sahiptir,”⁴⁰ sözleriyle de, duyduğu takdir hissini dile getirmiştir.⁴¹

³⁹ *İslam ve Çağdaşlık*, s. 192.

⁴⁰ *Age*., s. 197.

⁴¹ Mamafih bu konuda aşırı iyimserlik de bizi yanıltabilir. Çünkü bugün, hâlâ, ilahiyat fakültelerinde okuyan öğrencilerin –keza bazı öğretim üyelerinin de– nazarında gerçek ilim, tefsir, hadis, fıkıh gibi, özünde naklî nitelik taşıyan ilimler olup, bunların dışındaki felsefe, mantık, sosyoloji, psikoloji, pedagoji gibi ilimlere, “Bunların İslam’la ne alakası var?” denilerek pek itibar edilmemektedir. Elhette bunda, “Bunların İslam’la ne alakası var?” sorusuna tatminkâr bir cevap verip öğrenciyi ikna edemeyen hocaların da payı vardır.

Sonuç olarak, artık hadis ilmini, içine kapandığı dar ortaçağ ka-
lıplarından kurtarmak ve dünyadaki gelişmelerin işığında, kendisi-
ne yardımcı olabilecek, hadisiye vizyon kazandırıp ufkunu geniş-
letecek bilgi ve bilim dallarıyla bağlantı kurmak zamanı gelmiştir.
Dolayısıyla, bugün hadis ilimleri alanında çalışacak olanların,
Kur'an'ın muhtevasıyla ilgili sağlam bir bilgiye; tefsir, fıkıh, kelam,
tasavvuf, tarih vb. klasik anlayışa göre 'İşlami ilimler' adı verilen
alanlarda köklü bir bilgi ve anlayışa ek olarak, filoloji, genel tarih,
sosyal tarih, arkeoloji, antropoloji, sosyoloji, karşılaştırmalı dinler
tarihi, felsefe –zellikle tarih felsefesi ve epistemoloji– genel coğ-
rafya, mantık ve matematik alanlarında belli bir malumat sahibi
olması, –astronomi, fizik ve tıp gibi– diğer ilim alanlarındaki geliş-
meleri de takip etmesi, dünyada ne olup bittiğinin, çeşitli ilimler
alanında ne gibi gelişmeler yaşandığının 'farkına varması' şarttır.

4. Alternatif hadis metodolojisi, metodik şüpheden, tenkit zihniyetinden ve eleştirel akıldan yadır

Sadece klasik hadis uslnn değil, aynı zamanda İşlami ilimler
ve İşlam düşüncesi geleneğinin de, ilk yüzyıllardaki parlaklığını
srdrememesinin altında yatan sebeplerden, belki de en önemli-
si, her bilimsel faaliyetin vazgeçilmez şartı olan metodik şüphe ve
eleştirel akıldan giderek uzaklaşılması ve özellikle gerileme ve
Çöküş dönemlerinde bunların tamamen devre dışı bırakılıp terk
edilmesidir. Bu bakımdan, bugün metodik şüpheciliğin ve eleşti-
rel aklın tekrar diriltilmesi ve özellikle hadis ilmi gibi, nakilci ka-
rakterdeki disiplinlere mutlaka aşılanması son derece önemli bir
hususur. Alternatif hadis metodolojisi de metodik şüpheye ve
eleştirel akla önem veren bir bakış açısına sahiptir. Ancak, bura-
daki 'şüphe' ve 'eleştiri' kelimeleri, özellikle dinle ilgili olarak kul-
lanıldığında olumsuz çağrışımlar yapmaktadır. Bunun için, şu hu-
susun açıklanması yerinde olacaktır.

Kanaatimizce, dine ilişkin olarak 'şüphe' ve 'eleştiri' kelimeleri-
nin telaffuz edilmesinin tepkilere yol aması, bu kavramlarla ilgili
yanlış anlamalardan kaynaklanmaktadır. Çünkü metodik şüphe
–kendisinde şüphe bulunmayan doğrulara ulaşıncaya kadar, mev-
cut doğrulanızı şüphe ve ihtiyatla karşılamak– bilimsel amaçlı bir
yaklaşımdır. Dolayısıyla, bunun, her şeyden şüphe etmeyi alışkanlık
hline getirenlerin veya doğru diye bir şey kabul etmeyenlerin pato-
lojik tutumlarıyla uzaktan yakından bir ilgisi yoktur. Bilakis metodik
şüphe, patolojik bir ruh hli olmak bir yana, tamamen bilinçli olarak

uygulanan bilimsel bir yöntemdir ve amaç, sadece doğruya ulaşmaktır. Eleştiriye gelince, gerek bu kelimenin dilimizde kazandığı olumsuz anlam, gerekse toplum olarak eleştiriye tahammülsüz oluşumuz, eleştiriye karşı bir tedirginlik duymamıza yol açmaktadır. Ancak unutmamak gerekir ki, eleştiri, bütün bilimsel faaliyetler için vazgeçilmez ve son derece olumlu değer atfedilen bir tutumdur.

Hadis alanında metodik şüphenin, hiç de iddia edildiği gibi patolojik bir durum ya da hadislere yönelik yıkıcı bir faaliyet olmadığını, tam aksine, bilimsel titizliğin bir gereği olduğunu gösteren Abdurrahmân b. Mehdî'nin (ö.1981/813) şu sözü, bizim düşüncelerimizi çok güzel bir şekilde yansıtmaktadır:

“İki şeyde hüsnü zanna yer yoktur: Hüküm (yargı) ve hadis.”⁴²

Aynı şekilde, Mutezili olan Belhî'nin (ö.319/9331) şu sözleri de bizim düşüncelerimize tercüman olmaktadır:

Sahihlik şartlarını taşımayan haberler hakkında sû-i zann etmek [yani metodik şüpheyi başvurmak] vaciptir.⁴³

Yine Mutezili Kâdî Abdulcabbâr (ö.415/1024) da, haber-i vâhidler yoluyla –cebr, teşbih vb. konularda olduğu gibi– dinde büyük hatalar işlendiği için çok dikkatli olmak gerektiği uyarısını yaparken, ‘metodik şüphe’nin gerekliliğine işaret etmiştir.⁴⁴

Benzer bir yaklaşımı Sünni dünyanın büyük müfessir, usûlcü ve tefsircisi Fahrüddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) şu ifadelerinde de görmek mümkündür:

Bir grup mühlidin hadis uydurup onları sahih hadisler arasına karıştırdığı ümmet arasında bilinen bir husustur. Hadisçiler iyi niyetleri sebebiyle bunları tanıyamadılar ve onların bu rivayetlerini kabul edip naklettiler. Allah ve sıfatları hakkında münker unsurlar ihtiva eden bu tür haberlerin kesin olarak uydurma olduğunu bilmek gerekir. (...) Buhârî ve Kuşeyrî (Muslim) gaybı bilmezlerdi. Onlar güçleri yettiğinde ictihad edip, sahih hadisleri seçmeye çalıştılar. Onların Hz. Peygamber'den başlayıp kendi dönemlerine kadar her şeyi bildiklerini aklı başında hiç kimse iddia edemez. Biz onlar ve rivayette bulundukları kişiler hakkında hüsnü zan ederiz; ancak, münker bir haberle karşılaştığımızda, onun Rasullullah'a ait olmayıp mühlidler tarafından uydurulduğundan da şüphe etmeyiz.⁴⁵

⁴² Ukaylî, *Kitābu'd-du'afâ'i'l-kebîr*, I. 9.

⁴³ Belhî, *Kabûlu'l-ahbâr*, I. 17.

⁴⁴ Bkz. Kâdî Abdulcabbâr, *Faḥḥu'l-i'tizîl*, s.192-194.

⁴⁵ Fahrüddîn er-Râzî, *Esâsu't-takdis*, s. 218.

Özetle metodik şüphe, yeri geldiğinde uygulanması gereken ve tenkid zihniyetinin gereği olan bir yöntemdir.

İşte klasik hadis usûlünün tıkanması ve bugün bizi yeniden bir hadis metodolojisi oluşturmaya mecbur bırakması, Abdurrahmân b. Mehdî'nin tercüman olduğu bu metodik şüphenin, ilk yüzyıllardaki gibi devam ettirilemeyişindendir.⁴⁶

Eleştirel akıl konusunda da durum, metodik şüphedekinden farklı değildir. Metodik şüphe gibi eleştirel akıl veya tenkit zihniyeti, ilk yüzyıllarda nispeten yaygın iken, ilerleyen yüzyıllarda yerini körü körüne kabul ve teslimiyetçiliğe bırakmıştır. Hâlbuki muhafazakârlığıyla bilinen İbn Ebî Hâtim (ö. 327/928) bile, hadis ilminde tenkidin esas olduğunu gösteren ifadeler kullanmıştır. O, rivayetlerin sahihini sakîminden ayırmanın, her zaman var olacak olan dirayetli ulemanın tenkidiyle (*bi naqdi'l-ulema el-cehâbize*) daima mümkün olabileceğini söylerken,⁴⁷ hadis ilminin temelinde tenkidin yattığı gerçeğini dile getiriyordu.

Bu ifadeler, aslında teorik olarak tenkit kavramının hadis ilminin merkezinde yer aldığını gösteren hususlardan sadece birisidir. Bunun dışında, hadis ilminin alt disiplinlerinin en önemlilerinden birinin adının da, *el-cerh ve't-ta'dil* olması, tenkidin (*el-cerh*) önemini göstermektedir. Aslında tenkidin her ilim dalı için zorunlu olduğu, hatta ilim ile tenkidin birbirinden ayrılmaz iki unsur olduğu da aşîkârdır.

Başlangıçta tamamen tenkit zihniyeti üzerine bina edilen hadis tetkikleri, yüzyıllar ilerledikçe bu zihniyetten uzaklaşmış ve giderek tenkit değil teslimiyet, sorgulama değil yüceltme benimsenmiş, bu suretle de hadis çalışmaları neredeyse tamamen dondurulmuş, durdurulmuştur.

XIV. yüzyılda Zehebî'nin (ö. 748/1347) şu ifadeleri, tenkit zihniyetinden uzaklaşan Müslüman âlimlerin içine düştükleri durumu yansıtan örneklerden sadece birisidir:

Ulema eskilerde ve son zamanlarda olsun, mübahase esnasında veya eser yazmak suretiyle birbirlerine eleştiri yöneltirlerdi.

⁴⁶ Burada onun hüsn-i zannı değil, sû-i zannı (ki bize göre bu patolojik bir ruh hâlini değil, metodik şüpheyi ifade etmektedir) esas almayı kendisinin ne kadar başardığı akla gelebilirse de, bu bizi pek fazla ilgilendirmemektedir. Bu esasa ne kadar uyduğu meselesine gelince, verilecek cevap olumsuzdur. Bu bakımdan İsmâ'il Mansûr'un, "Sahabenin yöntemi, raviden şüphelenme (yani metodik şüphe) üzerine bina edilmişken, tâbiîn ve daha sonrakiler, temelde raviye hüsn-i zan besleme esası üzerine yöntemlerini geliştirmişlerdir," (*Tahsînu'l-umme*, I. 160) şeklindeki tespitin de sağlıklı olduğu söylenebilir.

⁴⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerhu ve't-ta'dil*, I. 2.

Bu suretle ilim adamının anlayış ve bilgisi artmakta, problemlerin [çözümü için] delillere ulaşması mümkün olmaktadır. Ne var ki, günümüzde bir fakih, bu gibi [tenkit] işlemlerle uğraştığı zaman, kötü niyetli olmak ve meşhur olup taraftarlarını çoğaltma peşinde koşmakla suçlanıp cezalandırılmakta, bu yüzden de kadılar ve muhalifler üzerine çullanmaktadırlar. Allah'tan sonumuzu hayırlı, amellerimizi de ihlaslı kılmasını niyaz ederiz.⁴⁸

Bu ifadeler, hakikati ortaya koyma yolunda yapılması zorunlu olan ilmî tenkitlere ve bunun gereği olan 'tenkit zihniyeti'ne tahammül edemeyen katı muhafazakâr çevrelerin, bugün olduğu gibi geçmişte de daima var ve hakim olageldiklerinin bir göstergesidir. Zehebî'nin şikayetçi olduğu bu zihniyet, bugün, geniş halk kitlelerinden ziyade, birtakım cemaat, grup ve tarikat çevreleriyle, maalesef bazı ilim çevrelerinde son derece yaygın olarak bulunmaktadır. Bu tenkit karşıtı, tutucu, teslimiyetçi ve geçmiş yüceltici zihniyetin ortaya çıkışında pek çok faktör etkili olmuş ise de, özellikle ülkemiz açısından bakıldığında, tenkit kelimesinin zamanla olumsuz bir anlam kazanması –ki bu da yanıltır– muhafazakâr çevrelerin bu kavramdan ürkmesine ve tenkidi kendi varlığına yönelmiş bir tehdit olarak algılamasına yol açmıştır. Hâlbuki tenkit hiç de sanıldığı gibi, menfi anlamlar içeren bir kavram değildir:

Tenkit kelimesi lügatte, bir şeyin iyisini kötüsünden ayırmak, paranın kalp ve değersiz olanını ayırdetmek ve kusurunu söylemek anlamına gelir. Hadis ıstılahında ise, genel olarak, sahih hadisleri zayıf [*sakîm*] olanlardan ayırmak ve ravilerin güvenilir olup olmadıklarına hükmetmek anlamında kullanılır.

Tenkit kavramı, cerh ve ta'dil kavramından daha kapsamlıdır. Çünkü hadis tenkitçiliği sened ve metin tenkidi olmak üzere ikiye ayrılır. Bunlardan senedle ilgili tenkide harici tenkit, metinle ilgili olana da dahilî tenkit denir. Cerh ve ta'dil kavramı bu iki tenkit tarzından haricî tenkit kapsamına girer ve rical tenkidi kaydıyla genel hadis tenkitçiliğinden ayrılır.⁴⁹

Özünde yıkıcı bir anlam taşımayan bu kavram, bugün, genel olarak, özellikle de dinî çevrelerde, sabıkalı addedilerek damgalanmıştır. Bu durumun kabullenilmesi elbette mümkün değildir. Âdeti aforoz edilmiş olan bu kavramın, bizim dünyamıza, özellikle de dinî düşünce ve ilimler alanına –ilk devirlerde olduğu gibi– yeniden

⁴⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubekî*, XVII. 500-501.

⁴⁹ Emin Aşıkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi*, s. 19.

dahil edilmesi gerekir.⁵⁰ Bu gereklilik, diğer İslami disiplinlere nazaran, en fazla hadis ilimleri ve tetkikleri için söz konusudur.

Hadis alanında tenkitçi zihniyetin tekrar canlandırılması, bazıların iddia ettiği gibi, hadislerin güya saf dışı bırakılması için yapılan, tehlikeli bir teşebbüs değildir. Bilakis, burada söz konusu olan 'tenkit zihniyeti'yle olumlu tenkit kastedilmektedir. Geçmişte yapılan hatalardan ibret alıp bir ders çıkaracak isek, bu takdirde tenkit zihniyetinin tekrar canlandırılmasına karşı çıkmak şöyle dursun, bilakis onun desteklenmesi, teşvik edilmesi, yaygınlaştırılması gerekir. Şayet hastalık, tabii afetler, savaş vb. musibetleri def etmek için okunup hatimleri yapılacak kadar kutsallaştırılan *Sahîh-i Buhârî* gibi bir eserde problemlî, hatalı ve uydurma hadislerle rastlamak istemiyor; Buhârî ve Muslim'in şartlarına uygun olduğunu iddia ettiği hadisleri toplayan Hâkim'in, *el-Mustedrak*, adlı eserinin dörtte birini oluşturan çürük ve uydurma hadislerin, bizlere tekrar 'sahih' olarak sunulmasını arzu etmiyor; Sünniler olarak 'on iki imamcı' Şia mezhebini, bir yandan bid'at mezhepler arasında sayıp yanlış yolda olmakla itham eder iken, öte yandan on iki imam inancını bizzat telkin edip destekleyen hadislerin –Muslim'in *Şahîh* inde yaptığı gibi– bizlere 'sahih' olarak takdim edilmesine razı değilssek; Suyûtî'nin, "Bu kitabıma yalancılara ve hadis uydurucularının uydurma rivayetlerini aslâ almadım," dediği hâlde, bu eserde yüzlerce uydurma rivayetin mevcut olduğunu gösteren Ğumârî'nin, *el-Muğîrî* gibi eserleri görünce şaşırıp kalmak istemiyor; öte yandan, bir eserin müellifi birtakım hadislerin mevzû olduğunu belirttiği hâlde, mütercimlerin, bunların mevzû olduğunu gizleyerek o hadisi makbul zannetmemize, dolayısıyla kandırılmamıza cüret etmesine⁵¹ göz yummak istemiyor; bazı ha-

⁵⁰ Bu vesileyle, mesela, Alıxlukâdir es-Sûfî gibilerinin, "[Onlara göre] Doktorluk hakkında konuşabilmek için ister Afganistan'da olsun, ister Ankara'da olsun, eleştirici metodu uygulamak gerekir: Her şey şüpheli sayılır, parçalara ayrılır ve yeni bir model olarak tekrar kurulur. İşte bu İslam'ın düşmanıdır," (*Islamische Zertung-Extra*, s. 1.) şeklindeki sözlerine; keza ilim düşmanlığı koku, "Aslında akademisyenler, İslami hüküm ve marifetullah üzerine geçerli bir söz söyleyemezler," (agy.) şeklindeki ucuz genellemelerine kesinlikle aldanmamak gerektiğini hatırlatmakta yarar vardır.

⁵¹ Mesela, *Râmûzu'l-ehadis* adlı eserinde, müellif Gümüşhanevî, eserinin Arapça metninde bazı hadislerin uydurma olduğunu söylediği hâlde, Türkçesinde, bunların hiçbirisi –kasten olduğu anlaşılmaktadır, çünkü bir ikisi değil, bu gibi açıklamaların hiçbirisi tercüme edilmemiştir– okuyucuya aktarılmayıp gizlenmiş ve bu suretle birtakım uydurma hadislerin muteher zannedilmesine sebep olunmuştur. Bkz. age: I. 12 (2), 27 (12), 35 (7), 40 (15), 66 (1), 60 73 (1), 79 (4), 88 (4), 91 (6), 192 (8), 216 (13, 15); II. 336 (1), 369 (8), 387 (4), 404 (2).

dis imamlarını yüceltebilmek için kaynakların tahrif edilerek, müelliflerinin söylemedikleri bazı şeylerin onlara izafe edilmesi suretiyle ilmî emanet prensibinin fütursuzca ihlal edilmesini kabul edemiyor;⁵² hâsılı bu gibi yüzlerce, binlerce durumla karşılaşp yanlış yollara sapmak istemiyor isek, önümüzde, tenkit zihniyetini hayata geçirmekten başka çıkar yol görünmemektedir.

Tenkit zihniyetinin ve metodik şüphenin hadis ilmine ve tetkiklerine yeniden sokulmasının, bu alanda ortaya konan çalışmaların ve varılan sonuçların tekrar gözden geçirilmesini gerekli kılabacağı tabiidir. Buna karşı çıkılmasının anlamı ise, bir bakıma, geçmişin eleştirilemez olduğunu kabul ederek, onu âdeta kutsalılaştırmaktır. Bunun ise bilim dışı bir tutum olduğu aşikârdır.

Tenkit zihniyetinin hadis ilmine tekrar sokulması, hadis usûlünün, cerh ve ta'dil alanında yapılan çalışmalar sonucunda, raviler hakkında verilen ve nihayet bugüne kadar bize intikal ettirilmiş olan muazzam hadis külliyyatını oluşturan rivayetler hakkında, geçmiş ulemanın verdikleri hükümlerin de –gerektiğinde– sorgulanması, eleştirilmesi ve değiştirilmesi sonucunu tabiatıyla doğuracaktır. Zaten istenen de budur; çünkü *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*'nin ikinci bölümünde de delilleri ve kaynaklarıyla görüldüğü gibi, şu ânda tahminlerin fevkinde problemlili, hatalı ve uydurma rivayet, Sünni İslam'ın –ve kuşkusuz başta Şia olmak üzere diğer mezheplerin de– muteber kaynaklarında kendilerine rahatlıkla yer bulabilmiş durumdadır. Bu tür rivayetlerin, bugün İslam dünyasında, geniş halk kitlelerinin din anlayışında görülen olumsuzlukların oluşumunda, birinci derecede rol oynadığı da malumdur. Bu olumsuzluklarla mücadele edilebilmesi ve halk kitlelerinin ve belli ölçüde İslami ilimler çevrelerinin de kendilerini bir türlü kurtaramadıkları sağlıksız din anlayışının düzeltilebilmesi için, bünyemize sızmış bulunan bu tür rivayetlerin yeniden bir incelemeye tâbi tutulması şarttır.

Bu işin geçmişte zaten yapıldığı ve hadislerin bir tetkikten geçirdiği ileri sürülerek, yeni bir incelemeye karşı çıkanlar olabilir ve nitekim vardır da. Geçmişte yapılan çalışmaları, hadislerin, âdeta

⁵² M. Fethullah Gülen, *Sonsuz Nur* (III.) adlı eserinde, Buhârî'nin *Şahîh*'ine alacağı her bir hadisi, rüyada tek tek Rasulullah'a sorduğunu söylemekte (s. 81), bu bilginin kaynağı olarak da İbn Hacer'in *Tehzibü't-tehzib*'ini (9. 49) göstermektedir. Anılan kaynağa bakıldığında, rüyada Hz. Peygamber'e hadislerin sıhhatinin sorulmasından bahsedilmediği görülmektedir. Ortada ciddi bir tahrif ve saptırmanın bulunduğu, buna da, geçmiş yüceltme tutkusunun yol açtığı rahatlıkla söylenebilir. İşte tenkit zihniyetine karşı çıkanların acınacak durumu!

bir kalburdan geçirilmesine benzetirsek, yeniden gözden geçirme teklifimizi de, elekten geçirmek şeklinde niteleyebiliriz. Bu ise, taklidi bırakıp tahkik veya tenkidi benimsemekle mümkündür.

Sanırız, Roger Garaudy'nin, "Hiçbir zaman unutulmamalıdır ki ataların ocağına sadık kalmak demek, onların küllerini muhafaza etmek değil, aksine alevini taşıyıp aktarmak demektir,"⁵³ şeklindeki sözlerinin anlamı da bu olsa gerektir.

5. Alternatif hadis metodolojisi: Sünger değil, süzgeçtir

Metodik şüphe ve eleştirel akıl, hiçbir bilginin, inceleme, araştırma ve sorgulama sürecinden geçirilmeksizin kabul edilmemesini gerektirir. Hâlbuki bugün İslam dünyasına egemen olan hadis anlayışına göre, hadisleri eleştirmekten ziyade savunmak, reddetmekten ziyade kabul etmek esastır. Bu anlayış sahipleri, daha da ileri gidecek, Hz. Peygamber'in hadisi adına ne varsa, sağlam çürük demeden kabullenmeyi ve bu hâliyle savunmayı bir görev edinmiştir. İşte bu tutumu bir süngere benzetebiliriz. Çünkü bu zihniyet, bir süngerin, tıpkı, çerçöpüyle her şeyi emmesi gibi, sağlam çürük demeden bütün rivayetleri hadis diye benimsemekte, yani emmekte hiçbir mahzur görmemektedir. Alternatif hadis metodolojisi ise, sünger gibi değil, süzgeç gibi davranmamızı telkin etmektedir. Alternatif hadis metodolojisi, hadis rivayetlerindeki yanlış veya zararlı unsurları süzerek tasfiye etme (safılaştırma) görevini ifa edecektir.

Bu anlayışın tabii bir sonucu olarak alternatif hadis metodolojisi, önerilen metod çerçevesinde, bütün hadislerin tek tek incelenmesini ve ulaşılabilecek sonuçlara göre hareket edilmesini öngörür. Hiçbir hadis, egemen anlayışta olduğu gibi peşinen kabul edilmez; bilakis, hadisler hakkında verilecek hüküm, araştırma sonuçlarına göre belirlenir.

6. Alternatif hadis metodolojisi akılcıdır

Metodik şüpheyi ve tenkit zihniyetini benimseyen bir usûlün, aynı zamanda 'akılcı' olacağı da tabiidir. Ancak burada kastedilen, Batı felsefesindeki anlamıyla 'rasyonalizm' değildir. Bunun bir anlamda, bilimsel faaliyetin, metodik şüphenin, tenkit zihniyetinin bir gereği olan 'araçsal' bir akılcılık olduğu söylenebilir. Hatta daha da basite indirgeyerek söyleyecek olursak, bunun günlük kullanımdaki anlamıyla bir akılcılık olduğunu söylemek de mümkündür. Çünkü gün-

⁵³ Roger Garaudy, *İslam ve İnsanın Geleceği*, s. 166.

lük dilde akılcılık, somut gerçeklere önem vermek, akıl ve mantık süzgecinden geçmemiş olan görüşleri benimsememek, önyargılardan ve duygusal saplantılardan arınmış olmak anlamına gelir. Bir başka ifadeyle, gerçeklerle ilişkisini koparmadan ve dogmatik düşünce kalıpları içine sıkışmadan, meselelere, akıl, mantık ve realiteye uygun çözümler aramak demektir. Felsefi anlamda rasyonalizmin anlamıysa, tamamen farklıdır. Rasyonalizme göre aklımız bazı ilkeler veya yetilerle donatılmıştır. Evreni oluşturan bütün nesneler hakkında kesin bilgi edinmemiz için sadece bu ilkelere uygun biçimde mantığımızı kullanmamız yeterlidir. Kolayca anlaşılabileceği gibi, bu, derin bir felsefesi, epistemolojik imaları olan rasyonalizmden farklıdır. Bunu ille de bir nitelendirmeye birlikte kullanmak gerekirse, 'İslami akılcılık' şeklinde bir ifade kullanmak da mümkündür.

Akılcılığa vurgu yapmak isteğimizin en temel sebebi, metod(oloji) bilimsel bir faaliyet olarak büyük ölçüde akli bir çaba olduğu hâlde, klasik hadis usûlünün yüzyıllardan beri, tamamen nakilci bir karaktere bürünmüş olmasıdır. Çünkü, diğer İslami disiplinlerdeki gelişmelere paralel ve benzer bir şekilde, klasik hadis usûlü de, zamanla, tamamen nakilci, yani sadece geçmiş otoritelerin görüş ve kanaatlerini nakletmek ve bunlar arasında tercihlerde bulunmakla yetinen bir yapıya dönüşmüş ve bu şekliyle kemikleşmiştir. İşte bu kemikleşmenin ortadan kaldırılabilmesi, metodik şüphecilik ve eleştirel zihniyete ek olarak, akılcı bir tutum sergilemekle mümkün olabilecektir. Ayrıca klasik hadis usûlünün başına gelen donuklaşma ve katılaştırmanın, alternatif hadis metodolojisinin de başına gelmemesi, onun da klasik hadis usûlü gibi bir tekel oluşturup mutlaklaştırılmaması için, akılcılığa vurgu yapmamız son derece önem arz etmektedir. Diğer yandan, bizzat din alanında veya dinî mahiyet arz eden diğer alanlarda, akla yer olmadığını savunan ve son derece yanlış ve tehlikeli bulduğumuz egemen tutumun yanlışlığını göstermek gibi bir amaçla da akılcılığa vurgu yapmayı gerekli ve yararlı buluyoruz. Çünkü, şuna kesin olarak inanıyoruz ki, sadece konumuz olan hadis metodolojisi alanında değil, dinî olsun olmasın, her alanda, İslam dünyası aklını başına almadığı ve akla gereken önemi vermediği –ayrıca araçsal akılcılık ile Batı rasyonalizmini bir tutma hatasından vazgeçmediği– sürece, sadece nakilcilikle hiçbir yere varamayacaktır.

7. Alternatif hadis metodolojisi değişime açık ve dinamiktir

Ortaçağ İslam düşüncesinde ve İslami ilimler geleneğinde, yüzyıllar geçtikçe görülen içe kapanma, muhafazakârlık, donukluk ve

kemikleşme sürecinin bir parçası olarak klasik hadis usûlü de, aynı gelişmelere boyun eğmek durumunda kalmıştır. Bu olumsuz gelişmelerin ortaya çıkmasında, fıkıh alanında olduğu gibi hadis ilimleri alanında da icthad kapısının kapatılmak istenmesi ve değişim gerçeğinin göz ardı edilmesi büyük rol oynamıştır. Hâlbuki, ilk üç-dört yüzyıl boyunca, İslami ilimler alanında yaşanan gelişmelere hakim olan icthad ve dinamizm ruhu, sonraki yüzyıllarda da sürdürülseydi, bugün klasik hadis usûlü çok daha farklı bir yapıda olabilirdi. Gerçi bu dinamizm ve icthad ruhunu benimsemek şöyle dursun, ona düşman kesilen hadis ehlinin, böyle bir yaklaşım sergilemelerini beklemenin ne derece doğru olabileceği de haklı olarak sorulabilir. Çünkü İslam düşüncesi ve ilimleri geleneğine mensup ekoller içinde, hadis ehlinin, otoritelerin karizmalarına dayanan güçlü taklitçilik eğilimlerine sahip oldukları ve Hz. Peygamber dönemini idealize edip hakışlarını geriye çevirdikleri için değişim, icthad ve dinamizm gibi kavramlardan –tabir caizse– nefret ettikleri bilinen bir husustur. Bu yüzdendir ki, hemen hemen hadisçilerin tamamen, bir blok hâlinde icthad, akıl, kıyas ve rey kullanımını savunan rey ehline (bilhassa İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'ye ve haşta Mutezile olmak üzere kelimcılara) şiddetle karşı çıkmaları, hatta daha ileri giderek onları sapıklık, dalalet ve zındıklıkla suçlamaları, onların bu nefretlerini açıkça ortaya koymaktadır.

Böyle bir zihniyete sahip olan hadis ehlinin inşâ ettiği hadis usûlü de, bu zihniyetin yansımasından başka bir şey olamazdı. Elimizde mevcut en eski hadis usûlü kabul edilen, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*'dan günümüze kadar yazılan bütün hadis usûlü eserlerinin, nerede ise birbirinin aynısı olması, özellikle de İbnu's-Salâh'ın, '*Ulûmu'l-ḥadîs*'inden sonra, bu eseri aşan ciddi bir teşebbüsün gerçekleştirilememesi, hatta bugüne kadar yazılmış olan yaklaşık iki yüz hadis usûlü eserinin nerede ise tamamının Şafii hadisçiler tarafından yazılması, klasik hadis usûlündeki taklitçi, nakilci ve icthad karşıtı ruhun ne kadar güçlü ve etkili olduğunu açıkça gözler önüne sermektedir.

Böyle bir zihniyetin ürünü olan ve böylesine katı bir yapı arz eden bir usûlle yola devam etmenin mümkün olmadığını anlamak için, on dört yüzyıl gibi uzun bir sürenin geçmesini beklemek gerekmezdi. İlk yüzyılların değişime açık dinamizm dolu ruhu egemenliğini sürdürebilseydi, bu olumsuz gelişmeler belki de yaşanmazdı. Her şeye rağmen yeni bir başlangıç yapmak için hâlâ önümüzde bir fırsat vardır ve tekrar ilk yüzyılların dinamizm, icthad

ve değişim ruhuna dönmekle bu fırsatı değerlendirmek her ân mümkündür.⁵⁴ İşte, alternatif hadis metodolojisi, bu kaçırılmaması gereken fırsatı değerlendirmek için değişime, ictihada ve dinamizme vurgu yapmakta tereddüt etmemektedir. Bunun tabii bir sonucu olarak da, alternatif hadis metodolojisi, her ne kadar kendisini klasik usûlden ayırıp farklı ve yeni olarak sunsa da, bu yönden ilk sayılabilecek bu teşebbüs, aslâ bir son olmamalıdır. Bilakis bu teşebbüsü, ileride ortaya çıkacak olan, yeni gelişmelere tamamen açık ve giderek daha kusursuz metodolojilere zemin hazırlayıcı bir başlangıç olarak görmek gerekir.

8. Alternatif hadis metodolojisi ictihadı esas alır

Klasik hadis usûlü esaslarını ve bu esasların uygulamadaki sonuçlarını nihai, mutlak, tartışılmaz ve değiştirilemez kabul edip âdetâ bunları ebedileştiren katı muhafazakâr düşüncenin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan en önemli sebep, İslami ilimler geleneğinin, önce duraklama ve durgunluk, bilahare de kemikleşme sürecine girmesidir. Bu süreci, hadis ilmi alanında ictihad kapısının kapatılması şeklinde özetleyebiliriz. Kuşkusuz hadis ilmi ile ictihad kavramı arasında bir bağ kurulması, ilk ânda bize şaşırtıcı gelecektir. Çünkü ictihadın fıkıh alanına hasredilmesi gibi bir yanlış son derece yaygındır. Aslında bu kavram dil açısından incelenecek olursa, bu kavramın fıkha hasredilmesini haklı gösterecek hiçbir delil olmadığı görülecektir. En basit ifadeyle ictihad, dinî konularda –akaid, kelam, tefsir, hadis, fıkıh vb. ilimlerin kapsamına giren hususlarda– nasslarda çözümünü bulunmayan meselelerin çözümü için elden gelen gayretin sarf edilmesi şeklinde tanımlanabilir. Bu cümleden olmak üzere, Hz. Peygamber'e ait olduğu iddia edilen rivayetlerden, hangisinin ona ait olabileceği, hangisinin ise ona ait olamayacağı konusunda gösterilen çaba da ictihad kavramına dahildir. Bu sebeptendir ki, bazı âlimler, hadislerin sahih veya hasen [zayıf veya uydurma] olduğunu veya ravilerin sika veya zayıf olduğunu belirlemenin, tamamen, her muhaddisin şahsi ictihadına bağlı oldu-

⁵⁴ Farklı ictihadlar karşısında takınılması gereken olgun tavrın nadir örneklerinden birisini, meşhur hadis imamı Zuhri (ö. 124/741) ile ilgili şu anekdotta görmek mümkündür: Ma'mer b. Râşid (ö. 151/768) şöyle anlatmaktadır: Zuhri'yi bir hadisi rivayet ederken işittim ve ona, "Sen farklı bir kanaatte olduğun hâlde bu hadisi rivayet mi ediyorsun?" dedim. Bana şu cevabı verdi: "Ben onlara, sadece işittiğimi rivayet ediyorum. Biz nasıl bunun dışında başka rivayetleri esas alıyorsak, başkalarının da bu rivayeti esas almaya hakkı vardır" (Abdulaziz el-Ğumârî, *et-Te'nîs*, s. 231, –Humeydi'nin *Cezvetu'l-muktebis*'inden naklen–).

ğunu ifade ederken⁵⁵ isabet kaydetmişlerdir. Nitekim ilk yüzyıllarda her İslam âlimi, hadislerin sahihini sakîminden ayırırken, tamamen kendi kriterlerine göre hareket etmişler ve 'kendilerince' sağlam görünen hadisleri delil olarak kullanmışlar, her biri yazdıkları eserlerde bu tür hadisleri toplamaya çalışmışlardır. Zaten herhangi bir muhaddisin topladığı hadislerin herkesçe kabulü zorunlu olsaydı, yazılan ilk eserden sonra artık hiçbir muhaddisin yeni eser tasnif etmesine gerek kalmazdı. Böyle olmayıp da her yüzyılda her bir muhaddisin kendi hadis koleksiyonunu oluşturması da, onların kendilerinden önceki muhaddislerin çalışmalarını ve eserlerini mutlak otorite olarak görmediklerini ve her birinin kendi ichtihadı doğrultusunda hareket ettiklerini gösterir. Yüzyıllardır Müslümanlar nazarında âdeta kutsallaştırılan ve dokunulmazlık statüsüne yükseltilen *Şaḥīḥayn* (Buhârî ve Muslim) örneğine bile baksak görürüz ki; Buhârî, Muslim'in hadis aldığı dört yüz otuz dört raviyi terk edip onlardan hadis almamış; Muslim de Buhârî'nin hadis aldığı altı yüz yirmi beş raviyi terk edip hadislerine itibar etmemiştir.⁵⁶

Bizce bugün asıl örnek alınması gereken tavır, hadisçi ve fıkıhçılığı, tefsircilik ve tarihçiliğinin gölgesinde kalan; ama hadisçiliği, pek çok meşhur hadis imamından hiç de geri kalmayan Taberî'nin (ö. 310/922) tavrıdır. Taberî, son derece değerli ve önemli eseri, *Tehzîbu'l-âsâr*'ında, istisnasız her konuya girerken, zikre-
ceğimiz şu girişle benzer bir girişle söze başlar:

Bu haberin illetlerine dair açıklama: Bu haberin bize göre senedi sahihtir; ama başkalarının görüşüne göre, şu illetlerden dolayı sahih olmayabilir (*sakîmen ğayra şaḥīḥ*):

1. Zikrettiğimiz üzere, A'meş'ten bunu rivayet edenlerin birbirleriyle çelişmeleri; mesela, Şerîk'in Minhâl-Abbâd-Ali kanalıyla rivayet ederken; Ebû Bekr b. Ayyaş'ın Amr b. Murrâ-Abdullâh b. el-Hâris-Zuheyr b. el-Akmar-Ali-Hz. Peygamber kanalıyla rivayet etmeleri.
2. A'meş onlara göre müdellistir; onlara göre, müdellisin rivayeti kabul edilmez, sadece, *ḥaddesenâ*, *semi'tu* vb. rivayetin bizatihi işitildiğini gösteren lafızlarla naklettiği rivayetler kabul edilir.
3. Onlar, el-Minhâl b. Amr'ın rivayetinin delil olarak kullanılmayacağı görüşündedirler.

⁵⁵ Tehânevî, *Kavâ'id fi 'ulûmî'l-ḥadîs*, s. 49; ayrıca bkz. dipnot 34.

⁵⁶ Mehmed S. Hatiboğlu, "Müslüman âlimlerin Buhârî ve Muslim'e Yönelik Eleştirileri", *İslâmî Araştırmalar (Hadis-Sünnet Özel Sayısı)* X (1997), sayı: 1-3, s. 3.

4. Şerik de, onlara göre, rivayetlerine güvenilmeyen biridir.
5. Bu hadisi, el-Minhâl b. Amr'dan A'meş dışında başkaları da rivayet etmiş ve bunu, el-Minhâl b. Amr-Abdullâh b. el-Hâris-Abdullâh b. Abbâs-Alî b. Ebî Tâlib-Hz. Peygamber isnadıyla nakletmişlerdir.
6. Hz. Peygamber'in borçlarıyla ve vaatlerinin kendisinin ve-fatından sonra ödenmesiyle ilgili sahih rivayetler, bu işi Ebû Bekr'in üstlendiğini göstermektedir. Şayet Rasulullah tarafından bu işi Alî b. Ebî Tâlib'in üstlenmesi kararlaştırılmış olsaydı, Ebû Bekr bu işi üstlenmezdi.⁵⁷

İşte genel olarak, İslami ilimler geleneğinin duraklama ve durgunluk içine girdiği dönemlere kadar, hadis tetkiklerinde bir canlılık ve dinamizm yaşanmış, herkes kendi kanaatine göre hadislerin sağlamlını çürüğünden ayırmaya çalışmışken; bu dönemlerden sonra, –kabaca H. V-VI. yüzyıldan, bazılarına göre bundan da erken bir dönemden itibaren– geçmiş muhaddislerin çalışmaları olduğu gibi kabul edilmiş ve onların canlı ve dinamik geleneklerini sürdürmek yerine, gerçekleştirdikleri çalışmalar üzerine mustahrec ve mustedrak türü çalışmalar yapmayı tercih etmişlerdir. Hadis tetkikleri alanında ictihad kapısının kapatılması çabalarına –mesela İbnu's-Salâh'a– karşı çıkanlar –mesela Nevevî, İbn Hacer– olmuşsa da, fiiliyatta bu gibi âlimler de, geçmiş muhaddislerin yaptıkları çalışmaların –bilhassa *Şâhiḥayn*– otoritesine boyun eğmek zorunda kalmışlardır.

Öte yandan, hadis usûlü alanında ilk yüzyıllarda görülen çok seslilik de, yüzyıllar geçtikçe yerini tek sesliliğe bırakmıştır. Nitekim başta Mutezile ve Hanefiler ile onların öncüleri sayılabilecek olan ilk fıkıh okullarının kurucularını, ayrıca akla önem veren başka şahsiyet ve akımları da ifade ettiğini düşündüğümüz *ehlu'r-re'y* (rey ehli) olmak üzere, hadis usûlü alanında hadis ehli gibi düşünmeyip farklı bir metod izleyenler de vardı. Ancak daha sonra Mutezilenin Sünnilik karşısında yenilgiye uğraması ve müteakiben tarih sahnesinden çekilmesiyle, bu gelenek devre dışı kalmıştır. Hanefilere gelince, varlığını sürdürüp bugün hâlâ yaşayan mezheplerin en başta gelenleri arasında yer almasına rağmen, hadis tetkikleri alanında hadis ehli kadar varlık gösterememiş, hadis usûlü alanında Hanefi mezhebi esaslarına uygun müstakil eserler ortaya koyamamış, bu alandaki görüşlerini fıkıh usûlüne dair

⁵⁷ *Tehzibu'l-âşîr*, I. 55-56.

eserlerde geliştirmeyi tercih etmiştir. İslami disiplinler arasındaki ayırım yüzyıllar geçtikçe o kadar keskinleşmiştir ki, Müslümanların zihni, hadis tetkiklerini sadece hadis ehli geleneğine hasreden anlayışın kalıplarını kırıp da, diğer disiplinlerin –mesela fıkıh usûlünün– bu alanda ne düşündüğünü, ne gibi katkıları olabileceğini merak dahi edemeyecek kadar tembelleşmiştir.

Bugün hadis imamlarıyla onların çalışmalarını –en azından Bu-hârî ve Muslim– âdetâ mutlak ve ebedî imişçesine yücelten katı muhafazakâr anlayış, işte bu zengin ve dinamik ictihad sürecinin, her alanda olduğu gibi hadis alanında da sürdürülememesinin bir sonucudur. Araştırma ve eleştiri, ilmî zihniyetin vazgeçilmez unsurlarıdır. Bu açıdan, geçmişte hadis ve hadis usûlü alanında gerçekleştirilenleri mutlak otorite hâline getirmek ve onları hiçbir kritiğe tâbi tutmadan devam ettirmeye çalışmak kadar ilme aykırı bir tutum olamaz. Bugün İslam toplumlarını ve İslami ilimler çevrelerini pençesinde kıvrandıran bu ‘aydınlanmamış muhafazakârlık’, yerini tenkitçi zihniyete dayalı ‘aydınlanmış bir muhafazakârlığa’ bırakmak zorundadır. Bunu hadis usûlü alanında gerçekleştirme yolunda atılması gereken ilk adım ise, tarih boyunca bu alanda gerçekleştirilenlerin ve bundan sonra yapılacak olanların birer ictihad olduğunun altını çizmektir. Aslında bu, hadis usûlü alanında ilk yüzyıllarda görülen ‘dinamizm ruhuna’ yeniden dönüş olarak da değerlendirilebilir. Bunun başarıya ulaşması, ‘ictihad’ kavramının –diğer İslami disiplinlere olduğu kadar– hadis usûlü alanına da sokulmasıyla mümkün olabilecektir.

Gerek klasik hadis usûlünün, gerek alternatif hadis metodolojisinin birer ‘ictihad’ olarak tanımlanmasının son derece önemli sonuçları olacağına inanıyoruz:

Her şeyden önce böyle bir tanımlama, klasik veya alternatif hadis usûlleri dahil her türlü metodoloji çabasının mutlaklaştırılmasını ve bir tekel oluşturmasını engelleyecek, öte yandan farklı ictihadların da aynı zeminde eşit şartlarda boy göstermesine imkân tanıyacaktır.⁵⁸ Çünkü, “İctihad ictihadı nakzetmez,” kaidesi gereğince, bilimsel yönden olabilecek üstünlük tartışmaları dışında, hiçbir usûlün diğerine karşı üstünlük iddiasında bulunması

⁵⁸ Hadis tetkiklerinde ictihadın –cılız da olsa– zaman zaman canlanma emareleri gösterdiğine dair, nadir örneklerden birisi, İbn Abdilhâdî el-Hanbelî el-Makdisî’nin (ö. 744/1343), Hz. Peygamber’in kabrinin ziyaretini savunan Subkî’ye karşı yazdığı bir reddiye olan, *es-Sârimu’l-munkî fî’r-raddi ‘alâ’s-Subkî* adlı eseridir.

veya onu dışlaması söz konusu olamayacaktır. Öte yandan, her türlü metodolojinin birer ictihad olarak kabul edilmesi, mevcut metodolojiler karşısında yeni metodoloji teşebbüslerinde bulunacak olanları cesaretlendirecek ve bu alanda müspet rekabet ortamının yaygınlaşmasını sağlayacaktır. Bunun anlamı ise, alternatif hadis metodolojisinin de sonuç itibarıyla bir ictihad çabası olarak rakipsiz, biricik, mutlak ve tartışılmaz olamayacağı; bilakis, sonuna kadar tartışmaya ve yeni tekliflere açık olacağıdır.

9. Alternatif hadis metodolojisi, aktüel ihtiyaçları esas alan pratik bir usûldür

Klasik hadis usûlünde ele alınan konulara bakıldığında, bunların önemli bir kısmının, yöntemle ilgisiz ve tarihî özelliği ağır basan birtakım 'malumat'tan başka bir şey olmadıkları görülür (Mesela raviler, muhaddisler, tedlis, kalb, irsal ve ref, zapt kusurlarıyla tanınmış raviler ve hadis imamı, onların coğrafi dağılımları, tabakaları, vefat tarihleri (vefeyât), hadis literatürü ve gelişimi, usûl literatürü ve gelişimi, esbâb-ı vurûdî'l-hadîs, aile isnadları, âlî ve nâzil isnadlar, Mekki, Medeni, Basrî, Kûfî vb. isnadlar gibi). Bunlar, daha ziyade hadis tarihi, tedvini ve literatürüyle ilgili bilgiler olup –bilinmesi gerekli ise de–, metodolojiden ziyade hadis tarihi ve literatürü alanındaki eserlerde yer alması daha uygundur. Çünkü bunların, bugün hadisler konusundaki problemlerin çözümünde doğrudan bir katkısı söz konusu değildir. Bu bakımdan, bu ve benzeri konular, bilerek alternatif hadis metodolojisinin dışında tutulmuştur. Elbette hadis ve hadis ilimleri ile hadis edebiyatı tarihi konusunda standart birtakım bilgilerin elde edilmesi, alternatif hadis metodolojisinin daha iyi anlaşılması için son derece önemlidir. Bu konuda gerekli altyapıyı sağlamak isteyenlerin, piyasada mevcut birtakım Türkçe eserlerden (mesela Subhî es-Sâlih'in, *Hadis İlimleri ve İstılahları* ile Babanzâde'nin, *Tecrîd-i Sarîh Terce-me ve Şerhî'nin* mukaddimesi vb. gibi) yararlanmaları mümkün olduğundan, arzu eden okuyucularımızın kendilerini bu gibi eserlere başvurarak bilgilendirmelerinin yerinde olacağını düşünüyoruz. Kaldı ki, metodolojiyle ilgili bir eserde, hadisle ilgili ne kadar bilgi varsa, hepsini bir araya getirmenin anlamı da yoktur.

Öte yandan, klasik hadis usûlüyle ilgili mülâhazalarımızı ve tenkitlerimizi, daha önce *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi* adlı çalışmamızda sizlere sunmuştuk. Orada da görüleceği üzere, klasik hadis usûlünün tamamına itiraz etmemiz söz konusu değildir. Bu

demektir ki, eleştirip itiraz ettiğimiz konuların dışında, klasik hadis usûlünün bizlere sunduğu bilgilerden gerektiğinde yararlanılacaktır. Bunun ise, ihtiyaç duyulduğunda klasik hadis usûlü literatüründen yararlanmak suretiyle telafisi her zaman mümkündür.

Kısaca, alternatif hadis metodolojisi, XXI. yüzyıl Müslümanlarının fiilî ihtiyaç ve problemleri göz önünde bulundurularak oluşturulmuş, ağırlıklı olarak uygulamaya yönelik pratik bir usûldür. Bugünün meselelerine çare olamayacak bilgilerle şişirilmiş veya sırf akademik niteliği haiz bir çalışma da değildir. Dolayısıyla *Alternatif Hadis Metodolojisi*'nin, klasik hadis usûlüne nazaran, bazı konuları dışta bırakması bir eksiklik değil, pratik mülâhazalardan dolayıdır.

10. Alternatif hadis metodolojisi, geleneksel ile modernin sentezidir

Her ne kadar, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*'nde klasik hadis usûlünü ciddi biçimde eleştirdiyssek de, bu, klasik döneme ait olan her şeyi eleştirdiğimiz anlamına gelmez. Çünkü bizim temel tezimiz, hadis ehli/Şafii çizgisinde gelişen klasik hadis usûlüyle artık yola devam etmenin mümkün olmadığıdır. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, bu çizgi, İslam geleneğinin tamamını temsil edemez, olsa olsa, bu büyük gelenek içinde bir alt gelenek olabilir. Böyle olunca hadis ehli geleneği dışındaki diğer alt geleneklerden de bizim yararlanmamız söz konusudur ki, aslında sizlere sunulan bu çalışmanın, özellikle rey ehli çizgisindeki gelenekten, ayrıca bu çizgiye son derece yakın duran–Sünni olsun, Mutezili olsun– usûl-fıkıh geleneğinden birçok unsuru bünyesinde barındırdığını söylemek mümkündür. Ancak, sadece bununla da yetinilmeyerek, çağdaş İslam düşüncesindeki gelişmelerden ve birikimden yararlanıldığı gibi, İslam dünyası dışındaki bilimsel araştırmalardan da yararlanma cihetine –elden geldiğince– gidilmiştir. Bu sebeple, bu metodolojinin, en genel anlamda İslam geleneğiyle modern birikimin bir sentezini amaçladığı söylenebilir; fakat bu sentez çabasına yön veren şeyin, XXI. yüzyıl Müslümanının modern bakış açısı olduğu da daima göz önünde bulundurulmalıdır.

Bu noktada şu hususu da vurgulamak gerekir ki, burada amaçlanan bir sentezdir, yoksa eskiyle yeninin bazı unsurlarını, mekanik olarak bir araya getiren bir mozaik değildir. Hatta burada sentez terimini kullanmak bile, ne demek istediğimizi tam olarak ifade etmeyebilir. Çünkü biz, hakikatin ve doğrunun zaman unsuruna bağlı olarak değil, bilimsel kriterlere göre değerlendiril-

mesi gerektiği kanaatindeyiz ve bu kanaatten dolayıdır ki, aslâ eskinin yanlış, yeninin doğru olduğu gibi temelsiz bir iddiaya kapılmaksızın, eskiyle yeniye, gelenekselle modernin aynı zeminde, eşit meşruiyet haklarına sahip iki alan olarak görüyoruz. Hatta bu noktada, bugünün gelenekselinin geçmişin modern olduğunu; bugünün moderninin de geleceğin gelenekseli olacağını da göz ardı etmemek gerektiğine inanıyoruz.

Bu konuyla ilgili tam da bizim düşüncelerimize tercüman olabilecek bir anekdotla bu bahsi noktalayalım:

Bir İngiliz'e sormuşlar: "Bu kadar 'an'aneci' (gelenekçi) olduğunuz hâlde nasıl terakki ettiniz?"

İngiliz cevap vermiş: "Bizde en yeni 'an'ane' altı yüz yıllıktır, en eski teceddüt (yenilik) ise altı saatlik!"

Biz de on dört yüzyıllık geleneğimizle on dört saatlik yeniliğin beraber yürüyebileceğine ve yürümesi gerektiğine inanıyoruz.

11. Alternatif hadis metodolojisi, tarihî, edebî, tasvirî değil; normatif bir usûldür

Daha önce, alternatif hadis metodolojisinin, ağırlıklı olarak uygulamaya yönelik pratik bir usûl olduğunu belirtmiştik. Bu özelliği, alternatif hadis metodolojisinin, aynı zamanda normatif olmasını da gerektirmektedir. Bunu söylemekle, aslında hadise sadece tarihin veya sosyolojinin malzemesi olarak değil, her şeyden önce dinin bir kaynağı olarak baktığımızı ve metodolojimizi bu yönde geliştirdiğimizi ifade etmek istiyoruz. Çünkü İslam dünyasının acilen çözüm bekleyen hadislerle ilgili problemleri, bu tür normatif bir yaklaşımı zorunlu kılmaktadır. Zira bugün bir yol ayrımında bulunan İslam dünyasının, dünya görüşünün şekillenmesinde –Kur'an yanında– etkili olacak hadis malzemesinin seçiminde son derece dikkatli ve titiz davranması şarttır. Böyle olunca, bu malzemenin gerçekten Hz. Peygamber'e ait olup olamayacağı konusu hayati bir önem kazanmaktadır ki, alternatif hadis metodolojisi de, böyle bir hassasiyetten yola çıkılarak gerçekleştirilmiş bir teşebbüstür.

Diğer yandan hadisler üzerinde yapılan, ama farklı amaçlardan yola çıkan başka çalışmalar da söz konusudur ki, bu çalışmalara yön veren metodolojik eğilimler bizimkinden oldukça farklıdır. Bu tür çalışmaların başında oryantalizm dünyasındaki hadis tetkikleri gelmektedir. Oryentalistlerin hadis tetkiklerinden güttükleri amaçlarla, Müslümanların gütmesi gereken amaçların aynı olmadığını/olamayacağını varsaymak pek de yanlış sayılmaz.

Çünkü ilki, bu malzemeye, İslam dünyasını anlamada bir araç olarak tarihî-sosyolojik perspektiften bakarken; ikincisi, öncelikle dinî bilginin önemli bir kaynağı olarak bakmak durumundadır. En azından sağlıklı bir din anlayışına veya 'dünya görüşüne' ulaşmaya kadar, İslam dünyasının hadis konusuna bu açıdan bakmasında yarar vardır. Ama Batılı ilim adamlarının hadise bakışları böyle değildir. Onları asıl ilgilendiren, bir rivayetin gerçekten Hz. Peygamber'e ait olup olmaması değil, sahih veya uydurma da olsa bu rivayetlerin nasıl bir fonksiyon icra ettikleri ve tarihî gelişmeleri nasıl yansıttıklarıdır. Amaç büyük ölçüde bu olunca, onların bu amaca ulaşmak için uyguladıkları yöntem de farklı olacaktır. Mamafih bu konuda katı bir genelleme yapmaktan kaçınmakta yarar vardır. Her şeye rağmen İslam dünyasının dışında gerçekleştirilen hadislerle ilgili çalışmalara yön veren metodolojik yaklaşımlardan ve tekniklerden, gerektiğinde yararlanma konusunda herhangi bir sakınca görmediğimizi belirtmekte yarar görüyoruz. Bu açıdan bilhassa Batılı çalışmaların, bizim meslek miyopluğu veya şartlanmışlık sebebiyle göremediğimiz birçok noktayı, eksiklik ve hataları görme ve bu açıdan bizim için bir uyarı vazifesi görme gibi bir yararının olabileceği göz ardı edilmemelidir.⁵⁹

Bütün bunlara ilaveten, "Hikmet müminin yitik malıdır, onu nerede bulursa almalıdır," anlayışı gereğince, hangi coğrafyadan ve kültürden gelirse gelsin, doğru ve sağlıklı her türlü bilgiyi, kendi süzgeçlerimizden de geçirerek kullanmanın, isabetli bir tutum olduğunu burada hatırlatmakta yarar vardır.

Alternatif hadis metodolojisinin, onu, klasik hadis usûlünden ayıran bu karakteristikleri, söz konusu metodolojinin üzerine bina edileceği temeli oluşturduğundan, teknik detaylardan çok daha önemlidir. O kadar önemlidir ki, bu temel atılmadıkça, onun üzerine bina edilmiş olan yapı –kesinlikle klasik usûlden daha sağlam ve tutarlı olmasına rağmen– istenen verimi sağlayamayacak ve ileride o da, önceki usûllerin akıbetine uğramaktan kurtulamayacaktır. Bunun önüne geçmenin ve sunulan bu metodolojinin uzun ömürlü ve verimli olmasını sağlamanın yolu, metodolojinin uygulamaya ilişkin yönünden ziyade, bu belirgin özelliklerine daima öncelik tanımak, onları içselleştirmek ve sürekli canlı tutmaktan geçer. Bu bakımdan, birazdan detaylarına geçeceğimiz metodolojiye

⁵⁹ Oryantalistlerin uyguladıkları hadis teknikleri için bkz. bu kitabın "Ek" kısmı 389-414.

vücut verip rehberlik eden bu genel esasların, sıradan bir giriş gibi algılanarak göz ardı edilmemesinin, son derece önemli olduğunun altını tekrar çizmek ve dikkatlerinizi bu önemli noktaya çekmek istiyoruz. Çünkü inanıyoruz ki, giriş kısmında sunulan bu esaslar dahilinde gerçekleşecek bir zihniyet/bakış açısı değişikliği bile tek başına hadislerle ilgili problemlerimizin pek çoğunun çözümünde önemli bir rol oynayabilecektir. Üstelik bu esasların pek çoğunun –dikkat edilecek olursa– sadece hadis alanına has olmadığı, bilakis İslam düşüncesi ve özellikle İslami ilimler alanına teşmil edilebilecek özellikte olduğu da görülecektir. Bu da tabiidir, çünkü bu eserin, bir parçasını oluşturduğu projemiz, tekrar tekrar belirttiğimiz ve belirteceğimiz gibi, bizatihi amaç olmayıp genel bir metodolojinin bir bölümü olarak düşünülmekte; bu genel metodoloji ise, daha üst düzey bir zihniyet değişimi projesinin bir parçası olarak algılanmaktadır. Dolayısıyla asıl hedef, İslam düşüncesinde köklü bir zihniyet değişikliğine metodolojik düzeyde bir katkıda bulunmaktır. Eminiz ki, buraya kadar ele alınan ve önemi sıkça vurgulanan hususlar tam olarak anlaşıldığında, sizlere sunulan bu metodolojinin çok daha anlamlı ve tutarlı bir hâle geldiği görülecektir.

Bu bakış açısının ışığında, artık, alternatif hadis metodolojisini daha da netleştirecek konulara geçebiliriz.

BİRİNCİ BÖLÜM

EPİSTEMOLOJİ (HADİS RİVAYETLERİNİN BİLGİ DEĞERİ)

Epistemoloji, bilgi felsefesi veya teorisi demektir. Gnosiyoloji adı da verilir. (Yunanca *gnosis*; içerik, bilgi demektir.) Kısaca insan bilgisinin yapısını ve geçerliliğini inceleyen felsefe dalı şeklinde tanımlanabilir.¹ Ancak biz, alternatif hadis metodolojisinde bir 'metodoloji' peşinde olduğumuz için, metodoloji-epistemoloji ilişkisini, kısaca da olsa açıklamak gerekir.

Metodoloji, bilimsel bir metodu oluşturan kuralların ve prosedürlerin temellendirilmesi, tanımlanması ve açıklanması şeklinde bilimsel bir incelemedir. Böyle olunca metodoloji, bilimsel prosedürlerin tasviriyle sınırlı kalmaz; bu prosedürlerin kullanılmasını meşru kılan zeminin analizini de içerir. Böylece, epistemoloji veya bilgi teorisi başlığı altında ele alınan meselelerle de yakından ilgili olduğu anlaşılır.²

Metodoloji-epistemoloji ilişkisine dair bu kısa açıklamadan sonra asıl konumuza geçebiliriz.

Bilgiden bağımsız bir zihniyet veya dünya görüşü inşâsı nasıl düşünülemez ise, epistemolojik temeli olmayan bir metodoloji inşâsı da düşünülemez. Hele söz konusu olan hadis rivayetleri gibi, tarihî/naklî bir bilgi kaynağı ise, bunların epistemolojik değerinin belirlenmesi daha da önem kazanacaktır. Çünkü bütün bu rivayet malzemesinin epistemolojik açıdan herhangi bir değeri olmadığı takdirde, bu malzemeye dair bir metodoloji tesis etmenin pek bir anlamı olmayacaktır. O hakımdan, bu muazzam malzemenin gerçek bilgi değeri konusunun aydınlatılması veya bu noktada bir tutum belirlenmesi, metodolojiden önce atılması gereken bir adım olmalıdır. Gerçekten de gerek klasik hadis usûlü, gerek usûl-i fıkıh geleneği, gerekse çok farklı bir yöntem benimseyen tasavvuf eh-

¹ *Ans Britannica*, IV. 148.

² Louay Safi, *The Foundation of Knowledge*, s. 4.

linden³ her birinin, belli bir epistemolojik bakış açısına sahip olduğu, hatta bunun metodolojinin karakterini derinden etkilediği bile söylenebilir. Nitekim klasik hadis usûlüyle, tasavvuf ehlinin hadiste izlediği yöntem, sahih kabul edilen rivayet malzemesine epistemolojik olarak son derece olumlu bir değer atfetmelerinden dolayı –en azından metin tenkidine iltifat etmemesi suretiyle– daha az eleştirel iken; aynı malzemeye epistemolojik olarak temkinli yaklaşan rey ehli, rivayetler konusunda –en azından metin tenkidini savunmak suretiyle– daha fazla eleştirel yaklaşmışlardır. İşte epistemoloji ile metodoloji arasındaki bu sıkı irtibattan dolayı bizim de öncelikle epistemolojik tavrımızı belirlememiz gerekmektedir.

Alternatif hadis metodolojisinin üzerine bina edildiği ve giriş kısmında sunulan bakış açısının, onun en önemli yönü olduğunu belirtmiştik. Önem bakımından onu takip eden ikinci husus ise, şimdi ele alacağımız, hadislerin bilgi değeri konusudur. Klasik hadis usûllerinde genelde üç dört sayfayı aşmayan bir yüzeysellikte ve metodolojinin en önemli kısmı olarak değil, sadece *Şahîḥayn* hadisleri bağlamında ele alınan bu konu,⁴ aslında hadis usûlü alanında, en başta ve en ciddi biçimde tartışılması icap eden temel konuların başında yer almalıydı. Klasik hadis usûlünün bu konuya hak ettiği önemi vermediği, ilgili literatürün incelenmesinden kolaylıkla anlaşılabılır.

Buna mukabil, klasik hadis usûlü literatürüne paralel olarak gelişen ve ondan daha önce olgunluğa erişmiş olan fıkıh usûlü literatürüne bakıldığında, kategorik olarak hadisler dahil, her türlü rivayetin içinde yer aldığı *aḥbâr* (haberler) konusunun, epistemolojik açıdan son derece geniş, derin ve ciddi bir biçimde ele alındığı görülür.⁵ Bir yanda hadisçilerin, öte yanda ise fıkıh usûlcülerinin sergilediği bu iki tutumdan, doğru olanı elbette ikincisidir. Bu sebeple, bilimsellik anlayışımız bizi, hadisçilerin değil –Hanefî, Şafîî, Malikî, Hanbelî, Mutezili ve Zeydîlerle–, usûl-i fıkıhçıların geleneğini izlemenin daha doğru olduğu noktasına getirmiştir. Bu geleneğin literatürünü baştan sona incelemek, bir kişinin, ancak çok uzun bir sürede gerçekleştirebileceği bir iş olduğundan, işe önce

³ Tasavvuf ehlinin hadisler konusunda benimsediği yöntemle ilgili olarak bkz. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s. 29-64

⁴ Örneğin bkz. Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, I. 131-134 (4 sayfa).

⁵ Örneğin bkz. Cassâs, *el-Fusûl fî'l-uşûl*, III. 35-109 (74 sayfa). Konunun, doğrudan ele alındığı bu bölüm dışında, satır aralarında zaman zaman temas edildiği bölümler de hesaba katılacak olursa (III. 35-244), iki yüz sayfayı aşan boyutlara ulaştığı görülür.

genel bir kanaat elde etmekle başlamanın doğru olacağını düşündük ve bu amaçla, Hanefî olan Cassâs'ın *el-Fusûl*'ünü, Serahsî'nin *el-Uşûl*'ünü; Şafîî olan Fahrüddîn er-Râzî'nin *el-Mahsûl*'ünü; Hanbelî olan İbn Kudâme'nin, *Ravdatu'n-nâzır*'ını ve Mutezili olan Ebû'l-Huseyn el-Basrî'nin *el-Mu'temed*'ini –özellikle de haberlerle ilgili bölümlerini– incelemeye giriştik. Bunlara, ayrıca fıkıh usûlüne dair yazılmış çağdaş literatürden de bazı eserleri –Ebû Zehra, Hallâf ve Zeydân'ın usûl-i fıkha dair eserlerini– de ekledik. Bu incelememiz sonucunda çıkan sonuç şu oldu: Aralarındaki farklılıklar ne olursa olsun, usûl-i fıkıhçıların, rivayetlerin bilgi değeri konusundaki bakış açıları, genel olarak, birbirine oldukça yakındır. Bu yakınlık, zaman zaman, aralarındaki mezhep farklılıklarını bile göz ardı edebilmemize imkân verecek dereceye ulaşmaktadır.

Gerek hadis rivayetlerinin epistemolojik değeri meselesini geniş ve derin biçimde tartışmış olmaları, gerek konuyla ilgili bütün ihtimalleri göz önünde bulundurmuş olmaları itibarıyla, fıkıh usûlü literatürünün ilgili bölümleri bizim için de uygun bir tartışma zemini oluşturmaktadır. Biz burada, bu literatürün, kapsamlı ve gelişmiş ilk örneklerinden olduğuna inandığımız Cassâs'ın (ö. 370/980) *el-Fusûl fi'l-uşûl*'ünü esas almak istiyoruz. Onu seçişimizin sebebi ise, hadis usûlüne dair elimizdeki ilk eser sayılan Râmehurmuzî'nin (ö. 360/970) *el-Muḥaddiṣu'l-fâṣıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î* adlı eseriyle aynı döneme ait olması ve *el-Fusûl*'un haberlerle ilgili bölümünün, Râmehurmuzî'nin eserinden ne kadar gelişmiş olduğunu görme imkânını bizlere sunmasıdır.

Kendisinin İsâ b. Ebân'ın (ö. 220/835) *Kitâbu'r-radd 'alâ Biş-ri'l-Merisî fi'l-aḥbâr* adlı eserini özetlemekle yetindiğini söyleyen Cassâs, haberleri üç kısma ayırmaktadır: (i) Doğruluğu ve muhtevasının gerçek oluşu kesinlikle bilinenler; (ii) haber verenin ve verdiği şeyin yalan olduğu kesinlikle bilinenler ve (iii) doğru da yalan da olma ihtimali olanlar.

HÂBER(LER)

kesin doğru olanlar

doğru-yanlış ihtimali olanlar

kesin yanlış olanlar

Birinci grup haberler, dünyada Mekke, Medine ve Horasan diye yerlerin varlığına, Muhammed diye bir peygamberin insanları dine davet ettiğine, Allah'ın, Kur'an'ı ona inzal ettiğine, ona ve Müslümanlara namaz, oruç, zekât, hac gibi ibadetleri emrettiğine dair 'mütevâtir' haberlerdir.

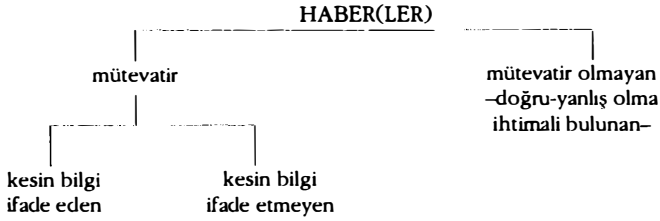
İkinci grup haberler, [Kaf dağının veya Anka kuşunun varlığına dair haberler] Museyline ve benzeri yalancı peygamberlerin geleceğe dair verdiği ve asılsız olduğu görülen haberler; bir usta tarafından yapılmayıp kendiliğinden ortaya çıkan bir binanın varlığına dair haberler türünden olanlardır.

Üçüncü grup haberler, doğru, asılsız ve yalan olma ihtimali bulunan haberlerdir. Bunlar tevatür derecesine varmayan ve doğru veya yalan söyleme ihtimali bulunan bir grubun veya tek tek şahısların naklettikleri haberlerdir. Bu gibi şahıslar zahiren, âdil ise ve yalancılıkla itham edilmeyecek kimseler ise, 'ahkâm' konusundaki haberleri, zikredeceğimiz şartlar dahilinde kabul edilir; ancak biz bu ravinin doğru söylediğine şahitlik etmeyiz, söylediğinin fiilen gerçek olduğunu da kesin bir şekilde söylemeyiz.⁶

Bu bilgileri nakleden Cassâs, ardından, kendisi bir başka taksim yaparak sözlerine şöyle devam eder:

Haberler iki kısımdır: Mütevatir ve mütevatir olmayan. Mütevatir; âdeten, pratikte, aslı olmayan bir haberi uydurmak üzere anlaşılıp söz birliği etmeleri mümkün olmayan kalabalık bir grubun naklettiği haberlerdir. Mütevatir olmayan ise, aslı olmayan bir haberi uydurmak üzere anlaşmaları mümkün olan sayıda bir grubun veya tek tek şahısların naklettikleri haberlerdir.

Mütevatir de iki kısımdır: Bir kısmının kesin doğru olduğu zorunlu olarak bilinir, bir kısmı ise kesin bilgi ifade etmez.⁷



Özetleyecek olursak, hadis rivayetlerinin de içinde yer aldığı, 'haber(ler)', doğru veya yalan olması; bir başka ifadeyle, doğrulanması veya yalanlanması mümkün olan naklî bilgi, şeklinde tanımlanabilir.⁸ Hatta Râzî ve Câhız hariç, çoğunluğun (*el-ekserûn*)

⁶ Cassâs, *el-Fusûl*, III. 35-37'den özetle.

⁷ *Age.*, III. 37.

⁸ Bu tanımda hemen hemen bütün usûl-i fıkıhçılar mütefiktir. Örnek olarak bkz. Fahrüddîn er-Râzî, *el-Maḥşûl fî 'ilmi uşûl'l-fıkḥ*, II/1, s. 307-308.

haberini, ya doğru ya da yanlış olmak zorunda olduğunda mütefrik olduklarını söyleyerek,⁹ bunun genel kabul görmüş bir yaklaşım olduğunun altını çizmiştir.

Hangi mezhepten olursa olsun, hemen hemen bütün fıkıh usûlü müelliflerinin, haberler konusunda bizlere sunduğu bilgiler aşağı yukarı bu yöndedir. Şimdi bu bilgileri, bilgi kaynağı olarak haber(ler) kategorisinde yer alan hadis rivayetlerine uyguladığımızda, karşımıza çıkacak olan tablo şudur:

1. Hadis rivayetleri, 'haber(ler)' kategorisinde yer alan nakli budur.
2. O hâlde, hadisler, bir bütün olarak ele alındığında, doğru veya yanlış olma ihtimali bulunan rivayetler olarak tanımlanabilir. Buna göre ise, elimizdeki bütün hadis rivayetleri, bir bütün olarak veya tek tek ele alındığında, bunların gerçekten Hz. Peygamber'e ait olması mümkün olduğu gibi, olmaması da ihtimal dahilindedir.
3. Bu rivayetlerden ancak mütevatir olanlarının gerçekten Hz. Peygamber'e ait olduğu –bazılarına göre kesinlikle, bazılarına göre ise kesinliği iddia edilmeksizin– ileri sürülebilir.
4. Mütevatir olmayan (âhâd) hadis rivayetleri ise, Hz. Peygamber'e ait olma ihtimali de, olmama ihtimali de söz konusu olan nakillerden ibarettir.¹⁰
5. Bugün mevcut olan hadis kaynaklarında yer alan binlerce rivayet içinde, bir tek mütevatir hadis rivayeti dahi mevcut olmayıp tamamı 'âhâd haberler' kategorisine dahildir.¹¹
6. O hâlde, hiçbir hadis rivayetinin, matematik bir 'kesinlik'le, Hz. Peygamber'e (a.s) ait olduğunu iddia etmek mümkün ve doğru değildir.
7. Bir hadisin 'sahih' olması ise, onun, kesinlikle Hz. Peygamber'e ait olduğu değil, ona ait olma 'ihtimalinin' söz konusu edilebileceği anlamına gelir. Serahsî'nin ifadesiyle, sahih hadis(ler) demek, Hz. Peygamber'e ait olma ihtimali, ait olma-

⁹ Age., II/1, s. 318.

¹⁰ Fahrüddin er-Râzî, *el-Maḥşûl 'ilmi uşûl'l-fıkh*, II/1, s. 505.

¹¹ Mütevatir olduğu söylenebilecek olan ve çoğu yaşayan Sünnet şeklindeki nebevi uygulamalar dışında –ki konumuz Sünnetler değil, hadis rivayetleridir– ulenânın uygulama olarak değil, 'rivayet' olarak mütevatir olduğunu iddia ettikleri –*men kezebe...* hadisleri dahil– tek bir örnek dahi –bugüne kadar– bulunamamıştır. Kaynaklarımızda mütevatir hadis rivayetinden söz edilemeyeceği konusunda geniş bilgi için bkz. M. Hayri Kırbaçoğlu, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, s. 93-109. Ayrıca elinizdeki eserin mütevatirle ilgili bölümüne de bakınız.

ma ihtimalinden fazla olan rivayet(ler) demektir.¹² Bir başka ifadeyle, sahih bile olsa âhâd olan bu rivayetler zann-ı galip ifade ederler.¹³

Bu noktadan hareketle, yüzyıllardır Rasulullah'a izafe edilen rivayetleri naklederken kullanılan ve kesinlik ima eden, *ķāle Rasūlullāh...* (Rasulullah dedi ki...) yerine, âhâd haberlerin epistemolojik değeri konusundaki yaklaşımımıza uygun olarak, *ruviye 'an Rasūlillāh...* (Rasulullah'tan rivayet olunur ki...) şeklinde ihtimali gözeten bir ifade kullanılmasının daha doğru olacağını da vurgulamak gerekir.¹⁴

Sonuç olarak, kaynaklarımızı dolduran bütün bu rivayetlerin âhâd haberler kategorisine dahil olduğunu, sahih bile olsalar, ancak, onların Hz. Peygamber'e ait olma 'ihtimalinden' söz edebileceğini benimseyen görüşün, –hadisçiler değil¹⁵– usûl-i fıkıh geleceğinde hakim olduğunu ve bizim de tamamen bu görüşte olduğumuzu özellikle vurgulamak istiyoruz.

Bunun doğuracağı sonuçlara gelince, bir âhâd hadis rivayeti-nin sahih olduğunu söylemek, onun Hz. Peygamber'e ait olma 'ihtimalinin' ağır bastığı anlamına geldiği gibi; zayıf veya uydurma olduğunu söylemek de, bu rivayet(ler)in Hz. Peygamber'e ait olma ihtimalinin zayıf veya neredeyse yok denecek derecede olduğu anlamına gelmektedir.

Bütün bunları matematiksel bir dille ifade edecek olursak, mütevatir, bir rivayetin yüzde yüz Hz. Peygamber'e ait olduğunu –ki en güzel örneğini Kur'an'ın bize nakli oluşturmaktadır–; âhâd ise, bir haber ne kadar sahih olursa olsun, Hz. Peygamber'e en fazla yüzde doksan dokuz oranında ait olabileceğini gösterir; Hz. Peygamber'e ait olma ihtimali yüzde ellinin altına düşünce, hadisin

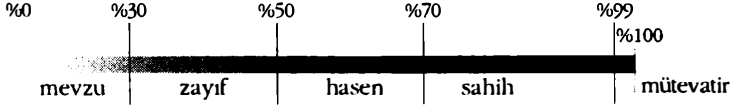
¹² Serahsî, *el-Uşûl*, I. 321.

¹³ M. Hayri Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s. 310.

¹⁴ Bu hususta Kâdî Abdulcabbâr'ın aşağıdaki değerlendirmelerine tamamen katılıyoruz. Ona göre bir şey, Rasulullah tarafından yapıldığı veya söylendiği kesinleştikten sonra Sünnet adını alabilir ve delil yerine geçer. Rasulullah'tan nakledilen âhâd haberlerde sıhhat şartlarını taşımaları durumunda sadece örfen, (*ʿalâ vecih't-taʿâruf*) Sünnet adını alabilirler. Çünkü yalan ihtimali bulunduğundan, haber-i vâhid için "Rasulullah şöyle buyurdu.." demek mantıken yanlış olacaktır, iltiyaten "ondan şöyle rivayet edildi.." demek daha uygundur (*Faḍlul-İ'tizal*, s. 185; *Şerhu uşûl'l-ḥamse*, s. 89). Bir başka eserinde de benzer şeyleri söylemektedir: "Rasulullah şöyle buyurdu, şeklinde kesinlik ifadesi kullanılmayıp, "Rivayet edildiğine göre Rasulullah'tan şöyle haber verildi; Rasulullah'tan şöyle nakledildi.." gibi ihtimal ifadeleri kullanılmalıdır (*el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-ʿadl*, XVII. 383-384).

¹⁵ Serahsî, *age.*, I. 321.

zayıf olarak, Hz. Peygamber'e ait olma ihtimali yüzde sıfıra yaklaştıkça da mevzû olarak nitelendirilebileceği söylenebilir. Bunu bir şema hâlinde, şu şekilde göstermek mümkündür.



Bu bilgilere bir de, hadislerin sahih, hasen, zayıf veya mevzû olduğuna dair, bugüne kadar hadis imamlarının ve diğer İslam ülemasının verdikleri hükümlerin kesinlik ifade etmesinin söz konusu olmadığı; bu hükümlerin, onların şahsi ictihadları olduğu ve sadece o ictihadları onaylayanlar için bir anlam ifade edebileceği hususu da ilave edilecek olursa, hadis rivayetlerinin epistemolojik değeri konusunda, son derece makul ve gerçekçi bir bakış açısı ortaya çıkmış olacaktır.

Aslında, hadis rivayetlerinin epistemolojik değeri konusunda, bu veya buna benzer sağlıklı bir yaklaşımın benimsenmesi o kadar önemlidir ki, şayet bugüne kadar böyle bir yaklaşım benimsenmiş ve yaygınlık kazanıp sürdürülebilmiş olsa idi, muhtemelen biz bugün alternatif bir hadis metodolojisi tesisine teşebbüs etmek zorunda kalmayabilirdik. Çünkü zaten zann-ı galip ifade eden bu rivayetlerin, sağlamını çürüğünden ayırma işi, her âlimin şahsi ictihadına dayalı bir işlem olunca; dinî meselelerde bilgi kaynağı olarak başvurulacak rivayetlerin seçiminde görecelik ve esneklik ortaya çıkacaktır. Bu ise hadis rivayetleri etrafında yüzyıllarca sürdürülen sert tartışmalara ve karşılıklı ithamlara yol açan entegrist* tutumlara engel olma veya bu tür tutumları asgari düzeye indirme konusunda son derece etkili bir rol oynayacaktır.

Bugüne kadarki tecrübemiz, bu konuda pek başarılı olamadığımızı ve yüzyıllarca, bazı rivayetlerin kabul veya reddi konusunda –bilimsel tartışma özelliğini yitirmiş– önyargılı, sert, kırıncı, itham edici polemiklerin, hatta küfürle ithama varacak derecede bağnazca yargılamaların girdabında sürüklendiğimizi göstermektedir. Bunun da sebebi, elimizdeki hadis rivayetlerinin kutsal metinler olmayıp sadece bazı insanların aktardığı nakillerden ibaret olduğunun göz ardı edilmesi ve bunların bilfiil Rasulullah'ın

* Entegrizm hakkında geniş bilgi için bkz. Roger Garaudy, *Entegrizm: Kültürel İntihar*, İstanbul 1992.

(s.a.v.) sözleri zannedilmesidir. Geçmiş yüzyıllarda olduğu gibi, günümüzde de etkileri görülen bu durum, İslam dünyasını toplumsal açıdan da olumsuz olarak etkilemektedir. Bu sebepten dolayıdır ki, hadis rivayetlerinin epistemolojik değeri konusuna, klasik hadis usûlünde atfedilen oldukça cılız değere mukabil, alternatif hadis metodolojisinde bu konu, tam tersine, son derece temel bir fonksiyona sahiptir.

Buraya kadar anlatılanlar, İslam geleneğinde, içeriden oluşturulan bir bakış açısını yansıtmaktadır. Meselenin bir de oryantalizm dünyasıyla ilgili boyutu vardır ki, özetle de olsa bu hususa temas etmeden geçilmemesi gerekir.

Hadis, siyer, mağazi ve İslam tarihi alanlarına dair, rivayet malzemesinin bilimsel, epistemolojik ve tarihsel değeri konusunda, oryantalistleri, genelde Juynboll'un *Muslim Tradition*'da yaptığı gibi, üç ana gruba ayırmak mümkün görünmektedir:

1. Aşırı şüpheli/septikler (Goldziher ve Schacht gibi),
2. Aşırı iyimserler (Nabia Abbot gibi),
3. Orta yol izleyenler (Juynboll, kendisini bu kategoride zikreder).

Bu üç grup aralarındaki farklara rağmen, İslam tarihinin hakikatlerinin, mevcut rivayet/tarih malzemesinden şu veya bu ölçüde çıkarılabileceğini kabul etmektedir. Ancak, bu üç grubun dışında, bu malzeme karşısında çok radikal bir biçimde olumsuz tavır takınan dördüncü bir grup daha vardır ki, onlara revizyonistler denmektedir.

4. Revizyonistler.

Bu son grup mevcut rivayet/tarih malzemesinin hiçbir bilimsel değerinin bulunmadığını, İslam tarihinin gerçeklerini bu malzemeyle çıkarmanın mümkün olmadığını, ancak arkeolojik bulgular, yazılı belgeler, yazıtlar, paralar vb. gibi nesnel tarihî malzemenin delil olabileceğini, bu gibi deliller dışında yer alan rivayet/tarih malzemesine hiçbir şekilde güvenilemeyeceğini, ileri sürmektedirler. Oldukça aşırı ve radikal tavır sergileyen revizyonistlerin bu tutumları, oryantalistler arasında ciddi tartışmalara yol açmış olup tartışmalar hâlâ devam etmektedir.¹⁶

Özetlemek gerekirse, düz bir mantıkla; ya doğru ya da yanlış olma ihtimali bulunan 'haber(ler)' konusunda en sağlıklı, en tutarlı, en bilimsel yaklaşım olarak –keza haberin tanım gereği– onların toptan reddiyle toptan kabulü arasındaki mutedil yaklaşım gö-

¹⁶ Revizyonistler ve iddiaları hakkında bkz. J. Koren ve Y. D. Nevo, "Methodological Approaches to Islamic Studies", *Der Islam*, 68 (1991), sayı: 1, s. 87-107.

rünmektedir. Zaten, İslam ulemasının çoğunluğu –özellikle de usûl-i fıkıhçılar– kaynaklarda yer alan gerek hadis gerekse diğer rivayetlerin, sahih bile kabul edilseler, matematik bir kesinlik ifade etmesinin mümkün olmadığını, sadece zann-ı galip ifade edebileceğini kabul etmekle, yüzyıllar öncesinde bu mutedil çizgiyi yakalamışlardır. Problem, bugün Müslümanların, usûl-i fıkıhçıların bu sağlıklı yaklaşımını değil de, bir rivayet sahih ise onun mutlak olarak doğru olduğunu ve matematik bir kesinlik ifade ettiğini savunan hadis ehlinin çoğunluğunun yaklaşımını benimsemiş olmalarıdır. Hadis ehlinin bu tutumları ise, yaptıkları derin epistemolojik incelemelerin sonucu olmayıp –çünkü bunu yapabilecek entelektüel donanımına sahip değillerdi– tam aksine, sadece bir önkabul, hatta ideolojik saiklerin yönlendirdiği bir önkabul sonucu idi. Bu görüşte olan hadis ehline mensup veya onlarla aynı görüşte olan birtakım âlimler, âhâd olan hadislerin epistemolojik değeri konusundaki yaklaşımlarının bir sonucu olarak –aslında kategorik olarak diğer hadis kaynaklarından herhangi bir farkı olmayan, buna rağmen geç yüzyıllarda kendilerine ayrıcalık tanınmasında ısrar edilmiş olan– *Şahîḥayn* hadislerinin matematik bir kesinlik ifade ettiğini ileri sürmüşler,¹⁷ geçmişte ve günümüzde bazıları ise daha da ileri giderek, bilimsel hiçbir temele dayanmadan, bu iki eserdeki hadislerin mütevatir düzeyinde kabul edilebileceğini ileri sürebilmişlerdir. Hâlbuki Nevevî'nin de açıkça ifade ettiği gibi, olsa olsa, sadece Buhârî'nin elimizdeki matbu nüshasının dayandığı Firebrî nüshasının bize tevatür derecesinde güçlü bir biçimde ulaştığı –belki– iddia edilebilirse de,¹⁸ bu kitaptaki hadislerin Firebrî'nin hocası Buhârî'den Hz. Peygamber'e kadar da aynı şekilde, mütevatiren nakledildiğini ileri sürmek mümkün değildir.

Bizim, alternatif hadis metodolojisinde, âhâd hadislerin epistemolojik değeri konusunda benimsediğimiz görüş ve yaklaşım dışında kalan çeşitli görüş ve yaklaşımların değerlendirme ve eleştirisini, daha önce yayımlanmış bazı çalışmalarımızda gerçekleştirdiğimiz için,¹⁹ okuyucularımızın bu çalışmalara müracaat etmelerinin daha faydalı olacağını düşünüyoruz.

¹⁷ Nevevî, *Mâ temessu ileyhi hâcetu'l-kârî li-sahîhi'l-İmami'l-Buhârî*, s. 40.

¹⁸ Age., s. 21.

¹⁹ Bkz. M. Hayri Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi; Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü* (s. 217 vd.); "İmam Şâfiî'nin 'Risâle'sinin Hadis İlmindeki Etkileri" *İslâmî Araştırmalar (Hadis Sünnet Özel Sayısı)* X (1997), sayı: 1-3, s. 87-99.

Epistemolojiyle ilgili bu bölümü, bizim bakış açımızı büyük oranda yansıtan şu değerlendirmeye noktalamak istiyoruz:

Hadis, bütünüyle Hz. Peygamber'in sözlü ve saf öğretisini temsil etmese de, mutlak surette, Hz. Peygamber'le yakın bir ilişkisinin olması yanında; özellikle bu öğretinin, ümmet tarafından ne şekilde anlaşıldığının ilk gelişimini de ortaya koymaktadır.²⁰

²⁰ Fazlur Rahman, *İslam*, İstanbul 1993⁴, s. 93.

İKİNCİ BÖLÜM

KAYNAK BİLİNCİNDEN KAYNAK METODOLOJİSİNE

Klasik hadis usûlünde –ve onun XX. yüzyıldaki tekrarları olan Günümüz hadis usûlü literatüründe– yeri geldikçe hadis kaynaklarıyla kayda değer miktarda hadis ihtiva eden öbür eserlerden, çeşitli amaçlarla bahsedildiği doğrudur. Buna rağmen kaynaklar konusunun bilinçli, kapsamlı ve sistemli bir biçimde ele alındığını söylemek mümkün değildir. Bu bakımdan, kaynaklar konusunun başlı başına ve eserlerin muhtevasına, muhtevanın da özellikle güvenilirliğine dönük bir incelemeye tâbi tutulması gerçekten önemlidir.

İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi’nde zikredilen ve elinizdeki eserde de zikredilecek örneklerden kolaylıkla anlaşılacağı üzere, geçmiş yüzyıllarda, halk kitleleri bir yana, ilim çevreleri bile yeterli düzeyde bir kaynak bilincine sahip görünmemektedirler. Çünkü yüzyıllarca ‘muteber’ addedilen ve ilk sırada *Kütüb-i sütte*’nin yer aldığı hadis kaynaklarında, azımsanmayacak sayıda problemliler, hatalılar, münker veya mevzû rivayetlerin kendilerine yer bulabilmeleri; üstelik bunların daha sonra ayıklanması yolunda ciddi hemen hiçbir çaba harcanmaması ve neticede bu tür rivayetlerin, bu ‘muteber’ eserlerde bugüne kadar gelebilmeleri, bu durumu açıkça gözler önüne sermektedir.

Günümüze gelince, kaynak bilinci aşılayacak bir kaynak metodolojisi tesis edilip eğitime de dahil edilemediğinden, bırakın sıradan Müslümanları, pek çok ilim adamı dahi, kaynaklar, bunların bize intikali, güvenilirlikleri ve ihtiva ettiği hadislerin sağlamlığı konusunda, son derece yetersiz bilgilere sahip görünmektedir.

Konunun öneminin daha iyi anlaşılabilmesi için, bazı örnekler sunalım:

Bugün İslam toplumlarında bir kaynak bilincinden söz etmek mümkün değildir. Özellikle, ilim çevreleri dışında kalan halk kesiminde bu bilinç âdeta sıfırlanmış durumdadır. Toplumumuzda, bunun birçok göstergesine, sıkça rastlanmaktadır. Hepimizin bildiği gibi insanımızın büyük bir kısmı, dinî bilgilerini –buna bağlı

olarak hadis kültürünü– ailesinden, cami ve Kur'an kurslarından, imam-hatip ve vaizlerden dinlediği sohbet ve vaazlardan edinmektedir. Bunun dışında, ülkemizdeki okuma oranının fevkalade düşük olması yüzünden, çeşitli dinî eserleri okumak suretiyle bilgilendirme yolunu seçenlerin son derece az olduğu söylenebilir. Sözlü kültürün dinî alanda hâlâ hakim olduğu toplumumuzda, yaygınlığına rağmen, bu yollarla insanımıza verilen bilgilerin kaynakları ve güvenilirliği oldukça kuşkuludur.

Üstelik –nereden kaynaklandığı belli olmayan kötü bir alışkanlık sonucu– sohbet ve vaazlarda din adamlarına soru sorabilme imkânının olmayışı yüzünden, cemaatten herhangi bir kimse, sohbet esnasında, kaynağını merak ettiği hadisleri sorabilme ve onları sorgulayabilme fırsatını bulamamaktadır. Dolayısıyla, din adamına duyulan güven de buna eklenince, birçok problemli veya asılsız rivayetin cemaate aktarılmasının önünde –din adamının şahsen ilmî titizliği yoksa– hiçbir engel kalmamaktadır.

Öte yandan, halkımızın, bir takvim yapığında, bir dergi veya gazetede okuduğu, radyo veya televizyondan duyduğu bir hadisi, gözü kapalı 'doğru/sahih' kabul ettiği de hepimize malumdur. Bu gibi araçlar vasıtasıyla muttali olduğu hadislerin büyük çoğunluğunun ne kaynağı bellidir, ne de bunların sıhhati hakkında bir açıklama yapılması söz konusudur.

Bu konuda o kadar çok örnek verilebilir ki, burada hepsini zikretmek mümkün değildir; ama biz yine de birkaç örnek verelim: 25.06.1999 tarihinde, TGRT televizyonunda, Mevlid Kandili dolayısıyla Osman Ünlü tarafından yapılan konuşmada, Hz. Peygamber'in doğum gününün onun sağlığında kutlandığı, gelişigüzel bir şekilde iddia edilmiştir. Yine, 13.06.1998 tarihinde, TRT 4 televizyonunda, "İslam ve Ekoloji" başlıklı Diyanet Saati programında, Hz. Peygamber'in, insan ölçülerine uygun (?), bahçeli ve az katlı evler tavsiye ettiği, hiçbir kaynak zikredilmeden izleyicilere hadis olarak sunulabilmiştir.

Öte yandan Melahat Aktaş, *İslam Toplumunda ve Çağımızda Kadın* adlı eserinde (Ölçü Yayınları, s. 175), "Çalgı aletlerini kendi arzusuyla dinlemesi benî Âdem için masiyettir. O meclislerde oturmak fasıklıktır. Ve çalgı sesiyle zevklenmek küfran-ı nimettir," şeklinde bir hadisin varlığından bahsetmiş ve kaynak olarak bir hadis kitabı dahi olmayan, *Multekâ* adlı fıkıh kitabının Dâvûd şerhini göstermekte hiçbir sakınca görmemiştir.

Benzer şekilde, *Sızıntı* dergisinde (no: 223, Ağustos 1997) bü-

tün mevzû hadis kaynaklarının ittifakla uydurma kabul ettiği, “Kendini bilen rabbini bilir,” rivayeti, “Tasavvuf kitaplarında kudsi hadis diye rivayet edilen şu mübarek sözler,” şeklinde bir nitelemeyle Hz. Peygamber’in gerçek sözüymüşçesine sunulmakta tereddüt edilmemiştir. Zaten bu hadisin (!) tasavvuf kitaplarında rivayet edildiğine işaret eden ifadelerden, yazarın, ‘hadis kaynağı’ diye bir mefhuma yabancı olduğu kolayca anlaşılmaktadır.

Sadece hadisler konusunda değil, hadis imamlarının hayatlarıyla ilgili bilgiler konusunda da aynı vurdumduymazlık söz konusudur. “Buhârî, (...) her hadis için ayrı ayrı gusûl abdesti aldı, murakabeye vardı ve işin tahkikatını Allah’ın sevgilisinden bizzat öğrendi. Her hadisi ona danıştı, cevabını aldı ve sımsıkı perçinledi,” şeklinde Necip Fazıl Kısakürek tarafından da *Efendimiz, Kurtarcımız, Müjdecimizden* adlı eserinde (İstanbul 1970, s. 14) tekrarlanan bir iddia –ki bunlar hiçbir kaynakta yer almayan, bilimsel değeri olmayan hayal ürünü iddialardan başka bir şey değildir– Fethullah Gülen tarafından da sürdürülmüş (*Sonsuz Nur*, İzmir 1995, III. 81), güya kaynak olarak verilen *Tehzîbu’l-tehzîb*, IX. 49’a bakıldığında, gusûl ve namaz dışındaki iddiaların hiçbirinden bahsedilmediği, yani açıkça okuyucunun aldatıldığı, üzülererek müşahede edilmiştir.

Halk arasında yaygın bir başka tutum ise, ‘dinî kitaplar’a körü körüne ve gözü kapalı bir şekilde itimat etme şeklindeki kötü alışkanlıktır. Bu alışkanlık, özellikle hadisler söz konusu olduğunda, daha bir yaygınlık arz etmektedir. “Kitapta var!” “Kitapta öyle yazıyor!” veya “Âlimler kitaplarda öyle söylüyor!” ifadeleri bir hadisin sübutu için yeterli olmaktadır. Bu tür bir anlayışa ilim çevrelerinde bile rastlamak pekâlâ mümkündür. Mesela, H. Kamil Yılmaz, bir dergide, kendisine yöneltilen eleştirilere cevap vermek üzere yazdığı bir yazısında, “Oysa ki, bahse konu yazımızın bütünü okuyanlar, *ricâlu’l-gayb* konusunda Ahmed b. Hanbel’in *el-Musned*’inde rivayet ettiği ‘abdal’ hadislerinden hareketle, konuyu tasavvuf ricalinin de değerlendirmeleriyle sunduğumuzu göreceklerdir,”¹ derken sanki hadislerin *el-Musned*’de yer alması onların güvenilirliğini göstermek için yeterliymiş gibi davranmaktadır. Hâlbuki hadis(ler)in bir hadis kaynağında yer alması hiçbir şekilde güvenilirliklerini göstermeye yeterli değildir, bilakis en güvenilir kaynaklarda bile güvenilmez hadislere rastlamak her zaman mümkündür. Kaynak göstermeden, buna lüzum bile görmeden hadis nakletme

¹ *Altınoluk*, (Eylül 1997), sayı: 139, s. 34.

alışkanlığı tahminlerimizden çok daha yaygındır. Burada, bu bahse dair, sadece bir iki örnek vermek bile yeterli olacaktır.

Mesela, İsmail Biçer, "Kur'an Okumak: Mühim Bir Sünnet" başlığı altında, kendisiyle yapılan bir röportajda, "Ümmetimin yaptığı ibadetlerin en kıymetlisi, Kur'an-ı Kerim'i, Mushaf'a bakarak okumaktır," diye bir hadis nakletmektedir.² Ancak hadisin nerede yer aldığına dair en küçük bir açıklama yapılmadığı gibi, Hz. Peygamber döneminde mevcut olmayıp Hz. Ebû Bekir döneminde Mushaf hâline getirilen Kur'an'ın yüzünden okunmasını, Hz. Peygamber'in bizzat tavsiye etmesinin, tarihen mümkün olamayacağını da fark edememiş görünmektedir.

Bir başka örnek de el-Hac Ebû Bekr Siracuddîn adını alan mühtedi Martin Lings'ten! Müslüman olunca birden bizlerin nazarında allâme statüsüne yükseliveren bu zat, bir toplantıda, hiçbir kaynak göstermeden birtakım hadisleri delil olarak kullandığı gibi,³ naklettiği hadislerin gerçekten Hz. Peygamber'in sözü olup olamayacağını merak dahi etmemiştir. Onun zikrettiği hadislerden özellikle şu rivayet dikkat çekicidir:

Hz. Peygamber şöyle demiştir: "Cennet ehli, üzerlerindeki bütün yüksek yerleri görebilecektir. Hatta üzerinde bulunan ufukun doğusundaki veya batısındaki parlak gezegeni de görecektir." Gördüğünüz gibi o parlak gezegen Venüs gezegenidir.⁴

Burada gerek Martin Lings'e, gerekse onun konuşmasını değerli bulup değerlendiren ve bu hadis karşısında seslerini çıkarmayan Prof. Dr. Mustafa Tahralı, Prof. Dr. Nazif Şahinoğlu ve Prof. Dr. Süleyman Uludağ'a şu soruyu sormadan geçemeyeceğiz:

Cennet veya cehennem, ancak kıyamet koptuktan sonra girileceğine göre, kıyametten sonra parlak gezegenleri, özellikle de Venüs'ü görmekten nasıl söz edilebilir? Bu durumda bu sözün 'hadis' olması mümkün müdür?

Hadisler söz konusu olduğunda, kaynak bilinci açısından, İslami ilimlerle uğraşanların bile sorumsuzca davranabildiklerine dair sayısız örnek arasından, üzerinde ciddi olarak düşünülmesi gereken şu örneği ele alalım: İmam Nevevî, *Hadislerle İslam*, (Mustafâ el-Buğa-Muhyiddîn Mîstû, çev. ve tekmlil: Ahmet Alim, İstanbul 2000) adlı eserde, mürtedin, namazı terk edenin ve zina eden evli-

² *Altınoluk*, (Ekim 1997), sayı: 140, s. 8.

³ *Doğu'dan-Batı'dan Uluslararası Konferanslar Dizisi* (Ekim-95-Mayıs, 96), İstanbul Büyükşehir Beld. Kültür İşl. Daire Bşk. Yayınları, İstanbul 1996, s. 224, 228-229.

⁴ *Ağ.*, s. 224.

erin ölüm cezasına çarptırılacağı iddiaları vesilesiyle, hadisler konusunda kaynak, isnad ve metin açısından hiçbir inceleme yapılmaksızın bilim dışı bir tavır takınıldığı açıkça görülmektedir. Nitekim mürtedin ölüm cezasına çarptırılacağına dair, “Zira hadis-i şerifte, ‘Dinini bırakıp ayrılan öldürülür,’ ifadesi vardır. Bir de Buhârî ve sunen sahiplerinin İbn Abbâs’tan rivayet ettiklerine göre Peygamber (s.a.v.), ‘Dinini değiştireni öldürünüz,’ buyurmuştur” (s. 270). “Namazı terk edenin hükmü öldürülmehtir. –Burada delil olarak, konuyla ilgisi olmayan 30. Rûm, 31 ve 9. Tevbe, 11. ayetle gösterilmektedir! (M.H.K)– Peygamber de, ‘Bizimle onlar (kâfirler) arasındaki sözleşme namazdır, kim namazı (inkâr ederek) terk ederse kâfir olur,’ buyurmuştur” (s. 271). “(...) Evli olanların [cezası] recm cezasına çarptırılmasıdır. Kazılan bir çukura beline kadar gömülür ve taşlanarak öldürülür,” (s. 265) denilerek recm sonusuyla ilgili Mâ’iz ve Ğamidiye kıssalarıyla, lafzı mensuh hükmü baki (?) bir ayetle ilgili rivayetler, hiçbir isnad ve kaynak zikredilmeden delil olarak kullanılmaktadır ki, bir insanın hayatına son vermek gibi, son derece ciddi bir konuda din adına ne kadar sorumsuzca davranılabildiğini göstermesi bakımından oldukça düşündürücü, kaynak bilincinin ve eleştirel zihniyetin ne kadar etkili olduğunu göstermesi bakımından da, o derece ikna edicidir.

Bu eserde sıkça vurgulanan ve zaten eserin de yazılış amacını iluşturan temel eleştiri noktası, bugün Müslümanların kaynak bilincinden ve tenkit zihniyetinden son derece uzak oldukları gerçeğidir. Üzülererek ifade edelim ki, problem bu kadarla da bitmemektedir. Çünkü birtakım vaizlerimiz, bırakın klasik hadis usûlünün gereklerini yerine getirmeyi, bu usûlün esaslarını hiçe sayan, bilim dışı bir tavır sergilemekten hiçbir rahatsızlık duymamakta; ne kaynağı, ne de isnadı olan asılsız bir şeyi ısrarla, inatla, hem de bilinçli olarak ‘hadis’ diye Müslümanlara kabul ettirmeye çalışılmaktadır. Bu konudaki en tipik örneklerden birisi ‘cevşen’ meselesidir. Emekli vaizlerden Fethullah Gülen’in, cevşen duası hakkındaki aşağıdaki ifadeleri, konunun nezaket ve vahametini gözler önüne serecek niteliktedir:

Onun için biz kesinlikle diyoruz ki, cevşen, mânâsı itibarıyla Efendimize ilham veya vahiy yoluyla gelmiştir. Daha sonra da ehlullâhtan birisi bu cevşeni keşf yoluyla Efendimizden almış ve cevşen bize kadar öyle ulaşmıştır. (...) İmam-ı Gazâlî gibi bir allâme, Gümüşhânevî gibi bir büyük velî ve Bediuzzaman gibi bir sahipkiran cevşeni kabullenip onu vird edinmişlerdir.

Hatta İmam-ı Gazâlî ona bir şerh yazmıştır. Cevşenin mehzin-deki kuvvet ve kudsiyete ait başka hiçbir delil ve burhan olmasa, sadece isimlerini verdiğimiz büyüklerin bu kabullenişleri ve yüz binlerce insanın cevşene gönülden bağlanıp değer atfetmeleri cevşen hakkında en azından ihtiyatlı konuşmaya yetecek güç ve kuvvette delillerdir. Sadece senedine ait bir boşluktan dolayı cevşene dil uzatmak en ılımlı ifadeyle haksızlıktır.⁵

Sayın okuyucular ellerini vicdanlarına koyarak düşünsünler. Yukarıdaki ifadelerin ilimle, araştırmayla, tenkit zihniyetiyle uzak-tan yakından bir ilgisi var mıdır? Muteber olanları bırakın, muteber olmayan 'hadis kaynakları'nda dahi yer almayan, bırakın isnadında boşluk olmasını, aslında bir isnadı bile olmayan, kim olduğu dahi meçhul, muhayyel bir ehlullâhtan nakledildiği ileri sürülen, bu meçhul ehlullâhtan kimin, nerede, ne zaman naklettiği; de meçhul olan bir şey, hiçbir sorumluluk hissedilmeksizin Hz. Peygamber'e izafe edilmek istenmektedir. Sonra, ne zamandan beri ne kaynağı, ne de isnadı bulunmayan bir şey, sırf Gazâlî, Gümüşhânevî ve Saîd Nursî, eserlerinde zikrettikleri için hadis hâline gelir oldu? Keza, yüz binlerce dahi olsa, insanların isnadsız/kaynaksız bir şeyi kabul etmeleri, ne zamandan beri bir şeydir. Hz. Peygamber'in hadisi olduğunu gösterir oldu? Bu durumda, uydurma hadisler, bid'at ve hurafeler, sırf onlar benimsediler diye 'sahih' mi olacak? *İnnâ lillâhî ve innâ ileyhi raci'un*.

Hâlbuki biraz sorgulama ve araştırma alışkanlığı kazanılmış olsaydı, cevşen (zırh) duasının Sünni hadis kaynaklarında yer almayan ve sadece Şia kaynaklarından gelen uydurma bir rivayet olduğu ve Sünni bir sufi olan Ahmed Ziyâ'uddîn Gümüşhânevî vasıtasıyla Sünni topluma intikal ettirildiği kolaylıkla tespit edilebilirdi. Nitekim bu konuda yapılmış bir araştırmanın sonuçları, söylediklerimizi tamamen doğrular niteliktedir:

⁵ M. Fethullah Gülen, *Prizma*, I. 150-151. Aslında, kaynağını/isnadını zikretmek-sizin bir metnin veya sözün izafe edildiği sahibine aidiyetinde herhangi bir kuşku olmadığını ima eden bir üslup kullanılması, sadece bu vaizimizle sınırlı olmayıp, mensubu olduğu hareketin kurucusunun eserlerinde de hayli yaygındır. Örnek olarak bkz. Saîd-i Nursî, *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, s. 80: "Hz. Ali'nin (r.a.) en meşhur kaside-i Celcelûtiyye'si baştan nihayete kadar bir nev'i hesab-ı elcedî ve cifr ile telif edilmiş ve böylece de mathaalarda basılmış...." Gözle görüldüğü gibi bu kasidenin başına 'en meşhur' sıfatının getirilmesi ve "mathaalarda basılmış olması" onun Hz. Ali'ye aidiyeti konusundaki bütün şüpheleri ortadan kaldırmaya yetip artmaktadır.

'Nâdi Ali' duası da Bektaşî-Alevî zümrelerden şifahi olarak nakledilen ve bazı yazılı literatürde yer alan bir duadır. Dua ayrıca Bektaşî-Alevîlerde tek Arapça dua olma özelliğine de sahiptir...⁶

Cevşen duası, esma-i hüsnayı muhtevi olduğu için okunmasında bir beis olmayan hatta zaman zaman teşvik edilen bir dua metni olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak, esma-i hüsnayı öğrenmeyi ve onlarla Allah'a dua etmeyi tavsiye ve teşvik eden ayet ve hadisler bulunmakla birlikte, cevşen duası tamamen uydurmadır. Cevşen-i Kebir duası Allah'ın bin isim ve sıfatının, onluklar hâlinde zikredildiği yüz bölümden ve her bölüm arasında "Cehennem ateşinden Allah'a sığınırım" nakaratından müteşekkildir.⁷

Konumuz açısından Cevşen-i Kebir ile Nâdi Ali duası arasındaki önemli bir benzerlik ise cevşenin faydaları bahsinde görülmektedir. Nâdi Ali gibi cevşen duasının da pek çok faydaları vardır:

Okuyana dört kitabı okumuş sevabı verilmesi, her bir harfine iki huri ve cennetten bir köşk verilmesi, yeni yapılan bir eve girmeden okunduğunda evin hırsızlık ve yangından ebediyen korunması, yağmur ve zaferan suyuyla dolu bir kabin içine yazılırsa [?] bu suyla yıkanan hastanın şifa bulması, gece okunursa her murada nail olunması, yetmiş defa okunursa cüzam ve delilikten korunulması, bu duadaki her bir isim için Allah'ın duası okuyan kimseyi dünyadaki 'âhât' [hastalık] ve afetlerden uzaklaştırılması bunlardan bazılarıdır. Nâdi Ali, Bektaşîlerin virdi olduğu gibi cevşen de fayda ve faziletlerine binaen Saîd Nursî'nin işaretleriyle, Risale-i Nur cemaatinin virdleri arasında yer almıştır. Bu sebeple duanın çeşitli ebatta baskıları, tercümeleri ve hatta muska tipi muhafazalı cinsleri satışa arz edilerek halk arasında yayılmaya çalışılmaktadır. Bazı Şii bölgelerinde özel matbaalarca kefen üzerine cevşen duası yazılmakta ve cenazenin kefenlenmesinde kullanılmaktadır. Türkiye'deki Caferî [mezhebi] mensupları içinde cevşen duası yazılı kefene sahip olanlar, onunla kefenlenmeyi ve gömülmeyi vasiyet etmektedirler.⁸

Bir vaizimizin, halka din konusunda doğru bilgi vermesi beklenen bir din adamımızın, hem de imanı kurtarma davasıyla ortaya çıkan bir cemaatin peşinden gittiği bir insanın, bu aslı astarı olmayan duayı Hz. Peygamber'e aitmiş gibi göstermesi olacak şey değildir! Bu sözlerin altında yatan zihniyet, bırakın genel olarak ilmî zihniye-

M. Saffet Sarıkaya, "Bektaşî Alevîlerde Bir Dua: Nâdi Ali" *SDÜİFD*, V (1998), s. 17.

⁶ Agm., s. 27.

⁷ Agm., s. 31.

ti, klasik hadis usûlüne bile aykırı; aykırı olmakla kalmayıp hadis ilminin temeline dinamit koymakla eşanlımlı, skolastik bir zihniyettir.

Bu zihniyetin, sadece bu vaizimize ve mensubu olduğu cemaate ait olduğu da zannedilmemelidir. Bilakis İslam dünyasında halk kitleleri, ülkemizde de bilhassa cemaat ve tarikatlar –nerede ise istisnasız– bu zihniyetin esiri durumundadır. Yine, sadece örnek olması için, isnadı sağlam görüldüğü hâlde, İslam ulehasının, neredeyse tamamınca tam bir ittifakla kabul edilemez ilan ettiği ve uygulamadığı, “Bir kimse içki içerse ona sopa vurunuz (...) dördüncü defa yine içerse, o zaman onu öldürünüz,” hadisini⁹ Mehmet Zahit Kotku’nun, hiç tereddüt etmeden, gönül rahatlığıyla kabul etmesi burada zikredilebilir.¹⁰ İşte bu yaygın zihniyettir ki, kaynak bilinci ve tenkit zihniyetini hayati bir zorunluluk hâline getirmektedir.

Maalesef durum ilmi açıdan içler acısı olduğu gibi, cevşen duasının ticareti meselesi de ahlaki açıdan insanı düşündürmektedir. Çünkü aslı astarı olmayan, metni incelendiğinde masa başında kaleme alındığı, aralardaki nakaratlardan da bir tekellüf ürünü olduğu açıkça anlaşılan bu uydurma dua hadisi; yangın, hastalık, sıkıntılarının giderilmesi, hacetlerin yerine getirilmesi gibi, her işe yaran, her derde deva, mübarek ve mukaddes bir dua, âdeti bir sihirli değnek olarak piyasaya sunulmakla, insanlar açıkça aldatılmaktadır. Hatta işin fakirler, orta halliler ve zenginler için ayrı ayrı muhafazalar içinde cevşen pazarlamasına kadar vardığı dahi söylenmektedir. Aslı astarı olmayan ve uydurma olduğu aşikâr olan bu düzmece duanın, her derde deva olarak sunulması, satılması, satışından kazanç elde edilmesi, en azından cevşenin bir ticari meta hâline sokulması, aynı zamanda insanların inanç ve duygularının istismarı anlamına da gelmiyor mu?

Kaynaklar konusunda karşı karşıya bulunduğumuz bir başka problem de, asıl kaynaklar dururken, nerede ise sonuncu dereceden kaynaklara –daha doğrusu, derlemelere– başvurmakla yetinme şeklindeki kötü alışkanlıktır.

Pek çok ilim adamının makale ve kitaplarında sıkça: Sehâvî, *el-Makâsıdu'l-ḥasene*; Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*; Suyûtî, *el-Câmi'u's-sağîr*; Alî el-Muttakî el-Hindî, *Kenzu'l-ummâl*; Muhammed Derviş el-Hût, *Esne'l-matâlib* ve Gümüşhânevî, *Râmûzu'l-ehâdis* gibi, sahih ile mevzû hadisleri yan yana, alfabetik sırayla zikreden ve hadislerin kaynaklarıyla ulemanın değerlendirmelerini bazen, o da kısacık,

⁹ Bkz. Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, Hudûd, 36, hadis no: 4485 (IV.164-165); Tirmizî, *es-Sünen*, 51, İlel (V. 736)

¹⁰ Mehmet Zahit Kotku, *Cennet Yolları-Hadislerle İlim*, s. 66-67.

nakleden birer 'müracaat kitabı' veya 'alet kitap' olmaktan öte bir niteliği olmayan; ama asıl kaynak sayılması mümkün olmayan eserleri ve yine: İbn Sa'd, *Kitābu't-tabakāti'l-kebir*, el-Hatib el-Bağdadi, *Tārīhu Bağdād*; İbn Asâkir, *Tārīhu Dimeşk*; İbn Adıyy, *el-Kâmil fî'd-du'afâ*; Ukaylî, *ed-Du'afâ*; Ebû Nu'aym, *Hilyetu-evliyâ* vb. tabakat ve rical kitaplarını, birer hadis kaynağı imişçesine referans olarak kullandıklarını görmek mümkündür. Üstelik bu kaynaklarda yer alan hadislerin çoğu güvenilir ve mevzû oldukları hâlde, sanki bunların sıhhati konusunda hiç kuşku yok imişçesine ve hiç tereddüt edilmeden delil olarak kullanılması, tam anlamıyla bir faciadır.

Burada yeri gelmişken, içinde çok miktarda hadis bulunsun da, her eserin –isterse bu bir fıkıh, tefsir ve kelam veya bir hadis kaynağının şerhi olsun– 'hadis kaynağı' olamayacağını hatırlatmak yerinde olacaktır. Mesela, biraz önce örnekleri verilen rical, tabakat vb. eserler, aslında ya genel tabakat eserleri, ya sika yahut zayıf ravilere dair eserler, ya da belli bir şehirde yaşamış veya orada bulunmuş ulemanın ilmî faaliyetlerine dair biyografik eserlerdir. Bu eserlerde raviler, muhaddisler ve diğer şahsiyetler hakkında bilgi verildikten sonra, onların rivayetlerinden bazı örnekler de verilmiştir; ancak, burada amaç, delil olarak kullanılsın diye, bu iş için elverişli hadislerin sunulması değildir. Bu yüzden, örnek olarak verilen rivayetler içinde makbul olanlar yer aldığı gibi, merdûd ve bu meyanda mevzû rivayetler de yer almıştır. Dolayısıyla, böyle eserleri, bir hadis kaynağı gibi algılayıp bu eserlerdeki hadisleri gözü kapalı bir şekilde delil olarak kullanmak, son derece riskli bir davranıştır. Muhtemelen bu eserlerde binlerce hadisin yer alması¹¹ ve üstelik bunların meşhur kaynaklarda bulunmayan değişik rivayetler ihtiva etmesi, bu eserlerin cazibesini arttırmış, ulemayı bu eserlerden hadis nakletmeye sevk etmiş olmalıdır. Ancak, bu tür eserlerdeki hadisler arasında bol miktarda merdûd, bilhassa mevzû rivayetlerin bulunması, bunların şu veya bu şekilde hünyemize girmesine yol açmıştır. Nitekim, daha sonra bu eserlerdeki hadislerin, mümkün olan en fazla kitabı ve en fazla sayıda hadisi bir kitapta toplamayı amaçlayan bazı eserlere nüfuz edebildiklerini görmekteyiz. *Câmi'u'l-uşûl*, *el-Câmi'u's-sağîr*, *Ken-*

¹¹ Bir fikir vermek için rical ve tabakat türünden iki eseri örnek vermek mümkündür: es-Seyyid Abdülazîz'in hazırladığı, *el-Buğye fî tertibi ahâdisi'l-hilye* adlı hadis indeksi ile Ahmed b. Muhammed b. es-Sıddık el-Çumarî'nin hazırladığı, *Miftāhu't-tertib li-ahâdisi tārīhi'l-Hatib* adlı indeks bir arada basılmış olup (Beyrut, t.y.) incelendiğinde, *Hilyetu'l-evliyâ* ve *Tārīhu Bağdād*'da on, bin civarında rivayetin yer aldığı görülmüştür.

zu'l-ummāl ve Râmûzu'l-ehâdîs gibi, kimisi konularına göre, kimisi de hadislerin alfabetik tertibine göre yazılmış eserler incelendiğinde, aslında hadis kaynağı olmayan birtakım eserlerdeki pek çok hadisin, bu kitaplara girdiği kolayca görülür. *el-Makâsîdu'l-ḥasene* ve *Keşfu'l-ḥafâ* gibi sadece makbul hadisleri toplamak gibi bir amacı olmayan, bilakis halk arasında yaygın olan hadislerin kaynakları ve sıhhati konusunda bilgi vermeyi amaçlayan eserler için de aynı şeyleri söylemek mümkündür. Aralarında bol miktarda uydurma hadisler de bulunan bu rivayetlerin güvenilir olup olmadıklarına dair çoğunlukla hiçbir açıklamaya da yer verilmediğinden, bırakın konunun uzmanı olmayanları, pek çok bilim adamı bile, hadislerin sırf bu gibi eserlerde yer almalarına aldanarak onları delil olarak kullanma cihetine gidebilmektedir.

Kısaca, içinde bol miktarda hadis bulunsa bile, her eseri hadis kaynağı olarak görmek, doğru değildir. Bilakis, bu gibi eserlerin yazılış gayeleri ve bu eserlerdeki hadislerin niçin zikredildiği hususu daima göz önünde bulundurulmalı, amel edilmesi ve delil olarak kullanılması amaçlanmayan bu gibi rivayetler, dinde delil olarak kullanılmaktan kaçınılmalıdır.

Muhtemelen birçok ilim adamı, kullanmak istediği hadisî, Arapça herhangi bir kitapta bulduğunda cilt ve sayfa numarasını zikrederek kaynak göstermenin yeterli olduğunu zannettiğinden böyle yapmaktadır. Ancak, bir hadisin bir kaynakta yer alması –hatta bu kaynak *Kütü'b-i sitte*'den biri de olabilir– hiçbir zaman, onun mutlaka sahih olduğunu göstermez. Hele hele kaynak diye gösterilen eserler, geç dönemlere ait birtakım eser veya derlemeler ise –mesela, *el-Câmi'u's-sağîr*, *Kenzu'l-ummāl* veya *Râmûzu'l-ehâdîs* gibi– mevzû veya merdûd hadislerle karşılaşma ihtimali çok daha yüksektir. Bu bakımdan, bir hadis hangi kaynakta yer alırsa alsın, gerek isnad, gerek metin açısından sağlamlığı, yapılacak bir incelemeyle ortaya konulmadan, onu delil olarak kullanmak aslâ doğru değildir. Bu, önemle vurgulanması ve aslâ unutulmaması gereken son derece önemli bir husustur. Çünkü bu nokta iyice kavranmadığı takdirde, merdûd ve mevzû rivayetlerin bizim din anlayışımızı belirlemesinin ve bunun yol açacağı problemlerin önünü almak mümkün olmayacaktır.

Bu yaygın ve müzminleşmiş problemin çözümü için yapılması gerekenlerin başında, önce bazı ilim çevrelerinin, sonra da kamuoyunun aydınlatılması gelmektedir. Bu amaçla, temel hadis kaynakları başta olmak üzere, hadis ihtiva eden çeşitli eserlerin güvenilirlikleri hakkında bilgi vermeyi amaçlayan çalışmalar yapılmalı

ve bu araştırmaların sonuçları İmam-Hatip okulları, Kur'an Kursları ve İlahiyat fakülteleri başta olmak üzere, eğitim kurumlarında öğretilmeli; ayrıca DİB tarafından yürütülen vaaz ve irşad faaliyetleri bünyesinde, bu konuda kamuoyunun bilinçlendirilmesi sağlanmalıdır. Bu yapılırken, gerektiğinde bir vaizimizin vaazında veya bir imam-hatibin hutbede okuduğu bir hadisin kaynağını sorabilecek, hadisin söz konusu kaynakta yer almasıyla yetinmeyip, o kaynağın güvenilir olup olmadığını, güvenilir bir kaynakta yer alsa bile, bizzat söz konusu rivayetin güvenilir olup olmadığını sorgulayabilecek bir cemaat yetiştirebilme hedefi daima göz önünde bulundurulmalı, kaynak bilincini geliştirmeleri için cemaat teşvik edilmelidir.

Maalesef, bugün bu amaçla başvurulabilecek çalışmalar yok denecek kadar azdır. Burada, bir örnek vermek gerekirse; Abdülhayy el-Leknevî'nin, daha önce de adı geçen, *el-Ecvibetu'l-fâdile li'l-es'ileti'l-aşrati'l-kâmile* (Kahire 1984²) adlı eserinin ikinci soruyla ilgili bölümü (s. 66-139), bu iş için tavsiye edilebilir.¹² Gerçi burada, Buhârî (ö. 256/869) ile Muslim'in (ö. 261/874) *Şahîh*'leriyle bazı kaynaklar dışarıda bırakılmış olup, başka birtakım eksiklikler de söz konusudur. Nitekim bu eseri neşreden rahmetli Ebû Ğudde de, eksik gördüğü yerleri tamamlamak için bir hayli dipnot düşmüş, bu bölümün sonuna bir de ek yazmıştır. Ancak bu bölüm, bazı eksikliklerine rağmen şimdilik, kaynaklar konusunda bir fikir edinmede kullanılabilir. Yalnız bu bölümden yararlanırken de, verilen bilgilerin mutlak ve tartışılmaz olmadığı, orada yapılan değerlendirmelerin de eleştirebilecek yönleri olduğu, hiçbir zaman unutulmamalı ve bu şartla istifadeye çalışılmalıdır.

Kaynaklara körü körüne güvenme yerine, bilinçli bir yaklaşımın yerleştirilebilmesi için, onların yazılış ve bize intikal ediş süreçleri hakkında da bilgi verilmesi faydalı olabilir. Bu amaçla, özellikle eğitim kurumlarında kaynaklar konusunda bilgi verilirken, bugün elimizde mevcut hadis vb. kaynakların basımında esas alınan elyazma nüshanın, müellif nüshası mı, yoksa muahhar bir nüsha mı olduğu; müellif nüshası ise, gözden geçirilmiş, kontrol edilmiş ve son şekli verilmiş bir nüsha mı, yoksa müsvedde nüsha mı olduğu da belirtilmelidir.¹³

¹² Burada, Abdülazîz b. Şah Veliyullâh Dehlevî'nin, *Bustânu'l-muhaddişîn* adlı eserine de işaret edelim. Bu eser de, muhaddisler ve eserleri hakkında bilgi verse de, oldukça yüzeysel olduğu için, örnek olarak verilmemiştir.

¹³ Mesela, en meşhur, ama en fazla tartışılan hadis kaynaklarından olan, *Sahih-i Buhârî*'nin, Buhârî tarafından son şekli verilememiş bir müsvedde olduğu hususu

Keza, Ahmed el-Kâtib'in Şia kaynaklarından söz ederken işareti ettiği gibi, elimizde mevcut kaynakların müelliflerine nispetleriyle, bu eserleri müelliflerinden nakleden ravilerin güvenilir olup olmadıkları üzerinde de durmak gerekir:

İlmî bir araştırmada şunlardan emin olmak gerekir: Önce: *el-Ğaybe*, *İkmâlu'd-dîn*, *el-İrşâd*, *el-Fusûl* gibi, bilinen tarih kitaplarının yazarlarına nispetlerinin sağlamlığından, bu eserlere ekleme, çıkarma veya herhangi bir değişiklik yapıp yapılmadığından emin olmak gerekir ki, bu çok zor ve imkânsız bir iştir. Çünkü Şia tarihinde, müellife nispeti sahih olan, güvenilir kitaplar olarak, sadece *el-Kâfî*, *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*, *et-Tehzîb* ve *el-İstîbsâr*'dan söz edilebilir. İkinci olarak: Müellifleri ve onların titizlik ve zapt (dikkat) bakımından durumları hakkında inceleme yapılması gerekir ki, bu mümkün ve çok zor olmayan bir iştir.

Sonra da: Bu eserleri müelliflerinden nakleden ravilerin isnad zincirlerinin incelenmesi ve onların gerçekten yaşadıklarından, doğru sözlü ve zapt sahibi olduklarından emin olunması gerekir. Çünkü öyle raviler vardır ki yaşamamışlardır, yani onlar uydurma ve hayalî şahsiyetlerdir. Bazıları ise yalancı ve uydurucu aşırılarıdandır (*ğulât*). (...) Nitekim Sadûk'un, *İkmâlu'd-dîn* adlı eserinin çeşitli elyazmalarında, Muhammed b. Abdillâh et-Tahâvî ismi, *Zahrî*, *Žuhrî*, *Zuhrî*, *Muṭahharî* veya *Tuhrî* olarak geçtiği. rical kitaplarında ise böyle birine rastlanmadığı için, muhtemelen bu ismin bazı ravilerce uydurulduğu anlaşılmaktadır.¹⁴

Kaynaklar konusunda çoğumuzun gözünden kaçan bir diğer husus da, elimizde mevcut matbu eserlerin büyük bir çoğunluğunun, tek bir elyazma nüshaya dayanılarak basılmış olduğu gerçektir. Üstelik çoğunlukla bu nüshaların ne kadar güvenilir olduğu

burada örnek verilebilir. Geniş bilgi için bkz. M. Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, kitâbiyât, Ankara 2000, s. 185-212. Ayrıca, Hâkim'in *el-Mustedrak*'ını baştan sona incelediğini, Buhârî ve Muslim'in şartlarına uygun tek bir hadis bile göremediğini söyleyen Ebû Sa'îd el-Mâlinî'nin (ö. 412/1021) bu eleştirisi karşısında İbn Hacer, "Hâkim'in bu gevşekliğinin sebebi, kitabını müsvedde olarak yazmış olması veya gözden geçirip temize çekmeden vefat etmiş olmasıdır," (Cezâ'irî, *Tevcihu'n-naẓır*, I. 340.) derken, kendisi de dahil, ulemanın göklere çıkardığı bu kitabın, aslında bir müsvedde olduğunu açıkça itiraf etmiş olmaktadır. Ama bu durumda olan *el-Mustedrak*, maalesef, bugün ilim adamlarınca muteber hadis kaynakları arasında, rahatlıkla, zikredilebilmektedir.

¹⁴ Ahmed el-Kâtib, *Taṭavvuru'l-fikrî s-siyasiyyi'ş-Şî'i*, s. 214, 216.

da malum değildir.¹⁵ Matbu baskılarda esas alınan elyazmalarının ne kadar sağlıklı bir biçimde okunduğu, eseri baskıya hazırlayanların herhangi bir hata yapıp yapmadıkları da nadiren üzerinde durulan konulardır.¹⁶ Bu bakımdan, elimizdeki kaynakların güvenilir baskılarının yapılabilmesi için tenkitli/tahkikli basım (edisyon kritik) tekniğinin benimsenmesi ve yaygınlaştırılması gerekir. Gerçi son zamanlarda bilhassa Arap dünyasında tenkitli basım faaliyeti hızlanmış ise de, bu bizi aldatmamalıdır. Çünkü tahkikli basım olduğu söylenen eserler içinde, kimin tarafından tahkik edildiği açıkça belirtilmeyen ve sadece, *lecnetun mine'l-'ulemā* (ilim adamlarından oluşan bir komisyon) denilerek, muhakkiklerin gerçek kimlikleri gizlenen pek çok eser bulunmaktadır.¹⁷ Bu gibi eserlerin, aslında tahkikli bir basım bile olmayıp sıradan bir baskı oldukları ise sıkça görülen bir durumdur.

Kısaca, bugün elimizde bulunan matbu hadis kaynaklarının büyük çoğunluğunun yeniden tenkitli basımlarının yapılması şarttır. Bu amaçla, herhangi bir kaynağın, varsa müellif nüshasını,

¹⁵ Elyazma nüshalar üzerinde ne gibi tahrifat/tehdilat yapılabileceğine dair örnekleri daha önce, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*'nde ele almıştık. O örneklerle şunu da ekleyebiliriz: "Ebû Nasr, Mansûr b. Abdilhâmid, Mukâtil b. Süleymân'ın *Tefsîr*'ine eklemeler yapar ve bunları Mukâtil'den rivayet ederdi." (İbn Adıyy, *el-Kâmil*, VI. 393; İbn Hacer, *Lisânu'l-mizân*, VII. 113). el-Mizzî, Ebû Dâvûd'un "Kader" bölümünde; İbn Mâce'nin ise "Tefsîr" bölümünde, Amr b. Ubeid'in bir rivayetine yer verdiklerini belirtmişse de (*Tehzîbu'l-kemâl*, XXII. 135) matbu nüshalarda bu rivayet yoktur. Ayrıca İzmirli İsmail Hakkı gibi müdekkik bir alimin bile, İbnu'l-Esîr'in *Usdu'l-ğâbe*'sinde, Umeyr b. Afsâ el-Eslemî'nin biyografisinde geçen, *enne Rasûlallâhi (s.a.v) ketebe li-Umeyr ve men maahu kitâben terekânâ zikrahu, fe-inne ruvâtehu nakalûhu bi-elfâzin ġaribetin*, cümlesini; *Usdu'l-ğâbe*'nin bazı elyazmalarındaki müstensih hatalarına aldanarak, *ketebe li-Umeyr ve men maahu Kitâben Turkiyyen zekerâhu* şeklinde olduğunu ve Hz. Peygamber'in Türkçe bir mektup yazdığını iddia eden Şihâbüddîn el-Mercânî'nin peşinden gitmesini de burada ilginç bir örnek olarak zikredebiliriz (Bkz. İbnu'l-Esîr, *Usdu'l-ğâbe*, Mısır 1973, IV. 285, no: 4050; İsmail Hakkı İzmirli, "Peygamber ve Türkler", II. TTK. Kongresi (20-25 Eylül 1973), s. 1017).

¹⁶ İbn Teymiyye'nin şu ifadeleri bu konuda ilginç bir örnek teşkil etmektedir: "Kıyamet gününe gelince, insanların salih olanları cennete girdikten sonra meleklerden daha üstün olurlar. İbnu'l-Kayyım der ki: Bu açıklama sayesinde insanın meleklerden üstün oluşunun sırrı açıklanmış, (...) olmaktadır." (*Mecmû'u fetevâ İbn Teymiyye*, IV. 343.) İbn Teymiyye'nin kendisine sorulan bir soruya verdiği cevap içinde, onun tilmizi İbnu'l-Kayyım'ın sözünün niçin ve nasıl sokuşturulduğunu anlamak hayli zordur.

¹⁷ Rasele seçilmiş bir örnek olarak, Suyûtî'nin *Tabakâtu'l-mufesssîn* adlı eserini (Beyrut 1983) burada zikredebiliriz.

yoksa en eski elyazma nüshalarını tespit edip, bunlardan da en güvenilir olanlarını esas alarak müellif nüshasına en yakın bir metni yeniden inşâ etmek suretiyle, ilmî değeri yüksek baskıları ilim dünyasına kazandırmak şarttır.

Bu vesileyle, bilgisayar teknolojisindeki gelişmelerin konumuzla ilgili bir yönüne de işaret etmek gerekmektedir. Bilindiği gibi, son zamanlarda birtakım hadis kaynaklarını ihtiva eden bilgisayar programları piyasaya sunulmuştur. Bu programlar yapılırken, aynı şekilde matbu hadis kaynaklarının esas alındığı malumdur. İleride bu programların kullanımının daha da yaygınlaşacağı ve muhtemelen bir kütüphanenin birkaç cd-rom'a yüklenebileceği şimdiden söz konusu edilmeye başlanmıştır bile. Bu gelişmelerin akabinde, hadislerin yazılı kaynaklardan nakledilmesi yerine, bilgisayar programlarının kullanılması durumunda da, şu hususun gözlerden kaçınılması gerekir:

Her şeyden önce, bu programların güvenilir nüshalara dayanması şarttır. Ancak bu bizi, yine de bilgisayar programlarına mutlak güvenme hatasına sevk etmemelidir. Çünkü esas alınan nüsha bilimsel açıdan ne kadar güvenilir olursa olsun, bunun bir bilgisayar programı hâline getirilmesi esnasında, insan unsurundan veya teknik arızalardan dolayı bazı yanlışlıkların ortaya çıkma ihtimali daima mevcuttur. Bu bakımdan geçmişte kitaplara, âdeta müellif nüshası imişçesine duyulan mutlak güven gibi, bilgisayar programlarına duyulacak güvenin mutlaklaştırılması da, birtakım istenmeyen sonuçlara yol açabilecektir. Hadis ilminin temelinin tenkit olduğu burada tekrar hatırlanacak olursa, bilgisayar teknolojisi de dahil, her türlü teknolojiye de bilimsel bir ihtiyatla yaklaşılmalı, bilimsel zihniyete aykırı olan mutlaklaştırma eğilimlerinden uzak durulmalıdır.

Özetlemek gerekirse, yazılı aktarım araçları olan kitap ve bilgisayar programları söz konusu olduğunda; a) müstensih hataları, b) basım hataları ve c) bilgisayar program hataları, daima göz önünde bulundurulmalı ve ilmî zihniyetin gereği olan ihtiyat elden bırakılmamalıdır.

Kaynaklar konusunda dikkat edilmesi gereken noktalardan bir diğeri de, eserlerinde merdûd ve bilhassa uydurma ve İsrailiyât-Mesihiyat türü rivayetlere yer veren meşhur muhaddis ve âlimleri mazur göstermek için öne sürülen gerekçenin yol açtığı zararlarıdır. Meşhur muhaddis ve âlimlerin, eserlerine bu tür hadisleri almasını mazur göstermek için, yaygın olarak şu gerekçe ileri sürülmektedir:

Bir muhaddis veya âlim, bir hadisi isnadıyla zikrettiği takdirde,

hadis zayıf veya uydurma bile olsa, onun sorumluluğundan kurtulduğunu varsaymaktadır. Çünkü uydurma bile olsa bir rivayeti isnadıyla zikretmekle, ehlinin onu inceleyip uydurma –veya sahih– olduğunu tespit edebileceği kabul edilmektedir.

İlk bakışta makul gibi görünen bu izah tarzı, yüzyıllar ilerleyip de hadis tetkikleri dinamizmini kaybedince geçerliliğini yitirmiş, ardından gelen durgunluk ve donuklaşma sürecinde, istenmeyen sonuçlar ortaya çıkmıştır. Çünkü hadis ilminde icthad kapısının kapatılmak istenmesi ve ardından yaşanan donuklaşma sonucunda, hadislerin ilk yüzyıllardaki gibi sürekli ve dinamik bir şekilde tetkik edilmesi nerede ise sona erdiğinden, artık bu rivayetlerin tek tek incelenerek elekten geçirilmesi zorlaşmıştır. Bugün, ilk yüzyıllarda makul görünen bir gerekçeye dayanılarak müsamahayla karşılanan binlerce rivayet, aradan geçen bunca yüzyıldan sonra, hiç de beklendiği gibi bir tenkit süzgecinden geçirilmemiş ve muahhar derlemelerde olduğu gibi yerini almış, bu suretle pek çok merdûd ve mevzû rivayet de, ilmin gerilediği dönemlerin zihniyetine göre 'muteber' sayılan birçok kaynağa sızmayı başarmıştır. Bugün İslami ilimler ve İslam düşüncesi geleneğini hâlâ etkileyen ve olumsuz etkilerini hâlâ hissettiğimiz problemleri ve uydurma rivayetler, bu tür bir yaklaşımın ürünü olarak, bugün de bizleri uğraştırmaktadır. Bütün bunlar, kaynak bilincinin olmayışının nelere mal olabileceğini göstermesi bakımından önem arz eden hususlardır.

Dikkat edilmesi gereken bir husus daha vardır ki, o da bu kaynak bilincinin, sadece hadis alanını değil, hadislerin ve rivayetlerin geniş bir kullanım alanına sahip olduğu tefsir, fıkıh, kelam, tasavvuf, siyer, meğazi, tarih ve bilhassa tasavvuf alanını da yakından ilgilendirdiğidir. Bir anlamda kaynak bilinci, hemen hemen bütün İslami disiplinler için geçerli ve zorunlu bir yaklaşımdır.

Mesela, fıkıh kitaplarından bazı örnekler vermek gerekirse, İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1327) şu değerlendirmesine burada yer verilebilir:

Bazı fakihlerin delil olarak kullandıkları birtakım asılsız (*bâtil*-le) hadisler vardır (*nehâ 'an be'y'in ve şart; nehâ 'an kafzî't-tahhân ve muhıllu's-sibāk: izâ udhile ferasun beyne feraseyni...* gibi) ki, [bunlardan ilki] Müslümanların yazdığı eserlerden hiçbirinde yer almayan, sadece munkatî' bir şekilde nakledilen bir hikâyeden başka bir şey değildir.¹⁸

¹⁸ *Mecmû'ü fetâvâ İbn Teymiyye*, XVIII. 63-64.

Hanefi mezhebinin önde gelen fıkıhçılarından sayılan Kemaluddîn İbnü'l-Humâm (ö. 861/1456), fıkıh literatürüne olan vukufunur sonucu olarak, fıkıhçıların kitaplarında hadis diye naklettikleri bazı sözlerin, aslında hadis olmadığını açıkça ifade etmiştir. Mesela, *el-Hidâye*'de yer alan ve Ebû Hanîfe'nin, Cuma namazında imam [hutbeye] çıkınca, nafile namaz kılınamayacağına dair görüşün delili olduğu ifade edilen, "İmam [hutbeye] çıktığında ne namaz kılınır, ne de konuşulur," şeklindeki hadisle ilgili olarak, şöyle demektedir:

Bu hadisin Hz. Peygamber'e nispet edilmesi gariptir. Hâbuki bilinen, bunun Zuhri'nin (ö. 124/741) sözü olmasıdır ve nitekim Mâlik de (ö. 179/795) *el-Muvatta'*'da bunu böyle rivayet etmiştir.¹⁹

Yine Kemaluddîn İbnü'l-Humâm, Şâfiî'nin, "Kılıç günahlan yok eder," sözünün bazı fıkıh kitaplarında hadis olarak geçtiğini. İbn Hibbân'ın *Şahih*'inde bu sözün hadis olarak rivayet edildiğini söyleyerek²⁰ fıkıh kitaplarında yer alan hadislerin mutlaka araştırılması gerektiğine işaret etmektedir. Ayrıca, Hz. Osman'ın hilafete geçtiği zaman okuduğu söylenen bir hutbeyle ilgili rivayetlerin ne hadis, ne de fıkıh kitaplarında yer almadığına dikkatleri çekerek²¹ kaynak bilincinin önemine de işaret etmiş olmaktadır.

Öyle görünmektedir ki, kaynaksız/isnadsız hadis kullanma alışkanlığı, Ehl-i Sünnete has olmayıp Şia geleneğinde de benzer durumlar söz konusu olabilmektedir. Nitekim Ahmed el-Kâtib, es-Seyyid el-Murtazâ'nın –ki hâlen sağ olan bir usûlî âlim olup oldukça müdekkikane pek çok eserin müellifidir– gâib imama veya halifelerine ulaştırma imkânı yoksa, zekâtın fakihlere verileceğine dair bir rivayetin varlığından bahsettiğini; ama ne rivayeti, ne raviyi, ne de dayandığı kaynağı zikrettiğini belirterek onu eleştirirken²² bu duruma işaret etmiş bulunmaktadır. Şia geleneğinde kaynaksız/isnadsız rivayet kullanımının hangi boyutlara ulaştığını, sadece bu örneğe bakarak tespit etmek mümkün değilse de, en azından, böyle gevşek bir tutuma Şia uleması arasında da rastlandığını göstermesi bakımından aydınlatıcıdır. Keza, mehdi-i muntazarla ilgili hadislerin ve bazı dua metinlerinin, Şianın o zamanki propaganda kampanyasında yoğun olarak kullanıldığı, ne var ki, mehdiyle ilgili bu dua metinlerinin –tıpkı Sünnilerin halk

¹⁹ İbnü'l-Humâm, *Fethu'l-kadir*, II. 37. Zuhri'nin bu sözü için bkz. Mâlik, *el-Muvatta'* (Yahyâ b. Yahyâ rivayeti) 5, Cum'a, 2, no: 7, (I. 103).

²⁰ İbnü'l-Humâm, *age.*, II. 104.

²¹ *Age.*, II. 30.

²² Ahmed el-Kâtib, *Ta'avvuru'l-fikri's-siyasiyyi's-Şii*, s. 347.

nezdinde yaygın pek çok dua metinlerinde olduğu gibi– tam bir irsal ile isnadsız olarak veya rüyalara dayanılarak ortaya atıldığı da Ahmed el-Kâtib tarafından ifade edilmektedir²³ ki, kaynak bilincinin dolayısıyla kaynak metodolojisinin Şiada da yeterince gelişmediğini göstermesi bakımından önemli bir tespittir.

Tasavvuf alanından da, kaynak bilincinin/metodolojisinin önemine dair bir örnek verelim: İbn Teymiyye'nin, *Zahir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risâle*'sinin tercümesinde sufilerden bir grubun, Kur'an'ın bâtını olduğunu ve bu bâtının da yedi ayrı bâtınının bulunduğunu ileri sürdükleri; bunu da Hz. Peygamber'den rivayet ettikleri, "Kur'an'ın bir bâtını, bu bâtının da yedi bâtını vardır," hadisine dayandırdıkları belirtilmektedir. Bu hadisin sahih olup olmadığı sorusuna İbn Teymiyye'nin verdiği cevap şudur:

Söz konusu hadis, uydurma hadislerden olup bunu ilim ehlin-den hiç kimse nakletmemiştir. Hadis kitaplarında da böyle bir rivayet mevcut değildir.²⁴

Görüldüğü kadıyla İbn Teymiyye gerekeni yapmış ve önüne gelen bu rivayet karşısında, ilk olarak onun kaynaklarda yer alıp almadığını incelemiş ve kanaatini ifade etmiştir. Ancak İbn Teymiyye'nin bu değerlendirmesiyle ilgili olarak bir dipnot düşme ihtiyacını hisseden M. Öztürk ve A. Bulat şöyle bir açıklamada bulunmuşlardır:

İbn Teymiyye, burada büyük olasılıkla Kütüb-i sitte'yi kastediyor. Çünkü bu rivayet, anılan hadis mecmualarında yer almakla birlikte, diğer bazı hadis ve tasavvuf kaynaklarında, muhtelif kaynaklardan nakledilmektedir.

Bu açıklamanın ardından da, kaynak olarak, Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-kebir*'ini, Ebû Ya'lâ'nın *el-Musned*'ini, İbn Belhan'ın *el-İhsân*'ını, Heysemî'nin *Mecma'u'z-zevâ'id*'ini, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kütü'l-kulûb*'unu, Ebû Nu'aym'ın *Hilye*'sini, Suyûtî'nin *el-İt-kân*'ını, Kuleynî'nin *el-Uşûl*'ünü, Tabersî'nin *Mecma'u'l-beyân*'ını ve Tabâtabâî'nin *el-Mizan*'ını göstermektedirler.²⁵

İlk bakışta, yerinde ve bilimsel bir müdahale gibi görünen bu açıklamaya dikkatle bakıldığında, aslında öyle olmayıp bilakis kaynak metodolojisi açısından burada anlatmak istediklerimizin –bugün de– ne kadar önemli olduğuna dair ipuçları sunmaktadır: Çünkü burada, öncelikle İbn Teymiyye'nin, *Kütüb-i sitte*'yi kastetmiş

²³ Age., s. 264-265

²⁴ *Tasavvuf dergisi*, II (2001), sayı: 6, s. 269-270.

²⁵ *Tasavvuf dergisi*, s. 270.

olabileceği varsayımı, isabetli görünmemektedir. Bilakis, İbn Teymiyye'nin, *Kütüb-i sitte* öncesi kaynakları kastetmiş olma ihtimali daha fazladır. Nitekim İbn Teymiyye'nin benzer sorulara verdiği cevaplarda, hadis literatürünü bir bütün olarak göz önünde bulundurduğunu gösteren ifadelerle sıkça rastlanmaktadır. Mesela, İblis ile Hz. Peygamber'in mescitte giriştikleri bir diyaloga dair kıssa hakkında, "Hayır bu uydurma ve yalan bir hadistir. Bu, Müslümanların güvendikleri eserlerin hiçbirinde yoktur; ne sahihlerde, ne sunenlerde, ne de musnedlerde"²⁶ derken, kaynakları bir bütün olarak göz önüne aldığı görülmektedir. Aşure günü boy abdesti alıp süslenmek, sürme çekmek ve saç sakal boyamak, musafahalaşmak gibi hususların bazı hadisçilerce sahih isnadlarla nakledildiğinin iddia edilmesine verdiği cevapta ise, daha da net bir ifade kullanmaktadır:

Böyle bir hadis, hadis ulemasının tasnif ettiği eserlerin hiçbirinde mevcut değildir; ne Ahmed, İshâk, Ahmed b. Menî, Humeydî, Dâlanî [?], Ebû Ya'lâ, el-Mavsilî vb. lerinin musnedlerinde; ne bablara göre düzenlenmiş olan sahih ve sunenlerde; ne de Mâlik'in *el-Muvatta'*ı; Vekî, Abdurrazzâk, Sa'îd b. Mansûr, İbn Ebî Şeybe ve emsalinin, musned rivayetleri ve onların dışındaki âsârı ihtiva eden eserlerinde!²⁷

Burada muhtemelen İbn Teymiyye, ilk yüzyıllarda tasnif edilmiş olan temel hadis kaynaklarını kastetmiş olmalıdır. Söz konusu hadisin birtakım hadis kaynaklarında yer aldığı şeklindeki itiraza bakıldığında ise, zikredilen kaynakların hemen hepsinin H. IV. yüzyıl ve sonrasına ait oldukları dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu durumda, şu sorunun sorulması kaçınılmazdır: Şayet böyle bir hadis gerçekten var idiyse, onun ilk üç yüzyıldaki kaynaklarda da yer alması gerekmez miydi? Yer almadığına göre, ilk üç-dört yüzyılda bilinmeyen bir hadisin âniden IV. yüzyıl ve sonrası kaynaklarında ortaya çıkması, hadisin sıhhatini kuşkulu bir hâle sokmaz mı?²⁸

Bu sorular bizi, kaynak metodolojisiyle ilgili önemli bir ilkeye götürmektedir; ki o da, –pek çok İslam ulemasının da isabetle savundukları gibi– şudur: Hadis(ler)in ilk dönem kaynaklarında yer

²⁶ *Mecmû'ü Fetâvâ İbn Teymiyye*, XVIII. 350.

²⁷ *Age.*, IV. 514. Ancak bazen İbn Teymiyye kendisiyle çelişerek bazı rivayetleri, herhangi bir kaynak veya isnad zikretmeksizin, " (...) onlar hakkında hadisler varit olmuştur: Benden sonra emîrler olacaktı (...) " (*Age.*, IV. 20-21) veya " (...) bu konuda, 'Yaratılmışlar üzerinde düşünün, yaratıcı hakkında düşünmeyin' şeklinde bir 'eser' varit olmuştur," (*Age.*, IV. 39) gibi ifadelerle nakledebilmektedir.

²⁸ Bu yoldaki bir değerlendirme için bkz. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s. 308.

almaması, onun sıhhati hakkında ciddi bir şüphe oluşturur ve kabulünü imkânsız kılar. Çünkü ilk üç yüzyıldaki hadis koleksiyonlarında, mevcut rivayetler derlenmiş bulunuyordu ve bu eserlerin musanniflerinin, İslam dünyasının farklı coğrafyalarında yaşamış olmaları, herhangi bir bölgede duyulmamış herhangi bir hadisin mevcudiyetini ihtimal dışı bırakmaktadır. Kaldı ki, gerçekten böyle bir hadis var idiyse, bunun ne sahabe, ne tâbiîn, ne tebeu tâbiîn, ne de sonraki hadis imamları ve sair ulema nezdinde izine rastlanması, gerçekten izahı zor bir durumdur.

Bu değerlendirmelerden hareketle, bugün de, geç dönemlere ait şu veya bu eserde nakledilen hadis(ler)in, inceleme sonucunda ilk dönem kaynaklarında yer almadığı ve daha sonraki bir hadis kaynağında veya herhangi bir eserde âniden ortaya çıktığı görüldüğünde, bu durumu, söz konusu hadis(ler)in sıhhatine mâni ciddi bir engel olarak kabul etmek, son derece isabetli bir davranıştır.

Kaynakların, ilk dönem ve geç dönem kaynakları şeklindeki bir ayrımı, bizi, üzerinde durulması gereken bir başka konuya daha sevk etmektedir: Hadis kaynaklarının gelişim süreci meselesi.

Yaygın, fakat yanlış kanaate göre, mevcut hadis kaynakları, hadis imamlarının uzun yolculuklar ve yorucu çalışmalar sonunda, bizzat ravilerden sözlü olarak işittikleri hadislerin derlenmesinden ibarettir. Bu çalışmalar gerçekleştiren imamların her birinin ortaya koyduğu eserler de, kendinden önceki döneme veya çağdaşlarına ait eserlerden tamamen bağımsız olarak oluşturulmuştur. Bu bakış açısından dolayıdır ki, her bir eserde yer alan hadisler, diğerlerindeki den tamamen farklı imişçesine, elimizdeki hadislerin sayısı söz konusu olduğunda, her bir eserdeki hadisler ayrı değerlendirilmiş, bu suretle hadislerin sayısı yüz binlerle ifade edilmiş ve bu durum –Hz. Peygamber'in yüz binlerle ifade edilebilecek sayıda söz ve fiil ortaya koymuş olmasının imkânsızlığı– hiç de garip karşılanmamıştır.

Kaynakların tedvin ve tasnifiyle ilgili bu algılamının, bilimsel gerçeklerle uygunluk arz etmediğini hemen belirtelim. Bilakis, bilimsel araştırmalar, bize, tamamen farklı bir tablo çizmektedir. Bu araştırmalara göre:

1. Hadislerin tedvin ve tasnifinde daha ilk yüzyıllardan itibaren sözlü nakil yanında, yazılı malzemeye dayalı nakil de yaygın olarak cari idi ve kısa bir zaman sonra, yazılı nakil usûlü, sözlü nakil geleneğini geride bırakarak hakimiyetini tesis etmişti.
2. Başlangıçta sahifeler, cüzler ve küçük hacimli eserler şeklinde ortaya çıkan tedvin ve tasnif ürünleri, yavaş yavaş bir araya getiri-

lerek, daha hacimli eserlere dönüştü ve nihayet, mevcut bütün eserleri bir araya getirmeyi hedefleyen dev koleksiyonlar ortaya çıktı. Bunun anlamı ise, ilk dönemlerde eser tasnif eden her musannifin, kendinden sonrakilerin eserlerine kaynaklık ettiği; sonrakilerin de, eserlerini tasnif ederken, öncekilerin eserlerine dayandığıdır. Durum bu olunca, her bir hadis koleksiyonunu, kendinden önceki literatüre dayalı bir derleme olarak nitelendirmek yanlış olmayacaktır.

Mesela, *el-Muvaṭṭa*'ı ele alalım. Mâlik'ten sonra yazılmış olan birçok eserde –mesela, Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinde, Ahmed b. Hanbel'in *el-Musned*'inde ve Buhârî ve Muslim'in sahihlerinde ve diğer sunenlerde– Mâlik kanalıyla gelen pek çok hadise rastlamak mümkündür. Hakim, fakat yanlış olan kanaate göre, bütün bu Mâlik rivayetlerinin, Mâlik'ten, şifahi olarak nakledilmiş olması gerekir. Hâlbuki bu, Şâfiî için mümkün ise de, diğerleri için tarihen mümkün değildir. O hâlde, onların, Mâlik'ten gelen bu rivayetleri, bir aracı vasıtasıyla almış olmaları gerekir ki, bu aracı da, bunları sözlü olarak değil, yazılı malzemeden rivayet etmekteydi. Bir başka ifadeyle, çeşitli *el-Muvaṭṭa* nüshaları, nesilden nesle elden ele dolaşüyor ve daha sonraki eserlerde parça parça yer alıyordu. Bu o kadar yaygın idi ki, *er-Risâle*'de, Mâlik'ten sözlü olarak hadis naklediyor görünen Şâfiî'nin bile, aslında bunları, elindeki *el-Muvaṭṭa* nüshasından naklettiği anlaşılmaktadır; çünkü onun Mâlik'ten yaptığı rivayetlerin tamamını Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Muvaṭṭa*'daki yerlerini tespit ederek *er-Risâle*'nin dipnotlarında göstermiş bulunmaktadır.

Keza, Şâfiî, *er-Risâle*'de, yoğun olarak Sufyân b. Uyeyne'den hadis nakletmektedir ki, bunlar muhtemelen Sufyân'ın, *el-Câmi*'inden alınmış olmalıdır. Fakat bugün *el-Câmi*'in herhangi bir nüshası bilinmediğinden, bunu bilimsel olarak ispatlama imkânından mahrumuz. Ancak, bu konuda Humeydî'nin *el-Musned*'i aydınlatıcı olabilir. Çünkü Sufyân'ın öğrencisi olan Humeydî'nin bu eserindeki rivayetlerin tamamı hocasından gelmektedir. Buna bakarak, aslında Sufyân'ın *el-Câmi*'inin, öğrencisi Humeydî'nin *el-Musned*'inde büyük ölçüde nakledilmiş olduğunu kabul edebiliriz.

Daha sonraki dönemde, mesela, Ahmed b. Hanbel'in *el-Musned*'inde, Abdurrazzâk'tan; Muslim ve İbn Mâce'nin ise, İbn Ebî Şeybe'den yoğun bir şekilde nakilde bulundukları, bu eserler incelendiğinde açıkça görülmektedir.

Bunun anlamı şudur: Aslında Ahmed b. Hanbel, eserini tasnif ederken, sözlü rivayetleri toplamakla uğraşmamış, gidip Abdurrazzâk'ın *el-Musannef*'inin rivayet hakkını alarak, bu eserdeki ha-

disleri *el-Musned*'ine aktarmıştır. Muslim ve İbn Mâce de aynı şeyi yapmış ve birisi *el-Câmi*'ni, diğeri ise *es-Sunen*'ini tasnif ederken, onlerine İbn Ebî Şeybe'nin *el-Musannef*'ini koymuşlar ve rivayetleri bu eserden aktarmışlardır. Aynı durum, Buhârî için, hem de daha geniş çaptaki eserlerden yararlanmak şeklinde, geçerlidir.²⁹

Özetle denebilir ki, her bir hadis imamı eser(ler)ini tasnif ederken, kendinden önce yapılmış derleme çalışmalarından yararlanmış, bu malzemeyi önüne koyarak, bunlardan hareketle kendi derlemesini oluşturmuştur. Hadis kaynakları içinde bu durumun tek bir istisnasına dahi bugüne kadar rastlanamamış olması, bu tespitin doğruluğunun en güçlü delilini teşkil etmektedir.

Bu durumun, kaynak metodolojisi açısından doğuracağı en önemli sonuçlardan birisi de şudur:

Hadis tedvin ve tasnifinin zirveye ulaştığı dönemin İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Bakîyy b. Mahled'in (ö. 276/889) musnedlerini tasnif ettikleri dönem olduğu söylenebilir. Çünkü İbn Ebî Şeybe'nin *el-Musannef*i 37.943; Ahmed b. Hanbel'in *el-Musned*i –farklı sayımlara göre– 26.363, 27.100 veya 27.718 rivayet; Bakîyy b. Mahled'inki ise 30.829 rivayet ihtiva etmektedir.³⁰ O dönemde, bu üç eserden daha kapsamlı bir derleme yapıldığına ve onların aşılabildiğine dair, elimizde herhangi bir bilgi mevcut değildir.

Bu dönemde ve onu müteakiben tasnif edilen Buhârî, Muslim, Ebû Dâvûd vb. eserlere gelince, bunları önceki literatürü aşma amacı gütmek yerine, sadece ondan yararlanarak oluşturulan ve malzeme konusunda biraz daha seçici olan özetleme çalışmaları şeklinde değerlendirmek gerekir. Nitekim, bilhassa Buhârî'nin eserine verdiği isimde –*el-Câmi'u's-şâhih el-musned el-muhtaşar...*– onun bir özet olduğunu açıkça ifade ettiği görülmektedir. Bu bakımdan *el-Kutubu's-sitte* şeklinde tanımlanan eserlerin, önceki literatürde mevcut olmayan yeni unsurlar ihtiva etmesi söz konusu değildir. Hatta Yunîni'den (ö. 658/1259) aktarılan şu anekdot, *el-Kutubu's-sitte* hadislerinin tamamının *el-Musned*'de mevcut olduğunu rahatlıkla ifade etmemize bile imkân tanımaktadır:

Muhammed el-Yunîni'ye, “Sen *el-Kutubu's-sitte*'yi hıfz (edip elde) ettin mi?” diye sorulduğunda cevabı şu oldu: “Hem hıfz

²⁹ Buraya kadar anlatılanların bilimsel delillerini ve örneklerini, Fuad Sezgin'in, *Buhârî'nin Kaynakları* (kitâbiyât, Ankara 2000) adlı eserinde bolca bulabilirsiniz.

³⁰ Bkz. Mustafa Karataş, *Rivayet Tekniği Açısından Hadislerin Artması ve Sayısı*, (Yayınlanmamış doktora tezi, MÜSBE, İstanbul 1998, s. 194, 210.

zettim, hem de etmedim!" "Bu nasıl iş?" denilince şöyle cevap verdi: "Ben Ahmed'in *el-Musned*'ini hıfz (edip elde) ettim. *el-Kutubu's-sitte*'de olup *el-Musned*'de olmayan [hadis] pek azdır: –veya– pek azı hariç, *el-Kutubu's-sitte*'de ne varsa, hepsi *el-Musned*'de de vardır."³¹

Her bir hadis kaynağının, kendinden önceki literatüre dayandığı ve malzemesini onlardan derlediği gerçeği, bugün bize pek çok açıdan çeşitli kolaylıklar sağlayabilecek niteliktedir:

Her şeyden önce, her bir kaynak kendinden önceki literatüre indirgenmek suretiyle, elimizdeki rivayetlerin ilk kaynaklarına irca edilmesi ve bu suretle rivayetlerin yazılı menşelerinin tespiti mümkün olabilecektir. Mesela, Muhammed Hamidullâh, en eski yazılı hadis vesikalarından addedilen Hemmâm b. Munebbih'in *Sahife*'sinin, Ahmed b. Hanbel'in *el-Musned*'inde tamamen, Buhârî ve Muslim'in *Şahih*'lerinde ise, dağınık bir şekilde yer almış olduğunu karşılaştırmalı olarak göstermiştir.³² Kaynaklar, bu bakış açısıyla incelendiğinde elimizde mevcut hadis malzemesinin gerçek boyutları ortaya çıkarılabileceği gibi, ilk yazılı menşesinden itibaren bir hadisin, sonraki yüzyıllarda kaynaklarda nakledilirken ne gibi değişikliklere maruz kaldığını izleme imkânı da doğacaktır. Yine isnadlarla ilgili olarak ileri sürülen, "ilk kaynaklarda genellikle kusurlu olarak –mürsel, munkatı', mevkuf vb.– nakledilen rivayetlerin, müteakip dönemlere ait kaynaklarda kusurlarının giderildiği ve musned ve merfû hâle getirildiği" iddiasının gerçekleri hangi ölçüde yansıttığı da ortaya çıkmış olacaktır. Nihayet, hadis ilmine dair eski-yeni hemen her eserde tekrarlanan hadislerin sayısının yüz binleri, milyonu, hatta bir buçuk milyon rakamını bulduğu iddiasının içyüzü de anlaşılmış olacaktır.

Hadislerin sayısı meselesi

Genel olarak Müslümanlar –hadis âlimleri de buna dahildir– hadislerin sayısını ne kadar çok gösterirlerse, değerinin ve öneminin o kadar artacağı yanlışına kendilerini tamamen teslim etmişler, bunun gerekli ve doğru bir tutum olup olmadığını sorgulamamışlardır. Bu sebeple, başta rical ve tabakat kitapları olmak üzere, hadis ilimlerine dair eserlerde, bilhassa meşhur bazı hadis imamlarının topladıkları hadis sayısını, daima abartılı bir biçimde yüksek tutmuşlardır.

³¹ Ahmed Abdurrahmân el-Bennâ, *el-Fethu'r-Rabbânî*, I. 8.

³² Muhammed Hamidullâh, *Muhtasar Hadis Tarihî ve Sahife-i Hemmâm b. Munebbih*, s. 58-64.

Burada geleneksel yaklaşımın aynen tekrarlanışına dair en son örneklerden birini naklederek değerlendirmelerimize devam edelim:

Sahabe döneminin hemen ardından hadislerin tedvin edilmesinde çok önemli görevler üstlenmiş olan İbn Şihâb ez-Zuhrî'nin (ö. 124/741) Hz. Peygamber'in hadislerinin yarısını elde ettiğini ve kendisinin iki bin hadis bildiğini ifade etmiş olması, II/VII. yüzyılın başlarındaki hadis miktarını göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

II/VII. yüzyılın ortalarından itibaren hadis sayılarının ilk döneme oranla hızla arttığı, III/VIII. yüzyıl ve sonrasında yüz binlere, hatta milyonlara ulaştığı görülmektedir. Nitekim III/VIII. yüzyılda yaşamış olan Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) bir âlimin fetva verebilmeye salâhiyetli olabilmesi için, beş yüz bin hadis bilmeyi gerekli gördüğü nakledilmektedir. Ayrıca kendisinin sahîh ve zayıf olarak bir milyon iki yüz bin hadis ezbere bildiği ve *el-Musned*'ini yedi yüz elli bin hadisten seçerek telif ettiği belirtilmektedir. Yine İbn Hanbel'in Ebû Zur'a'yı (ö. 264/877) göstererek onun yedi yüz bin hadis ezbere bildiğini söylediği de nakledilmektedir.

Diğer taraftan *Şahîh*'ini altı yüz bin hadis arasından seçerek oluşturan Buhârî (ö. 256/869), kendisinin yüz bin sahîh, iki yüz bin gayrı sahîh olmak üzere toplam üç yüz bin hadis ezbere bildiğini ifade ederken, İmam Muslim (ö. 261/874) *Şahîh*'ini üç yüz bin hadis arasından seçerek derlediğini haber vermektedir. Ayrıca Ebû Dâvûd (ö. 275/888) dört bin sekiz yüz hadis ihtiva eden *Sünen*'ini kendisinin yazdığı beş yüz bin hadisten seçerek telif ettiğini belirtmektedir. Buna ilave olarak Yahyâ b. Ma'in'in (ö. 233/847) kendi eliyle bir milyon hadis yazdığı, Ahmed İbnu'l-Furat'ın da (ö. 258/871) bin yedi yüz şeyhten bir milyon beş yüz bin hadis aldığı belirtilmektedir.³³

Değerlendirmelerimizi daha anlaşılır kılmak için bu bilgileri bir şema hâline getirelim:

<u>Hadis İmamının Adı</u>	<u>Ölüm Tarihi</u>	<u>Topladığı Hadis Sayısı</u>
İbn Şihâb ez-Zuhrî	124/741	2.000
Yahyâ b. Ma'in	233/847	1.000.000
Ahmed b. Hanbel	241/855	1.200.000
Buhârî	256/869	600.000
Ahmed b. el-Furat	258/871	1.500.000
Muslim	261/874	300.000
Ebû Zur'a	264/877	700.000
Ebû Dâvûd	275/888	500.000

³³ Mustafa Karataş, *Agt.*, s. 9-10.

Verilen bu sayıların son derece abartılı olduğunu fark etmemek mümkün değildir. Kaldı ki, bunun bilimsel olarak ortaya konulması da mümkündür.

İlk olarak yapılması gereken şu basit matematik işleme başvurmaktır: Hz. Peygamber'in bir buçuk milyon hadisinin gerçekten mevcut olduğunu varsayalım. Tabiatıyla bunların, Hz. Peygamber'in peygamberlik sonrasındaki yirmi üç yıllık döneme yayıldığını da göz önünde bulunduralım. Bu durumda, Hz. Peygamber'in günde, ortalama ne kadar hadis söylemiş olabileceğini şu şekilde hesaplayalım:

$$23 \times 365 \text{ gün} = 8395 \text{ gün (yuvarlak 8.400)}$$

$$1.500.000:8400 = 1785$$

Bu hesaba göre, Hz. Peygamber'in, yirmi üç yıl boyunca hiç ara vermeden, her gün, ortalama bin yedi yüz seksen beş söz söylemesi veya davranış sergilemesi gerekmektedir ki, bunun imkânsızlığı mantıksızlığı ortadadır. Bu mantıksızlık fark edildiğinde ise, bir başka meşrulaştırma çabası devreye girmektedir: Bu sayıların, sadece Hz. Peygamber'in değil, sahabe ve tâbiînin sözlerini de içerdiği; ayrıca bunlara bir sözün farklı tariklarını da dahil etmek gerektiği iddiası. Normal olarak gündeme getirilmeyen, sadece itiraz ve eleştiriler karşında hatırlanan bu iddia da, ortadaki abartılı durumu kurtarmaya yetmeyecektir; çünkü kaynaklar üzerinde yapılacak bir inceleme, bu iddianın da gerçek dışı olduğu ortaya çıkacaktır. Nitekim, hemen hemen hiçbir hadisi dışında bırakmadığı kabul edilen *el-Kutubü't-tis'a* (Dokuz Kitap: Mâlik, Ahmed, Dârimî, Buhârî, Muslim, Tirmizî, İbn Mâce, Ebû Dâvûd, Nesâî) tekrarlarıyla ancak 62.169, tekrarsız 10.146 hadise ulaşabilmektedir.³⁴ Daha sonra, çeşitli hadis eserlerini bir araya getiren çalışmalar da yapılmış ve bunlardan, İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-uşûl'de* 9.483 veya 9.523; İbn Kesîr, *Câmi'u'l-me-sânid'de* 35.463; Suyûtî'nin üç eseri *Câmi'u'l-ehâdis* 34.220 ve Ali el-Muttakî, *Kenzu'l-ummâl'de* 46.624 rivayeti toplayabilmiştir.³⁵

Buna, 80.000 veya 100.000 hadis ihtiva ettiği söylenen Suyûtî'nin, *Cem'u'l-cevamî (el-Câmi'u'l-kebir)* adlı eserini, hatta Suyûtî'nin kendi devrinde, hadislerin iki yüz bin civarında olduğuna dair tahminini de ekleyelim,³⁶ yine de hadis imamlarının ellerindeki hadis sayısına dair abartılar ortadan kalkmış olmayacaktır. Çünkü önünde yaklaşık sekiz yüzyılın hadis derleme çabalarının ürünleri

³⁴ *Agt.*, s. 215.

³⁵ *Agt.*, s. 217-219.

³⁶ *Agt.*, s. 218; Ayrıca bkz. Necmuddîn el-Ğazzî, *el-Kevâkibu's-sâ'ira*, I. 228.

toplula bulunan Suyûfî bile, bir varsayım olarak, ancak iki yüz bin sayısını telaffuz edebiliyorsa, o zaman Ahmed b. el-Furat'ın bildiği 1.500.000 rivayetten geriye kalan 1.300.00000 rivayetin nereye gittiği sorusunun sorulması kaçınılmaz olacaktır. Yine, 1.200.000 hadise sahip olduğu söylenen Ahmed b. Hanbel'in *el-Musned*'de 26-28.000 civarında rivayeti ancak toplayabilmesi karşısında benzer bir sorunun sorulması kaçınılmaz olacaktır: $1.200.000 - 28.000 = 1.172.000$ hadis/rivayet nerededir? Bunu bir başka soru daha takip edecektir ki, bu da son derece önemli olan şu sorudur:

Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*'inin, *el-İmâm* olduğunu söylemekte ve "Müslümanlar Rasulullah'ın hadislerinde ihlâf ettiklerinde *el-Musned*'e müracaat etsinler, şayet onda bulurlarsa o hadis hüccettir, yoksa hüccet değildir," diyecek kadar iddialı konuşmaktadır.³⁷ Bu ifadeler, onun, en azından *el-Musned*'deki hadisleri makbul gördüğünü, ama aslâ mevzû görmediğini gösterir. Bu durumda geriye kalan 1.172.000 hadisin mevzû veya en azından merdûd olduğu sonucuna varmak gerekmez mi? Bu muazzam sayıdaki merdûd ve uydurma hadislerin nerede olduğu hususu da izahı mümkün olmayan bir problem olarak kalmaya devam edecektir.

Bütün bunlar, kaynaklardaki hadis sayıları konusunda, ulemamızın bizlere sundukları bilgilerin pek çoğunun gözden geçirilmek ve düzeltilmek zorunda olduğunu açıkça gözler önüne sermektedir. Hele son zamanlarda yapılan araştırmaların da isabetli bir biçimde gösterdiği gibi, merfû hadislerin sayısı Zuhri'ye göre 2.000; Sufyân es-Sevrî, Şu'be, Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân, İbn Mehdî ve Ahmed b. Hanbel'e göre 4.400; İshâk b. Rûhûye'ye göre 7.000 veya en iyimser bir ifadeyle azami 10.000 olarak kabul edilecek olursa,³⁸ bu 15.000 hadisin iki-üç yüzyıl içinde 1.500.000 gibi muazzam bir rakama ulaşmasının aklen, mantıken ve fiilen mümkün olmadığı bir defa daha anlaşılmış olur. Yine 2.000 ile 7.000 arasında değişen bu makul sayılar esas alınacak olursa, yüzyıllarca yazılan pek çok hadis kaynağının ve benzeri eserleri dolduran on binlerce hadisin, aslında bu 2-7 bin merfû hadisin çeşitli tarıklarla isnadlarının çoğal(tıl)masından ibaret olduğu da anlaşılabacaktır.

Bir rivayetin isnadının sonraki dönemlerde giderek çoğalması, dallanıp budaklanması, hadis tarihinde bilinen bir gelişmedir. An-

³⁷ Ebû Mûsâ el-Medîni, *Hasâ'îşu'l-Musned*, Mısır 1929, s. 21-22.

³⁸ *Agt.*, s. 175, 226, 227. Burada ayrıca Ebû Zur'a'nın (ö. 264/877) güvenilir (kavî) merfû hadis metinlerinin sayısının on bine bile varmadığına dair kanaatine de işaret edilebilir (Bkz. Zehebî, *Şîyeru a'lâmi'n-nubelâ*, XI. 187).

cak, hadis sayılarındaki olağanüstü artışı, sadece bu gelişmeyle izah etmek için fevkalade iyimser olmak icap eder. Hâbuki biraz temkinli bir tavırla, eldeki bilgiler değerlendirilecek olursa, hadislerin sayısındaki artışın altında başka faktörlerin de olabileceği dikkatlerden kaçmayacaktır. Bu bağlamda ilk akla gelen, gerek metin, gerek isnad olarak hadis uydurma faaliyetleriyle bir görüş veya kanaati önceki nesillere (sahabe-Hz. Peygamber) ref etme olgusudur. Her iki şekilde de, pek çok rivayetin Hz. Peygamber'e veya sahabilere izafe edildiğine dair sayısız örnek kaynaklarımızda mevcuttur. Burada, sadece bir fikir vermek için, hadis rivayetinde önde gelen sahabilerden İbn Abbâs'a izafe edilen rivayetlerin sayısı üzerinde kısaca durmak istiyoruz.

İbn Hacer'in naklettiğine göre, Ğunder (ö. 193/808) [Hz. Peygamber vefat ettiğinde on üç yaşında olan] İbn Abbâs'ın Hz. Peygamber'den sadece dokuz hadis işitebildiğini; Yahyâ el-Kattân (ö. 198/813) on hadis; Gazâlî (ö. 505/1111) *el-Mustasfa*'sında ise sadece dört hadis işitebildiğini söylemişlerdir.³⁹ İbn Hacer, bu sayıları her ne kadar azımsasa da, sadece on'dan fazla olması gerektiğini belirtmekle yetinmektedir. Öte yandan kaynaklarda İbn Abbâs'tan gelen hadislefin sayısının, mükerrerler dahil bin altı yüz altmış olduğu belirtilmektedir.⁴⁰ Görüldüğü gibi, ne tür yorum yapılsa yapılsın, 4 ila 1660 arasında, kapatılması mümkün olmayan fevkalade büyük bir ölçüsüzlük vardır. İbn Abbâs'ın doğrudan Hz. Peygamber'den duyduğu bu az sayıdaki rivayetlere, diğer sahabilerden duyduklarını eklediğimiz takdirde dahi, aradaki büyük farkı kapatmak için yeterince ikna edici olmayacaktır. Bu sebeple İbn Abbâs rivayetlerinde görülen ve dörtten bin altı yüz altmışa doğru gerçekleşen bu rivayet patlamasında, ona ait olmayan malzemenin zaman içinde ona aitmiş gibi gösterilmiş olabileceğini de göz ardı etmemek gerekir. Bu, doğrudan İbn Abbâs adına hadis uydurmak şeklinde olabileceği gibi, sonraki nesillerin kanaat ve yorumlarının ona izafe edilmesi (*ref*) şeklinde de olabilir. Ne olursa olsun, hadislerin sayısında görülen olağanüstü artışı, sadece isnadların çoğalması olgusuna indirgememek ve hadis uydurma ve ref faktörlerinin de bu artışta önemli bir rol oynadığını unutmamak gerekir.

Burada, hadis imamlarının sahip oldukları hadislerin sayıları belirtilirken kullanılan, "Hıfz: *Hafize... hadîsen; kâne yahfazu...*

³⁹ İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehziib*, V. 279. Âmidî (ö. 631/1233) İbn Abbâs'ın rivayet ettiği hadislerin dördü hariç, tamamının mürsel olduğunu nakletmektedir (Bkz. *el-İhkâm*, II. 178).

⁴⁰ Mustafa Karataş, *Agt.*, s. 170; Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 382.

hadîsen" tabiri üzerinde de durulması gerektiği kanaatindeyiz. Çünkü bu kelimeye yaygın olarak yapıldığı gibi, Türkçedeki hıfz etmek, hafızada tutmak şeklinde anlam verilmesi durumunda ortaya ciddi problemler çıkmaktadır. Çünkü, mesela 1.500.000 hadîsin/rivayetin bir insan tarafından ezberlenmesi, fiilen ispat edilmiş olmadığı gibi, potansiyel olarak da mümkün görünmemektedir. Bunu bir hesap işlemiyle de göstermek mümkündür.

İbn Ebî Şeybe'nin, yaklaşık 38.000 rivayet içeren 15 ciltlik *el-Musannef* adlı eseri esas alınacak olursa 1.500.000 hadîsin ancak $1.500.000:38.000 \times 15 =$ yaklaşık altı yüz ciltlik bir esere sığabileceği görülür. Şimdi, hıfzdan murat ezberlemek ise, Ahmed b. el-Furat'ın üst üste konulduğunda yirmi beş-otuz metre yüksekliğe ulaşabilecek 600 ciltlik bir eseri, gerçekten ezberlediğine inanmamız gerekir ki, buna inanmak için insanın ya yeterince saf olması, ya da mitolojik bir zihniyete sahip olması gerekir. Belki ortaçağda buna inananlar çıkabilir; ama günümüzde insanların buna inanmasını istemek beraberinde ciddi problemler de getirecektir. Bu problemlerle karşılaşmamak ve gerçekçi olmak için, hıfz kelimesine, "korumak, saklamak, elinin altında bulundurmak" anlamlarının verilmesi daha uygun ve doğru olsa gerekir.⁴¹ Ama *hıfz* kelimesine, ezberleme değil de, "el altında bulundurmak, saklamak, sahip olmak" anlamlarının verilmesi de problemi tamamen çözmeye yetmemektedir. Çünkü, yazılı malzeme şeklinde de olsa, 1.500.000 sayısının son derece abartılı olduğunu görmüş bulunuyoruz. Kanaatimizce çözüm yolu, ilk olarak bu ve benzeri konularda verilen yüksek rakamların son derece abartılı olduğunu kabul etmek; diğer yandan da hıfz kelimesine ezberleme anlamını vermekten vazgeçmek ve sakınmaktır. Bu takdirde, hadis kaynaklarının ve musannıflarının sağlıklı bir şekilde değerlendirilmesi mümkün olabilecek ve hadis literatürüne dair gerçekçi bir tablo ortaya konabilecektir.

Kaynak metodolojisinin bizlere sunacağı imkânlar bunlarla da sınırlı değildir. Mesela, bir hadis kitabından farksız bir biçimde on binlerce rivayet içeren ve rivayet tefsirleri (*et-tefsîr bi'l-me'sûr*) denilen kaynaklar üzerinde yapılan araştırmalar, tefsir tarihinin, doğruluğundan aslâ şüphe edilmeyen en yaygın kabullerinin bile, gerçekleri yansıtmadığını gözler önüne serebilmektedir. Bu tür tefsirlerin en başında gelen Taberî'nin (ö. 310/922) *Câmi'u'l-beyân*'i ve bilhassa İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) *et-Tefsîr*i üzerine yapı-

⁴¹ Agt., s. 162.

lan çalışmalar, aslında ortada ciddi anlamda bir, "Hz. Peygamber tefsiri" olmadığını, Hz. Peygamber'in hadisleriyle Kur'an'ın tefsir şeklinde bir rivayet tefsirinden söz edilemeyeceğini; bu tefsirlerde yer alan rivayetlerin belli bir kısmının sahabe tefsirleri, ama çok büyük bir kısmının tâbiîn tefsirleri olduğunu istatistiki bilgilere dayanarak göstermiş bulunmaktadır.⁴² Bu durum, kaynak metodolojisinin önemini, kaynakların bizzat tetkikine dayanmayan bilgilerin ve genellemelerin ne kadar riskli ve kolay yanlışlanabilir olduklarını da gözler önüne sermektedir.

O hâlde, ilk iş olarak bir 'kaynak' bilinci –sadece hadis alanında değil, bütün İslami ilimler alanında– İslam dünyasına aşılanmalı, bu bilinçten hareketle her alanda –özellikle de hadis alanında– kaynak metodolojisi bir disiplin olarak ele alınmalı, bu iş için yeni bir alan açılmalı ve bu metodolojiyi besleyecek kaynak tetkikleri teşvik edilip yaygınlaştırılmalıdır. Bütün bunlar gerçekleşinceye kadar da, elimizde mevcut bütün kaynaklara bilimselliğin gereği olan temkin ve ihtiyatla yaklaşmak gerektiği hiçbir zaman unutulmamalıdır.

Burada bir defa daha vurgulanması gereken önemli bir nokta da, eserlerinin mahiyeti ve kullandıkları malzemenin güvenilirliği konusunda müelliflerin iddialarının her zaman gerçekleri yansıtmadığının hatırdan aslâ çıkarılmamasıdır. Buhârî'nin, *el-Câmi'u's-şâhih*'ini musned hadislerden oluşturacağını ifade eden başlığa –*el-Câmi'u's-şâhih el-Musned el-Muhtaşar*...– rağmen, eserinde 1400'e yakın isnadsız rivayete yer vermesi; Suyûtî'nin, *el-Câmi'u's-sağîr*e aslâ uydurma hadis almayacağını eserin girişinde iddia etmesine rağmen, yüzlerce –belki de daha fazla– mevzû hadisin bu eserde yer aldığının tespit edilmiş olması; Gümüşhânevî'nin; "İşbu Râmûzu'l-ehâdis ki, hadîs-i şerîf nehirleri demek olup ismi müsemması-na mutabık gelmiştir. Çünkü dürr-i Muhammediye'den zuhur eden ehâdis-i şerîflerin ve letâiflerin ve dakâiklerin ve hakâiklerin ve kerâmetlerin ve müjdelerin ve mucizelerin kaffesinden ve altı yüz bu seneden evvel gelen kibâr-ı muhaddisinin cemîi kütüphanelerde muteber olan kitaplarından ahz [olunmuştur]..."⁴³ ve; "*Esâmi-i kutub*'den ve *Tehzibu'l-esmâ*'dan defaaten temyiz ederek ve me hazlerini dahi tashih ederek ve ha'de'l-cem', defaatle Arabis-

⁴² Mehmet Akif Koç, "İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri" –İbn Ebî Hâtim Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi– (yayınlanmamış doktora tezi, AÜİF, Ankara 2001) s. 106-107, 163-164.

⁴³ *Râmûzu'l-ehâdis*, I. 5 (Osmanlıca önsöz).

tan uleması ve bazı muhaddisînle tekrar tekrar mukabele ve mütalaa olunup mehaaz ve mertebesine müracaat olarak ihtimam olunmuştur,”⁴⁴ sözleriyle eserin muteber ve kontrolden geçirilmiş olduğunu; “Bu kitabı isti’mal ve iştigal ve mütalaanın bin kitaptan hayırlı olduğunun bedihi olduğunu,”⁴⁵ iddia ettiği hâlde, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*’nde, “İkinci Bölüm”de, *Râmûzu’l-ehâdîş*’ten derlediğimiz örneklerin, hiç de bu iddiaları doğrulamadığını, müellifin bu iddialarının gerçekleri yansıtmadığını, bilakis gerek yüzlerce uydurma hadisi bu esere alan Gümüşhânevî’nin, gerekse bu eseri gözden geçirdiği söylenen Arabistan ulemasıyla bazı muhaddislerin, hadis ilmine dair malumatlarının, pek de göklere çıkarıldığı gibi olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Bu durumun sadece muahhar kaynaklara has olduğu da zannedilmemelidir. Bilakis hadis tedvin ve tasnifinin altın çağına ait eserlerde de benzer durumlar söz konusu olabilmektedir. Mesela, Muhammed Ca’fer el-Kettânî, *er-Risâletu’l-mustaṭrafe* adlı eserinde, musnedlerden bahsederken, “Bir de konulara göre değil de, musnedlere göre tasnif edilmiş eserler vardır ki, bu eserlerde her bir sahabinin rivayeti –sahih, hasen veya zayıf olsun– müstakil bir bölüm oluşturur ve sahabilerin isimlerinin alfabetik sıraya göre dizilmesi suretiyle tertip edilir,”⁴⁶ diyerek musnedlerde, mevzû rivayetlerin bulunmadığını zımnen ifade eder ve bu meyanda el-Hâris b. Muhammed b. Ebî Usâme’nin (ö. 282 /895) *el-Musned*’ini de bu türe örnek verir.⁴⁷

Hadis kaynakları hakkında müelliflerinin veya başkalarının söyledikleri her söz, her iddia, gerçekten doğru olmuş olsaydı, el-Hâris b. Ebî Usâme’nin musnedinde de mevzû hadislerin yer almaması gerekirdi. Hâbuki gerçekler hiç de Kettânî’nin iddiasını doğrulamamaktadır. İbn Hacer’in (ö. 852/1448) verdiği bilgilere bakılırsa, Hâris, hemen hemen bütün hadisçilerin uydurma olduğunda fikir birliği ettikleri, İbn Hacer’in de baştan aşağıya uydurma olduğunu açıkça ve kesin bir dille ifade ettiği, Dâvûd b. el-Muhabber’in, *Kitābu’l-ʿaḳl*’ını *el-Musned*’ine alabilmiştir.⁴⁸

⁴⁴ Age., I. 6 (Osmanlıca önsöz).

⁴⁵ Age., I. 7 (Osmanlıca önsöz).

⁴⁶ *er-Risâletu’l-mustaṭrafe*, s. 60.

⁴⁷ Age., s. 66.

⁴⁸ İbn Hacer, *el-Matâlibu’l-âliye*, III. 13 (ve min *Kitâbi’l-ʿaḳl li-Dâvûd b. el-Muhabber evde’ahâ el-Hâris b. Ebî Usâme fî musnedihi ve hiye mevzû’atun kulluhâ, lâ yesbuhu minhâ şey’un*).

Bu son derece özet bilgiler ve verilen sınırlı örnekler bile. kaynak bilincinin ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Buna rağmen klasik hadis ilimleri içinde bu konuya tahsis edilmiş bir bölüm olmadığı gibi, konunun öneminin de yeterince vurgulandığı söylenemez. Bu mülahazalardan hareketle, bugün hadis usûlü içinde kaynak bilinci oluşturmaya yönelik çalışmalar yapılmasının acil bir ihtiyaç olduğu, daha da önemlisi, bu bilincin bir kaynak metodolojisine dönüşerek, çağdaş bir hadis usûlünde yerini alması gerektiği, tereddütsüz ifade edilebilir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MUSTALAH (TANIMLAR ve KAVRAMLAR)

Bir ilim dalına mensup olanların, bir lafız veya kelimeyi, lügatte delâlet ettiği mânâdan tecrid ederek, sadece o ilim dalıyla ilgili olmak üzere, başka bir mânâda kullanmaları ve bu mânâ üzerinde ittifak etmeleri,¹ şeklinde tanımlanabilecek olan ıstılah kavramından, onu kullananların ittifak hâlinde olmaları gerektiği anlaşılmaktadır.

Çağdaş bir hadis usûlünden söz ederken, o usûlün istinat edeceği tanım ve kavramların ihmal edilmesi elbette düşünülemez.

Bilindiği gibi, klasik hadis usûlünde pek çok tanım ve kavram mevcuttur. Biz burada bunların hepsini tek tek gözden geçirecek değiliz; çünkü klasik hadis usûlünün tanımlar ve kavramlar dahil, baştan aşağıya yanlış ve sağlıklı olduğu gibi bir iddiada bulunmuş değiliz. Sadece bazı temel kavramların ve ıstılahların yeniden ele alınması, gözden geçirilip gerekli değişikliklerin yapılması gerektiği kanaatindeyiz ki, birazdan bu hususları tafsilatlı bir biçimde ele alacağız.

Mamafih şu âna kadar böyle bir ihtiyaç ortaya çıkmamış olmakla birlikte, gerektiğinde yeni kavram ve tanımlar ihdas etme cihetine de gidilebilir ve gidilmelidir. Klasik hadis metodolojisindeki ıstılahların pek çoğu, aslında bir metodoloji bünyesinde yer alması gereken değerlerde değildir. Mesela, isnaddaki kopukluklara işaret etmek için kullanılan munkatr', mürsel, mu'dal, muallak, mevkuf gibi ıstılahlara, aslında çok fazla bir önem atfetmek doğru olmasa gerektir. Çünkü, sonuç itibarıyla hangi türden bir inkıta (kopukluk) söz konusu olursa olsun, isnad hakkında verilecek hüküm değişmeyecektir. Keza, âli/nâzil isnad meselesi de metodolojik açıdan, fazla önemi olmayan bir konu olarak değerlendirilmelidir.

Durum bu olunca, alternatif hadis metodolojisinin, klasik hadis usûlündeki bütün konu, kavram ve tanımlara bünyesinde mutlaka yer vermesinin söz konusu olamayacağı da anlaşılmıştır. Sizlere sunmaya çalıştığımız bu usûl, uygulamada önemi ol-

mayan teferruat kabilinden bilgileri dışarıda bırakan ve pratik mülahazaları ön plana çıkaran bir usûl olduğu için, klasik usûldeki pek çok husus göz ardı edilmiş ve sadece gerekli görülenler alınmıştır. Kaldı ki, bir bütün olarak klasik hadis usûlünün konu, kavram ve tanımlarını, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi* adlı çalışmamızda değerlendirdiğimiz için, gerektiğinde ona müracaat edilebilir; bilhassa, oradaki eleştirilerimizden hareketle bir tutum belirlenebilir. Ayrıca, bir metodoloji için belirleyici özelliği olmayan ve çoğu tarihî malumat kabilinden olan hususlar hakkında, herhangi bir hadis usûlü veya hadis tarihi kitabından da (mesela, *Tecrîd-i Sarîh*'in mukaddimesi veya Subhî es-Sâlih'in, *Hadis İlimleri ve Istılahları* adlı eseri gibi) kolaylıkla yararlanılabilir.

Şimdi biz, alternatif hadis metodolojisi açısından belirleyici olan bazı kavram ve tanımlar hakkındaki değerlendirme ve tekliflerimize geçebiliriz.

Bu açıdan meseleye yaklaşıldığında, tanım ve kavramları isnad, ravi ve metinle ilgili olmak üzere, üç ana gruba ayırmak mümkündür. Bunlardan isnadla ilgili olup üzerinde durmak istediğimiz tanım ve kavramlar şunlardır: Mütevatir, sahih, zayıf, mevzû (uydurma), matrûh.

Ravilerle ilgili olanlardan ele almak istediklerimiz ise şunlardır: Sahabe tanımı, adalet, zapt, telkin.

Metinle ilgili olanlarsa: Ref' olgusu ve hükmen merfû meselesidir.

Mütevatir

Bilindiği gibi, haber/rivayetler iki ana gruba ayrılır: Mütevatir ve âhâd.

Mütevatir; yalan üzere ittifak etmeleri âdeten (pratikte) imkânsız olan kalabalık bir grubun, yine böyle kalabalık bir gruptan naklettikleri ve her tabakada bu durumu muhafaza ettikleri haberlere denir. Bu tanım konusunda ulema arasında herhangi bir ihtilaf olmadığı bilinmektedir.

Mütevatirin bu tanımı bizzat de makul ve isabetlidir; ancak asıl önemli olan, bu tanım değil, mütevatir hadisler belirlenirken, bu tanıma ne derece riayet edildiğidir.

Mütevatir hadislerin, muayyen bir isnadı ve isnadda yer alan belli ravileri bulunmadığından, hadis ilminin, daha doğrusu hadis usûlünün kapsamı dışında kaldığı malumdur. Çünkü, tanım gereği mütevatir haber, kesin (yakini/zaruri) bilgi içerdiğinden, ayrıca ravilerin tetkikine gerek bulunmamaktadır. Öte yandan, gerçek

bir mütevatirde –Kur'an'ın bize intikali, namaz, hac vb. ibadetlerle ilgili uygulamalar gibi– onu nakledenler o kadar kalabalıktır ki, tek tek onların cerh ve ta'dile tâbi tutulması ne mümkündür, ne de gereklidir. Kısaca mütevatir haber/hadis/rivayetlerin hiçbir isnadı yoktur. Bu sebeptendir ki, tutarlı bir biçimde, bu tür rivayetler hadis usûlünün kapsamı dışında bırakılmıştır.

Buna rağmen, geçmişte, bazı İslam âlimlerinin birtakım kaynaklarda yer alan ve belli isnad(lar)ı bulunan, dolayısıyla isnadlardaki ravilerinin cerh ve ta'dili de mümkün olan birtakım rivayetlerin mütevatir olduğunu iddia ettiklerini görmekteyiz. Şimdi, bu konuyu, mütevatir hadisleri topladığını iddia eden birkaç eserden biri olan, Kettânî'nin (ö. 1345/1926) *Nazmu'l-mutenâşir mine'l-hadîş'i'l-mutevâtir* adlı eseri (Beyrut 1980) ışığında, örnekleriyle daha yakından inceleyelim:

Kesin bilgi ifade etmesi beklenen mütevatirin tanımına dikkatlice bakılacak olursa, bu beklentiye mukabil, bazı muğlak ve müphem noktaların bulunduğu, bunun ise birtakım ihtilaflara yol açtığı görülecektir. Bu muğlak ve müphem noktaların başında, kaç kişinin haberinin mütevatir sayılacağı meselesi gelmektedir.

Bir iki kişinin haberinin mütevatir sayılamayacağı hususunda hemfikir olan bazı âlimlerimiz, üç kişinin durumunu sükûta geçiştirdikten sonra, sırayla bize şu rakamları vermektedirler:

4 kişinin haberi mütevatirdir (zina şahitliği için gerekli şahit sayısına kıyasla).

4 kişinin haberi mütevatir olamaz, 5 kişinin haberinde ise kararsızım (Bakillâni).

5 kişinin haberi mütevatir için yeterlidir (Liâna kıyasla).

7 kişinin haberi mütevatirdir.

10 kişinin haberi mütevatirdir (2. Bakara, 196'ya kıyasla).

12 kişinin haberi mütevatirdir (İsrailoğullarının nakiblerinin sayısı 12 olduğu için).

20 kişinin haberi mütevatirdir (8. Enfâl, 65'e kıyasla).

40 kişinin haberi mütevatirdir (en hayırlı askerî birlik kırk kişilik olanıdır, hadisine (!) kıyasla).

50 kişinin haberi mütevatirdir (Kasâme'ye kıyasla).

70 kişinin haberi mütevatirdir (Tâlut'un adamlarının ve Bedir'e katılanların sayısına kıyasla).

1400 kişinin haberi mütevatirdir (Rıdvan biatına katılanların sayısına kıyasla).

1500 kişinin haberi mütevatirdir (Rıdvan biatına katılanların sayısına kıyasla).

Bunlar tamamen yanlıştır, sözünü etmeğe bile değmeyen, iddialardır.²

Herhâlde bu son görüş gerçeğe en yakın ve en isabetli görüş olsa gerektir; çünkü, mütevatirin genel kabul gören tanımında, bu konuda herhangi bir sayı belirlenmemiş, sadece, “yalan üzerine ittifak etmeleri pratikte mümkün olmayan kalabalık bir grup”tan söz edilmiştir.

Bazı âlimlerin yukarıda verdikleri sayılara gelince, bunlardan bazılarının tevatür için yeterli olamayacağı gayet açıktır. Dört, beş, yedi, on, on iki, yirmi, kırk, hatta elli ve yetmiş sayılarının. “yalan üzere ittifak etmesi mümkün olmayan kalabalık” nitelemesine giremeyeceğini sıradan insanlar bile bilir. Buna rağmen, bu sayıların sıradan insanlar değil, âlim sıfatını haiz kimseler tarafından, mütevatir için yeterli sayı olarak nasıl olup da sunulabildiği anlaşılır gibi değildir. Bu hususta, bin dört yüz ve bin beş yüz rakamlarının ciddiye alınması gerektiği kuşkusuzdur; ama en doğrusu, bu konuda, muayyen bir sayının olmadığıdır; fakat bu aslâ dört, beş, yedi vb. gibi, az sayıdaki ravilerin rivayetinin mütevatir olabileceği anlamına da gelmez.

Meselenin dikkati çeken diğer bir yönü ise dört, beş, yedi, on, on iki vb. rakamlarını tevatür için yeterli görenlerin, bu görüşlerini temellendirmek için başvurdukları delillerin arz ettiği manzaradır. Bırakın ulemayı, akli başında herhangi bir kimsenin bile, konuyla hiç ilgisi olmayan ayetlerde geçen bazı rakamları, sırf ayetlerde geçiyor diye, tevatür için gerekli veya yeterli rakam olarak sunması düşünülemez. Çünkü bu ayetlerdeki rakamlar veya şu veya bu savaşa katılanların sayıları, mütevatir haberlerin kaç kişiyle sabit olabileceğini bize bildirmek için zikredilmemiştir. Bütün bunlara rağmen, bazı ulemanın bu sayılar konusunda, yukarıda eleştirilen tavır sergilemiş olmaları, hadislerin ve hadis ilminin kendilerine emanet edildiği bu insanların sahip oldukları zihniyeti gözler önüne sermektedir. Böylesi ilim dışı tavırları sergileyebilen ve geçmişte âlim diye görüşleri ciddiye alınan bu gibi kimselerin, hadisler konusunda yapacakları çalışmaların ve verecekleri hükümlerin ne kadar sağlıklı olacağı da sanırız ortadadır. Mesela, Kettânî, Suyûtî'nin (ö.911/1505) on sahabinin rivayet ettiği hadisi mütevatir saydığını, üstelik bunun ehli hadisın görüşü olarak sunduğunu ileri sürer³ ki, bunun daha önce eleştiri konusu olan görüşlerden hiçbir farkı yoktur. Şimdi, on kişinin rivayetleriyle tevatürün sabit olabi-

² Kettânî, *Nazmu'l-mutenâsir*, s. 9-10.

³ *Ağ.*, s. 10.

leceğini iddia eden birinin, mütevatir hadisleri tespit yolunda ulaştığı sonuçların tatminkâr olması düşünülebilir mi?

Tabiatıyla, ulema içinde, tevatür için belli bir rakam belirlemenin gerekli olmadığını savunanlar da olmuştur ve özetle, “Önemli olan, bir konuda, insanda kesin bilginin (*el-‘ilmu’l-ka‘î*) oluşmasıdır; dolayısıyla, bir şeyi kalabalık bir grup bile nakletse, kesin bilgi oluşmadıkça bu kalabalık grubun haberi mütevatir olamaz; ama az sayıda insandan oluşan bir grup bile nakletse, bizde kesin bilgi oluşabiliyorsa, onların haberi mütevatir olur,” diyerek kanaatlerini dile getirmektedirler.⁴ Aslolan bizde kesin bilginin oluşması ise de, buna dayanarak, az sayıda insandan oluşan bir grubun (dört, beş, yedi, on, on iki, yirmi, otuz, kırk, elli... gibi) verdiği haberin mütevatir olabileceğini iddia etmek pek isabetli görünmemektedir; çünkü bu sayıda insanın yalan üzere ittifak etmeleri imkânsız değildir. Gerçek mütevatirde ise, namazın kılış şekli, vakitleri, ezan, bayram namazları, haccın yapılış şekli gibi uygulamalara dair bilgiler, daha ilk tabakada, yani Hz. Peygamber döneminden hemen sonra bile binlerce, on binlerce sahabe tarafından sonraki nesle aktarılmış, ondan sonra sayıları giderek artan her nesil, bu uygulamaları kendisinden sonraki nesle aktarmışlardır. İşte mütevatir denilen de zaten budur. Bu bakımdan, az sayıda insanın verdiği habere mütevatir denilebileceği iddiası, bir zorlamadan ibarettir. Nitekim bazı ulemanın, anlattığımız şekliyle, gerçekten mütevatir olarak bize ulaşan hiçbir hadis olmadığını söylemesi de dediğimizi doğrulamaktadır. Kettânî, İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) ve el-Hâris [b. Muhammed]'in (ö. 282/895) bu anlamda, hiçbir mütevatir hadis bulunmadığını savunduklarını; Nevvî (ö. 671/1272) ile İbnu's-Salâh'ın (ö. 643/1245) ise, son derece nadir olduğunu ileri sürdüklerini kaydetmektedir.⁵

İbn Hibbân ve Hâris gibi müelliflerin, mütevatir olan hiçbir hadis yoktur, iddiasına karşı, İbnu's-Salâh, “*Men kezebe...*” (Her kim bana yalan isnat ederse...) hadisini altmış, Irâkî, mestlere meshetme hadisini altmıştan fazla, namazda ellerin kaldırılmasına dair hadisi elliye yakın, cinsel organına dokunan erkeğin abdest alması gerektiğine dair hadisi altmıştan fazla sahabi tarafından rivayet edildiği için; ateşte kızartılmış et yemekten dolayı abdest almak gerektiğine –keza gerekmediğine– dair rivayeti de, aynı şekilde, mütevatir olarak takdim etmiştir.⁶

⁴ A.y.

⁵ Age., s. 11.

⁶ A.y.

Gerek İbn Hibbân'ın ve Nevevî'nin, mütevatirin son derece nadir olduğuna dair iddialarını, gerekse hiç mütevatir bulunmadığı iddiasını reddeden İbn Hacer (ö. 852/1448) her iki iddianın da, hadislerin geliş yollarının çokluğunu, ravilerin –yalan üzere ittifaklarını imkânsız kılan– özelliklerini bilmemekten kaynaklandığını ileri sürerek, şarkta ve garpta ellerde dolaşan ve müelliflerine aidiyetinde şüphe bulunmayan hadis kaynaklarının, müştereken rivayet ettikleri hadisleri mütevatire örnek olarak zikretmekte, bu gibi mütevatir hadislerin meşhur eserlerde bol miktarda mevcut olduğunu söylemektedir.⁷ Daha sonra gelen Suyûtî, İbn Hacer'i desteklemiş, bilahare kendisi de bu konuda, "benzerini benden başkasının yazmadığı bir eser" diyerek kendini methetmeyi ihmal etmediği bir eser yazmış –*el-Ezhârü'l-mutenâsıra*– ve yirmi, yirmi yedi, otuz, elli ve yetmiş sahabiden geldiğini ve lafzi mütevatir olduğunu söylediği birtakım rivayetleri bu eserinde zikretmiştir. Aynı şekilde Sehâvî de, İbn Hacer'in ve başkalarının mütevatir olduğunu söylediği hadisleri –şefaât, havz, ru'yetullâh, imamların Kureys'ten olacağı, hurma kütüğünün inlemesi, deve ağıllarında namaz kılınmasının yasaklanması, mehdi, isrâ, deccal, ayın yarılması, abdestte ayakların yıkanması vb. hadisler– zikretmekte. kendisinin de aynı kanaatte olduğunu ifade etmektedir.⁸ İbn Teymiyye'nin ise, *el-Furkân beyne'l-haqqı ve'l-bâtil* adlı eserinde, Haricilerle savaşılmasını emreden hadislerin mütevatir olduğunu ileri sürdüğü kaydedilmektedir.¹⁰

Görüldüğü gibi, hadis kaynaklarımızda pek çok mütevatir hadis bulunduğunu iddia eden birçok İslam âlimi vardır; ancak şunu hemen belirtelim ki, onların bu görüşleri, sadece birer iddiadan ibarettir. Nitekim, mütevatir olduğu iddia edilen bu hadislerin, üstelik manevi değil, 'lafzi mütevatir' olduğu iddia edilmişse de, başka âlimlerin bu iddiayı kabul etmedikleri ve mütevatire örnek gösterilen hadislerin lafzi değil, manevi mütevatir olduklarını, çünkü lafzi mütevatir olduğu söylenen pek çok hadisin, incelendiğinde, manevi tevatür olduğunun ortaya çıktığını ifade ettikleri kaydedilmektedir¹¹ ki, biz de yapılan bu itiraz ve eleştiriye katılıyoruz.

⁷ İbn Hacer, *Nuzhetu'n-nazır*, neşr. Muhammed Sultân en-Nemenkânî, Mısır t.y., s. 23.

⁸ Kettânî, *age.*, s. 11-12.

⁹ *Age.*, s. 12-13.

¹⁰ *Age.*, s. 13.

¹¹ *Age.*, s. 14.

Peki, ister lafzi, ister manevi olduğu ileri sürülsün, gerçekten, kaynaklarımızda yer alan hadislerde, mütevatir olanları var mıdır? Geçmiş ulemamızın görüşlerine ve bu konuda yazdıkları eserlere bakılacak olursa, kaynaklarımızda, azımsanmayacak sayıda mütevatir hadis –manevi veya lafzi mütevatir– mevcuttur.

Şimdi bu tespitin doğru olup olmadığı üzerinde duralım:

Mütevatir hadisin, belli bir ravi veya isnadı olmadığı için, ne ravilerinin, ne de isnadlarının tetkiki söz konusudur. Bu yüzden de mütevatir hadis, hadis ilminin kapsamı dışında bırakılmıştır; çünkü hadis ilminin temel amacı hadislerin hangisinin sahih, hangisinin sakim olduğunu tespit etmektir. Mütevatirin doğruluğunda şüphe olmadığı için, herhangi bir incelemeye –ki zaten mütevatirin ne ravileri, ne de isnadları bellidir– gerek kalmamaktadır.

Kaynaklarda yer alıp mütevatir olduğu ileri sürülen hadislerle bu açıdan bakılınca on, yirmi, elli, yetmiş, hatta yüz kanaldan (tañktan) da gelseler, bunların hepsinin hem isnadları, hem de isnadlarda yer alan belli ravileri olduğu kolaylıkla görülür. Ortada birtakım raviler ve isnadlar söz konusu olunca, ravilerin cerh ve ta'dili, isnadların muttasıl veya munkatı' olup olmadıklarının tetkiki meselesi de kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bu şekilde gerek raviler, gerek isnadı açısından tetkiki mümkün olan hadislerin ise 'âhâd' hadisler kategorisine girdikleri malumdur. Buradan hareketle, mütevatir hadis konusunda –bir teklif olarak– şu şekilde açıklayıcı bir kural konulması bizce doğru görünmektedir: Mütevatir hadis, muayyen ravileri ve isnadları olmayan ve kitlesel olarak nesilden nesile aktarılan haberlerdir. Şayet hadis, bize raviler ve isnadlar aracılığıyla geliyorsa, artık o rivayetin mütevatir olması mümkün değildir.

Burada, genellikle, –İbn Hacer'in de yaptığı gibi– herhangi bir hadisin pek çok kanaldan gelmesine ve pek çok hadisçinin o hadisi rivayet etmiş olmasına aldanılarak, bu kadar çok kanaldan gelen bir hadisin mütevatir olması gerektiği düşünülmektedir. Peki, gerçekten bir hadisin onlarca, hatta yüzlerce kanaldan gelmesi, onun mütevatir olduğunu gösterir mi? Bu konuda sözü fazla uzatmamak için, sorunun cevabını, mütevatir olduğu ileri sürülen bazı hadisleri incelemek suretiyle bulmaya çalışalım.

Mütevatir olduğu iddia edilen hadislerin toplandığı en geniş eserlerin başında gelen Kettânî'nin *Nazmu'l-mutenasir* adlı eserine, bu açıdan bir göz attığımızda görürüz ki:

Bu eserde mütevatir olarak gösterilen hadislerin sahabe tabakasındaki ravi sayıları şeyledir:

Hadis no	sahabe tabakasındaki ravi sayısı
3	16
4	9
7	10
11-12	10
13	8
19	7
44	9
45	8
49	9
54	4
57	6

Eserin ilk sayfalarından derlediğimiz bu listeyi daha da uzatmak mümkündür. Şimdi, burada sorulması gereken şudur: On altı, on, dokuz, yedi, altı ve nihayet dört kişinin, acaba yalan üzere ittifak etmeleri aklen imkânsız mıdır? Bu soruya, bırakın hadis ilmiyle iştigal edenleri, herhangi bir insanın bile olumlu cevap vermesi düşünülemez.

Diğer yandan, bu eserde mütevatir olarak nitelendirilen hadislerle baktığımız zaman, nerede ise fıkıh, akaid vb. eserleri dolduran hadislerin hepsinin mütevatir olduğuna insanın inanması gerekmektedir. Mesela:

“İlim talep etmek her Müslümana farzdır.” (s. 25); “Kim, bir ilmi (insanlardan) gizlerse, kendisine kıyamette ateşten bir gem takılır.” (s. 27); “Müslüman, diğer Müslümanların kendisinin elinden ve dilinden emin olduğu kimsedir.” (s. 29); “Hayâ imandandır.” (s. 30); “Zina eden, zina ederken mümin olarak zina etmez.” (s. 30); “İman, Yemenlidir.” (s. 31); “Müminlerin en kâmilî, ahlakî en güzel olanıdır.” (s. 31); “Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır.” (s. 32); “Derinin tabaklanması, onun temizlenmesi demektir.” (s. 35); “Denizin suyu temiz, ölüsü helaldir.” (s. 36); “Besmele çekmeyenin abdesti yoktur.” (s. 36); abdest öncesi ve abdest dışında dişlerin fırçalanması (s. 37); abdestte, sakalın parmaklarla aralanması (s. 39); “Kulaklar da [abdestte] başa dahildir.” (s. 39); “Cünüp olan uyumak ister ise abdest alsın.” (s. 49); kadının kullandığı sudan arta kalanla gusletmek (s. 49); “Müezzinler kıyamet günü insanların en uzun boyluları olacaklardır.” ve “Müezzinin günahları sesinin ulaştığı yer ölçüsünde bağışlanır.” (s. 50); Hz. Peygamber’in Kâbe içinde namaz kıldığı (s. 52); “Baldır da avretten sayılır.” (s. 53); “Kim bu kötü kokulu ağaçtan (sarımsak) yerse, bizim mescidimize yaklaşmasın.” (s. 53); “Yeryüzü bana mescit ve temiz kılındı.” (s. 54); “Sabah namazını erken kılın, sevabı daha çoktur.” (s. 55); “Erkeklerin saflarının en hayırlısı ilki, kadınların

saflarının en hayırlısı ise sonuçlarıdır." (s. 56); "Namazın anah-tarı abdest; tahrimi, tekbir almak, tahlili (bitişi) de selamladır." (s. 57); namazda besmele okumak ve bunu açıktan yapmak (s. 60); namazda besmele çekmemek gerektiği (?) (s. 62); "Fâtiha'yı oku-mayanın namazı yoktur." (s. 62); teşehhüdde işaret parmağını kaldırmak (s. 65); namazın sonunda sağa-sola iki selam vermek (s. 66); Hz. Peygamber'in sandaletleriyle namaz kıldığı (s. 68); sa-bah ve ikinci namazından sonra (nafile) namaz kılmanın yasak-lanması (s. 68); "Kim üç Cuma namazını özürsüz terk ederse, Al-lah onun kalbini mühürler." (s. 74); "Cuma günü olunca gusledi-niz." (s. 74); "Bayramlarda, [Hz. Peygamber] giderken ayrı yoldan gider, gelirken de ayrı yoldan gelirdi." (s. 76); "Ölülerinize, *Lâ ilâ-he illâ'llâh* telkin ediniz." (s. 77); "Müslümanların [küçükken ölen] çocukları cennete girecektir." (s. 79); "Sizi kabir ziyaretinden me-netmiştim, artık ziyaret edin." (s. 80); "Allah, Yahudilere ve Hıris-tiyanlara lanet etsin, peygamberlerinin kabirlerini mescitlere çe-virdiler." (s. 81); kabir azabına dair hadisler (s. 84); peygamberle-rin kabirlerinde diri oldukları (s. 84); "Üzerinden bir yıl geçmeyen malda zekât yoktur." (s. 85); "Her iyilik sadakadır." (s. 86); "Hila-li görünce oruç tutun, tekrar görünce de bayram yapın." (s. 86); iftarı erken, sahurı geç yapmak (s. 86); "Hz. Peygamber oruçlu olduğu hâlde [hanımlarını] öperdi." (s. 87); "Benim ismimi kulla-nın, ama künyemi kullanmayın." (s. 93); "Harp hiledir." (s. 94); harpte kadınların ve çocukların öldürülmesinin yasaklanması (s. 94); "Kim malı uğrunda öldürülürse şehittir." (s. 96); "Velisinin iz-ni olmayan birinin nikâh akdi geçersizdir." (s.96); yırtıcı kuşların etlerinin yenmesinin yasaklanması (s. 98); "Çoğu sarhoş edenin azı da haramdır." (s. 100); "Bizi aldatan bizden değildir." (s. 101); ümmetin hata üzerinde birleşmeyeceği (s. 104); "Hakim icihad eder de isabet ederse ona iki, hata ederse bir sevap verilir." (105); "Vela hakkı, köleyi azat edene aittir." (s. 108); "Vârise vasi-yet edilmez." (s. 108); "Delil, iddia sahibine, yemin de inkâr ede-ne düşer." (s. 109); "*Kul huvallahu ahad* suresi Kur'an'ın üçte biri-ne denktir." (s. 112); sirayetin ve uğursuzluğun olmadığına dair hadisler (s. 116); "Merhamet etmeyene merhamet olunmaz." (s. 116); "Âdemoğlunun bir vadi dolusu malı olsa ikincisini de, üçün-cüsünü de ister." (s. 117); güvercinle oynayanın, şeytanın peşin-den giden bir başka şeytan olduğu (s. 119); "Biriniz bir yazı yaz-dığında [falandan filana diye mektuba başlarken], önce kendisin-den başlasın." (s. 121); "Rabb'imden başka bir dost edinecek ol-

saydım Ebû Bekr'i edinirdim." (s. 123); "Ben kimin mevlası isem. Ali de onun mevlasıdır." (s. 124); "Hasan ve Huseyin, cennetlik gençlerin efendisidir." (s. 125); "Mu'âz'ın ölümünden dolayı arş titremiştir." (s. 126); "En hayırlı dönem benimki, sonra ardından gelen, sonra da onu takip edendir." (128); "Evimle minberimin arası cennet bahçelerinden bir bahçedir." (s. 128); "Uhud dağı bizi sever, biz de onu severiz." (s. 128); "Kişi, sevdiğiyle beraberdir." (s. 129); İsrâ kıssası (s. 132); ayın yarılması (s. 135); "Fetihten sonra hicret yoktur" (s. 140) gibi, hemen hemen pek çok dinî eserde rastlanan ve çoğumuzun malumu olan bu hadisler, mütevatir olarak sunulmaktadır. Hâlbuki bunların hadis, fıkıh, akaid siyer vb. literatüründe yer alan âhâd hadisler olduklarını, ilim ehlinde olan herkes bilir. Bunların bir kısmı geç dönemlerde yaygınlaştığı için, olsa olsa 'meşhûr' veya 'müstefiz' olabilir ki, her iki hadis türü de mütevatirin dışındadır. Muhtemelen bu hadislerin, bilahare yaygınlaşmasına aldandıkları için olsa gerek, Kettânî de dahil birçok müellif, bunların mütevatir olduklarını zannetmişlerdir. Hâlbuki Serahsî (ö. 490/1096) kabir azabı ve benzeri konulardaki hadislerin meşhûr veya âhâd olduklarını söylemekle¹² bunların mütevatir oldukları iddiasını isabetli bir şekilde reddetmektedir.

Diğer yandan, mütevatir olduğu söylenen bu hadislerden bazıları, mütevatir olmak şöyle dursun, bilakis fıkhi ve itikadi mezhepler arasında tartışma konusudur. Mesela, rûkûa giderken ve rûkûdan kalkarken ellerin kaldırılmasına dair hadis, bırakın mütevatir olmayı, Hanefiler tarafından delil olarak dahi kabul edilmemiştir.

Hepsinden önemlisi, mütevatir olduğu ileri sürülen hadisler içinde hatalı, mevzû veya mevzû olma ihtimali yüksek hadislerin bulunması, buna rağmen bunların mütevatir hadislerle dair bir eserde yer alabilmiş olmasıdır. Mesela, "Haricileri kötüleyen ve onlarla savaşılmasını emreden hadisler (s. 34), avret yerine dokunmanın abdest alması gerektiğine" (s. 46), "ateşte pişen etten dolayı abdest almak gerektiğine" (s. 47) dair hadisler ile "Ölü, arkasındaki dirilerin kendisine ağlamasından dolayı azaba uğrar" (s. 79), "Oruçlu iken hacamat yapanın da yaptırının da orucu bozulur" (s. 87); "Aşure günü oruç tutmak bir yıllık günahlara, arife günü oruç tutmak da iki yıllık günahlara kefarettir" (s. 89); "İmamlar Kureyş'tendir" (s. 103); "Bir kimse içki içerse ona sopa vurun, ikinci, üçüncü, defada da sopa vurun, dördüncü defa yine içerse onu öl-

¹² Serahsî, *el-Uşûl*, I. 329.

dürün" (s. 106) hadisleri; "Allah'ın ilk yarattığı şeyin a) akıl, b) arş, c) kalem, d) levhi mahfûz, e) kâşî, f) nûr-i Muhammedî g) su, h) ruh olduğuna" (s. 111), "Hz. Peygamber'in bütün âbâ ve ecdadının tevhid üzere öldüklerine" (s. 121) dair hadisler; ebdâl hadisleri (s. 140), mehdiye (s. 144) ve cennete sorgusuz sualsiz yetmiş bin kişinin gireceğine dair hadisler (s. 155) burada zikredilebilir.

Bu hadislerin bir kısmı mevzûât kitaplarında yer alan hadislerden olup, diğer bir kısmı da mevzû hadisleri belirlemede başvuru olan metin tenkidi prensiplerine aykırı düştüğü için, bırakın tevatür, sıhhati dahi şüphelidir. Bilhassa İslam'ın, ahiretin, hesabın ve ilahi adaletin ne demek olduğunu bilen birisinin yetmiş bin kişinin sorgusuz sualsiz cennete gireceğini ileri süren bir rivayetin, Hz. Peygamber'in ağzından çıktığını kabul etmesi düşünülemez.

Görüldüğü gibi, bir çok İslam âliminin mütevatiri tespit ölçülerini, hiç de hassas ve titiz olmayıp son derece yüzeysel ve keyfî bir görünüm arz etmektedir. Bu ise, onların mütevatir hadislerin tespiti konusunda pek de başarılı olamadıklarını, tartışmaya mahal bırakmayacak şekilde gözler önüne sermektedir.

Sahih olmak şöyle dursun açıkça mevzû veya mevzû olma ihtimali yüksek hadislerle mütevatir damgasını vurmaktan çekinmeyen bazı âlimlerimiz, bununla da yetinmeyerek, âhâd olduklarını bile bile, bazı hadisleri mütevatir kategorisine dahil etmenin çarelerini aramışlardır:

Buhârî-Muslim'in müştereken veya ayrı ayrı, Hz. Peygamber'e varan muttasıl bir isnadla eserlerinde rivayet ettikleri hadislerden mütevatir derecesine varmayanlar, sıhhatinin kesin oluşu ve kesin bilgi vermesi açısından mütevatir gibidir. Buhârî-Muslim'de veya bunlardan birinde yer alan bir hadisi işiten, bunu Hz. Peygamber'in ağzından işitmiş demektir.¹³

Bu iddianın doğruluğunun gerekçesi ise şudur:

Bu iki eserin musannıfları büyük ve yüce imamlardır. Haramlık ifade eden hadisleri (diğerlerinden) üstündür. Bir konuda icmâ ettiğinde hatadan korunmuş olan masum (hatasız) ümmet, her iki eseri kabulle karşılaşmış, onları tasdik edip onlarla amel etmiştir. Mütevatir derecesine ulaşmayan bir haberi ümmetin kabul etmesi, nazarî ilmi zorunlu kılar.¹⁴

Hem yukarıdaki iddianın, hem de gerekçelerinin son derece tartışmalı, dolayısıyla kabulünün de zorunlu olmadığı; bilakis red-

¹³ Kettânî, *age.*, s. 15.

¹⁴ A.y.

dedilmesinin daha isabetli olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Çünkü sağduyu sahibi hiç kimse Buhârî-Muslim hadislerini işitenlerin. Hz. Peygamber'in ağzından bu hadisleri bizzat işitmiş gibi olabileceklerini iddia etmemiştir. Bilakis bu, ilmî zihniyete son derece aykırı, duygusal ve büyük ölçüde ideolojik bir tavrın sonucudur. Allahtan, başka İslam âlimleri –mesela Nevevî'ye göre muhakkik ve çoğunluk ulema– bu iddiayı reddetmiş, Buhârî-Muslim hadislerinin, olsa olsa zann-ı galip ifade edebileceklerini söylemişlerdir.¹⁵ Yine İbn Burhân ve İbn Abdisselâm gibi âlimler, yukarıdaki görüşü savunan İbnu's-Salâh'ı sert biçimde eleştirmişler ve mütevatir konusundaki bu gevşek tutumundan dolayı onu kınamışlardır.¹⁶

Gelin görün ki, Buhârî-Muslim'in bazı hadislerini mütevatir derecesine yükseltmeyi kafasına koydukları anlaşılan birtakım aşırı muhafazakâr ulema, bu itirazı da savuşturmak istemiştir. Bunlardan biri olan İbn Hacer, Nevevî'nin itirazının ulemanın çoğunluğu açısından doğru olduğunu, ancak muhakkik ulema açısından doğru olmadığını çünkü İbnu's-Salâh'ı destekleyen –mesela Ebû İshâk el-İsferâ'inî, Ebû Abdillâh el-Humeydî ve Ebû'l-Fadl b. Tâhir gibi– muhakkik âlimlerin bulunduğunu söyleyerek itirazda bulunur.¹⁷ Siracuddîn el-Bulkî'nî (ö. 805/1402), İbn Kesîr (ö. 774/1343) ve Suyûtî (ö. 911/1505) de bu konuda İbnu's-Salâh'ı desteklemişlerdir. Ancak, hem bu görüşü ortaya atan İbnu's-Salâh'ın, hem de onu destekleyenlerin bu tavrının ilmî olmaktan ziyade ideolojik olduğunu tekrar hatırlamak gerekir; çünkü tek tek raviler tarafından rivayet edilen ve hata ihtimali daima mevcut olan âhâd hadislerin –ne türlü karineyle kuşatılırsa kuşatılırsa– mütevatir derecesine yükselmesi söz konusu olamaz. Olsa olsa bu hadislere olan aşırı güvenden dolayı, sahihlerin en sahihi veya daha iyimser bir bakış açısıyla meşhûr veya müstefiz derecesinde nisbî bir kesinlikten söz edilebilir. Ümmetin bu iki kitaptaki hadisleri kabul ettiği iddiasına gelince, bu da ilim dışı bir iddiadır. Bu konuda, sadece, Hanefilerin birçok Buhârî-Muslim hadisiyle amel etmeyi reddettiklerini, bunların yerine başka hadisleri delil olarak aldıklarını hatırlamak bile yeterli olur. Ayrıca, Mehmed S. Hatiboğlu Hocamızın, "Müslüman Âlimlerin Buhârî-Muslim'e Yönelik Eleştirileri" başlıklı makalesi de, bu sıkça tekrarlanan icmâ iddiasının, ne kadar boş bir iddia olduğunu ortaya koyan delilleri bir arada getiren, ilmî bir inceleme olarak burada göz önünde bulundurulmalıdır.

¹⁵ A. y.

¹⁶ *Age.*, s. 15-16.

¹⁷ *Age.*, s. 16.

Kettânî, müteahhirin ulemasından olup İbnu's-Salâh'a karşı Nevevî'yi destekleyenlerden bahsederken, onların, "Esas alınması gereken doğru görüş, [Buhârî-Muslim hadislerinin kesin bilgi ifade etmeye yip zann-ı galip ifade ettiği] dediklerini nakleder ve keşf ehlinin bazılarının –İbriz adlı eserin müellifi gibi– bazı *Şahîhayn* hadislerini, –mesela, İsrâ'da Hz. Peygamber'in göğsünün yanılmasına dair rivayeti– reddettiklerini de sözlerine ilave eder.¹⁸ Bu ise tevatür tartışmalarını sonuçlandırmaktan ziyade, ona yeni boyutlar kazandırmaya yarar. Nitekim, Kettânî de meseleyi sonuçlandırmadan muallakta bırakmak zorunda kalmış, ama nihai tahlilde mütevatir hadislerin varlığı görüşünü benimseyerek adı geçen eserini telif etmiştir.

Görünen odur ki, mütevatir konusu hiç de iddia edildiği gibi, tespiti kolay ve üzerinde icmâ oluşmuş bir konu değildir. Mütevatirin şartları ve bunların gerçekleşip gerçekleşmediği konusunda geniş görüş ayrılıkları mevcuttur. Bu ise mütevatirin tespitinde bile matematik bir kesinlikten söz edilemeyeceğini, olsa olsa bazı ihtihad ve kanaatlerden bahsedilebileceğini gösterir. Bütün bu değerlendirmeler sonucunda bizim görüş ve kanaatimiz ise şudur:

1. Mütevatir vardır. Bunlar İslam'ın temel özellikleri (*şea'ir*) sayılan, namazın kılınışı, vakitleri, ezan,¹⁹ haccın yapılışı, bayram ve namazları, Hz. Peygamber'in hayatının ana hatları vb., Hz. Peygamber'den bugüne bütün Müslümanların toplumsal pratik veya kitlesel rivayet şeklinde nesilden nesile aktarıldıkları bilgilerdir. Bunların doğruluğunda ne bir ihtilaf vardır, ne de şüpheyi gerektiren bir husus! İşte mütevatir denilen bu gibi hususlardır.

2. Mütevatir olduğunu ifade ettiğimiz bu hususlarla ilgili hadisler hadis kaynaklarında yer almaktaysa da, tevatür bu hadislerden değil, "toplumsal pratiğe dayalı nakil"den kaynaklanır.

3. Toplumsal pratik (veya kitlesel rivayet) yoluyla gelenler dışında, hadis kaynaklarında yer alan rivayetlerin hiçbirisi mütevatir değildir. Bir başka ifadeyle bir rivayet belli raviler tarafından rivayet edilip bir isnada dayandırılmış ise, artık onun mütevatir olma şansı yok demektir. Çünkü ravileri bulunan, ravilerinin cerh ve ta'dili mümkün olan, isnadının da muttasıl veya munkatı' olması söz konusu olan bir rivayet mütevatir olamaz, olsa olsa âhâd olur.

4. Kaynaklarda yer alan bazı hadislerin, onlarla hatta yüzü aşkın sayıda sahabeden rivayet edilmiş olması da, tevatür için ye-

¹⁸ Age., s. 17.

¹⁹ Ezan tatbikatı mütevatirdir; ama ezanla ilgili hadisler iddia edildiği gibi (*TDV İslam Ansiklopedisi*, XII. 36, "Ezan" maddesi) mütevatir değil, âhâddir.

terli değildir. Çünkü bu rivayetlerin her biri âhâd olduğu için, sayılarının yüksek olması, her bir rivayetin âhâd olma durumunu ortadan kaldırmaz. Bir benzetme yapmak gerekirse, bir sepet kırık yumurta bir sağlam yumurta etmediği, yumurtaların bir sepet olması onların kırık olmasını ortadan kaldırmadığı gibi; her biri âhâd olup zan ifade eden birçok hadisın bir araya gelmesi, kesin bilgi doğurmaz, onların her birinin zanniliğini ortadan kaldırmaz. Bu şekilde çok sayıda isnadla nakledilen rivayetlerin, olsa olsa meşhûr veya müstefiz oldukları ileri sürülebilir.

5. Bir hadisın Buhârî-Muslim'de yer alması da onun mütevatir olması için yeterli değildir. Ümmetin bir hadisi kabul etmesi de onu tevatür derecesine çıkaramaz. Çünkü ümmetin mevzû hadisleri ve bu tür hadisleri içeren eserleri de kabulle karşıladığı gözden uzak tutulmamalıdır.

6. Bu durumda, "mütevâtir, –uygulama olarak değil, ravisi, isnadı bulunan bir hadis olarak– mevcut değildir," diyen İslam âlimlerinin görüşünün daha doğru olduğu ve gerçekleri yansıttığı ortaya çıkmış olmaktadır. Özetle, İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) dediği gibi, elimizdeki bütün hadisler 'âhâd'tır.

7. Dolayısıyla hadis ilminde uzun uzun üzerinde durmayı gerektirecek bir mütevatir problemi veya konusu ihdas etmeye de pek fazla gerek olmadığı söylenebilir.

Bu noktada, son zamanlarda bilgisayar programcılığında görülen gelişmelerin hadis alanıyla ilgili bir yönüne de kısaca temas etmekte yarar görüyoruz. Bilindiği gibi şu ânda –fıkıh, usûl-i fıkıh, tefsir, kelam, İslam tarihi literatürü yanında– binlerce cilt tutan hadis literatürü de bilgisayar ortamlarına taşınmış ve cd'lere yüklenecek kullanıma sunulmuş bulunmaktadır. Bu programlarda mütevatir meselesine de yer verildiği ve mesela, "hadis cd'nin metoduna göre her tabakada en az üç sika ravi tarafından rivayet edilen hadislerin mütevatir sayıldığı ve buna göre *Kütüb-i üs'a*'da, 8.193 mütevatir hadis olduğu" ileri sürülmektedir.²⁰ Bu iddiaların herhangi bir bilimsel değeri olmadığını, bunun tamamen indî ve keyfî olduğunu, dolayısıyla, bunlara aldanmamak gerektiğini burada bilhassa belirtelim. Bu vesileyle, bu tavrın, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi* adlı çalışmamızda eleştirdiğimiz geçmiş İslam ulemasının mütevatir hadisler konusundaki tavrından çok daha gevşek ve hatta sorumsuzca olduğuna da işaret etmeden geçmek istemiyoruz.

²⁰ Mustafa Karataş, *Rivayet Tekniği Açısından Hadislerin Artması ve Sayısı*, s. 203. dipnot 349 ve s. 223.

Sahih

Hadis usûlünün en temel kavramlarının başında gelen 'sahih'in, klasik literatürdeki yerleşik tanımı şudur: "Âdil ve zâbit ravilerin, mutasıl bir isnadla, şaz ve muallal olmaksızın rivayet ettikleri hadistir." Bu tanımın yerleşik bir hâl almasından sonra, ilim çevrelerinde ciddi bir eleştiri veya tartışma konusu yapıldığına dair elimizde herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bu durumu, sahih hadisin tanımı konusunda İslam âlimlerinin, aralarında bir uzlaşma sağladıkları şeklinde yorumlamak ve bunu olumlu bir gelişme olarak görmek, ilk bakışta gayet isabetli görünebilir. Ancak biz, 'sahih'le ilgili asıl problemin de bu olduğu kanaatindeyiz. Şimdi bu hususu biraz daha açalım:

Sahih hadis tanımı yukarıdaki şekliyle yaygınlaşıp hakimiyetini tesis ettikten sonra, hadis tetkiklerinde belirleyici olmuş ve sahih hadisler bu tanıma dayanılarak tespit edilmeye çalışılmıştır. Ancak, geçen bölümlerde de görüldüğü üzere, bu tanıma dayanılarak yapılan tespitler, istenen düzeyde verimli ve isabetli olmuş görünmemektedir. *Şahîh* adı verilen veya bu ad verilme de, içinde sahih hadisler bulunan hadis kaynaklarında, sahih olması mümkün olmayan –hatalı, problemli, münker, zayıf, hatta mevzû– hadislerin mevcudiyeti, bu durumun açık bir delilini teşkil etmektedir. Bu tür hadislerin mevcudiyeti karşısında, sahih hadiste bulunması gereken şartların tekrar gözden geçirilmesi cihetine gidileceği yerde, bu tür hadislerle yöneltilen eleştiriler savuşturulmaya, bu hadislerin sahih olduğu ısrarla savunulmaya çalışılmıştır.

Kısaca, sahih hadisleri belirlemede esas alınan kriterler konusunda, "Nerede hata yaptık?" sorusunu sormaktan ısrarla kaçınılmış, bu tanım yine ısrarla sürdürülmeye çalışılmıştır. Ancak, gerek içeriden bazı İslam âlimlerinin, gerek dışarıdan İslam'a eleştiri yönelten bazı çevrelerin, başta *Şahîhayn* olmak üzere en meşhur ve muteber kaynaklarda yer alan bazı hadisleri günümüzde tartışma konusu yapmak istedikleri de, inkân mümkün olmayan bir gerçektir. Dolayısıyla, hoş gitse de, gitmese de ortada bir problemin bulunduğu muhakkaktır. Bugün geline bu noktada, sahih hadis kriterlerinin gözden geçirilmesi artık kaçınılması mümkün olmayan bir zorunluluk hâline gelmiştir. Çünkü, problemli olduğu açıkça görülen birtakım rivayetlerin hâlâ sahih olduğunun ısrarla savunulması, giderek bazı Müslümanların Sünnet ve hadis kurumuna olan güvenlerini yitirmelerine yol açar bir hâle gelmiştir. Üstelik bu durum, sıradan Müslümanlar kadar birçok İslam âlimi için de söz konusu olmaya başlamış bulunmaktadır. Bu meselenin çözüme kavuşturul-

maması durumunda, Müslümanların Hz. Peygamber'e olan saygı ve bağlılıklarının da sarsılabileceği gözden uzak tutulmamalıdır.

"Nerede hata yaptık?" sorusuna cevap aramak için, işe, sahih hadis tanımının yerleşik bir hâl almasından önceki döneme bir göz atmakla başlayabiliriz. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, klasik hadis usûlünde meşhur olan sahih hadis tanımının temelleri Şâfiî (ö. 204/819) tarafından atılmış görünmektedir. Şâfiî önce-sine gittiğimizde ise, standart bir sahih anlayışı veya tanımı bulunmadığını görürüz.

Mesela, İmam Mâlik'in (ö. 179/795) *el-Muvaṭṭa'*'da güvenilir rivayetler için şu tür ifadeler kullandığını görmekteyiz:

"Bu konuda duyduklarım içinde benim en beğendiğim budur."²¹ "Bu konuda duyduklarımın en güzeli budur."²² "Bu hadisi daima işitegelmişimdir."²³ "Bizde (bize göre) kendisinde ihtilaf bulunmayan sünnet budur."²⁴

İmam Evzaî (ö. 157/773) ise, bir münasebetle, konumuzla ilgili olarak şu ifadeleri kullanır:

Bu, ulema tarafından bilinen ve imamlar (siyasi liderler) tarafından da uygulanagelen bir hadistir.²⁵

İmam Muhammed (ö. 189/804) de benzer ifadeler kullanmıştır:

"Bu hadisi biz (de) kabul ediyoruz."²⁶ "Maruf olan hadis şudur ki..."²⁷ "Bu rivayetlerin hepsini de kabul ediyoruz."²⁸ "Sünnet bu şekildedir."²⁹ "Bizde de hüküm bu şekildedir."³⁰ "Bu maruf bir hadistir, bunu pek çok kişi rivayet etmiştir."³¹ "Hz. Peygamber'den gelen ve herkes tarafından bilinen bir hadis..."³² "Hz. Peygamber'den gelen ve hiç kimsenin reddetmesi mümkün ol-

²¹ Mâlik, *el-Muvaṭṭa', (rivāyetu Yahyā b. Yahyā)* 18, Siyam, 12, hadis no: 37 (I. 300); 20, Hac, 50, hadis no: 157 (I. 384).

²² Age., 18, Siyam 14, hadis no: 40 (I. 301); 21, Cihad, 11, hadis no: 20 (I. 456).

²³ Age., 21, Cihad, 12 hadis no: 21 (I. 456).

²⁴ Age., 10, İydeyn, 10, hadis no: 1 (I. 177); 17, Zekât, 2, hadis no: 7 (I. 246).

²⁵ Ebû Yûsuf, *er-Radd 'alā siyeri'l-Evzâi*, s. 40 vd. Ayrıca bkz. Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji*, s. 48 (ing. p. 35).

²⁶ Mâlik, *el-Muvaṭṭa', (rivāyetu Muḥammed b. el-Hasen eş-Şeybânî)* s. 111, 112, 114 ve daha pek çok yerde.

²⁷ Age., s. 119.

²⁸ Age., s. 151, 153, 157, 160, 169.

²⁹ Age., s. 164.

³⁰ Age., s. 175.

³¹ Age., s. 336.

³² Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *Kitāhu'l-ḥucce 'alā ehli'l-Medīne*, I. 432-41. 600.

mayan meşhur bir hadis..."³³ "Herkesçe bilinen ve meşhur olan bir hadis..."³⁴ "Sika ravilerin rivayet ettikleri bir eser..."³⁵

İmam Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) konumuzla ilgili olarak kullandığı ifadeler ise daha önemli ve dikkat çekicidir:

"Bizce, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sika, fıkıh (dinde anlayış) sahibi olmakla tanınan ve güvenilir kimseler kanalıyla gelen bir hadise göre..."³⁶ "Kur'an'ı ve (herkesçe bilinen) maruf sünneti kendine rehber yap. Buna tâbi ol. Kur'an ve Sünnet'te sana kapalı gelen meseleleri ise bunlara kıyasla..."³⁷ "Rivayetler çoğalınca, bunlar içinde maruf olmayan, ulema tarafından bilinmeyen, Kur'an'a ve Sünnet'e uymayan rivayetler ortaya çıktı. (Onun için sen) şaz hadislerden sakın, hadisçiler ve fukaha tarafından bilinen rivayetlerle, Kur'an ve Sünnet'e uygun olanları al. Meseleleri bunlara kıyas et. Kur'an'a aykırı olan bir şey, rivayetle bile gelse, yine de Rasullulah'a ait olamaz."³⁸

Ebû Yûsuf, şaz kavramıyla neyi kastettiğini de bir vesileyle açıklayarak şöyle demektedir:

Ne Hz. Peygamber'den (s.a.v.) ne de herhangi bir sahabiden, Rasulullah'ın iki ata da ayrı hisse verdiğine dair tek bir hadis (vâhid) dışında bize herhangi bir şey ulaşmış değildir. Tek bir hadis bize göre şazdır, dolayısıyla onu kabul edemeyiz.³⁹

Ebû Yûsuf ile Muhammed b. el-Hasen'in sıkça kullandıklarını gördüğümüz maruf, meşhur, şaz, haber-i vâhid gibi terimlerin, daha sonra kazandıkları ıstılahe mânâdan ziyade, lügat anlamlarında kullanıldığı bazı araştırmalarda belirtilmektedir.⁴⁰

İmam Şâfiî öncesi döneme ait bu ifadeler de göstermektedir ki, ortada henüz, sahih hadiste aranan şartların belirlendiği bir sahih hadis tanımı bulunmamaktadır. Bu sebeple Mâlik, Evza'î, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasen gibi, dönemin önde gelen imamlarından her biri hüccet (delil) olarak kullanacakları hadisleri seçmede oldukça esnek davranmışlardır. Bu ise, Şâfiî öncesi-

³³ Age., II. 309.

³⁴ Age., I. 180, 614.

³⁵ Age., I. 377.

³⁶ Ebû Yûsuf, *er-Radd 'alâ siyeri'l-Evza'î*, s. 15-16.

³⁷ Age., s. 32.

³⁸ Age., s. 31.

³⁹ Age., s. 41.

⁴⁰ İ. Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, s. 267.

de hüccet olabilecek hadisleri belirlemede standart bir kriter bulunmadığını gösterir. Diğer yandan bu durum, bugün yerleşik bir hâl almış olan sahih tanımının, başlangıçtan beri var olan ve üzerinde ittifak edilmiş bir tanım olmadığını da açıkça gözler önüne sermektedir. Mâlik, Evza'î, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasen'in hüccet olabilecek hadislerde aradıkları şartlarla, bu imamlar döneminde yaşamış olan, ancak onlardan sonra vefat etmiş olan Şâfiî'nin aradığı şartlar –ki bunlar üzerinde daha önce bir başka incelemede ("İmam Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinin Hadis İlmindeki Etkileri" adlı makalemizde geniş olarak) durulmuştu– mukayese edildiğinde şu sonuçlara ulaşmak mümkündür:

a) Şâfiî'den önceki bu imamlar, hüccet olabilecek hadislerde bulunması gereken şartları kesin olarak belirleme cihetine gitmemişler, inisiyatifini kendilerine saklamışlardır.

b) Onların, delil olarak kullandıkları hadisleri belirlemede görülen bu esnekliğin tabii sonucu olarak, genelde, yaklaşımları arasında bir farklılaşma görülmektedir.

c) Hepsinden önemlisi Mâlik, Evza'î, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasen'den her birisi hüccet olabilecek hadisleri belirlerken, sadece isnadı ve isnadda yer alan ravilerin güvenilirliğini esas almamışlar; bilakis, dahilî unsuru, yani muhtevayı veya bir başka ifadeyle metni de göz önünde bulundurmuşlardır. Gerçi bu imamlar da, bir hadisi rivayet eden ravinin *sîka* (güvenilir) olmasına dikkat etmişlerdir. Ancak, bununla yetinmemişler veya bunu zorunlu ve yeterli bir şart görmemişlerdir.

Zorunlu görmemişlerdir, çünkü özellikle İmam Mâlik birçok mürsel rivayeti veya kendisine ulaşan belâğâtı (*beleğani* = Bana ulaştı ki, diyerek naklettiği rivayetleri) *el-Muvatta*'da delil olarak kullanmıştır.

Yeterli de görmemişlerdir; çünkü Mâlik, Evza'î, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasen'in hadislerle ilgili ifadelerine bakıldığında, hepsinin müştereken, toplumdaki tatbikatı ve herhangi bir hadisin ilmî çevrelerce hüsnü kabul görüp görmemesini de nazarı dikkate aldıkları görülür. Bunu, hadisin değerini belirlemede esas almalarının mantıki sonucu olarak, onların tek tek fertler tarafından nakledilen haber-i vâhidlere itibar etmedikleri de görülmektedir. Nitekim bu anlayış, daha sonraları Hanefi mezhebinin fıkıh usûlü geleneği içinde de sürdürülmüş ve umûmî belvâ, yani herkesi ilgilendiren konularda, birkaç kişiden gelen rivayetlere itibar edilmemesi ilkesi benimsenip geliştirilmiştir.⁴¹

⁴¹ Age., s.154 vd.

İmam Mâlik ise, bu konuda, özellikle Medine'deki tatbikata (*amelu ehli'l-Medine*) özel bir değer atfetmiş; Hz. Peygamber'den kendi zamanına kadar değişmeden kesintisiz bir biçimde devam ettiğine inandığı toplumsal pratiklere ters düşen rivayetleri, isnadı güvenilir de görünse, reddedebilmiştir. Fakat, Şâfiî öncesindeki mamlardan bazılarının hadislerle bakış açılarında asıl dikkat edilmesi gereken husus, onların bugün metin tenkidi denen yaklaşımı benimsediklerinin açıkça görülmesidir. Özellikle Ebû Yûsufun Kur'an'a ve meşhur/maruf sünnetlere uygun olan hadislerin delil olarak alınmasını istemesi son derece önemlidir. Onun bu kriteri özellikle vurgulayıp ön plana çıkartması, kuşkusuz, kendi zamanında karşı karşıya bulunduğu, "Kur'an ve meşhur sünnete aykırı rivayetler" probleminden kaynaklanmaktadır. Elbette Ebû Yûsuf, burada, kendi döneminde ciddi bir tehlike hâlini almış olan hadis uydurma faaliyetlerine işaret etmektedir. İşte bu tehlikedir ki, onu Kur'an'a ve meşhur sünnetlere aykırı düşen hadisler konusunda uyarıda bulunmaya sevk etmiştir. Buna mukabil –daha önce genişçe ele alındığı üzere– Şâfiî'nin ve onun izinden giden hadis ehlinin sahih hadiste bulunması gereken şartları belirlerken, metni göz önünde bulundurmadıkları ve isnad merkezli bir sahih hadis tanımını benimseyip savundukları, burada tekrar hatırlanmalıdır.

Bütün bu anlatılanlardan da açıkça görüldüğü gibi, sahih bir hadiste bulunması gereken şartlar konusunda İslam geleneğinde iki temel yaklaşım söz konusudur. Bunlardan birisi, sadece isnadı temel alan, isnad merkezli hadis ehli/Şafii çizgisindeki yaklaşımdır; diğeri ise, isnadı da nazarı itibara almakla beraber, bunu yeterli görmeyip hadisin metnini de nazarı itibara alan rey ehlinin⁴² yak-

⁴² Rey ehli (*ehlu'r-rey, ehlu'r-rey ve'l-kıyâs, ehlu'n-nazar, era'eytiyyûn*) tabiri, üzerinde ayrıca durulması gereken bir konudur. Genellikle rey ehlinin, Ebû Hanîfe ve ashabınca temsil edildiği kabul edilirse de, şahsi kanaatimize göre bu tabir ilk fıkıh okullarının kurucuları olan birçok fakih ve Mutezileyi de kapsayacak kadar geniş bir anlama sahiptir. Bu tabirin kapsamına Mutezilenin dahil edilmesi bizi şaşırtmamalıdır; çünkü bizim, Mutezile kaynaklarına dayalı tetkikatımıza göre, bu ekolün hadis-Sünnet inkârcısı oldukları yolundaki meşhur Ehl-i Sünnet iddiası, bilimsel bir temelden yoksun görünmektedir. Her şeyden önce, Mutezile içinde, hadisler konusunda olumsuz tavır takınan bazı âlimler olmuşsa da, bu durumu Mutezilenin tamamına teşmil etmek mümkün değildir. Üstelik Mutezile, Sıbâ'nın da dediği gibi, "Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinden oluşan Sünnet'ini, Hz. Peygamber'e ait olduğu için ve bunu bilerek inkâr etmemişlerdir –çünkü bir Müslüman böyle bir şey söyleyemez–; bilakis [Sünnet'i kabul etmekle birlikte] kendilerine uymayan hadislerin geliş yollarından kuşku duydukları ve bunların, Hz. Peygamber'e aidiyetinden emin olmadıkları için riva-

laşımıdır. Bugün geldiğimiz bu noktada, hadis ehlinin isnad tetkiki-ni esas alan yaklaşımını da dışlamayan, üstelik isnad yanında met-ni de nazarı dikkate alan rey ehlinin bu konudaki yaklaşımının. daha sağlıklı ve bugün için daha geçerli olduğunu düşünüyoruz.

Bu kabulden dolayıdır ki, bugün elimizdeki mevcut literatüre göre, ilk defa Şâfiî'nin dile getirdiği ve daha sonraları İbnu's-Salâh tarafından nihai şekli verilen sahih hadis tanımının da eksik olduğunu, bu yüzden, bu tanımın mutlaka yeniden ele alınması gerektiğini ve bu eksikliği gidermek için, tanıma metinle ilgili şart-ların da dahil edilmesi gerektiğini açıkça ifade ediyor ve bu görü-şü benimseyip savunuyoruz.⁴³

Bir hadisin isnadını olduğu kadar metnini de nazarı itibara alan bir sahih hadis tanımının, bugüne kadar genel kabul gören isnad merkezli tanımdan daha tutarlı ve sağlıklı olduğu mantıki açıdan da gösterilebilir. Bilindiği gibi hadis dediğimiz rivayetler, bu riva-yetleri aktaran ravilerin isimlerinden oluşan isnadla, aktarılması amaçlanan metinden müteşekkildir. Hatta fonksiyonları açısından isnadın araç, metnin ise amaç olması dolayısıyla, asıl 'hadis' den-meye layık olanın isnad değil, metin olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Maaalesef, hadis ilmi geleneğinde, bir hadisin sıhhatini belirleme-de, metin unsuruna gereken önem verilmediği, bu hususa hadis eh-linden ziyade, rey ehlinin önem vermiştir; ancak, rey ehli, bu konu-ları fıkıh usûlüne ait eserlerde ele aldıkları için, bağımsız bir disip-lin olarak metin tenkidi diye bir şeyden bahsetmek hayli zordur. Bu yüzden de, işlenmiş, geliştirilmiş ve ilkeleri belirlenmiş bir alt disiplin olarak metin tenkidi ve bu alt disipline ait bir literatür oluş-mamıştır. Dolayısıyla, metin tenkidi konusunun ciddi incelemelere konu edilmesi gerektiğini, bu konudaki bilimsel çalışmaların son derece yetersiz olduğunu kabul ve itiraf etmek durumundayız. Bu-na rağmen, bir başlangıç olmak ve ileride yapılacak çalışmaların ışığında geliştirilmek üzere, metni de göz önünde bulunduran bir

yetleri ret cihetine gitmişlerdir." es-Sibâ'î, *es-Sunne ve mekânetuha fi't-teşrî'îl-islâmî*, Beyrut 1976, s. 149. Mutezile ile ilgili değerlendirmeler Hüseyin Hansu tarafından hazırlanan "Mutezilenin Hadis Anlayışı" konulu doktora tezinde (AÜSBE, Ankara 2002) de teyit edilmiştir.

⁴³ Böyle olunca İbnu's-Salah'ın tanımını "özel anlamda sahih", sahih, hasen ve za-yıf hadislerden oluşan, bütün fukaha ve ilk muhaddislerin amel ettiği hadislere de "genel anlamda sahih" diyerek, zayıf hadislerle bile sahih damgasını vuran zihniyete katılmamızın mümkün olmadığını ayrıca belirtmeye gerek duymuyo-ruz. Bu iddia için bkz. Yemânî, *et-Tuhfetu'l-mardiyye*'de, Sâlih b. Muhammed el-Mukbilî es-San'anî'den naklen (Taberânî, *el-Mu'cemu's-sağîr*, II. 185-186'da)

tanım taslağı sunulması son derece yararlı olacaktır. Yalnız, burada, doğabilecek bir sıkıntıyı da dile getirmek gereğini hissediyoruz.

Daha önceki bir çalışmamızda *-İslam Düşüncesinde Sünnet -Eleştirel Bir Yaklaşım-* yeni bir Sünnet tanımını denemesi yaparken, birtakım hususların, elden geldiğince kısa ve özlü olması gereken bir tanım içerisine sığdırılmasının zorluğundan, hatta imkânsızlığından bahisle, bir tanımda yer alması mümkün olmayan bazı hususları, tanımın ardından zikrederek, bu eksikliği gidermeye çalışmıştık. Şimdi burada da, benzer bir sıkıntı söz konusudur. Çünkü metinle ilgili olarak göz önünde bulundurulması gereken hususlar, bir tanıma sığmayacak kadar çoktur. Gerçi bazı müellifler, metni de nazarı itibara alan bir tanım geliştirmeye çalışmışlardır. Mesela, Seyyid Şerif Curcânî'nin (ö. 816/1413) *et-Ta'rifât* adlı eserindeki şu tanımını burada örnek gösterebiliriz:

Sahih hadis: Lafzında bozukluk (*rekâket*) olmayan, mânâsı da bir ayete, mütevatir bir habere veya icmâa aykırı olmayan, âdil ravilerin rivayet ettikleridir.⁴⁴

Ne var ki, bu tanım da hem isnadı, hem de metni göz önünde bulundurması dolayısıyla, özünde doğru ve sağlıklı ise de, birtakım eksikliklerle malul bulunmaktadır. Bu bakımdan biz, sadece genel anlamda isnad ve metnin göz önüne alınması gerektiğini vurgulayan bir tanım yapıp detayların, genel tanımın açılımında ele alınmasının isabetli olacağı kanaatindeyiz. Bu mülâhazaların ışığı altında, bize göre sahih hadisin en genel anlamda tanımını şöyle olmalıdır:

Sahih hadis, âdil ve zâbit ravilerden oluşan güvenilir ve kesintisiz bir ravi zinciriyle, şaz ve illetten âri olarak hem şeklen (zahiren) hem de manen (bâtinen) Hz. Peygamber'e kadar varan hadistir.

Aslına bakılırsa, bu tanım yeni de sayılmaz; çünkü bir tanım hâlinde lafzen ifade edilmese de, zımnen bu tanım geçmişte rey ehli denilen Hanefiler ve Mutezile başta olmak üzere, eleştirel düşünceye önem veren akımlar tarafından benimsenmiş ve savunulmuştur. Bu hususu daha yakından görmek için Ebû Hanîfe'ye isnad edilen ve onun haber-i vâhidin kabul edilebilmesi için gerekli görüldüğü birtakım şartları burada tekrar hatırlamak yeterli olacaktır.⁴⁵

1. Eğer haber-i vâhid, Şeriat'ın kaynaklarından elde edilmiş usûllere muhalifse, o zaman, muhalif olan haberi şaz kabul ederek, daha kuvvetli delili tercih ederdi.

⁴⁴ *et-Ta'rifât*, tahk. Abdurrahmân Umayra, Beyrut 1987, s. 117.

⁴⁵ İ. Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, s. 172.

2. Haber-i vâhid, şayet Kitab'ın (Kur'an) umum ve zahirine aykırı ise, Kitab'a uygun olanı alarak muhalif haberi reddederdi.
3. Haber-i vâhid, kavli veya fiilî meşhur bir sünnete muhalif olursa, onunla amel etmezdi.
4. Haber-i vâhidin kendi değerinde başka bir habere muarız olması hâlinde, ravinin fıkıhı gibi bazı unsurları göz önünde bulundurarak tercihte bulunurdu.
5. Ravinin, rivayet ettiği habere aykırı davranması hâlinde o rivayeti terk ederdi.
6. Metninde veya senedinde noksanlık olan haberi, ihtiyaten, fazlalık olana tercih ederdi.
7. Umûmî belvâ olan konudaki haber-i vâhidi reddederdi.
8. Sahabe arasında ihtilaflı bir hükümle ilgili hadisi, ihtilaf edenlerden birinin delil almayarak terk etmesi hâlinde, o da terk ederdi.
9. Seleften birinin, bir konudaki haber-i vâhide itirazda bulunması hâlinde, o rivayeti terk ederdi.
10. İhtiyatlı davranarak, haddler ve cezalar hakkında gelen muhalif haberlerin en hafifini tercih ederdi.
11. Ravinin haberi duyduğu ândan rivayet ettiği âna kadar, hiç değiştirmeden hafızasında tutmasını şart koşardı.
12. Ravinin rivayet ettiği haberi hatırlamadığı takdirde yazıya güvenmesini yeterli görmezdi.
13. İhtilaflı bir meselede iki taraftan hangisi için haber çoksa onu tercih ederdi.
14. Haberin, hangi memleket olursa olsun, sahabe ve tâbiîn arasında tevâtüren uygulana gelen amele muhalif olmamasına dikkat ederdi.
15. Ravisi fakih olmayan haber-i vâhidi terk ederdi.
16. Açık kıyasa (kıyas-ı celî) muhalif olan rivayeti almazdı.
17. Kıyasın teyit ettiği sabit bir hadise muarız olan haberle amel etmezdi.⁴⁶

Bu şartlara bakıldığında, konumuzla ilgili olarak iki husus dikkati çekmektedir:

a) Ebû Hanîfe'nin ravi ve isnad konusundaki yaklaşımının hadisçilerinkinden farklı oluşu.

⁴⁶ İ. Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, s. 172.

b) Metin tenkidi prensipleri denebilecek pek çok hususa işaret etmiş olması.

Bu ikinci konuya geçmeden önce, kısaca birinci madde üzerinde durmak faydalı olacaktır.

Bilindiği gibi, hadis ehlinin, sahih hadis tanımınca ravilerin âdil ve zâbit olmaları şart koşulmuştur. Adalet için, yalan başta olmak üzere fısk ve bid'attan uzak olmaları şart koşulmuş, zapt için de hafıza zaptı ve yazılı zapt olmak üzere, iki türlü zapt konusunda güvenilir olması –hiç hata yapmaması değil–, hatasının çok olması, yani az hata yapması şartı aranmıştır. İmam-ı Azam'a baktığımızda, hadisçilerin bir ravide aradıkları bu şartlarla yetinmeyecek, şunları da ilave ettiği görülmektedir:

a) Ravinin fakih olması, rivayet ettiği metnin anlamını ve metinde yapılacak bir değişikliğin yol açabileceği anlam sapma ve kaymalarını fark edebilecek bir seviyede olması.

b) Ravinin rivayet ettiği hadise aykırı tatbikata gitmemesi.

c) Ravinin bir haberi duyduğu ândan, rivayet ettiği âna kadar, hiç değiştirmeden hafızasında tutması.

d) Ravinin rivayet ettiği haberi hatırlamaması durumunda, onun yazılı malzemeye güvenmesini yeterli görmemesi.

Öte yandan, İmam-ı Azam'dan bu konuda açık bir görüş nakledilmese de, Hanefi imamlarının, bir ravi olarak sahabe konusundaki yaklaşımlarının da, hadis ehlininkinden farklı olduğu görülmektedir. Hadis ehli, bilindiği gibi, "sahabenin hepsi âdildir" diyerek, onları, cerh ve ta'dilin kapsamı dışına çıkarmış ve hadislerin isnadlarında yer alan sahabileri herhangi bir incelemeye tâbi tutmamış veya nadiren tâbi tutmuşlardır. Aslında hadisçiler, burada, bir ravi olarak sahabenin, sadece adaletinden söz etmişler ve onların hepsini âdil olarak nitelendirmişler; ama nedense zapt açısından onların cerh ve ta'dile tâbi tutulup tutulmayacağı konusunda herhangi bir kural vzetmemişlerdir. Bu konuda, Hanefiler de, hadis ehli gibi, sahabenin adaleti konusunda herhangi bir problem görmez iken, onların zaptları konusunda hadis ehlinden farklı bir tavır sergilemişlerdir.

Hanefi mezhebinin usûl-i fıkıh kaynakları tetkik edildiğinde, bunların, diğer raviler gibi sahabeyi de maruf ve meçhul olmak üzere iki ana gruba; maruf olanları da; a) fıkıhla maruf (dinde anlayış sahibi) olanlar, b) rivayetle maruf olanlar, şeklinde ikiye ayırdıkları görülmektedir.

İşte Hanefi mezhebinin kurucu imamları, fıkıhlarını, rivayetle maruf ve meşhur olan sahabilerin rivayetleri üzerine değil, fıkıh (dinde

anlayış) sahibi sahabilerin –Hz. Ömer, Âişe, Ali, İbn Mes'ûd gibilerin– rivayetleri üzerine bina etmeye, genellikle özen göstermişlerdir. Pezdevî'ye göre, bunun izahı şudur:

Peygamber'in (s.a.v.) hadisini zapt çok önemli bir iştir. Çünkü sahabe arasında mânâyla nakil yaygındı. Eğer ravinin fıkıhı, Hz. Peygamber'in hadisini anlamaya ve onu ihata etmeye yeterli değilse, o zaman naklinde bazı mânâların kaybolmasından emin olunamaz. Böylece, hadise kıyas için söz konusu olmayan bir şüphe girmiş olur. Böyle bir durumda da ihtiyatlı olmak gerekir.⁴⁷

Sahabenin rivayetlerini mutlak olarak kabul etmek şeklindeki hadis ehlinin yaklaşımını reddeden Hanefiler gibi, Mutezile ve diğer eleştirel düşünce taraftarları da, sahabenin bütün rivayetlerini mutlak olarak kabul etmeyi reddetmişlerdir.⁴⁸ Hatta onların sahabe tanımında da, hadis ehlinden farklı düşündüklerini, hadisçiler gibi, Hz. Peygamber'i bir ân bile görüp mümin olarak ölen herkesi sahabe kabul etmediklerini, bilakis sadece Hz. Peygamber ile "uzun bir süre" beraber bulunanların sahabe sayılabilecekleri görüşünü benimsediklerini burada tekrar hatırlamak yerinde olur.

Biz bu konuda Hanefiler ve Mutezile başta olmak üzere, rey ehlinin yaklaşımını olumlu karşılıyor ve bu sebeple hadislerin isnadlarında adı geçen sahabilerin de cerh ve ta'dil kapsamına alınmasının gerekli olduğu kanaatini onlarla paylaşıyoruz. Dolayısıyla taraftarı olduğumuz bu yaklaşım gereğince, bugün elimizde bulunan hadisler tekrar ele alınırken, sahabe olan ravilerin de tetkik edilerek –zapt açısından da olsa– cerh ve ta'dil süzgecinden geçirilmesi gerektiğini düşünüyoruz.

Maalesef, rey ehlinin cerh ve ta'dil anlayışı konusunda bize bilgi veren sistemli ve kapsamlı bir çalışma, bugün elimizde mevcut olmadığından, bu konuda, birtakım çalışmalarda yer alan bazı bilgilerle yetinmek durumundayız. Ama en azından bu vesileyle, rey ehlinin cerh ve ta'dil anlayışına dair birtakım çalışmaların yapılması gerektiğini burada vurgulamak bile bize göre önemlidir.

Şimdi gelelim Ebû Hanîfe'nin, bir hadisin delil olabilmesi için onda aradığı, metinle ilgili şartlara:

a) Ebû Hanîfe, eğer haber-i vâhid, Şeriat'ın kaynaklarından elde edilmiş usûllere muhalifse, o zaman, muhalif olan haberi şaz kabul ederek, daha kuvvetli olan delili tercih ederdi.

⁴⁷ İ. Hakkı Ünal, *age.*, s. 191 (Pezdevî, *Usûl*, II. 379'dan naklen).

⁴⁸ Bu konuda bkz. İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaası (Te'vilü muhtelifi'l-hadis Tercümesi)*, s. 69, 87, 115, 127, 135-136 ve birçok yerde.

Bu prensibin, metin tenkidi prensiplerinin en önemlisi olduğu rahathlıkla söylenebilir. Maalesef, Ebû Hanîfe'nin bu konudaki görüşü, hadisçiler tarafından anlaşılamadığı için, onun bazı hadisleri reyine –indî görüş ve kanaatine– dayanarak reddettiği zannedilmiştir. Hâlbuki onun bazı hadisleri reddederken dayandığı bu esaslar (usûl), şahsi görüş ve kanaatten öte bir şeydir. Sanırız İmam-ı Azam'ın asıllarla ne kastettiğini en iyi açıklayan, meşhur Malikî usûlcüsü Şâtîbî'nin (ö. 790/1388) şu sözleridir:

Durum böyle olunca, yani şer'î ilkelerden yoksun bir şekilde saf aklın, dinî-ahlaki değerleri temellendirmede yetersiz olduğu anlaşılınca, kanun yapmada (teşri, yasama) esas olarak şer'î delillere güvenle dayanmak gerekir. Fakat yaygın kullanımlarında bu şer'î delillerin ya hiç, ya da çok az kesinliği vardır; burada tek tek alınan şer'î delilleri kastediyorum. Çünkü, bu delillerin, âhâd veya ferd hadisler türünde olmaları hâlinde kesinlik ifade etmedikleri açıktır. Fakat bu hadisler mütevatir iseler, bunların da kesinliği, yani mânâsı, hepsi veya çoğu zanna dayanan öncüllere bağlıdır. Hâlbuki kesin olmayan bir şeye bağlı olanın kendisi de kesin olamaz. Çünkü mânâsının doğru anlaşılması, dile ait kullanımların, gramere bağlı görüşlerin vb. doğru ve güvenilir bir şekilde rivayet edilmelerine bağlıdır. O hâlde, bütün bu unsurları göz önünde tutunca, bu tür hadislerin anlamlarının kesinlik ifade etme ihtimali de sıfırdır. Bazı fukaha bu müşkülden kurtulmak için şu görüşe sığınmıştır: Her ne kadar bu şer'î deliller bizzat kesin değilseler de, dolaylı deliller veya karinelerle onlardan kesin bir anlam çıkarılabilir. Fakat böyle bir şer'î delil, ya çok azdır ya da hiç yoktur.

Burada güvenilir kabul ettiğimiz deliller, kesinliği doğuracak şekilde bir tek fikre doğru yaklaşan, zanna dayalı delillerden tümevarımla çıkarılanlardır. Çünkü bir bütün hâline gelen deliller toplamı, dağınık ve farklı delillerin sahip olmadığı güce sahiptir. İşte mütevatir hadislerin kesinlik içermesi bu yüzdendir ve burada bahsettiğimiz durum da böyledir. Belli bir mesele-nin, zanna dayalı delillerinin birçoğundan tümevarımla sonuç çıkarılınca, yakın ifade edebilen ve aranan delili oluşturan tutarlı bir bütünlük elde edilir... Zekât, namaz vb. gibi İslam'ın beş esasının farziyeti kesin bir şekilde bu yolla ispatlanmıştır. Aksi hâlde şayet bir kimse namazın farziyetini, sadece Kur'an'da çok tekrar edilen, "Namazı kılın," (2. Bakara, 43, 83, 110; 4. Nisâ', 77; 6. En'âm, 72, vb.) ifadesine dayanarak delillendirmeye çalışsa, tek başına bu tür ispat birçok itiraza maruz kalır. Hâlbuki bu ispat, diğer dolaylı delillerle ve iyi düzenlenmiş ku-

rallarla o kadar uygunca desteklenmiştir ki, dinde namaz görevi kesin bir şekilde farz olarak anlaşılmıştır; hatta öyle ki, bu konuda şüphe eden, sanki dinin bizzat temelinden şüphe etmiş gibidir... İcmân neden reddedilemez bir delil olduğunu veya tek bir isnadla gelen hadisin veya kıyasın bile neden reddedilemez birer delil olabileceklerini sorarsan, hepsinin cevabını bu usûlde bulabilirsin. Çünkü bütün bu durumlarda, yani icmâ, ferd hadis veya kıyasta, sayısız yerlerden deliller getirilmiş ve yine bu deliller tek bir türe indirgenemeyen değişik birçok kaynaktan çıkarılmıştır. Bununla beraber bütün bu deliller, ispata yönelik her türlü akıl yürütmenin hedeflediği tek bir fikirde yakınlaşmaktadırlar. O hâlde herhangi bir meselenin ispatında kullanılan deliller çokluk arz eder ve birbirlerini destekler mahiyette olursa, toplam güçleri sayesinde kesinlik ifade ederler.

İşte bu kitapta kullanılan delillerin kaynaklarının durumu da böyledir. Yani kendilerinden ilkeler çıkarılan kaynaklardır. Fakat önceki fukaha bu durumu genellikle zikretmedikleri ve[ya] açık bir şekilde ifade etmedikleri için, daha sonraki bir kısım fukaha da bunu tamamen ihmal etmiştir. Sonuç olarak da Kur'an'ın tek tek ayetlerine ve tek tek hadislerle dayanarak akıl yürütme zorlaşmıştır. Çünkü bu fakihler, ayet ve hadislerin bir bütün hâlindeki toplam gücüne dayanarak hüküm çıkarmaya çalışmamışlardır. Bu yüzden muarızları, tek tek nasslara dayalı delillerin her birine hücum edip kesin bilgiye ulaştırması için konmuş olan usûl kaidelerine rağmen, onların delil olma değerlerini zayıflatmışlardır. Fakat bu nasslar belirttiğimiz şekilde, yani topluca ve birlik hâlindeki güçleriyle ele alınırsa hiç zorlukla karşılaşmayız. Hâlbuki şer'î deliller hem genel ilkeler, hem de özel ilkeler için muarızımızın yaptığı gibi kullanılırsa, o zaman şer'î hiçbir kural için kesinlik ileri süremez veya burada akli devreye sokmak durumunda kalırdık. Ama akıl da, sadece şer'î temellerden sonra kendi işlevini yerine getirebilir. O hâlde, bu birlik ilkesini, esas delilleri oluşturmada takip etmek zorunludur.⁴⁹

Kolayca anlaşılabilceği üzere, İmam-ı Azam'ın usûlle kastettiği şey, tek tek bazı ayetlerden veya hadislerden farklı bir şeydir. Bu yüzden ki o, aynı birer ilke olarak, şunları da göz önünde bulundurmıştır:

b) Ebû Hanîfe, haber-i vâhid, şayet Kitab'ın (Kur'an'ın) umum ve zahirine aykırı ise, Kitab'a uygun olanı alarak, muhalif haberi reddederdi.

⁴⁹ Şâtıbî, *el-Muvafâkat*, I. 13-14 (Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 74-75'deki çeviri gözden geçirilip, bazı değişiklik ve düzeltmeler yapılmıştır).

c) Ebû Hanîfe, haber-i vâhid, kavli veya fiili meşhur bir sünnete muhalif olursa, onunla amel etmezdi.

d) İmam-ı Azam'a izafe edilen bu prensipler içinde son derece önemli olan bir diğer prensip de, umûmî belvâ meselesidir.

Umûmî belvâ, insanların devamlı karşılaştıkları veya belirli aralıklarla sürekli yapageldikleri, yani müptela oldukları iş ve amellerdir ki, bu gibi amellere terettüp eden hükmün herkes tarafından bilinmesi tabiidir. Dolayısıyla, herkes tarafından bilinmesi gereken amellerin hükmü sadedinde gelen haber-i vâhid, Hanefi mezhebince makbul sayılmamıştır.⁵⁰

Burada bir örnek vermeden geçmek doğru olmaz. Bu konuda verilebilecek örneklerden birisi, "Başlarına kadın geçiren bir kavim iflah olmaz," hadisidir. Bu hadis üzerine yapılan bir incelemede, hadisin, sadece Abdurrahmân b. Ebî Bekre'den geldiği ve birisi Kısra'nın ölümü, diğeri Hz. Âişe'nin aktif olarak katıldığı Cemel olayında olmak üzere, sadece iki defa gündeme geldiği ifade edilmektedir.⁵¹ Kadınların yönetime talip olup olmaması gibi, bütün sahabe hanımları ilgilendiren böyle bir hadisin, hiçbir hanım sahabi, özellikle de Hz. Peygamber'in eşleri ve kızları tarafından bilinmemesi, sadece Abdurrahmân b. Ebî Bekre tarafından rivayet edilmesi, bu hadisin güvenilirliği konusunda ciddi kuşkulara yol açmaktadır. Çünkü bütün hanımların ve dolaylı olarak erkeklerin de bilmesi gereken bu hükmü, normalde, onlarca yüzlerce sahabe hanımın rivayet etmesi gerekirdi. Böyle olmayıp da, sadece tek bir kişinin bu rivayeti nakletmesi, umûmî belvâ prensibine ters düştüğü için, kabulü mümkün olmayan bir rivayettir.

e) Sahabe arasında ihtilaf konusu olan bir meseleyle ilgili hadisi, ihtilafta taraf olanlardan birinin terk etmesi hâlinde, Ebû Hanîfe de o hadisi terk ederdi. Bu husus gayet açık olup izaha gerek bulunmamaktadır. Muhakkak olan, Ebû Hanîfe'nin bir hadisi kabul veya ret konusunda, nazarı itibara aldığı bu prensibin, muhteva, yani metinle ilgili olduğudur. Bugün de bu husus –gerektiğinde– bir hadisin sıhhatini veya en azından makbul olup olmadığını belirlemede bir kriter olarak göz önünde bulundurulabilir.

f) Yine bir öncekine benzer şekilde, Ebû Hanîfe'nin, kendinden önceki imamlardan birinin herhangi bir konudaki haber-i vâ-

⁵⁰ İ. Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, s. 154.

⁵¹ Geniş bilgi için bkz. Kadir Gürler, "İşlerinin Başlarına Kadınları Getiren Millet Felah Bulmaz" Hadisi Üzerine Bir İnceleme", (yayınlanmamış doktora semineri), AÜF, Ankara 1997.

hide itiraz etmesi hâlinde, onu terk ettiği belirtilmiştir. Ancak bir önceki prensip gibi, bunun da mutlak ve genel-geçer bir prensip olarak değil de, duruma göre uygulanması gereken bir prensip olarak değerlendirilmesi gerektiğini düşünüyoruz.

g) İhtiyata binaen, haddler ve diğer cezalar konusunda varit olan muhtelif hadisler içinden, hüküm bakımından en hafif olanını tercih ettiği de nakledilmektedir. Bu da onun, hadisler hakkında metni ve muhtevasını göz önünde bulundurmak suretiyle hüküm verdiğini göstermektedir.

Âmidî de, Şafiiler ve Hanbelilerle, Ebû Yûsuf ve Ebû Bekr er-Râzî (el-Cassâs) gibi Hanefilerin ve ulemanın ekseriyetinin haddler konusunda âhâd haberleri kabul ettiğini; ancak Kerhî (ö. 340/951), Ebû Abdillâh el-Basrî (ö. 436/1044) gibi âlimlerin buna karşı çıktıklarını söyler ve ilk grubun görüşlerini şu şekilde savunur:

Bunun delili, bu tür [haddlerde ilgili] hadislerin zann-ı galip ifade etmesi ve Rasulullah'ın, "Biz zahire göre hükmederiz, iç yüzünü bilmek ise Allah'a aittir," hadisinin de nazarı itibara alınarak, kabul edilmesinin gerekli oluşudur. Çünkü haddlerde, şahitlerin [zanni olan] şehadetlerine ve Kur'an'ın zahirine dayanılarak hüküm verilmesi gibi, zanna dayanılarak hüküm verilmesi mümkündür. Bunlar caiz olunca diğer zanni hükümlerde olduğu gibi, haber-i vâhidle haddleri ispat etmek de mümkün olur. Mesele zannidir ve bu konuda zan kâfidir. Âhâd haberlerde şüphe var diye onları delil olmaktan çıkaracak olursak, o zaman onlarla amel edilmesini de ortadan kaldırmış oluruz. Aslolan kaldırılmasıdır, aksini iddia edenin delilini getirmesi gerekir.

Şayet, "haber-i vâhid, [doğruluğu konusunda] kendisine, uydurma olma ihtimali arız olan bir rivayettir, bu ise, 'Şüphelerin mevcudiyeti durumunda haddleri kaldırınız,' hadisine dayanılarak, haddlerin kaldırılmasını gerektiren bir şüphe oluşturmaktadır," denilecek olursa, bu, şahidin şahitliğine –yalan olma ihtimaline rağmen– dayanılarak hükmün verilebilmesinden dolayı, bâtıl bir iddiadır.⁵²

Bizce, Âmidî'nin bu savunması, yeterli değildir. Çünkü haddler dışındaki konularda, âhâd haber delil olabilirse de –mesela hem sübutu, hem de delaleti tartışmalı olan– mürtedin öldürülmesine ve recme dair âhâd hadislerle dayanılarak bir insanın hayatına son verilmesi gibi, son derece ciddi bir konuda, âhâd haberlerin delil olabi-

⁵² Âmidî, *el-İhkâm fî uşûli'l-ahkâm*, II. 106-107.

leceğini kabul etmek çok vahim sonuçlar doğurabilir. Temennimiz, sadece bazı rivayetlere dayanan recm ve mürtedin öldürülmesi gibi, fıkıh kitaplarına kadar girebilmiş hükümlerden dolayı, pek çok insanın geçmişte haksız cezalara maruz kalmamış olmalarıdır. Çünkü bu konuda kapsamlı bir çalışma henüz yapılmış değilse de, şu âna kadar kendi incelemelerimizden elde ettiğimiz kanaat, her iki konudaki hadislerin, bir insanın hayatına son vermek gibi son derece önemli bir kararı verebilmek için, yeterli olmadıkları yönündedir.⁵³

Kuşkusuz, bir hadisin sahih olup olmadığına karar verebilmek için, sadece İmam-ı Azam'a nispet edilen bu esaslarla yetinmek ne zorunludur, ne de yeterlidir. Bilakis, bunlar, uzun yüzyıllar boyunca ihmal edilen ehli rey geleneğinin, bugün bize sunabileceği bazı esaslardan ibarettir. Ama burada asıl önemli olan, bu örnekten ilham alarak, bir hadisin sıhhatini belirleyebilmek için göz önünde bulundurulması gereken, metinle ilgili esaslar konusunda kafa yorarak, bu alanda araştırmalar yaparak, metin tenkidi yöntemini daha da geliştirmektir. Kısaca demek istediğimiz şudur ki, metin tenkidi esaslarını sınırlamak veya dondurmak aslâ doğru değildir, doğru olan bu alanın da sürekli gelişmeye ve tekamüle açık tutulmasıdır.

Zayıf

Genel olarak zayıf hadis, sahih ve hasen hadisin şartlarını taşımayan ve bu iki tür hadis seviyesine ulaşamayan hadisler için kullanılan bir tabirdir.⁵⁴ Burada bu tanım etrafında tartışılan bazı konularda, önemli gördüğümüz birtakım hususlara dikkat çekmek istiyoruz.

Öncelikle şunu bilmek gerekir ki, zayıf hadislerin hepsi aynı düzeyde değildir. Matematik diliyle konuşacak olursak, bazı hadislerin zayıflık oranı % 70-80 iken, bazılarında bu oran % 90-95'e kadar varabilir. Bu durumu hadis uleması zayıf (*da'if*), çok zayıf (*sedîdu'd-da'if*) gibi tabirlerle ifade etmeye çalışmışlardır. Bu husus klasik hadis usûlünde de tatminkâr sayılabilecek bir şekilde ele alındığından, sözü uzatmaya gerek yoktur. Ancak klasik hadis usûlünde dikkat çekilmemiş olan, fakat bize göre son derece önemli olan bir başka hususa burada işaret etmek gerekir:

⁵³ Recm rivayetleri konusunda bugüne kadar yapılmış en kapsamlı çalışma, Yusuf Ziya Keskin'in, *Recm Cezası –Ayet ve Hadis Tahlilleri–* (İstanbul 2001) adlı eseridir. Konuyla ilgili rivayetleri klasik hadis usûlü esasları çerçevesinde inceleyen Keskin, bu rivayetleri metin tenkidi açısından yeterince ele almamış; ele aldığıdaysa, yaptığı eleştirilerin mantıksal sonuçlarını sonuna kadar götürmekten çekinmiştir. Bu sebeple, kapsamlı olmasına rağmen, uygulanan yöntem açısından bu çalışma tatminkâr olmaktan uzaktır. Keskin'in bu eserinin eleştirisi için bkz. Gönül Kolkıran, "Recm Cezası –Ayet ve Hadis Tahlilleri", *İslâmiyât* V (2002), sayı: 1, s. 191-194.

⁵⁴ Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, Ankara 1971, s. 132.

Geçmiş âlimlerimizin zayıf olduğunu söyledikleri hadisler, özellikle de bunlardan metrûk ve münker olduğu ifade edilenler, kaynakların yüzeysel de olsa taranması suretiyle bir incelemeye tâbi tutulacak olursa, bunlar içinde uydurma olduğu son derece açık olan hadislerin de bulunduğu kolaylıkla görülecektir. Keza, garîb veya ferd-i mutlak türden rivayetlerde de, aslında mevzû olduğu aşikâr olan pek çok rivayete rastlanabilir. Bu sebeptendir ki, kaynaklarda yer alan ve ulemanın zayıf hükmünü verdiği hadisler konusunda son derece dikkatli olmak ve bunlar içinde bol miktarda mevzû hadis bulunduğunu hiçbir zaman unutmamak lazımdır.

Bu noktanın iyice kavranması bizce son derece önemlidir; çünkü kanaatimize göre, bugün mevzû'ât (uydurma hadisler) kitapları dışındaki –muteber olduğu ifade edilenler de dahil– kaynaklara sızabilmiş birtakım uydurma hadisler varsa –ki vardır– bunlar çok büyük bir ihtimalle, yukarıda anlatmaya çalıştığımız hususun gözden uzak tutulmasından, bu eserlerde yer bulabilmişler ve yüzyıllarca bu kaynaklar sayesinde Müslümanlar üzerinde son derece olumsuz etkiler bırakabilmişlerdir.⁵⁵

Bu şekilde, birçok uydurma hadisin, 'zayıf hadis' etiketi altında kaynaklara sızabilmesinde rol oynayan en önemli faktörlerden bir diğeri ve belki de başta geleni, maalesef bazı ulemanın uydurma hadisleri tespit konusunda gösterdikleri aşırı gevşeklik (*tesâhul*) veya ihmaldir. Bunun boyutlarını görebilmek için, sadece Leknevî'nin, *el-Ecvibetu'l-fâdile li'l-es'ileti'l-aşarati'l-kâmile* adlı eserinin, ikinci soruya cevap olarak yazılan bölümünü (s. 66-139) tetkik etmek bile yeterlidir. Bu bölüm incelendiğinde görülecektir ki, pek çok önde gelen muhaddisin, 'zayıf' hükmünü vermekle yetindikleri rivayetler içinde, birçok uydurma hadis yer alabilmektedir. Nitekim, mesela, Ahmed b. Hanbel'in, *el-Musned*'inde riayet ettiği şartların, Ebû Dâvûd'un, *es-Sünen*'inde göz önünde bulundurduğu şartlardan daha iyi olduğu, onun bu eserinde 'zayıf' var ise de, yalancılıkla maruf ravilerden rivayette bulunmadığı, birçok İslam âlimi tarafından ileri sürülmüşse de,⁵⁶ konuyla ilgili araştırmalar bu iddianın gerçekleri yansıtmadığını ortaya koymuştur.⁵⁷

⁵⁵ İbn Teymiyye de, hadis ehlinin zayıf, mevzû veya delil olarak kullanılması mümkün olmayan hadisleri delil olarak kullandıklarını açıkça ifade etmektedir (*Mecma'u fetâvâ İbn Teymiyye*, IV. 23.)

⁵⁶ Leknevî, *el-Ecvibetu'l-fâdile*, s. 95-97.

⁵⁷ Bkz. M. Hayri Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, s. 305-318.

Bilhassa Ebû Ğudde'nin Leknevî'nin ikinci suale verdiği cevaba ek olarak yazdığı bölümde (s. 117-139) konumuzla ilgili hayli aydınlatıcı bilgiler verilmektedir. Mesela, Suyûtî, "Bir hadisin, Munzîrî'nin eserlerinde yer aldığını görürseniz, onu gönül huzuruyla rivayet edebilirsiniz," demiş ve Ebû Ğudde bunun Munzîrî'nin eserlerinde mevzû hadis bulunmadığı, zayıf hadisin ise bol miktarda bulunduğu anlamına geldiğini söylemiş; ancak yine bizzat Ebû Ğudde, bunlar arasında, 'uydurma benzeyen'lerin bulunduğunu kaydetmekten de geri durmamıştır.⁵⁸

Keza Ebû Ğudde, İbn Hacer ve hocası Irâkî hakkında, "Hafız (İbn Hacer) ve şeyhi Irâkî, hadisler hakkında hüküm vermede gevşektirler, bir hadisin uydurma olduğu gün ortasında gökteki güneş gibi ayan-beyan olmadığı sürece, onlar nerede ise hiçbir hadisin uydurma olduğuna hükmetmezler," demekte; Suyûtî hakkında ise, "O, şu âna kadar zikrettiğimiz büyük imamlar içinde, kitap ve risalelerinde zayıf, çürük, uydurma ve benzeri rivayetleri zikretme bakımından en gevşegidir," demektedir.⁵⁹ Yine o, *el-Câmi'u's-sağîr*'ine aslâ uydurma hadis almadığını iddia etmesine;⁶⁰ ama buna mukabil, bolca zayıf hadislere yer verdiğinin söylenmesine rağmen,⁶¹ Allâme Ahmed b. es-Sıddîk el-Ğumârî, *el-Muğîr al'al-aḥādîş il-mevdûati fî'l-câmi'i's-sağîr* adlı eserinde, *el-Câmi'u's-sağîr*'de dört yüz elli altı uydurma hadis tespit etmiştir.⁶² Ebû Ğudde daha da ileri giderek, Suyûtî'nin birçok hadisin uydurma olduğunu kestiremediğini, bunun sebebinin de, onun aşın gevşekliği olduğunu, çaresiz kalıp zorunluluk hissetmedikçe nerede ise hiçbir hadis hakkında 'uydurma' hükmünü vermediğini, üstelik, eserlerinde uydurma hadislere yer vermekle kalmayıp onları delil olarak kullanmaktan da sakınmadığını, kesin bir dille ifade etmektedir.⁶³

Sadece adlarını zikrettiğimiz geç dönem hadisçileri değil, el-Hâkim en-Neysâbü'rî (ö. 405/1014) gibi V. yüzyıl muhaddisleri de, uydurma olduğu açık olan hadislere uydurma diyememe, hatta onları 'sahih' gibi gösterebilme gevşekliğinden kendisini kurtaramamıştır. Nitekim, Zehebî'ye (ö. 748/1347) göre, Hâkim'in, Buhârî ve Muslim'in şartlarına uygun hadisleri topladığını iddia ettiği *el-Mustedrak*'te, söz

⁵⁸ Age., s. 121.

⁵⁹ Age., s. 126.

⁶⁰ *el-Câmi'u's-sağîr*, s. 2.

⁶¹ Leknevî, age., s. 127.

⁶² Age., s. 130.

⁶³ Age., s. 126-129.

konusu şartlara uygun hadisler, ancak eserin yansımasını oluşturabilirken, dörtte biri isnadı sahih olduğu hâlde, illetli olan hadislerden oluşmakta, kalan dörtte biri ise, sahih olmayan çürük ve münker rivayetlerden ibaret olup, içlerinde mevzû olanlar da bulunmaktadır.⁶⁴

Velhasıl birçok hadis kaynağında uydurma hadis değil, sadece zayıf hadisler bulunduğu söylene de, bu, zayıflar içinde uydurmaların olamayacağı anlamına gelmez. Bilakis klasik ulemanın zayıf dediği hadisler içinde pekâlâ mevzû hadislerin de bulunabileceği hiçbir zaman hatırdan çıkarılmamalıdır.

Uydurma hadislerin 'zayıf hadisler' içinde kaynaklarımıza sızabilmiş olmasının önemli bir sebebi de, klasik hadis usûlünde egemen anlayış olan, hadisleri sadece isnadına bakarak değerlendirme alışkanlığıdır. Hâlbuki zayıf olduğu söylenen bu hadisler metin tenkidi süzgecinden de geçirilecek olsaydı, bunların uydurma olduklarının anlaşılmasında zorluk çekilmezdi; ama gelin görün ki, hadis alanında çalışan ulema içinde, bırakın metin tenkidi yapmayı, bir hadisin uydurma olduğunu bile bile gizleyenler bile çıkmıştır. Burada sadece Hâkim ile Suyûtî'yi örnek vermek yeterli olacaktır.

Zehebî, Hâkim hakkında şunları söyler:

Sadûktur, lakin el-Mustedrak'ında son derece çürük (*sâkıt*) birçok hadise sahih damgasını vurmuş ve üstelik bunu da sıkça yapmıştır. Bilemiyorum bunların çürük olduğunu fark edemedi mi? Aslında o, bunları bilemeyecek biri de değildir. Eğer bildiği hâlde böyle yaptıysa, bu büyük bir ihanettir.⁶⁵

Daha önce kendisinden söz ettiğimiz Allâme el-Ğumârî, Suyûtî'nin, uydurma hadise yer vermediğini iddia ettiği *el-Câmi'u's-sağîr*'de, aslında hayli uzun olan ve uydurma olduğuna bizzat metnin kendisi şahadet eden bazı hadislerin, dikkat çekmeyecek olan

⁶⁴ Age., s. 83. İbnu's-Şuhbe'nin, *Tabakātu's-şâfi'iyye*'sinden naklen Zehebî'nin, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*'daki (XVII. 175) ifadesi ise şöyledir: *el-Mustedrak*'te Buhârî-Muslim'in şartına uygun çok hadis vardır. Yine onlardan sadece birisinin şartlarına uygun hadisler de çoktur. Bunlar kitabın muhtemelen üçte birini veya daha az kısmını oluşturur. Bu tür hadisler içinde zahiren Buhârî-Muslim'in veya sadece birisinin şartlarına uygun, ancak gerçekte hadisin sıhhatine zarar verecek gizli kusurların bulunduğu hadisler vardır. Kitabın bir kısmındaki hadislerin isnadı sahih, hasen veya ceyyiddir (iyi). Bunlar da kitabın dörtte biri kadardır. Kitabın geri kalan kısmı münker ve acaip rivayetlerdir. Bunların içinde yaklaşık yüz hadis var ki, kalbim onun bâtıl olduğuna şahitlik ediyor. Bunları ayrı bir cüz hâline de getirmiştim." Mamafih, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*'yı tahkik edenler, Zehebî'nin *el-Mustedrak*'i titiz bir şekilde incelemeyeceğini dipnotta söylemektedirler (age., XVII. 176) ki, bizim de incelemelerimizin sonucu bu merkezdedir.

⁶⁵ Leknevî, age., s. 83 (Dipnot).

kısmını, mesela baş kısmını zikredip kalan kısmını hafzettiğini, bu suretle, âdeta onun uydurma olduğunu gizlemek istediğini, şayet hadisin tamamını zikretse, hiç kimsenin onun uydurma olduğundan şüphe etmeyeceğini söylemektedir.⁶⁶

Elbette bunlar, sadece, öylesine seçilmiş iki örnektir, yoksa bu ikisi dışında, aynı şekilde davranan veya en azından hadislerle uydurma demeye dili varmayıp sadece 'zayıf' demekle yetinen başka âlimlerin de bulunduğu bir vakiadır.

Bütün bunlar da göstermektedir ki, kaynaklarımızda yer alan ve 'zayıf' olduğu söylenen hadisler içinde, pek çok uydurma rivayetin yer aldığı tartışılmaz bir gerçektir.

Hassasiyet gösterilmesi gereken bir başka konu ise, zayıf rivayetlerin bir araya gelmesinin, onları 'hasen' derecesine yükselteceği şeklindeki iddiadır.⁶⁷ Bu iddia gerçekleri yansıtmadığı gibi, üstelik bazen zayıf hadislerin bir araya gelmesi onların zayıflığını bile artırabilir. Yine bir hadisin zayıf da olsa birkaç kanaldan rivayet edilmiş olmasının, en azından onun bir aslı olduğunu gösterdiği iddiası da temelsiz ve kimler tarafından konulduğu dahi bilinmeyen bir kuraldır. Çünkü her biri zayıf olan isnadların, bir araya geldiğinde, zayıflıklarının niçin ve nasıl ortadan kalktığı sorusuna verilmiş bilimsel bir cevap yoktur. Hele hele, ulemanın bir hadisi kabul etmesinin, onu sahih derecesine çıkarabileceği, hatta ümmet tarafından kabul edildiği takdirde zayıf bir hadisin mütevatir derecesine çıkabileceği ve Kur'an'ı bile nesh edebileceği şeklindeki iddiaların, indî birer görüş olmaktan öte hiçbir değeri haiz olmadığı kanaatindeyiz. Hiçbir bilimsel temele dayanmayan bu gibi iddiaların körü körüne kabul edilmesi, bize pahalıya mal olmuş ve pek çok yanlış ve sağlıksız anlayış ve düşüncelerin hadis kılığında İslam toplumlarında yer bulabilmesine yol açmıştır. Bu sebeple, zayıf hadisin daima zayıf olarak kalacağını hiçbir zaman unutmamak gerektiğine inanıyoruz.⁶⁸

Alternatif hadis metodolojisinin zayıf hadisler konusundaki bu tutumu, aynı zamanda tutarlılık konusundaki ısrarından da kaynaklanmaktadır. Çünkü klasik hadis usûlü, bir yandan zayıf hadisi 'merdûd'

⁶⁶ Age., s. 129 (Dipnot).

⁶⁷ Bu iddianın televizyonlardaki dinî konulara kadar yaygınlaşmış olduğuna dair bir örnek, 15.11.2000 tarihinde, STV televizyonundaki bir programda, hurma kütüğünün inlemesi mucizesiyle (!) ilgili rivayetlerin, "Bir araya gelen âhâdlar, tek tek iplerin urgan olması gibi kesin olur," sözleriyle savunulmasıdır ki, bu anlayışın eleştirisini *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi* adlı eserimizde yapmış bulunuyoruz.

⁶⁸ Bu hususları daha geniş olarak, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, adlı çalışmamızda (s. 128-136) ele aldığımızdan, tartışmalar için oraya bakılabilir.

hadisler kategorisinde değerlendirirken, öte yandan bunları şu veya bu yolla hasen, sahih, hatta mütevatir derecesine yükseltmenin çarelerini aramakla, onu 'makbul' hadisler kategorisine sokmaya çalışmakta ve bu suretle açık bir çelişkiye düşmektedir.⁶⁹ Bu çelişkiden kurtulmanın yolu, zayıfı şu veya bu bahanelerle sahih gibi göstermek değil, onu olduğu gibi, 'zayıf' olarak kabul etmekten geçer. Bu sebeple biz de, zayıfın hiçbir şekilde zayıflığının ortadan kalkmayacağı ve zayıf olarak kalacağını ve kalması gerektiğini düşünüyoruz.

Bu konuda, müfessir Beydâvî'nin (ö. 682/1283) bir vesileyle ifade ettiği gibi, "Âhâd hadis(ler)in ümmet tarafından kabule şayan görülmesi, onu mütevatir kategorisine sokmaz,"⁷⁰ hükmünün esas alınması gerektiği kanaatindeyiz.

Şia dünyasında da bu şekilde düşünenler yok değildir. Zaman zaman kendisine atıfta bulunduğumuz çağdaş Şii araştırmacı Ahmed el-Kâtib, bu konuda da sağlıklı bir yol izleyerek, "Zayıf rivayetler birbirini kuvvetlendirir," şeklinde Şiada da genel kabul gören yaklaşımı eleştirmiş; ayrıca, zayıf hadislerin Şiadaki önemli [olumsuz] rolüne dikkat çekmiştir.⁷¹ Bu ise, zayıf hadisler konusundaki gevşek tavrın sadece Sünni dünyada değil, Şia dünyasında da artık ciddi olarak eleştirilmeye başlandığının bir göstergesidir.

Zayıf hadisler konusunda altı çizilmesi gereken önemli hususlardan bir diğeri ise, pek çok İslam âliminin sıkça dile getirdiği, "Fadâ'il ve terğîb-terhîb konularında zayıf hadisle amel etmek caizdir," kuralıdır.⁷² Genellikle bu şekilde mutlak olarak verilen bu

⁶⁹ Bu çelişkiye düşenlerden biri olan Nevevî'nin zayıf hadisle amel konusundaki icmâ iddiası ve eleştirisi için bkz. Fâruk Hammâde, *el-Menhecû l-İslâmî fî'l cerh ve't-ta'dîl*, s. 418.

⁷⁰ Reşid Rızâ, *el-Menâr*, II. 136. Maalesef yukarıda eleştirdiğimiz gevşek tutum o kadar yaygındır ki, hangi esere el atsanız orada karşınıza çıkıvermektedir. Bu vesileyle, rastladığımız bir örneği burada zikretmekte yarar görüyoruz. Hukuk gibi ciddi bir alanda yazılmış, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*'nda Ömer Nasuhi Bilmen, vasiyetle ilgili bir konudan bahsederken: "(...) Vasiyet edilmesi bir vecibe iken bu husustaki hüküm-i şer'î bilahare miras ayetleriyle ve *mütevatirü'l-amel* olan bir hadis-i şerîfle *li-hikmetin* nesh edilmiştir," (age., v. 125) derken, aslında önceki ulemayı körü körüne taklitten başka bir şey yapmamıştır. Hâlbuki sözünü ettiği, "Vârise vasiyet edilmez," hadisi âhâd bir hadis olup, ne lafzen, ne de amelen mütevatirdir. (Bkz. Yunus Yazıcı, "*Vârise Vasiyet Yoktur*" *Hadisinin İncelemesi*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi, AÜSBE, Ankara 2001.) Ömer Nasuhi Bilmen'i ve izinden gittiği ulemayı yanıltan, fıkıhçıların bu hadisi eserlerinde delil olarak kullanmış olmalarından başka bir şey değildir. Şayet bu yaklaşım doğru ise, o zaman fıkıh kitaplarındaki bütün hadisler hakkında da aynı şekilde mütevatir hükmü verilmesi gerekmez mi?

⁷¹ Ahmed el-Kâtib, *Tatavvuru'l-fikri's-siyasiyyi's-Şî'i*, s. 205-206.

⁷² Mesela, Nevevî (ö. 671/1272) gibi. Bkz. Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, I. 298.

kuralın yanlışlığı ve bunun yol açtığı olumsuzluklar tahmin edile- nin ötesindedir. Çünkü az önce de işaret ettiğimiz gibi, zayıf ha- disler içinde hayli uydurma hadis de bulunmaktadır⁷³ ve bu yüz- den birçok uydurma hadis 'zayıf' zannedilerek tatbikat mevkiine konulabilmektedir. Ancak İbn Hacer (ö. 852/1448) gibi hadisçiler, en azından teorik olarak bunun mutlak olmadığını ve zayıf hadisin kullanılmasının birtakım şartlara bağlı olduğunu belirtmişlerdir ki, bunun son derece isabetli olduğu kuşkusuzdur. Bu şartlar kısaca;

a) Hadis aşırı zayıf olmamalıdır. Dolayısıyla, yalancı ve yalancı- lıkla itham edilen ravilerle, çok hata yapan ravilerin rivayet- leri delil olarak kullanılamaz.

b) İslam'ın temel esaslarından birisine istinat edebilmelidir.

c) Hadis kesin gibi kabul edilmeyip ihtiyatla karşılanmalıdır.⁷⁴

Leknevî de 'en doğru görüş' olarak benzer şeyler söylemiştir:

Bir şeyin mendup veya caiz oluşu, özellikle sahih bir hadisle sabit olmamışsa, bu konuda aşırı zayıf olmayan bir hadis de varsa, bu hadisin dinin esaslarından birisinin kapsamına dahil olması ve sağlam delillere ve dinin esaslarına ters düşmemesi şartıyla, bir şeyin müstehap veya caiz olduğu, bu tür bir riva- yetle sabit olabilir.⁷⁵

Aslında en doğru olan, bu şartlar dahilinde de olsa, zayıf ha- dislere ne fadâ'il ve tergîb-terhîb alanında, ne de ahkâm konula- rında, elden geldiğince başvurmamak, bundan kaçınmaktır. Bu sebeple, Ebû Ğudde'nin, "Sahih hadislerde bizi, bırakın uydurma hadislerle, zayıf hadislerle bile başvurmaktan müstağni kıla- cak yeterli malzeme mevcuttur,"⁷⁶ şeklindeki değerlendirmesi bizce de en isabetli, ihtiyata en muvafık olan görüşü dile getirmektedir.

Mevzû (Uydurma)

Basit olarak, Hz. Peygamber'in söylemediği veya yapmadığı bir şeyi, yalan yere ona izafe ve isnad etmek,⁷⁷ şeklinde tarif edebile-

⁷³ Zehebî, zayıfın altında, uydurmanın ise biraz üzerinde bir yere oturduğu 'matrûh' diye bir kategoriden bahsedilmekte ve İbn Mâce, Tirmizî gibi *Sünen*ler yanında *Musned*lerde ve hadis cüzlerinde sıkça rastlandığını söylemektedir (Bkz. Age., I. 296, dipnot). Son derece güvenilir ravilerce nakledilen bu tür rivayetlerin de en az mevzû hadisler kadar zararlı olabileceğini burada tekrar hatırlatalım.

⁷⁴ Age., I. 298-299.

⁷⁵ Leknevî, *el-Ecvibetu'l-fadile*, s. 55.

⁷⁶ Age., s. 125 (Dipnot).

⁷⁷ Hadis ilminde, hadis uydurmadan söz edildiğinde genelde Hz. Peygamber aklı gelmekle birlikte, sahabe ve daha sonrakiler adına rivayet düzeldüğünü de hatırlatmak yerinde olur. Konuyla ilgili şu anekdot oldukça ilgi çekicidir: "Muhtâr

ceğimiz mevzû hadisler konusunda vurgulanması gereken hususlar şunlardır:

Bilindiği gibi İslam'ın ilk yüzyıllarından itibaren çeşitli sebeplerle uydurulmuş olan hadislerin tespiti için İslam âlimleri, özellikle de bazı hadisçiler büyük çabalar harcamışlar ve çabalarının ürünlerini bilahare mevzû hadisleri toplamak amacıyla yazdıkları eserlerde sergilemişlerdir. Yapılan bu çalışmalara bakılarak, hadislerin uydurma olanlarının olmayanlardan kesin olarak ayırdığı şeklindeki bir anlayışın ileri sürüldüğüne sıkça rastlanabilmektedir. Bu anlayış, 'muteber kaynaklar' olarak nitelenen eserlerde mevzû hadislerin bulunmadığı iddiasında da kendisini gösterebilmektedir. İşte, vurgulanması gereken ilk husus; bunun son derece yanlış ve temelsiz bir iddia, o derece de tehlikeli sonuçlar doğurabilecek bir 'aşırı iyimserlik' olduğudur.

Bugün geldiğimiz bu noktada, muteber olsun olmasın, çeşitli kaynaklara dağılmış bulunan on binlerce hadis ve rivayete sahibiz. Bugüne kadar geçen on küsur yüzyıl boyunca âlimlerimizin tespit ettikleri mevzû hadislerin sayısı ise, bunların yanında son derece azdır. Nitekim, mevzû hadislerle dair yazılmış olan en kapsamlı kitap olduğu söylenen⁷⁸ İbn Arrâk'ın (ö. 963/1555) *Tenzîhu's-şerî'ati'l-merfû'a 'anî'l-aḥbâri's-şen'ati'l-mevdû'a* adlı eseri, yaptığımız sayıma göre, yaklaşık otuz beş konuda iki bin doksan sekiz hadis ihtiva etmektedir. Bu sayının on binlerce –büyük ihtimalle yüz bini bulan– rivayetler içinde son derece küçük bir oran teşkil ettiği kuşkusuzdur. Ulemanın geçmişte tespit ettiği, ancak mevzû hadislerle dair eserlerde yer almayan başka uydurma hadislerin de olabileceği ihtimalini göz önüne alarak, bu sayıyı ikiye katlasak dahi, yine de, geride çok büyük sayıda hadis kalmaktadır; ki bunların tamamının makbul olduğunu iddia etmek mümkün olmadığı gibi, içlerinde hiç mevzû hadis bulunmadığını ileri sürmek de, aynı şekilde imkânsızdır. Bu hem bilimsel zihniyetin gerektirdiği temkinli ve ihtiyatlı konuşmanın, hem de *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*'nin ikinci bölümünde örneklerini zikrettiğimiz ve mevzû hadislerle dair eserlerin dışındaki muteber

es-Sakafî (ö. 67/686) hadis ehlinden birine, 'Benim için, kendisinden sonra halefe olacağıma dair Hz. Peygamber'den bir hadis uydur,' diye teklifte bulundu. Hadisçi: 'Rasulullah'tan olmaz; ama dilediğin sahabeyi seç, teklif ettiğin paradan da sana dilediğin kadar indirim yapayım,' dedi. Muhtâr, 'Peygamber'den olan daha etkili olur,' deyince hadisçi de, 'Ama azabı da daha şiddetli olur,' cevabını verdi." İhnu'l-Cevzî, *el-Mevcûdât*, I. 39; Suyûtî, *el-Le'âlî'l-mansûrâ*, II. 468-469.

⁷⁸ Beyrut 1981, I. s. "ayn" ve "fe" (Önsöz).

addedilen kaynaklarda yer alan pek çok uydurma rivayetin ortaya koyduğu tablonun bir ifadesidir.

Özellikle münker, garîb ve ferd hadisler başta olmak üzere, çeşitli zayıf hadis türleri içinde mevzû olma ihtimali yüksek, pek çok rivayetin bulunduğu da daima göz önünde bulundurulmalıdır.

Bu durum karşısında, günümüzde yeniden oluşturulacak bir hadis usûlünde, mevzû hadisler konusuna –en az sahih hadis konusuna verilen kadar– önem verilmesi ve geniş bir yer ayrılması gerektiği açıkça görülmektedir. Buna bağlı olarak, mevzû hadisleri teşhir ve tespit için klasik hadis usûlünde göz önünde bulundurulmuş olan ilkelerin daha da geliştirilmesi son derece isabetli olacaktır.

Maalesef, günümüzde mevzû hadisler konusunun önemi kavranamadığından, bu yolda yapılmış kayda değer çalışmalara da rastlanamamaktadır. Nasıruddîn el-Albânî gibi selefi çizgideki bazı araştırmacıların mevzû hadisler konusunda birtakım çalışmalar yaptığı görülmekteyse de,⁷⁹ Albânî'nin isnad merkezli bir hadis usûlü anlayışını benimsemiş olması, metin açısından mevzû olduğu son derece açık olan bazı hadislerle sahih damgasını vurabilmesine yol açmıştır. Diğer yandan doğrudan mevzû hadislerin tespitine yönelik olmamakla beraber, geçmişte güvenilir addedilmiş olan birtakım hadislerin, aslında mevzû olabileceğine dikkat çeken Reşîd Rızâ, Ahmed Emîn, Ebû Rayye, es-Seyyid Sâlih Ebû Bekr, Muhammed el-Gazâlî gibi müelliflerin eserleri de burada zikredilmelidir. Ancak bunlar, mevzû hadisleri tespit amacıyla geçmişte yapılan çalışmaları aşmayı hedefleyen, sistemli ve kapsamlı bir projenin ürünü olmayıp, geçmiş mirasımıza tenkitçi bir bakış açısıyla yaklaşma çabası olarak görülebilir. Buna rağmen, mevzû hadislerin tespiti yolunda yapılmış olan geçmiş çalışmaların yeterli olmadığı ve bu alandaki çalışmaların yeniden başlatılıp yoğun bir şekilde sürdürülmesi gerektiğini gözler önüne sermesi bakımından, bu eserlerin hayli yararlı olduğu düşüncesindeyiz. Benzer şekilde ülkemizde de Abdullah Aydemir'in, *Tefsirde İsrailiyât ve İslami Kaynaklara Göre Peygamberler* adlı iki çalışması, tefsir alanında yapılmış olmasına rağmen, tefsir kaynaklarımızdaki problemli, merdûd ve mevzû hadislerle, İsrailiyat-Mesihiyat türü rivayetlere dikkat çekmesi açısından son derece yararlı olmuştur.

Bunların dışında Türkçemizde, mevzû hadisler konusunda, geçmiştekileri tekrarlayan bir iki çalışma dışında, herhangi bir ça-

⁷⁹ Mesela, onun, *Silsiletu'l-ehâdisi'd-da'ife ve'l-mevzû'atı*'sı gibi.

lışmaya rastlamak mümkün değildir. Bunlardan biri, *Mevzuât-i Âliyyu'l-Kârî Tercemesi* adlı, bilimsel bir titizlik ürünü olduğunu söylemenin mümkün olmadığı bir tercüme;⁸⁰ diğeri ise M. Yaşar Kandemir'in, Yüksek İslam Enstitüsü öğretmenliği için hazırladığı, *Mevzû Hadisler -Menşe'i, Tanıma Yolları, Tenkidi-* adlı çalışmadır.⁸¹ Son zamanlarda, Ebû Ğudde'nin, mevzû hadisler üzerine yazılmış bir kitapçığı da yayımlanmıştır.⁸²

Son derece yetersiz olan bu çalışmalar dışında, Türkçemizde mevzû hadislerle ilgili derli toplu bir çalışma yoktur. Hâlbuki, hiçbir şey yapılmasa bile, bugüne kadar mevzû hadisleri tespit amacıyla yazılmış eserlerde yer alan hadisleri, tek bir eserde toplayan bir antoloji yapmak dahi faydalı olabilirdi. Kamuoyunu bu konuda aydınlatmak için, DİB'nin bir proje dahilinde mevzû hadisler alanında ciddi çalışmalar başlatması ve bu amaçla İlahiyat fakülteleriyle işbirliği yapması bizce elzem görünmektedir. Tekrar ifade edelim ki, mevzû hadisler konusunda toplumun aydınlatılması amacıyla ciddi çalışmalara hâlâ rastlanmaması, ilim çevreleri dahil konuyla ilgilenenlerin bu hususta yeterli bir hassasiyet geliştirememiş olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim ülkemizde dinî öğretim veren İmam-Hatip okulları, Kur'an kursları ve DİB eğitim merkezlerinde hadis konusunda verilen eğitim içinde, mevzû hadis konusunun çok cılız kalması; keza son zamanlarda imam-hatipler ve vaizler üzerinde yapılan alan araştırmalarının, hâlâ dinî vaaz ve irşad faaliyetlerinde küçümsenmeyecek bir oranda uydurma hadis kullanıldığını göstermesi,⁸³ benzer şekilde, İlahiyat fakültelerinde verilen hadis öğretiminde, mevzû hadisler konusuna, ya hiç yer verilmemesi ya da son derece az bir yer verilerek geçirilmesi, bu tespitin doğruluğunun en açık kanıtlarıdır.

Burada mevzû hadisler konusundaki klasik bilgilere ilave edilebilecek olan şu hususun da altını çizmek gerekir:

Matrûh

Elimizdeki mevcut hadis külliyatında yer alan hadisler içinde uydurma hadis olup olmadığı araştırılırken, ya isnad tenkidinden, ya

⁸⁰ Çev. Ahmed Serdaroğlu, Ankara 1966.

⁸¹ DİB Yayınları, Ankara 1975.

⁸² İstanbul 1995.

⁸³ Bu konuda Recep Yılmaz'ın, *Din Görevlilerinin Hadis Birikim Seviyeleri Üzerine Tercühi Bir Araştırma* adlı yayınlanmış yüksek lisans tezi (AÜİF, Ankara 1994) ile Mehmed Bilen'in, *TC DİB'ye Bağlı Camilerde Görev Yapan İmamkının Hadis Bilgilerinin Mahiyeti Üzerine Tercühi Bir Araştırma* adlı yine yayınlanmamış yük-

da –sınırlı bir uygulama alanı bulabilmiş ve sadece büyük oranda mevzû'ât'a dair eser yazmış olan ulema tarafından uygulanmış olan– metin tenkidinden hareket edilir. İsnad açısından bir hadisin uydurma olduğu ortaya çıkarsa, zaten mesele yoktur; metni/içeriği doğru olsa bile, o hadis mevzû olmaktan kurtulamaz. İsnad açısından sağlam görünen bir hadisin mevzû olup olmadığı, metin tenkidi ise, ileride geniş olarak ele alınacak olan birtakım ilkeler doğrultusunda uygulanır. İşte metin tenkidi sonucunda, bir hadisin muhtevasının hatalı ve kabul edilemez olduğu ortaya çıktığında, genellikle o hadisin uydurma olduğu sonucuna varılır. Bu süreç büyük ölçüde sağlıklı ve isabetli ise de, bunun bazı istisnalarının olabileceği de gözden uzak tutulmamalıdır. Demek istediğimiz şudur, bir sözün yanlış ve kabul edilemez olması, onun her zaman uydurma olmasını gerektirmeyebilir. Bu durum, özellikle, Hz. Peygamber'in çevresinden elde edip yeri geldiğinde aktardığı bazı bilgiler için söz konusu olabilir. Mesela, İsrailoğullarından bir adamın doksan dokuz kişiyi öldürdükten sonra bir din adamını da katletmesine rağmen, tövbesinin kabul edilip cennete girmesiyle ilgili bir hadisin,⁸⁴ kabulü hayli zor, hatta imkânsız olan birtakım unsurlar içerdiği için, kolayca mevzû olduğuna hükmedilebilir. Ancak, meseleyle bir başka açıdan bakmak da mümkündür: Bu örnekte olduğu gibi, Hz. Peygamber, İsrailoğullarından bir adamla ilgili bu hikâyeyi, Medine'deki Yahudilerden duymuş ve rivayetteki birtakım tutarsızlıkları ve problemleri bir yana bırakıp rivayetin ana fikri olan, "töve kapısının her zaman açık olduğu"nu ön plana çıkararak, bu hikâyeyi anlatmış olabilir. Keza, Hz. Peygamber, içinde yaşadığı toplumun bir ferdi olarak, sağlık ve tedavi konularında çevresinden edindiği ve o zaman için doğru kabul edilen bazı bilgileri –Tıbb-ı Nebevi konusundaki rivayetleri kastediyoruz– çevresindekilere aktarmış olabilir. Ancak sonraki yüzyıllarda ilmen bu bilgilerin bazılarının doğru olmadığı ortaya çıkabilir. Bu ve benzeri bir-

sek lisans tezi (AÜİF, Ankara 1996) burada özellikle zikredilmelidir. Ankara merkez vaizlerinin vaazları üzerine yapılmış olan ilk çalışma sonuçlarına göre, % 16 oranında bâtil/mevzû hadis kullanıldığı anlaşılmaktadır (Agt., s. 66). Ankara ve Şirnak illerindeki imamlar üzerinde yapılan ikinci tezin sonuçlarına göre de, imamların büyük çoğunluğunun mevzû hadisleri sahih olarak bildikleri (Agt. s. 137), hatta bazı imamların bazı mevzû hadisleri ayet olarak bildikleri anlaşılmaktadır (Agt., s. 139). Yine bazı atasözlerini de sahih hadis olarak bildikleri, ortaya çıkan sonuçlar arasındadır (Agt. s. 140). Bunlar, İmam-Hatip lisesi ile İlahiyat fakültelerinde verilen hadis eğitiminin ne kadar yetersiz olduğunu gösteren bazı bulgulardır.

~ Buhârî, *es-Sahih*, 59, Bed'u'l-halk, 54, (IV. 174), Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, III. 20, 27.

çok durumla karşılaşıldığında –muhtevanın yanlış olmasına bakıp– hadisin uydurma olduğuna hükmetmek yerine, hadisin, Hz. Peygamber'in sözü olduğunu; ancak, ihtiva ettiği bilgilerin yanlış olduğu ortaya çıktığı için, bizim için geçerli olamayacağını ileri sürmek daha isabetli görünmektedir. Bu noktada, Zehebî'nin sözünü ettiği, 'matrûh' terimini ödünç almak ve bu gibi rivayetler için bu terimi kullanmak daha uygun görünmektedir. Zehebî'nin, zayıfın altında, uydurmanın üstünde bir yere oturttuğu matrûh kategorisini⁸⁵ biz, biraz daha farklı bir biçimde, "İsnad açısından Hz. Peygamber'e ait görünen; ama muhteva itibarıyla yanlış olduğu anlaşılan ve dolayısıyla kabulü mümkün olmayan hadisler" şeklinde tanımlayabiliriz. Bu tür hadisler 'mevzû' adını vermektense, onun Hz. Peygamber'e ait olduğunu; ama aynı zamanda, bugün için yanlış bilgiler ihtiva ettiğini kabul etmek daha gerçekçi olacaktır. Mamafih bizler için bir değer ifade edip etmemesi açısından, bu tür yanlış bilgiler ihtiva eden hadislerin, mevzû hadisler gibi değerlendirilmesi de, tamamen hatalı sayılmaz. Şu var ki, mevzû hadislerden farklı olarak, Hz. Peygamber'in bugün için yanlış olduğu anlaşılan bilgiler içeren bu tür sözlerinin, İslam'ın ilk döneminin sosyo-kültürel yapısının incelenmesi açısından bizlere ışık tutması da mümkündür. Dolayısıyla, bu tür rivayetler dinî açıdan bir değer ifade etmese de tarihî, sosyolojik ve antropolojik açıdan bize önemli bilgiler sunması bakımından bir değer ifade ederler.

O hâlde, metin tenkidi sonucunda bir hadisin içeriğinin yanlış ve kabul edilemez olduğunun ortaya çıkması durumunda, onun mevzû olduğuna hükmetmeden önce, temkinli davranarak, yukarıda işaret ettiğimiz durumun söz konusu olup olmadığını da göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

Sahabe

Sadece hadis ilminin değil, aynı zamanda kelim ilmini de ilgilendiren ve bilhassa siyasi, itikadi ve fıkhi mezheplerin teşekkül dönemindeki tartışmalı konuların başlıcalarından olan 'sahabe' kavramıyla ilgili farklı görüşleri, daha önce *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*'nde, eleştirel bir bakış açısıyla ele almıştık. Orada da ifade ettiğimiz gibi, bir ân dahi olsun, Hz. Peygamber'i gören herkesi sahabe kabul etme eğilimi, daha ziyade hadis ehline benimsemiş, özellikle rey ekolüne mensup kurucu mezhep imamlarıy-

⁸⁵ Bkz. Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, I. 296 (Dipnot no 1).

la, fıkıh ve usûl-i fıkıh uleması, 'sahabe' sıfatını ise, sadece Hz. Peygamber'in yakın çevresine ve onunla uzun süre beraber olanlara hasretmiştir. Aslında kaynaklar, Hz. Peygamber'i bir ân dahi olsun gören herkesi sahabe kabul eden anlayışın, hadis ehlinin tamamına teşmil edilmesinin dahi mümkün olmadığını gösteren birçok nakil ve bilgiyle doludur. Böyle olunca –bugün hakim görünse de– bu anlayışın Sünni İslam'ı tek başına temsil etmesinin mümkün olmadığı, bilakis hadis ehlinin bir kısmı da dahil olmak üzere Hanefi mezhebinin kurucu imamlarıyla birçok Mutezile imâmı –yani rey ehli– tarafından benimsenen görüşün, Sünni görüşü temsil etmeye asıl layık olan görüş olduğu kanaatindeyiz. Çünkü, hem yukarıdaki mülahazalar, hem de sahabe kelimesinin etimolojik ve orfi anlamı; sahabenin, “Hz. Peygamber'le (s.a.v.) uzun bir süre beraber bulunan ve onun yakın çevresini oluşturan inananlar,” şeklinde tanımlanmasının haklılık ve doğruluğunu ortaya koymaktadır. Bu durumda, Hz. Peygamber'i gören herkesin onun ashabı, yani dost ve arkadaşları olamayacağı da kolayca anlaşılmaktadır.

Bu vesileyle, usûl-i fıkıhçıların savunduğu bu bakış açısını, “Şayet sahabenin tanımı konusunda usûlcülerin görüşünü benimseyecek olursak, Hz. Peygamber'i gördüğü sabit olan pek çok sayıdaki şahsiyeti dışarıda bırakmak gerekecektir,”⁸⁶ şeklinde yaygın olarak dile getirilen bir itiraza, kısaca da olsa, değinmek gerekir. Bu itirazın mantığını anlamak mümkün değildir; çünkü kimin sahabi olduğu yapılacak tanımla belirlenir. Usûlcüler yaptıkları tanım gereği, Hz. Peygamber'i gören herkesi sahabe kapsamına almamakla tutarlı davranmışlardır. Doğal olarak, Hz. Peygamber'i gören pek çok kişi, buna rağmen sahabi olarak nitelendirilmemiştir. Onların bu tutarlı davranışına yöneltilen itirazın bu açıdan bilimsel bir değeri yoktur. Bu itirazın bir anlam ifade edebilmesi ise, Hz. Peygamber'i gören herkesin niçin sahabi sayılması gerektiğinin temellendirilmesine bağlıdır ki, bu yapılmış değildir. Dolayısıyla, bazı şahsiyetleri sahabe tanımı dışında bırakmama çabasını, sadece hadis ehlinin bakış açısına olan bağlılıktan kaynaklanan bir duygu-sallığın ürünü olarak değerlendirmek yanlış olmasa gerekir.

Mamafih, Hz. Peygamber'i görenler arasında bir ayırım yapıp onunla uzun bir süre beraber bulunan ve yakın çevresinde yer alanların sahabe kavramının kapsamına alınması, hadis rivayeti

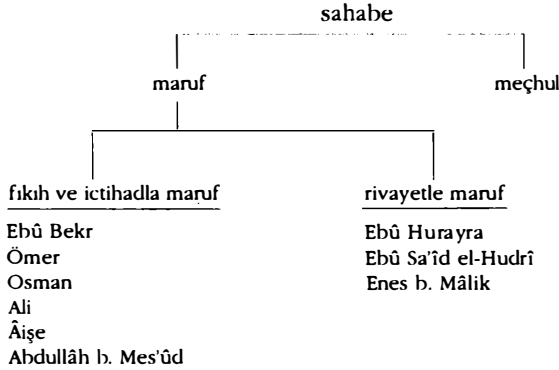
⁸⁶ Bu yaygın itirazın en son ifadesini Emîra bint Ali es-Sâ'idî'nin *el-Kavâ'id ve'l-mesâ'il el-hadîsiyye el-mu'talefu fihâ beyne'l-muhaddîsin ve ba'dil-uşûliyyîn*, adlı eserinde (s. 431) görmek mümkündür.

açısından çok büyük değişikliklere yol açabilecek bir yaklaşım sayılmaz. Çünkü bugün elimizde mevcut olan rivayetlerin büyük kısmı zaten, bizim de benimsemiş olduğumuz sahabe tanımına girebilenler tarafından rivayet edilmiş durumdadır. Bunlardan bazılarınin sahabe tanımına dahil olup olmayacağı tartışma götürse de, bu durumun doğal karşılanması gerektiği düşüncesindeyiz. Zira bu kadar bir belirsizlik, kaynaklarda sahabe olarak takdim edilen, ancak sahabe olup olmadığı tartışmalı olan azımsanmayacak sayıdaki şahsiyet için de geçerlidir ve bu durum geçmişte ciddi bir problem doğurmamış görünmektedir.

Aslına bakılırsa, hadis rivayeti açısından sahabe kavramının önemi, Hz. Peygamber'in sözlerini, kendilerinden sonraki nesle aktaran bu ilk neslin güvenilirlik açısından bir incelemeye, yani cerh ve ta'dile tâbi tutulup tutulmayacağı meselesinden kaynaklanmaktadır. Meseleye bu açıdan yaklaşıldığında, ister hadis ehlinin sahabe tanımı, ister rey ehlinin sahabe tanımı esas alınsın, sahabe tabakasının da cerh ve ta'dile tâbi tutulmasının yerinde olacağını düşünüyoruz. Sahabenin cerh ve ta'dile tâbi tutulması hiçbir zaman onları yargılamak veya onları küçük düşürmek anlamına alınmamalıdır. Çünkü bilindiği gibi, bir kimsenin cerh edilmesi, mutlaka onun yalancılıkla suçlanmasıyla eşanlamlı değildir. Yalancılık suçlaması (*el-ittihamu bi'l-kizh*) cerh sebeplerinden sadece birisidir. Bunun dışında, Hz. Peygamber'den rivayette bulunan neslin her bir ferdi için –insan olmaları itibarıyla– söz konusu olabilecek birtakım kusurlar da cerhin kapsamına girmektedir. Özellikle zapt ve anlayış kusurlarının, önde gelenler de dahil hemen hemen bütün sahabiler için söz konusu olabildiğini gösteren örnekleri daha önce, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*'nde, zaptla ilgili bölümde görmüştük.⁸⁷ Dolayısıyla kizh, yani yalancılık açısından olmasa bile, hadis rivayetinde ortaya çıkabilecek başka pek çok kusur açısından sahabilerin de cerh ve ta'dile tâbi tutulmasının son derece yararlı olacağı muhakkaktır.

⁸⁷ Burada konuyla ilgili eski-yeni eserlerde, sahabeyi cerh-ta'dil kapsamı dışında tutmak için sıkça başvurulan, Berâ b. Âzib'in (ö. 72/691) "Biz bütün hadisleri Rasulullah'tan işitmedik; bazısını bize arkadaşlarımız nakletmekteydi; çünkü biz devetmekle mesguldük. Rasulullah'ın ashabı ondan doğrudan işitmediklerini akrabalarından ve kendilerinden daha iyi belleyenlerden alıyorlar ve kendilerinden hadis aldıkları kimseler hususunda da titiz davranıyorlardı," (Hâkim, *Ma'rifetu 'ulümi'l-hadis*, s. 14; *el-Mustedrak*, I. 174; Muhammed el-Accâc el-Hatib, *es-Sunne kable t-tedvin*, s. 59) şeklindeki ifadelerini, birkaç müşahedeye dayanan şahsi kanaatini; aşırı genelleme düzeyine yükseltmesi olarak görmek daha doğru olur. Çünkü kaynaklar onun bu genellemesini geçersiz kılan sayısız örneklerle doludur.

Öte yandan, Hanefilerin sahabeyi önce maruf ve meçhul şeklinde, maruf kategorisini de; a) fıkıhla ve ictihadla maruf, b) rivayetle maruf olanlar şeklinde bir tasnife tâbi tuttuklarını burada hatırlamak yerinde olur.⁸⁸



Nitekim Hanefilerin öncüleri olan imamların bu anlayıştan hareketle, özellikle birçok sahabi tarafından da rivayetleri eleştirilmiş olan Ebû Hurayra'nın rivayetlerini temkinle karşılamaları, başka konularda onun rivayetlerini kabul ederlerken ahkâm konusunda onun hadislerini delil olarak kullanmaktan kaçınmaları ve bazen onun rivayetlerini, ancak birtakım şartlar dahilinde kullanmaya yanaşmaları,⁸⁹ bu tür bir anlayışın ürünüdür. Her ne kadar hadis ehli onları eleştirmiş olsa da, biz rey ehlinin, özellikle de Hanefilerin yukarıdaki yaklaşımının sağlıklı olduğunu düşünüyor ve bu yaklaşımı benimsiyoruz.

Bunun tabii sonucu olarak, ister hadis ehlinin tanımı, ister bizim de benimsediğimiz rey ehlinin sahabi tanımı olsun, Hz. Peygamber'in hadislerini bize nakletmiş olan bu ilk neslin, aradan geçen bunca yüzyıllardan sonra, tekrar cerh ve ta'dil kapsamına alınması gerekeceği ortadadır.

Sahabenin cerh ve ta'dil kapsamına alınmasını gerekli kılan bir diğer sebep de, bazı sahabilerin sahabi olup olmadıklarının tartışmalı olmasıdır. *Usdu'l-ğâbe*, *el-İstiâb* ve *el-İsâbe* gibi sahabe tabakatına dair eserlerle sahabeden olan ravilere de yer veren diğer tabakat kitapları tetkik edildiğinde, bu gibi tartışmalı sahabilerin varlığı kolayca görülmektedir. Fakat iş bununla da bitme-

⁸⁸ Serahsî, *el-Uşûl*, I. 338-339.

⁸⁹ Bkz. Cassâs, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, s. 127, vd.

mektedir; çünkü son zamanlarda yapılan bazı araştırmalarda bir-takım 'uydurma' sahabilerin de kaynaklarda yer alabildiği ileri sürülmüştür ki,⁹⁰ bu durum sahabenin de cerh ve ta'dil kapsamına alınması gerektiğine dair kanaatimizi teyit etmektedir.

Adalet

Hadis usûlünde raviyle ilgili en önemli kavramlardan biri olan 'adalet' konusunda dikkat edilmesi gereken başlıca noktalar şunlardır:

1) Her şeyden önce 'adalet'in tanımı ve neleri kapsadığı konusunda son derece genel ifadeler dışında, bir ittifaktan söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla, bir ravinin âdil olup olmadığı şahıstan şahısa değişiklik arz etmektedir. Bir ravi hakkında muhaddislerin –cerh ve ta'dilin en büyük imamları da dahil– serdettikleri mülahazalar ve verdikleri değer hükümleri aslâ nihai olmayıp, bize düşen bu mülahazalardan da istifade ederek, bir ravi hakkında kendi kanaatimizi oluşturmaktır.

2) Bir ravinin âdil olup olmadığını tespit işi subjektif bir mahiyet arz ettiği gibi, önyargılar, şahsi kırgınlık ve çekişmeler, mezhep taassubu, çıkar çatışması vb. faktörler de cerh ve ta'dilde rol oynadığından, bir muhaddisin bir raviyle ilgili değerlendirmesinde bu tür faktörlerin etkili olup olmadığı mutlaka ve titizlikle incelenmelidir.

3) Bütün bunların sonucunda önemli olanın, bir ravi hakkında bir muhaddisin, onun *şadûk* (doğru ve güvenilir) biri olup olmadığına dair kanaati olduğu, hadis usûlünde âdil bir ravide bulunması gereken şartların ise ikinci derecede bir rol oynadığı söylenebilir.

4) Bu değerlendirmeler ışığında, bize ulaşan bütün cerh ve ta'dil bilgilerinin yeniden gözden geçirilmesi gerektiği aşîkârdır. Büyük bir ihtimalle yüzyıllarca mecrûh bilinen ve kabul edilen bir ravinin, âdil ve makbul olduğu veya bunun tersi ortaya çıkabilir. Bu ihtimalin fiilen gerçekleştiği tipik bir örnek olarak, ileride ele alınacak olan Ebû İsm'e Nûh b. Ebî Meryem'in –ki Kur'an surelerinin faziletine dair hadis uydurmakla yüzyıllarca itham edilegel-

⁹⁰ el-Allâme es-Seyyid Murtazâ el-Askerî, *Hamsûne ve mi'e şahâbiyyin muhtalak* adlı iki ciltlik eserinde (Kûm 1993) adından da anlaşılabileceği üzere yüz elli sahabiyi ele almakta ve sonuçta bu isimlerin tarihte yaşamış şahsiyetler olmayıp hayal ürünü oldukları sonucuna varmaktadır. Bu eser, İslami ilimler çevrelerinin ilgisini henüz çekemediğinden, tartışmaya da açılmamıştır. Ancak, diğer eserlerinde olduğu gibi, bu eserinde de Şii kaynaklar yanında Sünni kaynakları da kullanan, hatta büyük ölçüde Sünni kaynaklara dayanan bu allâmenin zikrettiğimiz bu eserinin, ciddiye alınması gereken bir çalışma olduğu muhakkaktır. En azından bu eserin sahabe kavramıyla ilgili tartışmalara yeni bir boyut kazandıracağını tereddütsüz ifade edebiliriz.

mişken, Babanzâde Ahmed Naim ve Kâmil Miras merhumların tetkikleri sayesinde, bu haksız ithamdan aklanmıştır– durumunu burada dikkatlere sunmak yerinde olacaktır.⁹¹

5) Şunu aslâ unutmamak gerekir ki, bir insan (ravi) hakkında ‘âdil’ hükmünü vermek demek, onun aslâ yalan söylemeyeceği ve ya bir sözü naklederken –telkin vb. sebeplerle– hakikat hilafına beyanlarda bulunamayacağı anlamına gelmez.⁹² Çünkü olaya insan psikolojisi açısından baktığımızda, âdil olan herkesin aslâ yalan söylemeyeceği ve her sözünün doğru olduğu iddia edilemeyeceği gibi, yalancı olanın her sözünün yalan olduğu da iddia edilemez.

6) Bütün bu değerlendirmeler, hem hadisçilerin, hem de rey ehlinin tanımına göre sahabe içinde hadis imamları ve diğer ulema için de, farklı oranlarda da olsa geçerlidir.

7) Bu sebeptir ki, bir ravinin âdil olması, onun naklettiği haberin mutlaka gerçekleri yansıtmayı zorunlu olarak gerektirmez. İşte yine bu sebeptir ki, ravilerin güvenilirliğini ve isnadın kesintisizliğini esas alan ‘isnad merkezli’ klasik hadis usûlü yöntemi, bir hadisin sıhhatini tespit için tek başına yeterli olmayıp, bunun metin tenkidıyla desteklenmesi bir zorunluluktur.

Zapt

Hadis ravilerinin biyografileri ile cerh ve ta’dile dair eserlerde, zapt açısından verilen çeşitli bilgiler konusunda, altı çizilmesi gereken ilk husus, bunların da –ravilerin adaleti konusunda olduğu gibi– bir hadis imamından öbürüne veya bir cerh-ta’dil imamından diğerine farklılık arz edebildiği, dolayısıyla, muayyen bir subjektiflik taşıdığıdır. Öyle ki, çoğu zaman bir ravi hakkında tamamen çelişkili değerlendirmelere bile rastlamak mümkündür. Bu bakımdan ravilerin zapt özelliklerine dair bilgileri kullanırken temkinli davranmak gerektiği ortadadır. Bu konuda sıradan ravilerle muhaddis raviler arasında bir ayırım yapmanın doğru olmadığını, çünkü her ikisinin de insan olmaları itibarıyla her türlü beşerî zaafa maruz kalabileceklerini burada hatırlatmak da yerinde olur. Hiçbir söz bu konudaki genel tavrımızı, Vekî’ b. el-Cerrâh’ın (ö. 197/813) şu sözü kadar açık ve net olarak ortaya koyamaz:

⁹¹ Bkz. *Tecrid-i Sarîh Terceme’si*, s. 285-287, 496-498. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. s. 155 vd.

⁹² Bu noktada Sufyân b. Uyeyne’nin (ö. 198/813) “Hac ile umreyi birleştirin. Zira böyle yapmak ömrü uzatır, fakirliği ve günahları giderir.” şeklindeki bir hadis rivayetiyle ilgili olarak söylediği “Şu kaderiler bize karşı delil olarak kullanmasınlar diye, biz ‘ömrü uzatır’ ifadesini söylemezdik.” sözü (Ehûl-Kâsım el-Belhî, *Kabûlu’l-ahbâr*, II. 305, 306) oldukça düşündürücüdür.

Hıfz, itkan ve tesebbüt sahibi ulema, hadis semainda birbirinden farklı olsalar da, imamlardan hiçbiri hafızalarının (kuvve-tine) rağmen, hata ve yanlıştan kurtulmuş değildir.⁹³

Kuşkusuz, bu değerlendirme, sözlü zapt (hafıza, ezber gücü) için geçerli olduğu kadar, yazılı zapt için de geçerlidir.

Bu durumda, bugün raviler hakkında yapılacak bir incelemenin sonuçlarının matematik bir kesinlik ifade etmesinden söz edilemeyeceği de rahatlıkla ifade edilebilir. Üstelik –ister aynı zamanda muhaddis olsun– raviler hakkında kaynakların verdikleri bilgiler de, netice itibarıyla birtakım nakillerden öteye geçmemektedir.

Kanaatimizce herhangi bir ravinin zapt açısından güvenilirliği konusunda en sağlıklı bilgi edinme yolu, o ravi hakkında kaynaklarda yer alan nakiller yerine, bizzat onun rivayetlerinin tetkik edilmesidir. Şayet herhangi bir ravinin rivayet ettiği hadisin lafızları, aynı hadisi rivayet eden başka ravilerin rivayetlerinin lafızlarıyla benzerlik arz ediyor, hatta örtüşüyorsa, bu, o ravinin –sadece bu hadis konusunda– güvenilir olduğunu gösteren objektif bir delil teşkil edebilir. Tam aksine, şayet o ravinin rivayet ettiği hadisin lafızları, aynı hadisi rivayet eden başka ravilerin rivayetlerinin lafızlarından farklılık arz ederse, bu, o ravinin zaptının zayıf, hatta lafızlar arasındaki farklılığın derecesine göre, güvenilirmez olduğunu gösteren –yine– objektif bir delil teşkil eder. Aslında bu, klasik hadis usûlünde de bilinen bir yöntemdir. Nitekim İbnu's-Salâh (ö. 643 /1245) bu konuda şöyle demektedir:

Bir ravinin zapt sahibi olduğu, onun rivayetlerinin zapt ve itkan ile maruf sika ravilerin rivayetleriyle mukayese edilmek suretiyle bilinebilir: Şayet onun rivayetlerinin mânâ açısından olsun [sika ravilerin] rivayetlerine tamamen veya büyük ölçüde uygunluk arz ettiğini görür, farklılıkların ise nadir olduğunu görürsek, onun zaptının sağlam olduğunu anlarız; [sika ravilere] muhalefetine çok olduğunu görürsek, o zaman da zaptının kusurlu olduğunu anlar ve hadisini delil olarak kullanmaktan vazgeçeriz. *Vallâhu a'lem*.⁹⁴

Klasik hadis usûlünde bilinen, ancak hangi hadis(ler)e ne ölçüde ve ne kadar titizlikle uygulandığı konusunda kesin konuşulması zor olan bu yöntemin, daha gelişmiş bir şekilde hadislere

⁹³ Mehmed S. Hatiboğlu, "Müslüman Alimlerin Buhârî ve Muslim'e Yönelik Eleştirileri" *İslâmî Araştırmalar (Hadis-Sünnet Özel Sayısı)* X (1997), sayı: (1-2-3), s. 14 (Tevcihu'n-nazar, I. 262'den naklen).

⁹⁴ İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 95-96.

teniden uygulanması yolunda birtakım teşebbüslerde bulunulduğunu burada belirtmek yerinde olur.

Nitekim, 1989 yılında, İftihârû'z-Zamân tarafından, Şikago Üniversitesi'nde, *Bir Hadisin Gelişimi: Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın Rivayet Etiği Bir Hadisin Rivayeti, Genişlemesi ve Rical İlmi* adlı bir doktora tezi hazırlanmıştır.⁹⁵ Birbirlerinin çalışmalarından dahi haberdar olmayan İslam dünyasıyla, Batı'daki ilim adamlarının, hadislerin güvenilirliği konusunda uyguladıkları metodlar arasında bir bağ kurmayı da amaçlayan bu tezin temelinde yatan varsayım, özet kısmında şöyle ifade edilmektedir:

Tek bir hadisin, farklı isnadlarla rivayet edilmiş olan farklı metinlerinin lafızlarının yakından incelenmesi, çeşitli ravilerin, bu hadise dair rivayetlerinin, 'kalitesi' [güvenilirliği] konusunda ikna edici (*reasoned*) bir kanaat elde etme imkânı yaratacaktır.⁹⁶

Mekke'nin Fethi –veya Veda Haccı– esnasında hastalanan Sa'd b. Ebî Vakkâs'ı ziyarete gelen Hz. Peygamber ile Sa'd arasında, miras konusunda geçen diyalogu anlatan, kimi muhtasar, kimi mufasssal yüz on dört rivayeti, muhtelif kaynaklardan derleyip toplayan, sonra da bunları çeşitli grup veya 'aile'lere ayıran ve bu rivayetleri çeşitli açılardan inceleyen İftihârû'z-Zamân, bir tür çağdaş ve yeni bir cerh-ta'dil ilmini, yeniden gündeme getirmeye çalışmaktadır.

İftihârû'z-Zamân özetle, cerh-ta'dil ve rical kitaplarında raviler hakkında verilen bilgilerin, bizatihi ravilerin rivayetlerinin mukayeseli olarak tetkiki sonucunda elde edilen bilgilerle test edilmesi gerektiğini ifade etmekte; sadece klasik kaynaklardaki 'teorik/naklî' bilgilerle yetinilmemesi gerektiğini belirtmektedir.⁹⁷

Bütün bunlar, ravilerin zapt yetenekleri ve dereceleri konusunda, kaynakların verdikleri bilgilerin bu konuda söylenmiş son söz olmadığını, bilakis bazen birtakım çelişkiler arz ettiği için, mutlaka bunların ravilerin rivayetlerinin lafızlarının mukayesesi sonucunda elde edilen bilgilerle test edilmesi gerektiğini gözler önüne sermektedir.

Bu tespitten hareketle, ravilerin zapt yetenekleri hakkında kaynakların verdikleri bilgilerden daha sağlıklı ve 'daha az subjektif' olan bilgilere ulaşmayı mümkün kılacak olan yeni yöntemler geliştirmenin önem ve lüzumunu da rahatlıkla ifade edebiliriz.

⁹⁵ İftihârû'z-Zamân, *The Evolution of a Hadith: Transmission, Growth and the Science of Rijal in a Hadith of Sa'd b. Abi Waqqas*, (University of Chicago–Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Chicago, Illinois, January, 1989) X+291.

⁹⁶ *Age.*, s. XI.

⁹⁷ *Age.*, s. 190-191.

Telkin

Klasik hadis usûlünde üzerinde pek fazla durulmayan ‘telkin’ meselesi, aslında üzerinde ciddi olarak durulması gereken bir problemdir. Çünkü klasik hadis usûlüne dair hangi eser ele alınırsa alın- sın, genellikle konunun bir iki cümleyle geçirildiği ve verilen bil- gilerin birkaç satırı geçmediği, nadiren bir sayfayı bulduğu dikkat- lardan kaçmamaktadır.⁹⁸ Cerh-ta’dille ilgili olarak yazılmış çağdaş eserlerde –daha doğrusu ‘derlemeler’de– de durum farksızdır.⁹⁹

Keza, çeşitli tabakat ve rical eserlerinde verilen bilgilerin de –telkin uygulamasının hayli yaygın olduğunu ifade eden rivayet- lerle mukayese edildiğinde– hayli yetersiz olduğu görülmektedir. Demek istediğimiz şudur, bir raviye ait olmayan birtakım rivayet- lerin ona ait olduğuna kendisini inandırıp bunları rivayet etmesini sağlamak şeklindeki ‘telkin’ uygulamasının, sadece kaynaklarda işaret edilenlerden ibaret olduğunu zannetmek, aşırı bir iyimserlik olur. Nitekim bazı hadisçilerin zaman zaman birtakım hadisler üzerinde dururken, arızı olarak ‘telkin’den bahsettikleri –mesela Ebû Hurayra’nın Ka’bu’l-Ahbâr’ın telkinlerine maruz kaldığına da- ir bazı değerlendirmeler gibi– görülebilmektedir.

O hâlde, ‘telkin’ konusunda, sadece cerh-ta’dil ve tabakat kitap- larında verilen bilgilerle yetinmenin doğru olmayacağı söylenebilir. Bu bilgilerin dışında, ravilerin yaşadıkları sosyal çevrenin dinî-kültü- rel yapısı, kendileriyle ilişki içinde olduğu şahsiyetlerin inanç ve dü- şünceleri, kendilerinden rivayette bulunduğu veya kendisinden ri- vayette bulunanlarla olan ilişkinin yoğunluk derecesi vb. hususlar göz önünde bulundurularak, bir ‘telkin’ ihtimalinin söz konusu olup olamadığı mutlaka araştırılmalıdır. Unutulmamalıdır ki, Hz. Peygam- ber’e ait olmayan sözlerin ona izafesi, sadece hadis uydurmakla sı- nırlı değildir; bilakis ‘telkin’ de, birtakım ‘sahte hadisler’in piyasaya sürülebilmesini kolaylaştırabilecek riskli noktalardan birisidir.

Görüldüğü kadarıyla, çağdaş hadis araştırmalarında da bu ko- nuya gereken önem verilmemektedir. Nitekim bu konuda kap- samlı ve sistemli bir çalışmanın bulunmayışı bunu göstermektedir.

Bütün bu mülahazalar ışığında ‘telkin’ konusunun ciddi araş- tırmalara konu edilmesi ve hadis rivayetinde ‘telkin’ riskinin ger-

⁹⁸ Örnek olarak bkz. Suyûtî, *Tedribu’r-rivâi*. Yukarıdaki tespit hem tedrîb, hem de aslını oluşturan takrîb için aynen geçerlidir.

⁹⁹ Mesela, Fâruk Hanunâde’nin *el-Menhecû’l-İslâmî fî’l-cerhî ve’t-ta’dîl* gibi. Hatta –mesela– sıkça alıntı yaptığımız *Tecrîd-i Sarîh* ile *Hadis İlimleri ve Hadis İstısalâ- ları*’nda bu konu müstakil olarak ele bile alınmamıştır.

tek boyutlarının tespitine çalışılması; bu amaçla da 'telkin' örneklerini tespit etmeyi mümkün kılacak yeni yöntemlerin ihdası yanında çalışmalar yapılması son derece yararlı olacaktır.

Ref Olgusu ve Hükmen Merfû Meselesi

Şahabeye ve daha sonraki nesillere ait rivayetlerin nasıl 'kolayca' Hz. Peygamber'in sözü mertebesine yükseltilebildiğini (ref²) daha önce, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*'nde (s. 234-246) görmüştük. Bu konu da, daha öncekiler gibi, klasik hadis usûlünde, müstakil olarak ele alınıp hak ettiği ihtimama nail olamamıştır. Dolayısıyla, ref olgusunun kaynaklarda zikredilen örneklerle sırtırlı olduğunu düşünmek hayli zordur. Geçmişte ve günümüzde, bu konuda kapsamlı ve sistemli çalışma(lar) yapılmadığı için, problemin gerçek boyutlarını kestirmek de aynı ölçüde zordur.

Ref probleminin, kudsi hadisler, denilen rivayetler alanında da söz konusu olduğu görülmektedir. Mesela, "Bu Kur'an, Allah'ın sofrasıdır, bu sofradan alabildiğinizi almaya çalışın," sözü Abdurrazzâk ve Dârimî tarafından, sahâbi Abdullâh b. Mes'ûd'un sözü olarak nakledilirken, Hâkim tarafından, Hz. Peygamber'in sözü olarak rivayet edilmiştir.

Yine, "Allah vahyedeceği şeyi söylediği zaman, melekler zincir şakırtısına benzer bir ses işitirler," sözü hem Abdullâh b. Mes'ûd'un, hem de Hz. Peygamber'in sözü olarak rivayet edilmiştir.

Ref olgusunun, kudsi hadisler denilen rivayetlerle ilgili, farklı bir türünden de burada söz etmek gerekir. Normal olarak tâbiînin –veya bir başkasının– sözü, Hz. Peygamber'in sözü seviyesine yükseltilirken, bazen Hz. Peygamber'in kendi sözlerinin Cenab-ı Hakk'ın sözü seviyesine yükseltilebildiği de görülmektedir. Mesela, *Sahîh-i Muslim*'de, "Her kim bir iyilik yapmaya niyet eder de, yapmazsa, Allah ona bir sevap yazar. Niyet eder de, aynı zamanda yaparsa, Allah ona on ile yedi yüz arasında sevap yazar. Kim de bir kötülük yapmaya niyet ederse..." şeklindeki hadis, hemen ardından gelen rivayette Allah'ın sözü –yani kudsi hadis– olarak sunulmuştur.

Bazen bu konuda öylesine karışıklıklar ortaya çıkmaktadır ki, nakledilen hadisin, Hz. Peygamber'in sözü mü, Allah Teâlâ'nın sözü mü olduğunu kestirmek bile imkânsızlaşmaktadır. Nitekim biraz önce zikrettiğimiz, "Kim bir iyilik yapmaya niyetlenir de..." şeklinde başlayan hadis, "Rasulullah buyurdu ki: Kulum bir iyilik yapmaya niyetlendiği takdirde..." şekline bürünmüş ve Allah yeri-

ne, âdetâ Hz. Peygamber'in konuştuğu ve insanlardan, 'kulum' diye söz ettiği, garip bir rivayet ortaya çıkmıştır.¹⁰⁰

Kuşkusuz bunlar, sadece problemin önemini gösteren birkaç örnekten ibarettir. Ancak, bu gibi durumların hadislerde hangi ölçüde söz konusu olduğunu tespit edebilmek, yapılacak araştırmalara bağlıdır. Ama ne yazık ki, ne klasik hadis usûlünde, ne de günümüz hadis araştırmalarında bu konuya ilgi dahi duyulmamıştır. Tam tersine, bilhassa klasik dönemde, bu ref' problemi âdetâ görmezlikten geldiği gibi, üstüne üstlük durumu daha da ağırlaştıran bazı olumsuz tasarruflara başvurmaktan da kaçınılmamıştır.

Bu bağlamda, bilhassa işaret etmek 'istediğimiz husus, 'hükmen merfû' kavramı ve anlayışıdır. Konuyla ilgili klasik yaklaşım. özetle şöyledir:

İsrailiyattan alınmamış, bir ictihadla, bir lügatin beyanı veya bir garip kelimenin şerhiyle ilgisi olmayan, fakat yaratılışın başlangıcı ve gelip geçmiş peygamberler hakkında maziye harpler, fitneler, kıyamet gününün ahvali gibi geleceğe ait sahâbi haberleriyle, bir fiilin yapılması hâlinde kazanılacak sevap veya bir başka fiilin yapılması hâlinde maruz kalınacak ikapla ilgili Hz. Peygamber'e isnad edilmeyen sahâbi sözleri hükmen merfû olan haberlerdir. Çünkü sahabinin bu konulardaki sözlerini, kendi nefsinden söylemesine, ictihadda bulunarak bunlardan haber vermesine imkân yoktur; dolayısıyla bu çeşit sözler, bunları ona haber veren bir başkasının bulunmasını gerektirir. Ona bunları haber verenin de, ancak Hz. Peygamber olduğuna hükmedilir ve dolayısıyla sahabinin bu konulardaki sözleri hükmen merfû olur. Burada şuna da işaret etmek gerekir ki, sahabinin bunları bizzat Hz. Peygamber'in ağzından işitmiş olması şart değildir; fakat Hz. Peygamber'den işiten bir başka sahabiden, ikinci ve hatta üçüncü veya dördüncü elden işitmiş olması da mümkündür.

Hükmen merfû olan fiiller, ictihadına mecalin olmadığı birtakım hareketlerdir ki, bunları Hz. Peygamber yaparken gördüğünü söylemese bile, onların Hz. Peygamber'e ait olduklarına hükmedilir. Mesela, Şâfi'î, Hz. Ali'nin küsuf namazını her rekatta ikiden fazla rûkûyla kıldığını haber vermiştir. Hz. Ali'nin bu namazı, kendi ictihadıyla bu şekilde kılmış olabileceği söylenemez. Fakat bunu, Hz. Peygamber'den böylece öğrendiği-

¹⁰⁰ Buraya kadar verilen örnekler ve kaynakları hakkında bkz. M. Hayri Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet -Eleştirel Yaklaşım-*, Ankara 1997, s. 312-314

ne hükmedilir ve küsuf namazının her rekatta ikiden fazla rükûyla kılınması hükmen merfû olur.

Hükmen merfû olan takrirler ise, sahabinin, Hz. Peygamber zamanında bir işi şu veya bu şekilde yaptıklarını haber vermesidir. “Biz, Hz. Peygamber zamanında şöyle yapardık,” denilerek nakledilen bir haberin hükmen merfû olduğuna şüphe yoktur. Çünkü sahabenin, devamlı olarak yaptıkları bir fiilden, Hz. Peygamber’in habersiz olduğu söylenemez. Keza, yasak olan bir fiilin sahabe tarafından devamlı olarak yapılması da düşünülemez. Bundan şu neticeye varılır ki, Hz. Peygamber’in yapılmasına müsaade ettiği veya müsamaha gösterdiği her fiil merfûdur.

Söz, fiil ve takrirler dışında, sahabe ve tâbiînin, sarîh bir tabir kullanmaksızın naklettikleri bazı haberler daha vardır ki, bunlar da merfû hükmündedirler. Mesela bir tâbîî, bir hadisi sahabe-iye isnad ettikten sonra, “hadisi ref’ eder” yahut “onu rivayet eder” yahut “isnad eder” yahut “rivayet ederek” yahut “sözü sahibine ulaştırır” yahut da “rivayet etti” gibi bazı tabirler kullanır; fakat mesela, “hadisi ref’ eder” dediği zaman, sahabinin hadisi kimden rivayet ettiğini tasrih etmez. Bununla beraber, sözün asıl sahibinin Hz. Peygamber olduğu anlaşılır ve hadisin merfû olduğuna hükmedilir.¹⁰¹

Ne var ki, yukarıda anlatılanlar, geleneğin tarafsız değil, bilakis biraz tarafgirane bir tasviri olup, yine klasik kaynaklarda yer aldığı hâlde zikredilmeyen birtakım farklı görüşler de yok değildir. Nitekim, Hâtib ve İbnu's-Salâh, Hz. Peygamber (s.a.v.) dönemine izafe etmeksizin, “biz şöyle derdik, şöyle yapardık,” gibi ifadelerin merfû olamayıp ‘mevkuf’ sayılacağını kabul etmiş; hatta bunun muhaddislerin çoğunluğunun ve fıkıh ile usûl-i fıkıh ulemasının görüşü olduğunu ileri sürenler de olmuştur. İmam Ebû Bekr el-İsmâîlî (ö. 271/884) gibileri ise, Hz. Peygamber dönemine izafe edilse bile, bu tür ifadelerin mevkuf olmaktan öteye geçemeyeceğini iddia etmekten çekinmemişlerdir.

Keza, “Biz şununla emrolunduk...” veya “şu bize yasaklandı...” gibi sahabe sözlerinin de mutlakâ Hz. Peygamber’in emir veya yasağına işaret sayılamayacağını, çünkü söz konusu emir veya yasağın ondan (s.a.v.) başkasının emri/yasağı, yani Kur’an’ın emri, icmâa dayalı bir emir veya bazı halifelerin emri, hatta istinbata dayalı bir emir –yasak– olma ihtimalinin de söz konusu olduğunu savunanlar mevcuttur.¹⁰²

¹⁰¹ Talat Kocayigit, *Hadis Usûlü*, TDV Yayınları, Ankara 1997, s. 159-160.

¹⁰² “Hükmen Merfû” konusundaki farklı bu ve benzeri görüşleri için bkz. Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, I. 188-193.

Rey veya ictihadla bilinemeyecek hususların, mesela yaratılışın başlangıcı, sevap-azap, kıyamet ahvalı vb. konuların mantıken Hz. Peygamber'den alınmış olacağına dair iddia da tartışılmaz değildir. Aksine bu ve benzeri konulardaki bilgilerin Ehl-i Kitap çevrelerinden veya başka kaynaklardan alınmış olması yahut Kur'an ve Sünnet'ten istinbat yoluyla çıkarılmış olması da imkân dahilindedir. Dolayısıyla hükmen merfû konusu, Talat Koçyiğit Hocamızın yaptığı gibi, kolayca geçiştirilemeyecek kadar problemli ve ciddi araştırma gerektiren bir husustur. Çünkü bu konuda gösterilecek bir gevşeklik, el-Hâkim en-Neysâbü'rî'nin yaptığı gibi merfû olmayan birçok rivayetin merfû gibi gösterilmesiyle sonuçlanabilir¹⁰³ ve bu da birçok hususun yanlış yere Hz. Peygamber'e izafe edilmesi gibi bir riski beraberinde getirebilir.

Hatta hazen daha da ileri gidilmiş, bazı sika ravilerin mürsel, bazılarının muttasıl, bazılarının mevkuf ve bazılarının ise, merfû olarak rivayet ettikleri veya aynı ravinin bazen mürsel-mevkuf, bazen de merfû-muttasıl olarak rivayet ettiği rivayetlerin merfû-muttasıl sayılması gerektiği ve bunun en doğru görüş olduğu söylenebilmiştir.¹⁰⁴

Keza bir sahabi, bir sözü bazen mevkuf, bazen de merfû olarak rivayet ettiğinde, bunun anlamı, aslolanın 'merfû' olması. mevkuf olanın ise, o hadisle sahabenin fetva vermesinin sonucu olması mümkün ise de¹⁰⁵ bunun mutlak olarak kabul edilip bir genellemeye gidilmesi ciddi bir hata olacaktır.

Özetle söylemek gerekirse, 'hükmen merfû' konusu Talat Koçyiğit Hocamızın, adı geçen eserinde olduğu gibi, bazı hadis usûlü eserlerinde yanlış olarak ele alınmakta ve farklı görüşlere yer vermemeye âdetâ özen gösterilmektedir. Bu ise, insanları tek yanlış olarak şartlandırmaktadır. Hâlbuki tercih edilen görüşün, gerçekten doğru olan görüş olduğunu iddia etmek hiçbir zaman mümkün değildir. Bilakis bir müellife göre zayıf veya isabetsiz görünen bir görüşün, bir başkasına göre daha isabetli olması her zaman mümkündür. Hatta, hükmen merfû etiketi altında, Hz. Peygamber'e ait olmayan birtakım hususların ona aitmiş gibi algılanması ihtimali daima mevcut olduğu için, bu konuda son derece titiz ve ihtiyatlı davranılması daha isabetli görünmektedir. Bu anlayıştan hareketle, hadis rivayetlerinde görülebilecek ref problemlerinin boyutlarını ve ciddiyetini tespit etmek amacıyla, "Hadislerde Ref Problemi" konulu bir doktora tezi çalışması sürdürülmektedir.

¹⁰³ Age., I. 193.

¹⁰⁴ Age., I. 222.

¹⁰⁵ Age., I. 223.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TEKNİKLER

Bugün karşımıza çıkan herhangi bir hadis rivayet(ler)inin Hz. Peygamber'e ait olup olamayacağı veya ona ait olabileceği varsayılsa bile, bağlayıcı bir mahiyet taşıyıp taşımadığı sorusuna cevap arar iken, yapılacak olan bilimsel incelemede göz önünde bulundurulması gereken iki temel unsur vardır: İsnad ve metin.

Çeşitli yazılarımızda da sıkça ifade ettiğimiz gibi, hadis dendiğinde, onun bu iki temel unsurdan oluştuğu aslâ unutulmamalı, bu unsurlardan isnadın 'araç', metnin ise 'amaç' olduğu, bu itibarla hadis adını almaya asıl layık olan unsurun 'metin' olması gerektiği daima göz önünde bulundurulmalıdır. Ancak, bu aslâ isnadın küçümsendiği veya önemsenmediği şeklinde anlaşılmamalıdır. Bilakis isnad, önemini ve değerini bugün de korumaktadır. Gereken önem ve değer geçmişte verilmediği ve bugün özellikle önem verilmesi gereken ise, isnaddan ziyade, 'metin' veya daha açık bir ifadeyle 'metin tenkidi'dir.

Bu durumda, "herhangi bir kaynakta bir hadisle karşılaştığımızda yapılması gereken nedir?" sorusunun cevabının son derece basit olduğu da kolaylıkla anlaşılabilir: Önce isnadın, sonra da metnin incelenmesi.

Şimdi bu tür bir incelemenin nasıl yapılacağına ve nelere dikkat edilmesi gerektiğini görelim:

A. İsnad Tetkiki

Bir sözün veya davranışın Hz. Peygamber'e ait olup olamayacağına karar vermek açısından isnad, bugün de belirleyici bir role sahiptir. Böyle bir söz veya davranış herhangi bir hadis kaynağının musannifi tarafından bir isnadla Hz. Peygamber'e kadar dayandırılmıyorsa, onun hadis olma ihtimalini araştırmak için ciddiye alınması bile doğru değildir. Dolayısıyla, bugün bir hadis söz konusu olduğunda ilk yapılması gereken, onun bir isnadının olup olmadığını araştırmak ve ancak ortada bir isnad var ise, onu ciddiye alıp incelemenin diğer safhalarına geçmektir.

İlk bakışta basit ve hatta önemsiz gibi görünen bu husus, aslında geçmişte olduğu gibi bugün de son derece önem arz etmektedir. Çünkü bugün elimizde mevcut olan eski ve yeni, ilmî ve gayri ilmî, Arapça ve Arapça olmayan (Türkçe, Farsça, Urduca veya Batı dillerinde) çeşitli alanlarda yazılmış İslam'a dair sayısız eser mevcuttur. Bu eserler içinde hadis(ler)e yer vermeyeni hemen hemen yok gibidir. Az veya çok, hemen her eserde, özellikle de İslami ilimlere dair eserlerde, hadislerle daima rastlamak mümkün ise de, bunların tamamının isnadı ve kaynağı belli rivayetler olduğunu söylemek mümkün değildir. İsnad sistemiyle ne kadar övünürsek övünelim, yine de elimizde mevcut bütün hadis rivayetlerinin hepsinin birer isnadının olmadığı açıkça görülmektedir.

İsnadı göklere çıkaran ve bu konuda son derece iddialı konuşan İslam ulemasının bütün çabalarına rağmen, tarih boyunca İslam ümmeti bu müesseseye gereken önemi verememiş ve isnadsız pek çok rivayetin bünyemize sızmasına göz yummuştur. Genelde hadis literatürüne hakılarak, diğer alanlardaki hadis kullanımında da isnada aynı ölçüde yer verildiği zannedilmekteyse de aslında bu son derece tehlikeli bir yanılgıdır. Bilakis hadis literatürü dışındaki alanlarda isnadsız hadis kullanımı oldukça yaygındır. Mesela, delil olarak kullandığı hadislerin kaynak ve isnadın: zikretmeyen pek çok fıkıh kitabı olduğu gibi,¹ fıkıh usûlü kitaplarında delil olarak kullanılan hadislerin de çoğunun isnadı yoktur. Bu konuda en sıkı olması beklenen kelim literatürü ise bu bakımdan en kötü durumdadır. Tasavvuf ehlinin bu konudaki gevşekliği –hatta vurdumduymazlığı– ise meşhurdur. Ahlak, vaaz, terğîb-terhîb türü kitaplar da bu açıdan tam anlamıyla bir fecaa: arz etmektedir ki, bu alanda pek çok eser ismi verilebilirse de herhâlde bunların en meşhuru olan *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*'de –yan: din ilimlerinin ihya edildiği iddia edilen bir eserde– sayısı bine yakın isnadsız-kaynaksız hadis kullanmak suretiyle dinî ilimlerin iy: yasına kalkışan İmam Gazâlî'den daha iyi örnek bulunamaz.²

¹ Mesela, yaygın olarak kullanılan *el-İhtiyâr* adlı, Hanefî fıkıhına dair el kitabında rasgele açtığımız III. 176-177; IV. 76'da, "*Kâle 'aleyhi's-salâtu ve's-selâm; ruviye ennehu...*" şeklinde, isnadsız kaynaksız bazı hadisler delil olarak kullanılmaktadır. Ayrıca Ömer Nasuhi Bilmen'in, *Büyük İslâm İlmihâli*'nde de isnadı ve kaynağı olmayan pek çok hadis mevcuttur.

² Geniş bilgi için bkz. M. Hayri Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, ikinci bölüm ve özellikle s. 348-354. *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*'deki isnadsız/kaynaksız bine yakın rivayet için bkz. Subkî, *Tabakâtu's-şâfi'iyyeti'l-kubrâ*, V: 287-389; Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara 2000, s. 58-64.

Günümüzde yazılan eserlere gelince, durumun daha da vahim olduğu söylenebilir.

İster eskiden, ister günümüzde yazılanlar olsun, halk tipi dinî eserlerin bu konudaki olumsuzluk bakımından başı çektikleri ise ehline malumdur.

Gariptir ki, hadisler konusunda en gevşek, hatta vurdumduymazca tavır, Sünnet'e bağlılık ve ittiba iddiasında en ön safta yer alanlarda ve eserlerinde görülmektedir.

Bütün bunlar, Hz. Peygamber'in mirasının, iddia edildiği gibi son derece sıkı ve titiz biçimde nesilden nesile aktarılamadığını, daha doğrusu Müslümanların ekseriyetinin bir rivayetin Hz. Peygamber'e aidiyetini tespitinde isnad ve kaynak bilincinin önemini –geçmişte ve günümüzde– kavrayamadıklarını açıkça göstermektedir. Bugün ise çok daha yaygın bir biçimde, sözlü veya yazılı olarak, önüne gelenin, “Rasulullah şöyle dedi... yaptı...” demekten çekinmediğini; çünkü isnad ve kaynak sorma geleneği olmayan bir ümmette, kaynağı belirsiz bile olsa hadis olduğu iddia edilen sözlerin kolayca revaç bulduğunu, bunun da bu konudaki bilinçsizliğinin normal sonucu olduğunu görmemek mümkün değildir.

Durum bu olduğu hâlde, bugün hâlâ bazılarının, hadislerin hepsinin kayıt altına alındığını, hadislerle ilgili olarak halledilmemiş hiçbir şeyin bulunmadığını nasıl ileri sürebildiklerini anlamak kabil değildir. Aslında isnadsız hadis kullanımı gerçeğini gör(e)-memek, görmezlikten gelmek, daha da kötüsü böyle bir problemin olmadığını inadla savunmak, kelimenin tam anlamıyla Müslümanların bindikleri dalı kesmesinden başka bir şey değildir.

İşte bu gibilerin –ve bizlerin de– bindiği dalı kesmelerine engel olmak, sorumluluk sahibi ilim adamlarının en başta gelen görevleri arasındadır. Bu gibi sorumsuz tutumlara karşı mücadelede en etkili aracın, Sufyân es-Sevrî'nin (ö. 161/777) “İsnad müminin silahıdır,” dediği gibi,³ isnad sorgulaması olduğunu aradan geçen bunca yüzyıldan sonra tekrar vurgulamayı zorunlu görüyoruz.

Nereden Bildin Yasası

Toplumumuzda genel olarak, ama özellikle siyaset, ekonomi ve bürokrasiye yön veren ‘yönetici tabaka’da vahim boyutlara ulaşmış olan yozlaşmanın medyaya en fazla yansıyan kısmı, gayri meşru yollardan kazanılmış ‘para ve servet’tir. Bu alanda yaşanan yozlaş-

³ el-Hatib el-Bağdadî, *Şerafu aşhâbi'l-hadîs*, s. 42, prg. 81.

manın akıl almaz boyutlara varmış olması karşısında, sağduyu sahipleri, bu vurgun ve hortumlanmanın önüne geçebilmek için, hazırlarının servetlerini nasıl elde ettiğini sormak gerektiğinden dem vurarak gündeme bir, “Nereden buldun?” yasası tartışmasını getirmişlerdi. Aslında sadece kriz ve yozlaşma dönemlerinde ortaya atılan bu gibi teklif ve taleplerin, toplumun sürekli ve her durumda benimsemesi gereken önemli bir kontrol mekanizması olduğunda kuşku yoktur. Zaten yolsuzlukların ortaya çıkması da, bu “Nereden buldun?” sorusunun altında yatan toplumsal otokontrol düşüncesinin toplumda devamlı vurgulanıp canlı tutulamamasındandır.

Toplumumuzdaki kirlenmenin ‘maddi’ boyutu yanında bir de ‘manevi’ boyutu olduğu, nedense daima ihmal edilmiştir. Kuşkusuz bu kirlenmenin yaşandığı en önemli alanlardan birisi de ‘bilgi’yle ilgili olanıdır. Büyük ölçüde Batı’da veya dışımızda üretilen bilgilerin –teknik, bilim, felsefe vb.– kopyalanmasından ileri gidemeyen bir eğitim sistemi yüzündendir ki, bugün toplum olarak ‘bilgi’ alanında insanlığa önemli (!) katkılarda bulunduğumuzu ve son derece çalışkan ve üretken olduğumuzu söyleyebilecek ne hâlimiz var, ne de mecalimiz. Bunun da en temel sebebi, para ve servet alanında yaşanan köşe dönmeçiliğin, ucuzculuğun ve ‘hortumlama’nın, aslında ‘bilgi’ alanında da yaşanan acı bir gerçek olduğunu göremeyişimizdir. Nitekim para ve servete taalluk eden konularda “Nereden buldun?” yasasını gündeme getirenlerin ‘bilgi’ alanında da bir “Nereden bildin?” yasası uygulanması gerektiğine dair seslerini yükselttiklerini bugüne kadar görebilmiş değiliz. Bu, bizim toplum olarak ne kadar madde merkezli düşünür hâle geldiğimizin bir göstergesidir. Hâlbuki maddi alanda görülen kirlenmenin –bilgi dahil– manevi alandaki kirlenmenin bir tezahürü olduğu, ancak son zamanlarda, o da cılız bir şekilde, dile getirilmeye başlanmıştır. İşte bu tür bir bilgi kirlenmesinden İslami alan da nasibini, hem de fazlasıyla almış durumdadır. Bu kirlenme, İslam düşüncesinin ve İslami ilimlerin her alanında yoğun bir biçimde yaşanmaktaysa da, bunların başında hadis alanının geldiğini söylemek pek abartı sayılmaz. Çünkü ‘siyaset-tababet-diyanet’ gibi, herkesin uluorta fikir beyan edebildiği konularda, diyanetin (din) ayrılmaz bir parçası olan hadisler konusunda da aynı ‘uluorta’ tutumun sürdürülmesini garipsememek gerekir. Özellikle hadisler konusunda sergilenen bu sorumsuz tavrın örneklerini görmek için, piyasada mevcut İslami literatüre (kitap, dergi vb.), sesli, görüntülü yayımlara; radyo, televizyon ve elektronik ortamlardaki dinî tartışmalara bir göz atmak bile yeterli olacaktır.

Hele İslam'a, Kur'an'a, Sünnet'e, Hz. Peygamber'e bağlılığını ve saygısını her vesileyle dile getiren İslami kesimin ve önderlerinin buna ilahiyat ve diyanet camiası da dahildir– hadisler konusunda– bu vurdumduymazlıklarını ve içine düştükleri açık çelişkiyi biz şahsen anlamakta son derece zorlanıyoruz. Zira haksız yere bir kazanç veya servet elde edenlere karşı, “Nereden buldun?” sorusunun sorulmasını içtenlikle tasvip edenlerin; aynı soruyu, maddeten daha önemli olduğunu söyledikleri dinin kaynaklarından olan hadis konusunda, “Nereden bildin?” şeklinde tekrarlamaları gerekmez miydi? Bunu yapmamaları ise, onların, Hz. Peygamber'e ve hadislerle önem verdikleri iddialarının, gerçekleri yansıtmadığını açıkça gözler önüne sermektedir. O hâlde genelde bilgi, özelde İslami bilgi, daha dar bir alanda ise hadisler konusunda, toplumumuzda görülen bu gevşek tavrın, ne dine duyulan bağlılık ve saygıyla, ne de doğru bilgiye ulaşmak için gerekli olan ‘bilimsel zihniyet’le bir ilginin olmadığını burada hatırlatmamız gerekmektedir. Ancak, sadece bu durumun belirtilmesiyle yetinmemek ve bu durumu düzeltmek için adımlar da atmamız gerekir. İşte atılması gereken bu adımların ilki, daima ve her yerde, bir hadisle karşılaşıldığında, “Nereden bildin?” yarasını devreye sokmaktır. Özel bir sohbet, camideki bir vaazda, bir radyo konuşmasında, bir televizyon programında, bir İmam-Hatip lisesinde veya bir İlahiyat fakültesindeki bir derste, bir seminer, bir panel, bir konferans veya sempozyumda; bir takvim yaprağında, bir dergi veya gazetede, bir kitapta –Arapça olması da bizi aldatmasın– veya elektronik ortamlarda herhangi bir hadisle karşılaştığımızda, böyle bir hadisin varlığını teleri sürenlere karşı, böyle bir hadis olduğunu “Nereden biliyorsun?” sorusunu çekinmeden sormak şeklindeki bir alışkanlığın kazanılması son derece hayati önemi haizdir. Kuşkusuz bu, “Nereden biliyorsun?” sorusunu, başka soruların da izlemesi gerekir: “Bu hadisin kaynağı var mıdır; kaynak gösterilen eser, gerçekten ‘hadis kaynağı’ mıdır? Bir hadis kaynağı olsa bile, isnadı var mıdır? Isnadı varsa, sağlam mıdır? Isnadı sağlam olsa bile, muhtevası İslam'ın temel esaslarına, Kur'an'a, Sünnet'e, akla-mantığa, sağduyuya, tarihî ve bilimsel gerçeklere vb. uygun mudur? Yani isnad, görünüşte bu sözün Hz. Peygamber'e ait olduğunu gösterse bile, bu söz gerçekten Hz. Peygamber tarafından söylenmiş olabilir mi? Bu söz ona yakışır mı?” gibi soruları da peş peşe sormak gerekir.

Bu soruları basit bir şekilde her zaman ve her yerde sormak mümkündür ve sorulmalıdır. Ancak, bu sorgulama işinin daha ve-

rimli olabilmesi için, bunun bilimsel bir şekilde yapılması gerektiğini söylemeye gerek yoktur. İşte aşağıda sizlere sunmaya çalışacağımız hususlar, böyle bir sorgulamanın çeşitli merhalelerini oluşturmaktadır. Ancak, burada verilecek bilgilerle yetinmenin doğru olmayacağını, buradaki bilgiler doğrultusunda kendimizi devamlı yenilememiz ve geliştirmemiz gerektiğini, bunun da yolunun bu konularla ilgili bilimsel araştırmaları, makale ve kitapları takip etmekten geçtiğini unutmamak gerekir. Çünkü icthada, yeniliğe, dinamizme ve değişime açık olduğunu vurguladığımız alternatif hadis metodolojisi, mahiyeti gereği böyle bir yaklaşımı zorunlu kılmaktadır.

Şimdi yukarıda sıraladığımız soruları daha sistemli ve teknik olarak nasıl sorabileceğimizi ve nelere dikkat edip neler yapmamız gerektiğini gösteren aşamalı bir inceleme sürecine geçebiliriz.

1. Kaynak ve isnad sorgulaması

İşe, ilk önce bir hadis rivayet(ler)inin herhangi bir kaynakta yer alıp almadığını araştırmakla başlamak gerekir. Bu kaynağın mutlaka hadis literatürüne ait bir kaynak olması zorunlu değildir. Önemli olan bir müellifin, rivayeti Hz. Peygamber'e isnadla dayandırmış olmasıdır.

Bir isnadın şu veya bu hadis kaynağında, mesela Buhârî ve Muslim'in *Şaḥīḥ*'lerinde yer almasıyla herhangi bir eserde yer alması arasında, isnad olması açısından hiçbir fark yoktur. Bir isnadı mükemmel ve değerli yapan şey, onun kesintisiz olması, raviyelerinin de güvenilirlik şartlarını tam olarak taşımalarıdır. Bu şartlar hangi isnadda gerçekleşirse, o isnad daha sağlamdır; isterse bu isnad Buhârî ve Muslim'in *eş-Şaḥīḥ* veya *el-Muvatta* gibi meşhur kaynakların dışında yer alsın, fark etmez.

2. İsnadların derlenmesi (bütünlük)

İsnadların derlenmesinden önce önemli gördüğümüz bir noktaya işaret edelim:

Çoğumuz, "Cibril hadisi", "Mirac hadisi", "Veda Hutbesi" gibi adlarla anılan birtakım hadislerin varlığını duymuş veya okumuştur. Genellikle bu gibi hadislerin duyduğumuz veya okuduğumuz şekliyle standart olduğuna, bütün kaynaklarda aynı metnin aktarıldığına dair yaygın, ama yanlış bir kanaat vardır. Sözü uzatmamak için bu kanaatin yanlış olduğunu ve tek bir Cibril hadisi veya Mirac hadisi veya standart bir Veda Hutbesi olmadığını, bilakis kaynaklar incelendiğinde pek çok Cibril hadislerine, Mirac

hadislerine ve Veda Hutbelerine rastlandığını belirtmekle yetinmemiştir. Hatta bir genelleme yaparak diyebiliriz ki, bütün kaynaklarda aynı şekilde nakledilmiş standart bir metni olan tek bir hadis bulmak mümkün değildir. Nitekim, *eş-Şavmu cunnetun*, gibi tek kelimelik bir hadisin bile, kaynaklarda aynı lafızlarla nakledilmemiş olması dahi,⁴ tek başına dediklerimizi doğrulamaya yetecek niteliktedir. Bu bakımdan, şu veya şu konudaki falan hadis... demek doğru olmak bir yana, son derece yanıltıcı olmaktadır. Bu yanıltıcı durumun, artık daha fazla devam etmemesi için, herhanga bir konudaki rivayetler için, çoğul sığasıyla, "şu veya şu konudaki falan hadisler" (Cibril hadisleri, Mirac hadisleri, Veda Hutbeleri vb.) şeklinde bir ifade kullanmaya titizlikle riayet edilmelidir.

Bir hadisin isnad açısından bir değerlendirmeye tâbi tutulması için, onun bütün tariklarının bir araya getirilmesi gerekir. Bu yapılmadan, sadece muayyen bir isnadı esas almak –o isnad sahih bile olsa– eksik ve yanıltıcı sonuçlara yol açar. Muteber sayılan hadis kaynaklarında –bilhassa *Kütüb-i sitte* ve emsallerinde– bir hadisin mevcut isnadları içinde musannıfının ichtihadınca en sahih görüleni seçilmiş, diğer isnadlar, en sahih olmadıkları gerekçesiyle maalesef omal edilmiştir. Bir hadisin bütün tariklarını bir araya getirmek suretiyle 'bütünlük' ilkesini sistemli olarak uygulayanlar elbette hiç çok değildir. Taberî ve Tahâvî, bu ilkeyi uygulayanlar içinde ilk sırada anılması gereken iki önemli isimdir. Bu ilkeyi, ilki, *Tehzîbu'l-âşâr'da*, diğeri ise, *Şerhu ma'âni'l-âşâr'da* titizlikle uygulamışlardır.

Bugün de örnek alınması gereken Buhârî, Muslim vb. gibilerinin seçmecî yöntemi değil, Taberî ve Tahâvî'nin bütünlükçü yaklaşımlarıdır.

3. *İsnadların kronolojik gelişiminin incelenmesi*

Bir hadisin bütün isnadları bir araya getirilirken, gelişigüzel bir derleme yerine, kaynakların kronolojik sıraya konulmasından sonra, bu sıraya uygun bir derleme yapılması gerekir. Bu yapıldığı takdirde:

a) Birbirinden 'bağımsız' olan isnadlarla, bir isnadın farklı kaynaklara dağılması sonucunda çoğalan 'paralel' isnadların teşhisi mümkün olacaktır.

b) Genel olarak ilk dönem kaynaklarındaki isnadların kusurlu (mürsel, munkatı', mevkuf vb.) oldukları, zaman içinde bu kusurların –muhtemelen *tedlîsu't-tesviye*, *idrâc*, *ref'* vb. tekniklerle– gi-

⁴ Bkz. s. 170, dipnot 71.

derilerek, daha kusursuz isnadların meydana getirildiği iddiasının ne ölçüde geçerli olduğu ortaya konulabilir.⁵

c) Bazı isnadlar başlangıçtan itibaren bütün yazılı malzemelerde ve hadis literatüründe yer alırken; bazıları sadece geç dönem kaynaklarında yer alıp ilk kaynaklarda yer almamaktadır. Bu ise ilk kaynaklarda yer almayıp sonradan ortaya çıkan rivayetlerin sıhhati hakkında ciddi kuşkulara yol açabilecek bir durumdur. Özellikle de, her Müslümanı yakından ilgilendiren konularla ilgili rivayetlerin ilk nesiller ve ilk kaynaklar tarafından bilinmemesini izah etmek son derece güçtür.

d) Hadis rivayetlerinin kronolojik sırayla kaynaklarda artma ve ya eksilme yönünde gösterdiği sayısal gelişme de önemli bir noktadır. Bir konudaki rivayetlerin kronolojik sırayla kaynaklarda giderek artış gösterdiği pek çok araştırmada ortaya konmuştur. Mesela H. Musa Bağcı'nın, *Hadislere Göre Kader Problemi* adlı, yayımlanmamış yüksek lisans tezinde, kaderle ilgili hadis rivayetlerinin Hemmâm b. Munebbih'in *eş-Şahîfe*'sinden başlayarak (üç rivayet kaynaklarda giderek artış gösterdiği ve Ahmed b. Hanbel'in *el-Musned*'inde zirveye ulaştığı (doksan rivayet) görülmektedir.⁶ Benzer şekilde, zenginlik ve fakirlikle ilgili hadis rivayetleri de, Hasan İbik tarafından, *Zenginlik ve Fakirlikle İlgili Hadislerin Hadis Teknikleri Açısından Değerlendirilmesi* konulu, yayımlanmamış yüksek lisans tezinde ele alınmış ve konuyla ilgili rivayetlerin Hemmâm b. Munebbih'in *eş-Şahîfe*'sinden başlayarak, giderek nisbî bir artış gösterdiği ve Ahmed b. Hanbel'in *el-Musned*'inde, yine, zirveye ulaştığı (seksen iki rivayet) görülmektedir.⁷ Hatta, Cibril hadisi gibi rivayetlerin, Hemmâm b. Munebbih'in *eş-Şahîfe*'si, İmam Zeyd'in *el-Musned*'i, Mâlik'in *el-Muvatta*'ı (Yahyâ b. Yahyâ rivayeti), Şâfiî'nin eserleri, Abdurrazzâk'ın *el-Musannefi* ve Humeydi'nin *el-Musned*'i gibi eserlerde yer almazken; er-Rabî' b. Habîb'in *el-Musned*'i ile Tayâlisî'nin *el-Musned*'i gibi hadis kaynaklarında ilk olarak görülmeye başlaması da son derece dikkat çekicidir.⁸

⁵ Şu âna kadarki bizim kendi çalışmalarımız, danışmanlık yaptığımız lisans, yüksek lisans ve doktora tezleri, doktora seminerleri ve tetkik imkânı bulabildiğimiz diğer çalışmalar, bu tezin büyük ölçüde doğru olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla, bu iddianın kolaylıkla savuşturulamayacak kadar güçlü olduğu görülmektedir.

⁶ H. Musa Bağcı, *Hadislere Göre Kader Problemi* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), AÜİF, Ankara 1993, s. 172.

⁷ Hasan İbik, *Zenginlik ve Fakirlikle İlgili Hadislerin Hadis Teknikleri Açısından Değerlendirilmesi* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), AÜİF, Ankara 2001, s. 17.

⁸ Bkz. Bekir Tatlı, *Buhârî'ye Kadar Olan Dönem İçinde Cibril Hadisi* (yayımlanmamış doktora semineri), AÜİF, Ankara 2001.

Şii kaynaklarda durum daha da ilginçtir. Mesela, IV. yüzyıl başında Kuleynî, *el-Kâfî* adlı eserinde, on iki imamdaki bahseden on yedi rivayet zikrederken, elli yıl sonra Şeyh Sadûk, *İkmâlu'd-dîn*'de, konuyla ilgili otuz beş rivayet zikretmiş, IV. yüzyılın sonlarında, Muhammed b. Alî el-Hazzâz, *Kifâyetu'l-eşer'*de, iki yüz rivayet zikretmiştir.⁹ Rivayetlerdeki bu artışların son derece mâni-dar ve izahı gerektiren bir durum olduğu ortadadır.

Özetle, rivayetler, kaynaklardaki sayısal gelişimi açısından incelenmeli ve şayet normal olmayan bir artış gözleniyorsa, bunun hadis uydurma veya mevkuf mürsel rivayetlerin merfû hâline getirilmesi gibi sebeplerden kaynaklanıp kaynaklanmadığı incelenmelidir.

e) Bütün isnadların bir araya getirilmesinden sonra, bunların bir isnad şeması (şecere) hâline getirilmesi cihetine gidilmesi gerekir. İsnad şemalarının bize sağlayacağı faydalar şunlardır:

(i) Mükerrer isnadların tekrarlarını gidermek,

(ii) İsnadların meşhûr, müstefiz, ferd veya garîb olup olmadığını tespit etmek,

(iii) İsnadda düşen veya ilave edilen raviler olup olmadığını tespit etmek,

(iv) İsnad(lar)daki ravilerin belli bir coğrafyaya münhasır olup olmadıklarını belirlemek.

Bu sonuncu hususa bilhassa bazı Batılı araştırmacılar tarafından dikkat çekilmektedir ki, bu konudaki bazı örnekler gerçekten anlamlı görünmektedir. Mesela, meşhur, "Allah, her yüzyıl başında dinini yenileyecek birini gönderir," rivayetinin ravilerinin hemen hemen tamamının Mısırlı, Şafii mezhebi mensubu veya sempatizanı olması,¹⁰ keza, *men kezebe aleyye...* hadisini bu lafızla nakleden ravilerin nerede ise tamamının Irak bölgesinde yaşamış olmaları¹¹ burada örnek olarak zikredilebilir. Benzer durumların başka hadisler için de söz konusu olup olmadığı tespit edilmeli ve makul bir yorumu yapılmalıdır.

Özetle, isnad şemaları, bir hadisin, tarihin belli bir döneminde, belli bir coğrafyanın veya belli bir mezhebin ürünü olup olmaya-acağı konusunda da bize önemli ipuçları sunabilecektir.

f) İsnad şemaları sayesinde, bazı ravilerin kimliklerinin doğru bir şekilde tespiti de mümkün olabilecektir. Bilindiği gibi, Arap

⁹ Ahmed el-Kâtib, *Tatavvuru'l-fikrî's-siyâsiyyi's-şî'î*, s. 103.

¹⁰ Geniş bilgi için bkz. Ella Landau-Tasseron, "Periodik Reform: Müceddid Hadisi Hakkında Bir İnceleme", *İslâmî Araştırmalar*, VI (1993), sayı: 4, s. 261-278.

¹¹ Geniş bilgi için bkz. Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 96-133 ve bilhassa 132-133.

geleneğinde isim, lakap, künye ve nispe(t) kullanımıyla kimlik belirleme cihetine gidiliyordu. Ancak bu isim, lakap, künye ve nispe(t)ler arasındaki benzerlikler, sıkça ciddi karışıklıklara sebep oluyordu. Tek bir isnad esas alındığında gözden kaçabilecek olan bu karışıklıklar, isnad şemaları sayesinde çözüme kavuşturulabilecektir. Rical kitaplarında isimleri, künyeleri, lakapları ve nispe(t)leri arasında çok yakın benzerlikler olan, hatta bundan da öte, hocaları, talebeleri, yaşadıkları bölge ve dönemleri de neredeyse aynı olan pek çok raviye rastlanmaktadır.¹² Tipik bir örnek olarak Zuhri burada zikredilebilir. Herhangi bir isnadda bu isim yer aldığı zaman, hemen ilk akla gelen meşhur İmam İbn Şihâb ez-Zuhri olmaktadır. Ne var ki, Zuhri nispe(t)i taşıyan ve hepsi de çağdaş, hoca ve talebeleri müşterek olan pek çok Zuhri'nin varlığı da, rical kitaplarında kolaylıkla görülmektedir. İmam Mâlik, bu gibi durumlarda ortaya çıkabilecek karışıklığın farkında olması sebebiyledir ki, Zuhri'nin diğerlerinden ayırt edilmesi için *el-Muvatta'a'da İbn Şihâb* kullanımını tercih etmiştir.

İsnad şemaları, bütün bu faydaları yanında, bir de rical ve cerh-ta'dil alanında yapılacak incelemelerin önhazırlık safhasını oluşturma işlevine de sahip bulunmaktadır.

Kronolojik sıraya dizilmiş olan kaynaklardan derlenen ve isnad şeması oluşturulan hadis rivayetlerinin, bundan sonra tâbi tutulacağı incelemenin ilk safhası, 'rical bilgisi', ikincisi ise 'cerh-ta'dil bilgisi' alanıyla ilgilidir.

4. Raviler hakkındaki biyografik bilgilerin toplanması

Ravilerle ilgili bilgilerin yer aldığı rical, tabakât ve cerh-ta'dil literatürüne başvururken bilinmesi gereken hususlar şunlardır:

a) Tıpkı hadis kaynakları gibi, hadis ricaline dair eserler de, her biri önceki eserlere dayanan birikimsel mahiyette eserlerdir. Bu yüzden pek çok bilgi, bu kaynaklarda aynen tekrarlanmıştır. Bu tekrarların asgariye indirilebilmesi için, hadis kaynakları için yapıldığı gibi, ricaline dair eserler de, kronolojik sıra içinde incelenmeli ve bilgiler mümkün olduğunca asıl kaynaklara dayandırılmalıdır.

b) Hadis kaynakları gibi hadis ricaline dair eserlerdeki bilgiler de, birer rivayet şeklinde aktarılan nakillere dayanmaktadır. Dolayısıyla güvenilirlik sorununun, hadisler için olduğu kadar biyografik malumatlar için de geçerli olduğu unutulmamalı, kaynağı olmayan veya belirsiz olan bilgilere ihtiyatla yaklaşılmalıdır.

¹² Geniş bilgi için bkz. Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 134-160.

c) Hadis ravilerinin biyografilerine dair eserlerde, müelliflerin çeşitli eğilimlerinin etkili olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Ehl-i Sünnetin en muhafazakâr kanadını oluşturan hadis ehlinin; Şia, Mürcie, Mutezile, İbadiye, rey ehli gibi, kendi dışındaki mezhep mensuplarına karşı yeterince tarafsız davranmış olduklarını düşünmek zordur. Bilakis mezhep taassubunun etkisiyle, kendi dışındakilerin biyografilerini oldukça kısa tutarken, kendilerinden olanların biyografilerini elden geldiğince uzattıkları sık görülen bir durumdur. Ayrıca bir ravinin biyografisine ayrılan kısımda, onunla ilgili bilgilerin eksiksiz verildiği sanılmamalıdır. Bilakis o raviyle, özellikle de onun cerh ve ta'diliyle ilgili olumsuz yönlerinin, kendisine ayrılan kısımda değil de, bir başka ravi münasebetiyle başka bir yerde zikredilebildiği, özellikle göz önünde bulundurulmalıdır.¹³ Ayrıca ravilerin isminden tutun, hoca ve talebelerine varınca ya kadar son derece çelişkili bilgilerin, bırakın farklı kaynakları, aynı kaynaktan bile yan yana yer alabildiği de unutulmamalıdır.

d) Ravilerle ilgili bilgilerde görülen çelişkilerin ve tutarsızlıkların en önemlisi, doğum-ölüm tarihleriyle ilgili olanıdır. Ravilerin özellikle vefat tarihlerine dair bilgiler bazen işin içinden çıkılamayacak kadar karmaşık olabilmektedir. Sıklıkla görülen bir başka husus, ravilerin doğum-ölüm tarihleri konusunda birbirinden farklı oldukça değişik tarih zikredilmesi, hatta bu değişik tarihler arasında otuz yıl gibi anormal mesafelerin bulunmasıdır. Ravilerin doğum-ölüm tarihlerinde sıkça rastlanan bu belirsizlik, genelde her bir imamın şahsi tercihleriyle aşılmaya çalışılmış ise de, bu, ortada mevcut olan problemi çözmemektedir.

e) Doğum-ölüm tarihlerinde bazı hilelere de rastlanmaktadır. Ravilerin doğum-ölüm tarihleri mukayese edilerek, isnadda bir kesinti olup olmadığı tespit cihetine gidilir. İki ravi arasındaki anormal zaman farkı bazen ravilerin ömürlerinin anormal biçimde uzun gösterilmesi, suretiyle kapatılmaya ve makul gösterilmeye çalışılabilmiştir. Bilhassa, *el-muammerün* (uzun ömürlüler) denilen bir grup ravinin bu amaçla devreye sokulmuş olmaları ihtimali de göz ardı edilmemelidir.¹⁴

¹³ Mesela, İbn Hacer, Zuhri'ye ilişkin, onun, 'arz' ve 'icaze' yöntemlerini kabul ettiği ve Emevilerin hizmetinde görev yaptığı şeklindeki eleştiriye, kendisinin biyografisine ayrılan bölümde (*Tehzibu't-tehzib*, IX. 445-451) değil, A'meş'in biyografisine ayrılan bölümde (*age.*, IV. 225) yer vermektedir.

¹⁴ Bkz. Juynbol, *Oryantalistik Hadis Araştırmaları*, Ankara 2001, s. 121-142.

5. Cerh-ta'dil bilgilerinin dökümü

Ravilerin hadis rivayetinde güvenilir olup olmadığına dair cerh-ta'dil bilgilerine gelince, bunların da birimsel olduğunu, bu alanda eser veren her müellifin, kendinden önce toplanmış olan malzeme dayandığını, dolayısıyla pek çok bilginin tekrarlandığını belirtelim. Bu bakımdan, cerh-ta'dil bilgilerinin de ilk kaynaklarına götürülmesi suretiyle tekrarların bertaraf edilmesi yönünde çalışmalar yapılması son derece yararlı olacaktır.*

Cerh-ta'dil literatürü incelendiğinde, bu alanda da, otoritelerinin şahsi eğilimlerinin yapılan değerlendirmeleri yönlendirdiği görülmektedir. Hadis ehli, kendi mensupları ve Ehl-i Sünnet çizgisindeki diğer raviler hakkında daha toleranslı davranırken; Şia, Kaderiye, Mutezile, Havaric ve Mürcie gibi gruplara mensup olanları cerh etmekte daha tavizsiz, hatta bazen bağnazlığa varacak kadar önyargılı davranabildikleri sıkça rastlanan bir durumdur.¹⁵ Bu da, cerh ve ta'dilde taassubun ciddi boyutlara varabildiğini daima göz önünde bulundurmak gerektiğini göstermektedir.¹⁶

Cerh-ta'dil uygulamasında riayet edilmesi gereken en önemli ilke tutarlılıktır. Bir ravinin güvenilirliğini veya güvenilmezliğini belirleyen unsurlar tespit edildikten sonra, artık bunların –meşhur hadis imamları dahil– herkese ayırım gözetilmeksizin uygulanması gerekir. Maalesef klasik hadis usûlünde konulmuş olan pek çok kural, özünde son derece isabetli olduğu hâlde, uygulamada ayırım yapılmış ve bazı ravilere uygulanırken, bazıları açıkça istisna edilerek kayırılmıştır. Bugün geldiğimiz bu noktada, bilimsel zihniyete aykırı ve genellikle hizipleşme zihniyetinin ürünü olan çifte standart uygulamaları na da son vermek ve bu yönde çaba sarf etmek durumundayız.

Alternatif hadis metodolojisinin, belli bir mezhebin usûlü olmadığını, bilakis bütün mezheplerden yararlanmayı amaçlayan mezheplerarası bir yaklaşımı benimsediğini girişte belirtmiştik. Buradan hareketle, cerh-ta'dil alanında, hadis ehli ve Ehl-i Sünnet çizgisi dışındaki ilgili literatürün de göz önünde bulundurulması gerektiği kolaylıkla tahmin edilebilir. Bu aşamada, bir raviyle ilgili olarak elimizde mevcut bütün literatürün –mezhep vb. ayırımı

¹⁵ Geniş bilgi ve örnekler için bkz. İbn Abdilberr, *Câmi'u beyâni'l-İlm ve fağlihî*, s. 439-457 (Hukmu kavli'l-'ulemâ' ba'dihim fi ba'd): Subkî, *Kâ'idetü'n fî'l-cerhî ve't-ta'dil*; Sabri Kızılkaya, *Cerh ve Ta'dilde Mezhep Taassubu* (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), AÜİF, Ankara 1998.

¹⁶ Gerek rical, gerek cerh-ta'dil literatüründe mevcut bilgilerin ne gibi zıtlarla malul olduğunu için bkz. Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, s. 158 vd.

yapmaksızın– verdiği bilgiler derlenmeli ve tam bir tarafsızlıkla incelenmeli, isnadsız, önyargılı itham ve karalamalara ise aslâ itibar edilmemelidir. Her konuda olduğu gibi cerh-ta'dil konusunda da hakikatin hadis ehlinin tekelinde olmadığı, onların dışındakilerin de doğruluk iddiasında bulunma haklarının mevcut olduğu kabul edilmedikçe¹⁷ cerh ve ta'dil konusunda yanlı kararlar vermekten uzaklaşmak mümkün olmayacaktır. Geçmişte yapılan ve cerh-ta'dil literatürümüzü dolduran bu gibi hataların bugün tekrarlanmaması için, mezhep taassubundan uzak, bütün mezhepleri kapsayan, tarafsız ve nesnel delilleri esas alan bir anlayışla cerh-ta'dil bilgilerinin değerlendirilmesi bir zorunluluktur.

Cerh-ta'dil süreci, bilimsel tarafsızlık ruhuyla incelenen malumattan elde edilecek sonuçlar çerçevesinde işletildiği takdirde, geçmişte cerh-ta'dil imamlarının mecrûh kabul ettikleri pek çok ravinin aslında âdil; âdil ve sika kabul ettikleri pek çok ravinin ise aslında mecrûh olduğu durumların ortaya çıkması kuvvetle muhtemeldir. Buna dair mutlaka bir örnek vermek gerekirse, meşhur Hanefî kadısı Nûh b. Ebî Meryem'in (ö. 173/789) durumundan daha güzeli bulunamaz. Recep Gürkan Göktaş'ın, *Nûh b. Ebî Meryem ve Hakkındaki Bazı İddiaların Değerlendirilmesi* adlı yayımlanmamış çalışmasını esas alarak, özetle bazı bilgileri dikkatlerinize sunmak, sanırım bu konuda yeterli olacaktır.

Sayın Göktaş, bu değerli araştırmasında, konuya şu sözlerle giriş yapmaktadır:

Cerh ve ta'dil kitaplarında yer alan bilgilere –iyice tahkik etmeden– itimat edilir ise, mesela, Ebû Hanîfe hakkında söylenenler nereye oturtulacaktır? Bizim üstün gayretleriyle iftihar ettiğimiz, hatta babalarını, oğullarını [bile çekinmeden] cerh etmelerini göstererek önyargısızlıklarını ispat ettiğimiz muhaddislerimizin bu büyük imam ve onun talebeleri hakkında söyledikleri ve naklettikleri bir yığın olumsuz ifadeyi ne yapacağız?¹⁸

¹⁷ Ehl-i Beyt'e mensup imamların ve ravilerin (İbn Hacer'in *Tehzîbî* örneğinde) bu açıdan haksızlığı maruz bırakıldıkları ve haksız yere cerh edildikleri iddiasına dair önemli bir Şii kaynak olarak, Muhammed b. Âkil b. Abdillâh b. Yahyâ el-Alevî'nin *el-Atebu'l-cemil 'alâ ehli'l-cerhi ve't-ta'dil*, (by. 1342) adlı eseri burada zikredilmelidir. Yine, Mutezilenin, bazı raviler hakkında verdikleri cerh-ta'dil bilgilerine örnek olarak, Mutezilenin meşhur imamlarından, İmamü'd-Dunyâ lakaplı Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin (ö. 317-19/929-31), *Qabûlu'l-aḥbâr ve ma'rifetu'r-riḥāl* adlı önemli eseri (Beyrut 2000) burada zikredilmesi gereken eserlerin başında gelir.

¹⁸ Hadisçilerin, Ebû Hanîfe hakkındaki bazı olumsuz değerlendirmeler için bkz. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, s. 230 vd.

Ebû Hanîfe mezhep imamı olduğu ve takipçileri bulunduğu için müdafaa edilmiş, hakkındaki iddialar reddedilmiştir. Peki, kendisini savunacak takipçileri olmayan pek çok ilim adamı hakkındaki muhaddislerin cerhleri, ithamları hiçbir değerlendirmeye tâbi tutulmadan kabul mü edilecektir? Kelbî, İbn İshâk, Mukâtil b. Suleymân, Vâkidî gibi şahıslar hakkındaki olumsuz kanaatleri rical kitaplarına borçlu değil miyiz? Yine aynı şekilde Mutezili, Şii, Harici olduğu, rey ehline mensup olduğu, felsefeyle iştigal ettiği gerekçesiyle, bir kalemde silinen şahısların mevcudiyeti de bir gerçek değil mi?

İşte bu denilenler, bir şeylerin yolunda gitmediğini gösteriyor. Şu hâlde anlatılan güzel hikâyelerin –bunların önemli bir kısmı doğru olsa da– imamların karizmalarının ve elimizde mevcut devasa eserlerin bizi kandırmasına izin vermeden, ayağı yere basar şekilde rical kitaplarındaki bilgi ve değerlendirmeleri yeniden gözden geçirmemiz gerekmektedir.

Bütün bunları, sözü, hakkında cerh ve ta'dil kitaplarında hiç de iyi ifadeler bulunmayan, hatta sonraları kesin bir sığayla yalancı ve hadis uydurmacısı olduğu dile getirilen bir raviye, Nûh b. Ebî Meryem'e getirmek için söyledik. Onun hakkında söylenenlerin yeniden gözden geçirilmesi uygun olurdu. Çünkü Ebû Hanîfe'nin talebesi, fakih ve aynı zamanda kadı olan birinin yalancı olduğu, hadis uydurduğu iddiası, gerçekten ele alınması gereken bir iddiadır. XX. yüzyıla gelinceye kadar onun hakkındaki bu iddialar, Hanefiler dahil, kimsenin dikkatini çekmemiş, kimse bunları incelemek lüzumunu hissetmemiş görünmektedir. Dolayısıyla aksi bir görüş olmadığından bunlar doğru telakki edilmiştir. Öyle ki, senedinde Nûh'un bulunduğu hadisler yüzyıllardır en azından 'oldukça zayıf' kabul edilmiş, usûl kitaplarında hadis uyduranlar arasında ismi zikredilegelmiştir. Onun hakkındaki iddiaları tahkik etme gayretini ilk kez, *Tecrîd-i Sarîh*'i Türkçeye şerh ederek tercüme eden iki bilim adamında, Babanzâde Ahmed Naim ve Kâmil Miras'ta görüyoruz. Onlar, Nûh b. Ebî Meryem'in hadis uydurduğu iddiasını tenkit ederek ve reddettiler.¹⁹ Daha sonra Ebû Gûdde, Leknevî'nin *Zaferu'l-emân*'sine yazdığı bir istidrak no-

¹⁹ *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, Ankara 1979, 1 285-287, 496-498. Babanzâde, kendisinin bu konuya dikkatini Sadreddîn Efendi diye bir zatın çektiğini söylemektedir (s. 287). Sadreddin Efendi'nin kim olduğunu tespit edemedim.

tunda, Nûh'u müdafaa etmeye, onun hadis uyduran bir yalan-
cı olmadığını ortaya koymaya çalıştı.²⁰

Bu sözlerin ardından Nûh'un hayatı ve ilmî faaliyetleri hakkın-
da bilgi veren Göktaş, cerh-ta'dil kitaplarında onun hakkında ya-
pılmış olan değerlendirmelere geçerek, şöyle demektedir:

Hicrî IV. yüzyılın sonuna kadar Nûh'la ilgili olarak söylenen-
ler, tespit ettiğimiz kadarıyla şunlardır:

İbn Sa'd (ö. 230), Nûh'un künyesini söylüyor, yorum yapmıyor.²¹

Yahyâ b. Ma'în (ö. 233): Hiçbir şey değildir, hadisi yazılmaz.²²
Sika değildir.²³ Hadisi münkerdir.²⁴

Ahmed b. Hanbel (ö. 241): Münker hadisler rivayet eder. Ha-
diste, öyle işe yarar biri değildir.²⁵

Buhârî (ö. 256): Hadisi sahih olmaz.²⁶ Zâhibu'l-hadis cidden.²⁷
Hadisi münkerdir.²⁸

Cûzcânî (ö. 259): Hadisi sâkit olmuştur.²⁹

Muslim (ö. 261): Hadisi metrûktur.³⁰

Ebû Zur'a (ö. 264): Hadisi zayıftır.³¹

Ebû Hâtim (ö. 277): Hadisi metrûktur.³²

Nesâî (ö. 303): Sika ve me'mun değildir.³³ Sika değildir; hadisi
yazılmaz.³⁴ Hadisi sâkitir.³⁵

²⁰ Leknevî, *Zaferu'l-emânî*, tahk. A. Ebû Çudde, Beyrut 1416, s. 573-580. Ebû Çudde bu uzun istidrak notunu, Leknevî'nin kendinden önceki usûlcülere tâbi olarak, Nûh'un, Kur'an'ın faziletine dair hadis uydurduğu iddiasını tekrarlaması üzerine düşmüştür.

²¹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kebîr*, VII. 104.

²² İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'âfâ*, III. 167; Mizzî, *age.*, XXX. 59; İbn Hacer, *Tehzib*, V. 634.

²³ Mizzî, *age.*, XXX. 59, dipnot 7'de İbn Muhriz'in bunu Yahyâ'dan rivayet ettiği söyleniyor.

²⁴ İbn Adıyy, *el-Kâmil fi'd-du'afâi'r-ricâl*, VII. 2505.

²⁵ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-ilel*, II. 331.

²⁶ Buhârî, *et-Târîhu's-sağîr*, II. 210.

²⁷ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, Beyrut, t.y., VIII. 111. Zâhibu'l-hadis tabiri, sakıt olan, hadisi hiçbir surette yazılmayan ravilere delalet eder. Talat Koçyigit, *Hadis Istı-lahları*, Ankara 1985, s. 467.

²⁸ Mizzî, *age.*, XXX. 60; Zehebî, *Muğnî*. II. 703; *Mizân*, IV. 279.

²⁹ Cûzcânî, s. 203.

³⁰ Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî *el-Kunâ ve'l-esmâ*, Medine 1404, I. 643, no: 2613.

³¹ İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dil*, VIII. 484.

³² İbn Ebî Hâtim, a.y.

³³ Mizzî, *age.*, XXX. 60; İbn Hacer, *age.*, I. 634.

³⁴ A.y.

³⁵ A.y.

İbn Hamdeveyh (ö. 306): Rivayeti övülen biri değildir.³⁶

Sâcî (ö. 307): Hadisi metrûktur. Yanında bâtil hadisler var.³⁷

Ebû Bişr ed-Dûlâbî (ö. 310): Hadisi metrûktur.³⁸ Münker hadisler rivayet eder.³⁹

Ebû Alî en-Nisâbü'rî (ö. 349): Yalancıydı.⁴⁰

İbn Hibbân (ö. 354): İsnadları karıştırıp sikalardan, sebtlerin hadisinden olmayan şeyler rivayet edenlerdendi. Hiçbir hâlde onunla ihticâc caiz olmaz.⁴¹

Nûlî: el-Câmi': Doğruluktan başka her şeyi toplamıştır.⁴²

İbn Adiyy (ö. 365): Rivayet ettiklerinin çoğu mütabaat edilme-
yen rivayetlerdir. Zayıflığına rağmen hadisi yazılır.⁴³

Ezdî (ö. 374): Hadisi metrûktur.⁴⁴

Ebû Ahmed el-Hâkim (ö. 378): Zâhibu'l-hadis.⁴⁵

Dârakutnî (ö. 384): Nûh'u, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*'de zikretmiş,⁴⁶ *es-Sunen*'inde bir yerde, "Hadisi zayıftır, metrûktur"; bir yerde "zayıftır" demiştir.⁴⁷

Ebû Sa'îd en-Nakkâş (ö. 414/1023), Mevzû haberler rivayet ederdi.⁴⁸

Bu zikredilenler Hâkim'e (ö. 405/1014) gelinceye kadar Nûh'un hakkında söylenenlerdir.

Burada dikkat çeken husus, Hâkim'in hocası Ebû Alî'nin (ö. 349/960) yalancılık ithamı dışında, diğer değerlendirmelerin, Ebû

³⁶ İbn Hacer, *age.*, V. 634.

³⁷ İbn Hacer, *age.*, V. 635.

³⁸ İbn Adiyy, *age.*, VIII. 2506; İbnu'l-Cevzî, *age.*, III. 168; Mizzî, *age.*, XXX. 60; İbn Hacer, *age.*, V. 634.

³⁹ İbnu'l-Cevzî, *age.*, II. 167; Dûlâbî, *el-Kunâ ve'l-esmâ*'da Ebû Isme'yi zikretmiş fakat hakkında yorum yapmamıştır (II. 31).

⁴⁰ İbn Hacer, *age.*, V. 635. Halîlî, *İrşâd*'ında (s. 363) şöyle der: "Hâkim bize şöyle dedi: Ebû Alî el-Hâfız, bana, Nûh'un Dâvûd b. Ebî Hind'den rivayet ettiği bir hadis ile ilgili olarak, bunun Dâvûd'dan rivayeti bâtildir. Nûh da yalancıdır, dedi."

⁴¹ İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, III. 48.

⁴² Mizzî, *age.*, XXX. 61; İbn Hacer, *age.*, V. 634; Suyûtî, *Tedribu'r-rivâi*, tahk. A. Ö Hâsim, Beyrut 1993, I. 239.

⁴³ İbn Adiyy, *age.*, VII. 2508.

⁴⁴ İbnu'l-Cevzî, *age.*, II. 168.

⁴⁵ İbn Hacer, *age.*, V. 635.

⁴⁶ Dârakutnî, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*, tahk. S. es-Samerrâî, Beyrut 1986, s. 167, r. 539.

⁴⁷ Dârakutnî, *es-Sunen* (Azimabâdî'nin *et-Taliku'l-muğnî*siyle beraber), Beyrut 1993, II. 12; III. 32.

⁴⁸ İbn Hacer, *age.*, V. 635.

İsme'nin hadisinin zayıf, münker, metrûk olduğu etrafında dönmesi ve çoğu cerh ifadesinin de müfesser olmadığıdır. Müfesser olanlar isnadları karıştırmayı, mütabaat edilmeyen münker hadisler rivayet etmesi gibi şeyleri içermektedir. Bunların doğru olup olmadığı da, Nûh'un rivayetlerinin diğerlerinin rivayetleriyle karşılaştırılmasıyla tespit edilebilir. Bu tür cerh ifadelerini kullananların böyle karşılaştırmalarla bu sonuca ulaştıkları söylenebilir (İbn Adiyy gibi). Dolayısıyla bunların doğru olduğu kabul edilebilir.

Hâkim'e gelinceye kadar durum bu minvalde. Peki, Hâkim'le beraber ne değişiyor? Hâkim de Nûh'u cerh edenlerden biri. Şunları söylüyor:

Ebû İsme, uğraştığı ilimlerde ileri gitmiştir. Ancak hadisi büsbütün (toptan) gidicidir. Hadis imamları onun hakkında açık delillerle kötü konuşmuşlardır. (...) Doğruluktan başka her şeyin kendisine verildiği bir toplayıcı (*câmi'*) idi. Aşırılıktan Allah'a sığınırız.⁴⁹

Bunlar daha öncekilerin söyledikleriyle aynı anlamda şeyler; fakat Hâkim'in, *el-Medha'*indeki sözleri daha ağır bir itham içermektedir. Hâkim, mezkur eserinde, Allah rızasını bekleyerek hadis uyduranlara örnek olarak Ebû İsme'nin adını zikreder,⁵⁰ bir sayfa sonra da Ebû İsme'nin *vaddâ'* (hadis uydurucusu) olarak şöhret bulup kendinden sonraki hemen hemen her usûl, tabakât ve mevzûât kitabında⁵¹ bu şekilde anılır olmasına sebep olan şu rivayeti nakleder:

Muhammed b. Yûnus el-Mukrî'den işittim, dedi ki: Ca'fer b. Ahmed b. Nasr'dan işittim, dedi ki: Ebû Umâra [Ammâr olacak] Mervezî'nin şöyle dediğini duydum: "Ebû İsme'ye, sure sure Kur'an'ın faziletlerine dair hadisi, İkrime'nin ashabından kimse rivayet etmiyor iken sen İkrime-İbn Abbâs senediyle nasıl oluyor da rivayet ediyorsun, diye soruldu. Dedi ki: İnsanların Kur'an'dan yüz çevirip Ebû Hanîfe'nin fıkıhı ve İbn İshâk'ın meğazisiyle meşgul olduklarını gördüm de Allah rızası için bu hadisi ben uydurdum."

Ebû İsme'nin hadis uydurduğunu bizzat kendi ağzından söyletiren bu hikâye, sonrakilerden kabul görmüş, Allah rızası için hadis

⁴⁹ İbn Hacer, *age.*, V. 634-635.

⁵⁰ Hâkim, *el-Medhal fi usûl'l-İhadiş*, Halep 1932, s. 19.

⁵¹ Birer örnek verecek olursak; Halîlî, *age.*, 347-348; İbnu'l-Cevzî, *el-Mevdû'ât*, tahk. Tevfik Hamdân, Beyrut 1995, I. 18; İbnu's-Salâh, *el-Mukaddime*, (Bulkînî'nin *Mehâsinu'l-İstılâh*'ıyla beraber), tahk. Âişe Abdurrahmân, Kahire, t.y., s. 281.

uydurma ve uyduranın itirafıyla mevzû hadisin bilinmesi gibi hususlara örnek olarak verilegelmiştir. Hikâye, zaten hadisçiliği tenkit edilen Nûh'tan hoşlanmayan kişilerin eline malzeme olmuş, hadisçiler tarafından idam fermanına bahane edilmiş, koca fakihın yüz-yıllarca aşağılık bir *vaddâ'* gibi takdim edilmesine sebep olmuştur.

Rivayet, ilk bakışta çok masum bir itirafı, inandırıcı bir şekilde anlatır görünse de, aslında sened ve metin yönünden ciddi sorunlara sahiptir; ki bunlar, hikâyenin kabulüne imkân tanımamaktadır.

Öncelikle senede bakacak olursak, bir inkıtân vaki olduğunu görürüz. Hâkim ile Muhammed b. Yûnus arasındaki inkita, İbnu'l-Cevzî'nin rivayetinde⁵² –yukarıda geçtiği üzere Nûh'un yalancı olduğunu söyleyen– Ebû Alî el-Hâfız tarafından doldurulmaktaysa da, sened yine de, Ebû Ğudde'nin dediği gibi, munkatı' olmaktan kurtulamamaktadır. Çünkü, olay *kîle* sîgasıyla rivayet edilmekte ve olayı nakleden Ebû Ammâr'ın kim olduğu bilinmemektedir. Bunun el-Huseyn b. Hurays (ö. 244) olduğu kabul edilirse, onun en erken rivayetinin 181'de vefat eden İbnu'l-Mubârek'ten olması –Nûh 173'te ölmüştür– dolayısıyla da Ebû İsme'yi görmesi uzak bir ihtimal olduğundan, senedde bir inkita olacaktır. Öyleyse *cehâletu'r-râvî* veya inkita sebebiyle rivayetin senedi zayıftır.⁵³

Kâmil Miras⁵⁴ ve bilahare Ebû Ğudde⁵⁵ bu rivayeti mânâ yönünden de eleştiriye tâbi tutmuşlardır: Fıkhi Ebû Hanîfe'den, meğaziye İbn İshâk'tan okuyan ve onların ilminin tedrisi ve neşriyle⁵⁶ meşgul olan birinin, üstadlarını ve onların ve bizzat kendisinin uğraştığı

⁵² İbnu'l-Cevzî, *el-Mevdûât*, I. 18.

⁵³ Bkz. Ebû Ğudde, *İstidrâk*, 575. Kâmil Miras, Ebû Ammâr'ın el-Huseyn b. Hurays olduğundan emindir ve Ebû İsme'yle ilgili bu rivayetin, bu denli şuyu bulmasını Ebû Ammâr'a müntehi olmasına bağlar. Ona göre Ebû Ammâr gibi şayan-ı itimad ve itibar bir zatın ismi bu işe Nûh'un hasımları tarafından bi'l-iltizam karıştırılmıştır. Miras, Merv'in iki büyük âliminin böyle seviyesiz konuşmalarını makul bulmaz (*Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, I. 497). Miras'ın dedikleri ilmi olmaktan öte, hissidir. Üstelik, ulema-yı kiramın bazen birbirlerine ne kadar ağır sözler söylediklerini görmesi için yıllarca okudukları ona yetmemiş görünmektedir. Ve maalesef, Nûh'u, hadis uydurmakla suçlayanlar da hep –belki Merv'in değil ama– İslam dünyasının büyük âlimleridir.

⁵⁴ Miras, *age.*, I. 498.

⁵⁵ Ebû Ğudde, *age.*, 575-576.

⁵⁶ Bu yazının başlarında, Nûh'un, Ebû Hanîfe'nin fikhını topladığından ve Merv'de teşkil ettiği dört ilim meclisinden birini hocasının fikhının tedrisine tahsis ettiğinden bahsedilmiştir.

limleri aşagılamaşı mümkün müdür? Üstelik kendisi kadıdır; fıkıı iyi bildiğı için kadı olmuştur ve fetva verebilmek için fıkha muhtaçtır. Ayrıca fıkıı ve meğazi, Kur'an ilimlerinin furûu değıl midir, bunlarla uğraşmak Kur'an için değıl midir ki, bu ilimler küçük görülsün?

Metindeki ikinci bir itiraz noktası, Ebû Isme ile İkrime arasındaki inkıtaadır. Ebû Isme'nin, 104 veya 107'de vefat etmiş olan İkrime'den işitmesi, yaşı açısından mümkün değıldir.⁵⁷ Bu da hikâsenin zayıflığını pekiştiren bir husustur.

Burada, Nûh ile İkrime arasındaki inkıtaın Halîlî'nin rivayetinde meçhul bir raviyle giderildiğı görülür.⁵⁸ Ahmed Naim'in, bu meçhul ravi üzerine kurduğı bir açıklamasını nakletmek uygun olacaktır:

"[Hâkim'in rivayetinde,] 'sorulmuş,' denince, 'Ebû Isme'ye sorulmuş'; ' demiş' deyince de, 'Ebû Isme cevap vermiş,' gibi anlaşıyorsa da, Halîlî'nin *İrşâd*'ındaki ibaresi biraz başka türölüdür. O rivayet, *ravâ Nûh b. Ebî Meryem el-Câmi' fî fağâ'ilil-kur'ân sûreten sûreten 'an raculin 'an İkrime 'an İbn 'Abbâs (...)* suretindedir ki, bu ibareye nazaran senedde bir kere Ebû Isme ile İkrime arasında, *'an raculin* diye mübhem bırakılan ravinin, hadisin vazı olma ihtimali oldukça kuvvetlidir. Buna göre, *kîle* ile kastedilen kâil-i sâil Ebû Isme olmuş, cevap da Ebû Hanîfe'nin fıkıı ve İbn İshâk'ın meğazisinin neşriyle meşgul olan Ebû Isme'yi ta'rizen o meçhul ravi tarafından verilmiş olur." Ahmed Naim'e göre, artık taaccüb ve istiğraha mahal kalmaz."⁵⁹

Kâmil Miras, bu meçhul ravinin seneddeki boşluğu kapatmak amacıyla Nûh'un hasımları tarafından uydurulduğundan emindir.⁶⁰ Ahmed Naim ise, kendi anlattığı doğrultuda meçhul ravinin senetten düşmesinin Nûh'un hasımlarınca kullanıldığını düşünmektedir.⁶¹ Ancak, Ahmed Naim'in meçhul raviyle ilgili izahı mantıksız görünmüyor. Belki de Nûh'tan pek hoşlanmayan Ebû Alî veya Hâkim, mevcut eksiklikten dolayı metni, ya yanlış anlamış ve aktarmış ya da Nûh ile ilgili önyargıları, Nûh'un hadisi uydurmuş olabileceğı zannını oluşturması sebebiyle, zamirleri yanlış yerlere atca etmiş olabilirler. Bu, onların şeyhlerinden birinden de kaynaklanmış olabilir. Neticede bu uydurma işi, hataen, hadis rivayetinde pek güven telkin etmeyen Nûh'un üzerinde kalmış olabilir.

⁵⁷ Miras, *age.*, I. 497; Ebû Ğucde, *age.*, 576.

⁵⁸ Halîlî, *age.*, 347-348.

⁵⁹ Ahmed Naim, *age.*, I. 285-286.

⁶⁰ Miras, *age.*, I. 498. Miras yine fazlaca duygusaldır.

⁶¹ Naim, *age.*, I. 286.

Öte yandan, hadisin Ebû Isme tarafından uydurulduğu iddiasına, Hâkim'den önceki kaynaklarda tesadüf edemiyoruz. Yani bu hadis uydurma itirafını anlatan hikâyenin varlığı bilinmiyor olmalı ki Ebû Isme aleyhinde hiç dile getirilmiyor. Bu da, hadisin uydurulmasında Ebû Isme'nin itham edilmesinin kendisinden en az iki yüzyıl sonraya tekabül ettiğini gösterir. Hâkim'in bu rivayete eserinde yer vermesi, en iyi ihtimalle, kıyıda köşede kalmış bir rivayete şöhret kazandırmış olmalıdır. Bu da, rivayetin sıhhatine gölge düşürür. Çünkü Nûh'tan hakikaten böyle bir itiraf vaki olsaydı, bunun çok daha önce şöhret bulması gerekirdi.

Ebû Ğudde'nin bu rivayete karşı yaptığı üçüncü bir itiraz, hiçbir mevzûât veya tefsir kitabında, hangi hadisin Ebû Isme-İkri-me-İbn Abbâs tarikiyla geldiğinin bilinmemesidir. Bu kitaplarda mevcut olan, Ubey b. Ka'b'dan gelen bir hadistir ve bunu uydurmakla başkaları itham edilmektedir.⁶² Ebû Isme'nin Kur'an'ın faziletine dair uydurduğu söylenen hadisin metni hiçbir kaynakta gösterilmemiştir. Bu da kıssayı zayıflatan başka bir illettir.⁶³

İbnu'l-Cevzî, *Mevdû'âr*'ın mukaddimesinde, *hisbeten li'llâh* hadisi uydurulmasına örnek verirken, Ebû Isme'nin fadâ'il-i Kur'an'a dair uydurduğu hadis ile ilgili kıssayı zikrediyor.⁶⁴ Ama ilginçtir, kitabında bu hadisin ele alındığı bölümde Ebû Isme'nin rivayetine hiç temas etmiyor. Bu hadisi uydurma suçunu başkalarında buluyor.⁶⁵

Öte yandan İbnu'l-Mubârek, surelerin faziletlerine dair Ubey hadisi için, "Sanırım bunu zındıklar uydurmuştur," demektedir.⁶⁶ İbnu'l-Mubârek, çağdaşı ve yakından tanıdığı Nûh'un böyle bir hadis uydurduğundan ve uydurduğunu itiraf ettiğinden habersiz görünmektedir. Onun, zaman zaman, Nûh'un aleyhinde konuştuğu rivayet ediliyorsa da, ondan Kur'an'ın sure sure faziletine dair hadisi, Nûh'un uydurduğunu söylediği hiçbir rivayeti mevcut değildir.

Bütün bu anlatılanlar sebebiyle Hâkim'in rivayet ettiği, pek çok problem ihtiva eden bu hikâye, sıradan bir kimsenin [bile] hadis uyduran biri olduğunu ispat edecek kuvvette görünmüyor

⁶² Bkz. İbnu'l-Cevzî, *el-Mevdûât*, I. 173-4; es-Suyûtî, *el-Leâliu'l-masnûa*, Beyrut. t.y., I. 227-228. Nûh'un kıssasına benzer bir şekilde Meysere b. Abdurabbih adlı bir şahsın bu hadisi (Ubey hadisini) uydurduğunu itiraf ettiğini görüyoruz.

⁶³ Ebû Ğudde, *age.*, 576.

⁶⁴ İbnu'l-Cevzî, *age.*, I. 18.

⁶⁵ İbnu'l-Cevzî, *age.*, I. 173-174.

⁶⁶ İbn Kuteybe, *Hadis Müdafası (Te'vîlu muhtelifil-hadıs)*, terc. M. Hayri Kırbaçoğlu, İstanbul 1989, s. 157; İbnu'l-Cevzî, *age.*, I. 174; Suyûtî, *age.*, I. 227; Şeykânî, *el-Fevâ'idu'l-mecmû'a*, tahk. A. Y. el-Muallimî el-Yemânî, Kahire 1960, s. 296

Hele hele koca bir fakihin böyle bir kıssaya dayanılarak hadis uydurmakla itham edilmesi –hatta bu kıssa bir itirafı içerdiği için bu-
na kesin gözüyle bakılmaktadır– karalanması söz konusu olamaz,
imamalıydı. İşin aslında Nûh b. Ebî Meryem gibi bir âlimin şahsı-
na duyulan güven bile bu kıssayı reddetmeye yetebilmeliydi. Ama
maalesef hadisçilerin ona karşı beslediği güvensizlik duygusu me-
seleyi bu hâle getirebilmiştir.

Sadreddin Efendi'nin işareti, Babanzâde Ahmed Naim ve Kâ-
mil Miras'ın araştıncılığı ve onların manevi torunu Recep Gürkan
Göktaş'ın bu müdekkikâne incelemesi bize şunu göstermiştir:

Hadislerin sahihini sakîminden ayırma işi nasıl sona ermemiş,
bu konuda son söz söylenmemişse, cerh-ta'dil alanında da son
söz söylenmemiştir, söylenmesi de söz konusu değildir. Bilakis-
ze aradan geçen on küsur yüzyıldan sonra, hâlâ, bizim de söyleye-
ceğimiz şeyler vardır.

Geçmişte cerh-ta'dil imamlarının raviler hakkında verdikleri
tükümler, önyargılı, taassup ürünü, yanlış bilgiye dayalı, hatta
–burada olduğu gibi– asılsız/temelsiz de olabilir. Bu bakımdan
cerh-ta'dil literatüründeki bilgiler, gözü kapalı bir şekilde, olduğu
gibi kabul edilmemeli ve mutlaka incelenmeli ve tenkit süzgecin-
den geçirilmelidir.

Göktaş'ın incelemesinde de yaptığı gibi, bir raviyle ilgili bütün
cerh-ta'dil bilgileri bir araya getirilmelidir. Bu yapıldığında, Nûh b.
Ebî Meryem'in durumunda olduğu gibi, ilk kaynaklarda yer almayan
bilgilerin, muahhar kaynaklarda birden ortaya çıkmasını, bu bilgile-
rin, geç dönem müdahalelerinin sonucu olarak yorumlamak yerinde
olacaktır. Ayrıca, sadece Nûh değil, hemen bütün raviler için geçerli
olan bir başka hususun da açıklık kazandığı görülmektedir. İlk dö-
nem kaynaklarında raviler hakkında yapılan değerlendirmelerin üs-
lubunun, geç dönemlere oranla daha mutedil, makul ve gerçekçi ol-
duğu geç dönem kaynaklarındaki değerlendirmelerin giderek sertle-
şip yargılama, hakaret, hatta tekfir noktasına varabildiği görülmek-
tedir ki, bu da geç döneme ait birtakım müdahalelerin ve yönlendir-
melerin bulunduğunu gösteren ciddi bir ipuçtu teşkil etmektedir.

Bütün bunlar, sonuçta, isnad tetkikleri alanında bugüne kadar
yapılmış çalışmaların bu konuda söylenmiş son söz olmadığını,
bu bilgileri mutlakaştırıp olduğu gibi kabullenmenin bilimsel zih-
niyetle ilgisinin olamayacağını, isnad, rayi, rical ve cerh-ta'dil ko-
nularında –ilk yüzyıllardaki gibi– ictihad ve tecdidin bugün bile

mümkün olduğunu, bu sebeple isnad ve rical tetkiklerinin yeniden canlandırılması gerektiğini göstermektedir.⁶⁷

Son zamanlarda yapılan bazı bilimsel çalışmalarda, bizim burada kaynak metodolojisi ve isnad tetkiki konusunda benimsediğimiz yaklaşımın ne kadar sağlıklı sonuçlar verebileceğini gösteren analizlere rastlanması sevindiricidir. Mesela, M. Akif Koç'un, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri –İbn Ebî Hâtim (ö. 327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*–⁶⁸ bu bilimsel araştırmaların en son ve güzel bir örneğini teşkil etmektedir.

Koç'un tezinde vardığı sonuçlardan bizi ilgilendirenler şunlardır:

İbn Ebî Hâtim'in tefsiriyle Taberî'nin tefsirindeki isnadların istatistiki olarak karşılaştırması sonucunda, o, Taberî'nin tefsirinde toplam isnad sayısının yaklaşık 37.000, İbn Ebî Hâtim'in tefsirinin yarısını oluşturan elimizde mevcut kısımda 16.283, tamamında ise tahminen 33.000 rivayet yer aldığı; her iki tefsirde de bu isnadların 2/3'ünün mükerrer olduğu (s. 80), her iki tefsirin de temel kaynaklarını aynı on üç isnadın oluşturduğu ve bunun her iki tefsirin de büyük ölçüde aynı kaynakları kullandığı anlamına geldiği (s. 81), İbn Ebî Hâtim'in tefsirindeki rivayetlerin ancak %4'ünün Hz. Peygamber'den, %22'sinin sahabeden %74'ünün ise tâbiîn ve sonrasından geldiği (s. 101, 160), dolayısıyla rivayet tefsiri adı verilen bu rivayetlerin çok büyük oranda tâbiînin dirayet tefsirlerinin isnadlarla nakledilmesinden ibaret olduğu, yani, ortada Hz. Peygamber'den gelen 589 sözlü beyan (s. 101) dışında, Hz. Peygamber'in hadisinden bulunmadığı (bkz. s. 106-116), 3.865 sahabe tefsirlerinin 3.097'sinin, yani %80'inin İbn Abbâs'a dayandığı (s. 116); Şâfiî'nin "Tefsirde, İbn Abbâs'tan yüz kadar hadis gelmiştir," sözü ve kendisine ait olmayan pek çok yorumun İbn Abbâs'a atfedildiğinin bilinmesi karşısında, bu rivayetlerin ona aidiyetinin kuşkulu bir hâl aldığı (s. 117-118 vd.) şeklinde sonuçlara ulaşmış bulunmaktadır.

Aynı zamanda cerh-ta'dil'e dair en önemli eserlerden birinin musannıfı olan İbn Ebî Hâtim'in tefsirinin yarısını oluşturan eli-

⁶⁷ Gerçi bazı İslam ülkelerindeki –mesela Suudi Arabistan'daki– İslami ilimler eğitimi veren fakültelerde, *tahrîc* ve *dirâsetu'l-esânid* adı altında dersler okutulmakta, ayrıca yüksek lisans ve doktora tezlerinde her bir hadisin isnadının, rical ve cerh-ta'dil literatürüne dayanılarak yeni baştan incelenmesi ve isnad hakkında hüküm verilmesi; hadisin yer aldığı eserin musannifinin isnad hakkında verdiği hükmün bağlayıcı görülmemesi gerektiği şeklinde bir anlayış ve tatbikatın mevcudiyeti, bugün isnad tetkiklerinin yeniden canlandırılabilceğini göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Ancak bu yaklaşımın, Buhârî ve Muslim'e gelince ortadan yok oluverdiğini de burada ilave edelim.

⁶⁸ (Yayımlanmamış doktora tezi), AÜF, Ankara 2001.

mizde mevcut kısımdaki isnad ve ravilerin cerh-ta'dil açısından incelenmesi sonucunda vardığı kanaatler ise şöyledir:

İbn Ebî Hâtîm'e (ö. 327/939) ait, *Kitābu'l-cerh ve't-ta'dil*'in, aslında Buhârî'nin (ö. 256/870) *Kitābu't-târîhi'l-kebîr*'inin çalınması olduğu iddia edilmiş; ancak, iki eseri karşılaştıran araştırmacılar bu iddianın yanlış olduğu sonucuna varmışlardır (s. 134).

İbn Ebî Hâtîm'in, *Beyānu hata'i Ebî 'Abdillāh Muḥammed b. İsmā'il el-Buḥārî fî târihih* adlı eserinde sözünü ettiği, Buhârî'nin cerh-ta'dil bilgisindeki hataların elimizdeki *Kitābu't-târîhu'l-kebîr*'de mevcut olmadığı; dolayısıyla İbn Ebî Hâtîm'e ulaşan nüshanın, Buhârî'nin *et-Târîḥ*'inin elimizdeki nüshasından farklı olduğu da anlaşılmıştır (s. 134-135).

"Cerh ve Ta'dil'de Öznellik Sorunu" başlıklı bölümde (s. 135-158) İbn Ebî Hâtîm'in de bundan istisna olmadığı, rical ve cerh-ta'dil açısından tefsirindeki ravilerle ilgili pek çok problem bulunduğu geniş olarak gösterilmiştir.

Yine İbn Ebî Hâtîm'in tefsirinde yer alan ravilerin tamamının içinde gelen cerh-ta'dil uleması tarafından güvenilir kabul edilmiş raviler olmadığı, daha da önemlisi bizzat kendisinin cerh ettiği ravilerden bilgi aktardığı, yani tefsiriyle rical kitabı arasında bir çaynımsızlığın bulunduğu da ortaya çıkmıştır (s. 165).

Cerh-ta'dil ulemasının tefsir rivayetlerini değerlendirmelerinde si sınırsız öznellik ve bu özneliğin çoğu defa kural tanımaz karakteri, Koç'a göre, cerh ve ta'dil yöntemine olan bakışımızı değiştirmelidir; çünkü, geliştirilen bu yöntem için konulan ilkeler ve teoreti 'olması gerekeni' belirlemeye çalışıyordu; ama çoğu zaman pratik teoriyi aşıyordu. Bu sebeptendir ki, klasik cerh ve ta'dil teorisine ulaşılması veya yaklaşılması gereken bir 'ideal' olarak bakılmalı (s. 166) ve bundan hareketle, cerh-ta'dil sonuçlarının teoriye tamamen uygun olduğu iddiasından vazgeçilmeli, daha mütevazı davranılarak, cerh-ta'dil alanında da pek çok problemin bulunduğu dürüstlikle ve açık yüreklilikle kabul ve itiraf edilmelidir.

5. İsnad tetkikinin sonuca bağlanması

Bir hadisin şu anda elimizde mevcut –elyazması veya matbu– bütün kaynaklardaki isnadlarının mümkün olduğunca eksiksiz derlenmesinden ve yine bu isnadların isnad şemalarının oluşturulmasından sonra, şemadaki her bir ravi hakkında, aynı şekilde, ulaşılabilen bütün bilgilerin toplanması ve bunların incelenmesi sonucunda karşımıza şöyle bir manzara çıkacaktır:

a) Ravilerin isim, künye, lakap ve nispe(t)lerinde fazla bir kanışıklığa, yine ravilerin güvenilir olup olmadığına dair bilgilerde uzlaşılması imkânsız bir çelişki ve tutarsızlığa; ayrıca doğum ve bilhassa ölüm tarihlerinde tolerans sınırlarının ötesinde bir farklılığa rastlanmadığı takdirde, isnadlar hakkındaki hüküm vermekte ciddi bir problem söz konusu değil demektir. Bu durumda raviler güvenilir, vefat tarihleri itibarıyla aralarında bilgi alışverişi mümkün ve fiilen de gerçekleşmiş görünüyorsa, isnadın sahih veya hasen olduğuna hükmedilir. Varılan sonucu ifade ederken de, bunun sadece 'isnad'la ilgili olduğunu vurgulamak ve 'isnad sahihtir' şeklinde açık ve anlaşılır bir ifade kullanmak gerekir. Bu ise, hadisin isnad itibarıyla sahih olduğunu, fakat metin açısından bir incelemenin henüz yapılmadığını, ancak metin üzerinde yapılacak incelemeden sonra hadis hakkında nihai hükmün verileceğini gösterir.

b) Yukarıda sözü edilen problemlerden biri veya birkaçı söz konusu ise, araştırmacı kendi kanaatine göre isnadlar hakkında yine hükmünü verecek ve muhtemelen daha önceki imamların verdikleri hükümlerle uyumlayabilecektir. Bu noktada yapılan incelemenin tamamen ictihadi olduğunu, kimsenin ictihadının başkasını bağlamayacağını daima hatırd tutmakta yarar vardır. Aslında sadece bu gibi durumlarda değil, isnad incelemelerinde verilen her hüküm hakkında da sağlıklı olan bu tür bir yaklaşımdır.

c) Isnadların tetkiki sonucunda, güvenilirmez oldukları ortaya çıktığında da, aynı şekilde, bu hadisin isnadı zayıftır veya mevzûdur, demek ve bu suretle hadis hakkındaki nihai hükmün metin tenkidinin de yapılmasından sonra verileceğine işaret etmek gerekir.

d) Pek çok durumda raviler ve isnadlar hakkında kesin bir kanaat sahibi olmak veya tereddüt durumunda bir tercihte bulunmak da mümkün olmayabilir. Daha kötüsü, içinden çıkılmayacak kadar geniş ve derin çelişkiler, problemler ve belirsizliklerle karşı karşıya kalınabilir.⁶⁹ Bu durumda isnad hakkında kesin bir karar verilemiyorsa, hüküm verilmeksizin tevakkuf edilir ve hadis hakkında nihai kararın verilmesi metin tenkidinden çıkacak sonuçlara kadar tehir edilir.

Bütün bunlar yanında aslâ unutulmaması gereken nokta ise şudur: Isnad ve ravi incelemesi demek, bir insanın (muhaddis) bir başka insan (ravi) hakkında yaptığı değerlendirme demektir. Her ikisi de insan olmaları itibarıyla duygu, düşünce ve davranış-

⁶⁹ Bu konudaki son derece dikkât çekici pek çok örnek için bkz. *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, s. 201-213.

ları devamlı değişen birer 'değişken'dirler. Böyle olunca, bir değişkenin başka bir değişken hakkında yapacağı değerlendirmenin de değişken, daha doğrusu 'izafi' olacağı kolaylıkla anlaşılır. Dolayısıyla, cerh-ta'dil incelemelerine ve isnad tetkiklerine bir laboratuvar deneyi gibi bakılıp kesin sonuçlar beklenmesi kesinlikle doğru değildir. Hatta izafiyet teorilerinin pozitif bilim alanında, postmodern gelişmelerin de hemen her alanda yol açtığı tartışmalar sonucunda, artık bugün bilimsel tek bir hakikatin değil, pek çok 'hakikatler'in olduğundan söz edilebiliyorsa; rical bilgisi gibi tamamen beşerî alana ait bir incelemede matematiksel kesinlik aramanın veya iddia etmenin ne kadar zor ve aynı zamanda yanlış olduğu sanınız daha iyi anlaşılacaktır. Zaten bu bakış açısından dolaydır ki, alternatif hadis metodolojisinin aslâ mutlaklık iddiasında olamayacağını, olsa olsa, bunun bir teşebbüs ve teklif olduğunu; dolayısıyla tartışmaya, eleştiriye ve değişime açık olduğunu daha baştan açıkça kabul etmiş bulunmaktayız.

B. Metin Tetkiki

Ele almak istediğimiz hadis(ler)in ravi ve isnadlarını inceleyip bir sonuca vardıldıktan sonra, sıra metinlerin tetkikine gelmektedir.

Söz konusu hadis(ler)in metinleri incelenirken atılması gereken adımlar ve yapılması gereken işlemler şunlardır:

1. Metinler, elimizde mevcut kaynaklar kronolojik bir sıraya konulmalıdır. Bu bize, bir metnin zaman içinde uğradığı değişiklikleri görmemizi sağlar. Bugüne kadar yapılmış olan modern çalışmaların gösterdiğine göre, genelde bir hadis ilk kaynaklarda oldukça kısa iken, zaman içinde metin yeni unsurlar ilavesiyle genişlemektedir. Bu olgu araştırmacılar tarafından farklı şekillerde yorumlanmaktadır. Bazıları orijinal metnin 'en kısa' metin olması gerektiğini, diğerlerinin ise bu orijinal metne yapılan sonraki eklemelerle oluşturulmuş metinlerden ibaret olduklarını kabul etmektedirler. Başka bir grup ise, 'orijinal metnin aslında en geniş metin olabileceğini, fakat ravilerin daha sonra ihtisar, taktî' vb. uygulamalarından dolayı metnin kısaltılmış olabileceğini ileri sürmektedirler. Ancak, bu ikinci grubun iddiasının doğru olabilmesi için en eski kaynaklarda yer alan metnin en uzun metin olması gerekmektedir ki, şu âna kadar bu iddiayı doğrulayan bir araştırmaya biz muttali olmuş değiliz. Mantıken de birinci grubun ileri sürdüğü iddia akla daha yakın ve makul görünmektedir. Mamafih bu iddialar henüz birer 'teori' olduklarından, kesin bir şey söylemek de

şu safhada pek doğru olmasa gerektir. Ama elbette bu, hadis metinlerinin kaynaklar boyunca maruz kaldıkları gelişim ve değişim gerçeğini de ortadan kaldırmaz. Şimdilik ortada böyle bir olgunun bulunduğunu 'fark etmek' bile önemli bir adım olacaktır.

2. Kısa olsun, uzun olsun bir konudaki rivayetler arasında yapılacak mukayese sonucunda, hepsinde ortak olan unsurların tespiti cihetine gidilir. Bu suretle hiç olmazsa bütün metinlerde ortak olan temel unsur ortaya çıkarılmış olur. Daha sonra da ikinci, üçüncü dereceden ortak noktaların tespitine çalışılır.

3. Metinler arasında ortak payda bulmak mümkün olmadığı takdirde, mevcut unsurların zaman, mekân ve mantık kriterlerine göre incelenmesiyle, bütün metinlerden tek bir metin oluşturmak için hadisin yeniden inşâsına çalışılır. Bu işlemde, hadislerde söz konusu edilen olay veya fikirle ilgisi olmayan unsurlar ayıklanmaya; idrâc, ziyâde, noksan vb. müdahaleler tespit edilmeye çalışılır.

4. Hadis metinlerinde orijinal olan ve olmayan unsurları tespitite başvurulabilecek en önemli vasıtaların başında dil ve üslûp özellikleri gelmektedir. Ancak hadis metinlerini dil ve üslûp özellikleri açısından inceleyip geç dönemlere ait unsurları tespit edebilmek için Arap dili ve edebiyatındaki gelişmeleri, özellikle de Hz. Peygamber dönemi dil ve üslûp özelliklerini çok iyi bilen uzmanlara ihtiyaç vardır. Ülkemizde böyle bir incelemeyi başarıyla gerçekleştirebilecek Arap dili ve edebiyatı uzmanı olup olmadığını bilmiyoruz. Dolayısıyla, hadis metinlerinin dil ve üslûp yönünden incelenmesi konusunda, ülkemizde yapılacak çalışmaların iddialı olmaları da beklenemez. İlahiyat çevrelerinde bu açıdan ciddi bir eksiklik bulunduğunu itiraf etmek bizce bilimsel dürüstlüğün bir gereğidir.

Mamafih Batılı hadis tetkiklerinde de, bu yönde yapılmış başarılı çalışmaların varlığından söz etmek de zordur. Bu tür bir incelemeyi başarılı bir biçimde yürütmesi beklenen Arap dünyasının ilim adamları ise, hadis tetkiklerinde yeni yöntemlerin uygulanması konusunda ürkek, isteksiz, bazen de düşmanca davrandıklarından. Şu ânda onlardan da fazla bir şey beklemek mümkün değildir.

Bütün bunlara rağmen, Arap dilini iyi düzeyde bilenlerin biraz dikkatle baktıklarında, dil ve üslûp açısından hadis metinlerinde yer alan yabancı unsurlardan, en azından bazılarını tespit etmelerinin mümkün olabileceğini –tecrübelerimize dayanarak– söyleyebiliriz.

5. Aynı konudaki çeşitli rivayetlerden yararlanarak tek bir hadis metni inşâ edilmesi sonucunda, tek tek ele alındığında problemleri görünen pek çok rivayetin durumu vuzuha kavuşacak, hadisi daha

ni anlamamızı sağlayan sebeb-i vurûdu ortaya çıkabilecek; inşâ edilen bu hadis metninin kurgusuna yabancı veya eğreti gibi duran unsurlar tespit edilebilecektir. En azından yeniden inşâ edilen bir hadis metninin, bu metnin inşâsında kullanılan tek tek rivayetlerden çok daha sağlam olacağı kesinlikle ileri sürülebilecektir.

6. Hadis metnin yeniden inşâsı esnasında, daha geç döneme ait olan lafızlar da tespit edilecek ve bu suretle hadisin mânâyla rivayeti esnasında ne gibi değişiklikler geçirdiğini tespit etmek de mümkün olabilecektir.

7. Metnin yeniden inşâsında kullanılacak rivayetlerin metinleri mukayese edilirken, umum-husus, mutlak-mukayyet, vucûb, nedb, ihaha vb. açılardan yanlışlık içeren rivayetlerin tashihi de mümkün olabilecektir.

8. Klasik hadis usûlünde pek fazla önemli görünmeyen, ancak günümüzde İslami çevrelerin önem attıkları kudsi hadis meselesiyle ilgili olarak da; bunların gerçekten kudsi hadis mi, Hz. Peygamber'in kendi sözü mü, yoksa sadece önceki vahiy geleneklerinden bazı unsurları, Hz. Peygamber'in kullanmasından mı ibaret oldukları da ortaya çıkacak sonuçlar arasındadır.

9. Keza, klasik hadis usûlünde gereken önemin verilmediğini düşündüğümüz ref meselesi bakımından da metin tetkikinin önemli sonuçları olabilecektir. Çünkü kaynaklarda –bilhassa geç döneme ait olanlarda– Hz. Peygamber'in sözü olarak (merfûan) rivayet edilen pek çok sözün, ilk kaynaklarda sahabe sözü (mev-kuf) olarak rivayet edilmiş olduğu da görülebilecektir.⁷⁰

10. Bir konudaki rivayetlerin bir araya getirilmesi ve bunlara dayanılarak hadisin metninin yeniden inşâsı bize bir başka açıdan da önemli yararlar sağlayacaktır.

Bilindiği gibi bilhassa müteahhirin denilen geç dönem hadis ule-masından bazıları, eserlerinde, önceki kaynaklardan hadis nakle-derken, ilmî emanete yakışmayacak bir tarzda hadisleri, kendi ama-cına hizmet edecek şekilde kırpacak vermekte ve bu suretle de bir bütün hâlinde zikredildiğinde ciddi eleştiriler alabilecek bir hadisi, aklınca kurtarmaya çalışmaktadırlar. En tipik örneğini, Suyûtî'nin oluşturduğu bu gibi ulemanın giriştikleri bu son derece yanlış ve tehlikeli 'kusur gizleme' çabaları da, bu suretle ortaya çıkarılmış ve onların Müslümanları aldatmalarının da önüne geçilmiş olacaktır.

⁷⁰ Bu gibi durumların sıkça söz konusu olduğunu gösteren bazı örnekleri, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*'nin, "Ref Olgusu ve Hükmen Merfu Proble-mi" bölümünde (s. 233-245) görmek mümkündür.

11. Bu suretle rical ve tabakât kitaplarında olağanüstü hafıza güçleri göklere çıkanlar meşhur muhaddis ve imamların rivayetlerinin ne ölçüde kusursuz olduğu –ya da olmadığı– da ortaya çıkacaktır.⁷¹

12. Kaynak metodolojisine dair bölümde, hadis imamlarının eserlerini yazarlarken, büyük ölçüde kendilerinden önceki literatüre dayandıklarını belirtmiştik. İşte çeşitli kaynaklarda yer alan rivayetlerin mukayesesi sonucunda, hadis imamlarının istifade ettikleri eserlerden nakilde bulunurken ne kadar titiz ve dürüst davrandıkları da bu suretle ortaya çıkacaktır.

Bunlar, şu âna kadar yapılan araştırmaların ortaya koydukları sonuçlardan hareketle yapılan tespitlerdir. Metinlerin bir araya getirilmesi, birbiriyle mukayesesi ve ‘yeniden metin inşâsı’ alanında uygulamaya girilip çalışmalar sürdürüldükçe, ortaya daha pek çok yararının çıkacağı rahatlıkla ifade edilebilir.

Burada altını çizerek şunu da belirtelim ki, bir konuda sadece tek bir rivayetten yola çıkılarak yapılacak değerlendirmeler son derece yanıltıcı olabilecektir. Bir hadisin bütün metinlerini bir araya getirerek mukayese etmenin sağlayacağı yararlar ise tartışılmayacak kadar açıktır. Bu bakımdan bugün örnek alınması gerekenler, artık, Buhârî, Muslim, Tirmizî ve Ebû Dâvûd gibi rivayetler konusunda seçmeci davranan hadis imamlarından ziyade; *Tehzibu'l-âşâir*’ında bir hadisin bütün tariklerini bir araya getirmeyi ilke edinmiş olan Taberî (ö. 310/922) ile, *Şerhu me‘âni'l-âşâir*’ında aynı yolu izleyen Tahâvî (ö. 321/933) olmalıdır.

C. Metin Tenkidi

Dikkatli her okuyucunun da kolaylıkla fark edeceği gibi, burada ‘metin tetkiki’ ile ‘metin tenkidi’ birbirinden tamamen ayrı mütalaa edilmektedir. Bu ikisi arasındaki ayırımın özellikle vurgulanmasının altında yatan saik, genelde klasik hadis usûlü anlayışını savunan çağdaş eserlerde, bunların sıkça –ve muhtemelen de bilerek– birbirine karıştırılmasıdır. Bu bakımdan işe önce bu konudaki karışıklığı gidermekle başlamak yerinde olacaktır.

Muhafazakâr/gelenekçi çevrelerin sıkça ileri sürdüğünün aksine, metin tetkiki ile metin tenkidi aynı değil, ayrı şeylerdir. Çünkü geçen bölümde de açıkça görüldüğü üzere, metin tetkikinde, bir

⁷¹ Aslında, *eş-Savmu cunnetun*, gibi iki kelimelik bir sözün bile aynı lafızlarla rivayet edilememiş olması (Bkz. Nesâî, Fadlu's-siyâm, IV. 166-168) kuskusuz hafıza gücü iddiasının ne ölçüde gerçekleri yansıttığına dair yeterli bir fikir vermektedir.

hadisin çeşitli rivayetlerine dayanılarak, mümkün olan en sağlıklı metnin ortaya konması temel amaçtır. Ayrıca klasik hadis usûlünde tek tek her bir hadis metni üzerinde yapılan çalışmalar da söz konusudur. Mânâyla rivayet, kalb, idrâc, ziyâde, ızdırab (çelişki), ihtisar ve taktî, tashif, tahrif ve lahn gibi problemler metin tetkiki kapsamına giren konulardır. Ancak, bunların metin tenkidıyla ilgisi bulunmamaktadır. Çünkü metin tenkidi, tek tek hadis metinlerinin veya aynı konudaki farklı hadis rivayetlerine dayanılarak yeniden inşâ edilen ortak metinlerin, gerçekten Hz. Peygamber'e ait olup olmadığını belirlemek amacıyla yapılan tetkiklerin adıdır. Hâlbuki metin tetkikinin kapsamına giren konuların, bir hadisin kabul veya reddiyle alâkası yoktur. Kısaca, ikisi de metinle ilgilenirse de, birisi metin(ler)in nakli esnasında maruz kaldıkları zapt kusurlarıyla ilgilenirken, diğeri metne bakarak, onun gerçekten Hz. Peygamber'e ait olup olamayacağıyla ilgilenir. Bu konuyu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*'nde geniş olarak ele aldığımızdan sözü daha fazla uzatmayıp, oraya atıfta bulunmakla⁷² yetiniyoruz.

Yine, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*'nde⁷³ klasik hadis usûlüne, gerçekte bir hadis usûlü dahi denemeyeceğini, bilakis isnad ve metinden oluşan hadisin sadece isnadına ağırlık verdiği için 'isnad usûlü' adı verilmesinin daha doğru olacağını geniş olarak izah etmiştik. İşte, alternatif hadis metodolojisi, klasik hadis usûlünde mevcut olan bu son derece önemli boşluğu dolduran bir usûl olmak durumundadır. Uzun yüzyılların ihmali sonucunda oluşan bu boşluğun doldurulabilmesi için, uzun ve yorucu çabalar harcanması gerektiği açıktır. *Alternatif Hadis Metodolojisi*'nin bir başlangıç olması itibarıyla, bu boşluğu tam olarak ve istenen düzeyde doldurmasını beklemek haksızlık olur. Ancak, yine de isnad tetkikleri ile metin tenkidi arasındaki, tarihten gelen aşırı dengesizliği elden geldiğince giderebilmek için, metin tenkidine biraz daha ağırlık verilmesi son derece yararlı olacaktır.

Dolayısıyla, klasik hadis usûlüne alternatif olarak sunduğumuz, alternatif hadis metodolojisi'nde de, söz konusu boşluğu doldurmak amacıyla, ağırlığın metin tenkidinden yana olacağı aşîkârdır.

Niçin 'ağırlıklı' olarak metin tenkidi?

Metin tenkidini niçin ön plana çıkarmak istediğimize gelince: Her şeyden önce, asıl 'hadis' adını almaya layık olanın isnad değil, me-

⁷² M. Hayri Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, s. 41-52.

⁷³ *Ağ.*, s. 38-52.

tin olması gerektiğini savunmak mantıki bir zorunluluktur. Böyle olunca da asıl 'hadis' adını almaya layık olan metni bir tarafa bırakıp sadece bir araç görevi gören isnad tenkidiyle yetinmenin isabetli olmadığı kolayca anlaşılır. İsnad tenkidiyle yetinmenin yanlışlığı, sadece günümüz şartları açısından değil, geçmiş yüzyılların şartları açısından da söz konusudur. Dolayısıyla, geçmiş bir haberin sıhhatini tespit için isnad tenkidinden başka çare olmadığı yolundaki bir savunma isabetli değildir. Bu bakımdan Câbirî gibi bir entelektüelin geçmiş dönemleri kastederek, "Bu durum karşısında, hangi türden olursa olsun, 'haber'e inanmak için, haberin kendisine nispet edildiği kimseden çıkışının sıhhatini pekiştirmekten [sıhhatinden emin olmaktan? MHK] başka bir yol bulunmamaktadır. Bunun temin edilmesinde de, senedin zaptından, yani güvenilir olup olmadıkları açısından ravilerini incelemekten başka bir yol yoktur,"⁷⁴ demesi ve metin tenkidi diye bir şeyin varlığından habersiz görünmesi, onun entelektüel düzeyiyle bağdaşmayan bir tutum olsa gerektir. Hâlbuki, bu değerlendirmeleri yaptığı eserinde, âhâd haberlerle ilgili olarak İbn Vehb'in (ö. H. IV. yüzyıl ortaları) şu sözlerini nakleden de bizzat kendisidir: "Şüpheli olansa, her grubun kendi doktrini ve inançlarını temellendirmek için dayanak olarak kullandıkları haberlerle sayılı kişilerin haberleri gibi şeylerdir. Bu yolla oluşan bilgi kesin bilgi değil 'tasdik' oluşturur. 'Bunlarla amel' edilir; ancak kesin bilgi ortaya koymaz.' Yani haber-i vâhid şeklindeki kaynaklar, dinin ibadetler ve muamelat gibi amelî alanında bağlayıcı özellikte olabilse de, itikadî sahada bağlayıcı özellik taşımaz. Bâtılsa, 'Yanlış, tabiata aykırı ve akla zıt öncüllerden çıkan ya da muhal olan ve insanların bildiği ile tabii kânunlara aykırı şeyleri nakleden yalan habercilerin söylediği beyandır'."⁷⁵ Keza, İbn Haldûn'dan, muhtevadan hareketle bir rivayetin doğru veya yanlış olup olmadığını tespit etmenin mümkün olduğunu nakleden de, sanki Câbirî'nin kendisi değildir.⁷⁶

Diğer yandan, klasik hadis usûlünün yüzyıllardır süren uygulamaları sonucunda edindiğimiz tarihî tecrübe ve bu tecrübenin pek de tatminkâr olmayan sonuçları da göstermiştir ki, bir hadisin sıhhatini sadece isnadına bakarak değerlendirmek isabetli olmamıştır. En muteber addedilenleri dahil, kaynaklarımızda hâlâ yer almaya devam eden ve bir kısmı *İslam Düşüncesinde Hadis Me-*

⁷⁴ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 165.

⁷⁵ *Age.*, s. 47.

⁷⁶ *Age.*, s. 683.

metodolojisi’nde sunulan pek çok problemlî, merdud ve mevzû rivayetlerin varlığı, üstelik bunların dinî düşüncemizin oluşumunda hâlâ etkisini sürdürmesi, klasik hadis usûlünün –metin tenkidini göz ardı ederek– tek başına istenen sonuçlara ulaşmak için yeterli olmadığını, tartışmaya mahal kalmayacak şekilde ortaya koymaktadır. Bu durum, ‘metin tenkidi’nin acilen, hem de ağırlıklı olarak, hadis usûlüne dahil edilmesini zorunlu kılmaktadır.

Meseleyi bir de, İslam düşüncesine bir bütün olarak bakarak ele alacak olursak görürüz ki, aslında ‘metin tenkidi’ daha önce onde gelen sahabilerin, ilk fıkıh ekollerinin kurucu imamlarının, Mutezilenin, İmam-ı Azam başta olmak üzere birçok müctehid ve imamın yoğun olarak uyguladıkları, ancak hadis ehli/Şafii çizgisinde gelişen klasik hadis usûlünün hegemonyasını tesis etmesi karşısında, geri çekilmek zorunda kalan ve yüzyıllar ilerledikçe nerede ise unutulmaya yüz tutan bir yaklaşımdır. Hatta ilk yüzyıllarda metin tenkidinin daha yaygın ve gözde bir yöntem olarak uygulandığı dahi söylenebilir.

Nitekim –şayet rivayet sahih ise– İbn Abbâs’ın, “Benim Rasûlullah’tan bir hadis rivayet ettiğimi duyar da, onun Kur’an tarafından tasdik edilmediğini veya insanların ahlak anlayışlarına ters olduğunu görürseniz, bilin ki ben Rasûlullah’a iftira etmişimdir,”⁷⁷ sözü bu anlayışın kökenlerinin sahabe dönemine kadar gittiğini gösterir.

Aynı anlayışın Hz. Âişe’de çok daha güçlü bir şekilde tezahür ettiğini gösteren pek çok rivayetin varlığı ise bilinen bir husustur.⁷⁸

Ebû Yûsuf (ö. 182/798), Kur’an ve Sünnet’e uymayan hadislerden sakınmayı, Kur’an ve Sünnet’e aykırı düşen rivayetlerin Rasûlullah’a ait olamayacağı gerekçesiyle reddetmeyi ısrarla tavsiye ederken⁷⁹ aslında sistematik metin tenkidinde öncü bir rol oynamış olmaktadır. İmam Muhammed’in (ö. 189/804) talebesi İsâ b. Ebân (ö. 220/835); sahabe ve ondan sonra gelen pek çok imamın

⁷⁷ Dârimî, *es-Sünen*, Mukaddime, 50, no: 599 (I.118); İbn Hacer, *el-Metalibu'l-Âliye*, III. 125, no: 3055.

⁷⁸ Bunların çoğunu bir araya getiren Zerkeşî’nin, *el-İcâbe*, adlı eseri Bünyamin Erul tarafından yeniden düzenlenip eksiklikleri tamamlanarak, ayrıca dipnotlarla da zenginleştirilerek yayımlandığı için, bu rivayetleri görmek ve bu suretle Hz. Âişe’nin, en önde gelenleri de dahil, ashabın rivayet ettikleri bazı hadisleri metin tenkidine nasıl tâbi tuttuğunu bizzat incelemek herkes için mümkün bir hâle gelmiştir. Bkz. Zerkeşî, *Hiz. Âişe’nin Sahabe’ye Yönelttiği Eleştiriler*, çev. Bünyamin Erul, kitâbiyât, Ankara 2000. Bu eser metin tenkidine dair en eski örnekleri ihtiva etmesi açısından son derece önemli olduğundan, Türkçeye kazandırılması gerçekten yararlı olmuştur.

⁷⁹ Ebû Yûsuf, *er-Radd ‘alâ siyeri’l-Evzâ’*, s. 31.)

birtakım illetlerle bazı hadisleri reddettiklerinden bahisle, konuyla ilgili bir hayli örnek vermiştir. Bu örneklerden bazıları şunlardır:

Hz. Ömer, Ebû Mûsâ el-Eş'ârî'nin bir eve girerken "üç defa" izin istenmesine dair naklettiği bir hadisi, 24. Nûr, 28. ayetine aykırı gördüğü için reddetmiş ve bu konuda insanın bilgisine başvurmuştur.

Yine Hz. Ömer, nihai olarak boşanmış olan bir kadının mesken ve nafaka hakkıyla ilgili Fâtûma binti Kays'ın naklettiği bir hadisi reddetmiştir.

Hz. İbn Abbâs ve Âişe, "Ölü, ailesinin ağlamalarından dolayı azaba uğrar," hadisini reddetmişlerdir.

Hz. Âişe, Hz. Muhammed'in, Rabbini gördüğünü rivayet edenleri, 6. En'âm, 103. ayetine dayanarak reddetmiştir.

İbn Abbâs, Ebû Hurayra'nın, ateşte pişen yiyeceklerin yenmesinden dolayı abdest alınması gerektiğini ifade eden hadis rivayetini, "Biz ateşte kaynatılmış suyla abdest alıyoruz!" diye reddetmiştir.

Hz. Âişe, Ebû Hurayra'nın tek bir sandaletle yürünmesini yasaklayan hadis rivayetini, fiilen tek ayakkabıyla yürüyerek reddetmiştir.

Tâbiîn ve sonrasında da aynı yaklaşımın benimsendiğini sözlerine ilave eden İsâ b. Ebân, bu dönemlerden de birtakım örnekler vermiştir:

İbrâhîm [en-Naha'î?], Abdullâh b. Şakîk'in Ebû Hurayra'dan rivayet ettiği, "Biriniz uykudan uyanınca, üç defa elini yıkamadan su kabına sokmasın," hadisine karşı, "Peki, Medine'nin [taşınamayacak kadar ağır olan] taş yalağını ne yapacağız?" diye karşı çıkıldığını; Kays el-Eşcaî'nin de, Ebû Hurayra'ya aynı şekilde itiraz ettiğini; el-Kâsım b. Muhammed'in, "Rasulullah iki kırmızının giyilmesini yasakladı," şeklindeki hadisi, Hz. Âişe'nin tatbikatına dayanarak reddettiğini; Sâlim b. Abdillâh'ın, tarlanın kiralınması konusundaki bir rivayetini reddettiğini; İbrâhîm [en-Naha'î]'nin, biri Ummu Suleym'le ilgili, diğeri ise yetişkin bir adamın emzirilmesine dair hadislerle hiçbir kıymet vermediğini ve buna benzer başka örnekleri zikretmiştir.⁸⁰

⁸⁰ Cassâs, *el-Fușûl fi'l-uşûl*, III. 117-121. Cassâs, bu ve benzeri pek çok bilgileri görünüşte İsâ b. Ebân'dan şahsen nakletmiş görünüyor. Ancak büyük ihtimalle, "İsâ b. Ebân der ki..." şeklinde yaptığı bütün bu alıntılar, İsâ'nın bugün elimizde mevcut olmayan ve Bişr el-Merisi'ye (ö. 218/833-41) cevap olarak yazdığı, âhâd haberlere dair eserinden yapılan alıntılar olmalıdır.

İsâ b. Ebân'ın bu kadar örnek arasında, hocası İmam Muhammed'den herhangi bir örnek nakletmemiş olması gariptir. Mammafi, biz bu durumu telafi etmek için İmam Muhammed'in *el-Muvatta*'ta rivayetinde⁸¹ "Uğursuzluk üç şeydedir: Atta, kadında, evde," hadisini reddettiğini burada kaydedelim.

Bu örnekleri veren İsâ b. Ebân'ın kendisi de metin tenkidine taraftar olduğunu: "Haber-i vâhid sabit sünnetlere aykırı düştüğünde; Kur'an kesin bir biçimde onun aksine delalet ettiğinde veya herkesi ilgilendiren bir husus olduğu hâlde, herkes tarafından bilinmeyen özel bir haber olarak geldiğinde veya rivayet edildiği hâlde, insanlar onun aksi yönde bir tatbikatta bulunduğu anda reddedilir,"⁸² diyerek göstermiş bulunmaktadır. Yine İsâ b. Ebân'a ve ona katılan Ebû'l-Huseyn el-Basrî'ye (ö. 436/1044) göre, aranan şartları taşırsa da, amel edilebilmesi için âhâd haberlerin Kur'an'a arz edilmesi gerekir. Çünkü zann-ı galip ifade eden bu haberlerde hata ihtimali bulunduğu için, Kur'an'a aykırı olması ihtimal dışı değildir. Dolayısıyla, Kur'an'a aykırı olmadığı anlaşılmadıkça, kabul şartlarına sahip olduğu anlaşılamaz.⁸³

Büyük hadis hafızlarından Muhammed b. İsâ b. et-Tabbâ (ö. 224/838) şöyle demiştir:

Rasulullah'tan sonra her bir hadisi –şayet sahabelerinden birinin onu uydurduğuna dair bir bilgi sana ulaşmadıysa– bırak. Güvenilir, itimada şayan bir ravi muttasıl bir isnadla rivayet etmiş olsa bile, böyle bir hadis, şu hususlara dayanılarak reddedilir: 1. Rivayetin aklın gereklerine aykırı olmasıdır ki, bu durumda rivayetin asılsızlığı anlaşılır, çünkü Şeriat akla uygun hususlar getirmiştir, akla aykırı şeyleri getirmesi ise söz konusu değildir. 2. Kitab'ın nassına veya mütevatir bir sünnete aykırı olmasıdır ki, bu durumda onun aslının olmadığı veya nesh edilmiş olduğu anlaşılır. 3. İcmâa aykırı düşmesidir ki, bu durumda o rivayetin nesh edilmiş veya asılsız olduğu anlaşılır; zira sahih ve neshedilmemiş olup-bütün ümmetin onun aksi yönünde icmâa etmesi mümkün değildir. (...) 4. Herkesin bilmesi gereken bir konuda sadece tek bir ravinin rivayette bulunmasıdır ki, bu durum o rivayetin asılsız olduğunu gösterir; çünkü bunun bir aslı olup da, onu muazzam sayıdaki insanın arasından sadece tek bir kişinin bilmesi mümkün değildir. 5. Âdeten tevatüren

⁸¹ Mâlik, *el-Muvatta*' (Muhammed b. el-Hasen eş-Şeyhânî), s. 338.

⁸² Cassas, *age.*, III. 113.

⁸³ Ebû'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mutemed*, II. 154

nakledilmesi gereken bir şeyi, tek bir kişinin rivayet etmesidir ki bu tür bir rivayet de reddedilir; çünkü böyle bir durumda bir kişinin rivayet konusunda tek kalması da mümkün değildir.⁸⁴

Hemen hemen aynı şeyleri, büyük Mutezili alimi, Allâme Ebû'l Kâsım el-Belhî el-Kâbî (ö. 319/931) de nakletmektedir:

Allah seni aziz, başarını devamlı kılsın ve seni dinde teenniyle hareket edenlerden eylesin. İfrattan korusun, sana araştırma yolunu sevdirtsin. Çünkü şeyhimiz Ebû'l-Huseyn [el-Hayyât]'a (ö. 300/912) haber-i âhâdî eleştirdiği eserinden dolayı karşı çıkıp haber-i vâhidin belli konularda ve açıkladığım şartlar dahilinde delil olarak kullanılabileceğine dair –Allah'ın beni muvafak kıldığı– açıklamalarda bulununca; senin kendilerini hadise nispet eden hadisçilerden pek çoklarının rivayetlerine hüsn-i zan beslemede sınırı aşmaktan ve yine onların taraftarları nezdindeki şöhretlerine ve itibarlarının yaygınlığına aldanmaktan korktum ve bu eserimi telif ederek sana hadisçilerin durumlarını ve hasımlarının çelişki, cahillik ve hata ithamlarını değil, bizzat kendilerinden bazılarının, yine kendilerinden bazıları hakkında söylediklerini zikrettim ki onların [gerçek] değerlerini öğrenesin ve zorunlu olanın, [rivayetler konusunda] iyice araştırıp emin olmak ve sû-i zannı esas almak olduğunu bilesin.

Sadece incelendiğinde –ne önünden, ne de arkasından bâtilın kendisine yaklaşamayacağı– Kur'an'a ve Rasûlullah'ın –üzerinde ittifak edilen Sünneti'ne– veya Allah'ın onun yolundan başka bir yola gidenleri tehdit ettiği –ümme'nin icmâna veya selefi salihînin ilk yüzyıllardaki tatbikatlarına– çünkü onlar Rasûlullah'ın (s.a.v.) muradını en iyi bilenler ve onu görüp nasihi mensuhu en son hüküm ve uygulamaları, bağlamını bilen; hâl ve işaret olarak bu hususlarda delillerden hareketle bilgi sahibi olabilen kimselerdir –veya Allah'ın kullarına karşı hücceti olan akla aykırı olmadığını gördüğün [rivayetler] bundan hariçtir.

Yine bilesin ki, üzerinde icmâ edilen Kelâm'ın temel esasları konusunda; sadece, isnada veya *fulan 'an fulan* şeklindeki rivayete gerek duyulmayan mütevatir haberlerden başkasının kabul edilmemesi gerekir. Keza herkesi ilgilendiren ortak konularda da, toplumsal rivayetten (*haberü'l-cemâ'a*) ve ümmetin o konudaki tatbikatından başkası kabul edilemez. Çünkü Rasûlullah'tan (s.a.v.) rivayet edilen bir şeyin, ona duyulan ihtiyaç oranında [yaygın olarak] bilinir olması gerekir.

⁸⁴ el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakih ve'l-mutefakkih*, I. 132-133. Manâfih iktibas edilen b. metnin ikinci paragrafının Tabba'a mı, yoksa bu iktibasın yer aldığı eserin yazarı Hâtîb'e mi ait olduğu konusunda bazı tereddütlerimiz olduğunu burada belirtelim.

İki-üç kişi, kendileri gibi iki-üç kişiden bir rivayette bulunur da, bunların âdil oldukları anlaşılır veya bu konuda bir hüsn-i zan söz konusuysa, rivayet ettikleri şeyler –yukarıda arz ettiğimiz hususlardan salim ve zikrettiğimiz şartları haizse– sadece [amelî] furû konularda ve yakînî olarak değil de, zann-ı galibe dayanılarak kabul edilir.⁸⁵

Sonraki yüzyıllarda, mesela Kâdî Abdulcebâr (ö. 415/1025) doğru mu, yanlış mı olduğu bilinmeyen haber-i vâhid, akla ve nasslara uygun düşüyor ve diğer şartları da taşıyorsa onunla amel gerekir; ancak itikadî konularda delil teşkil etmez, der.⁸⁶

el-Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1070) de benzer şekilde, “Akla, muhkem Kur’an hükmüne, maruf sünnete, Sünnet makamına kaim olan yerleşik tatbikata ve kesin olan delile ters düşen haber-i vâhid reddedilir. Haber-i vâhid, ancak daha önce zikrettiğimiz ahkâm konularıyla burada zikrettiğimiz benzer konular gibi, kesin bilgiyi gerektirmeyen ve bu şekildeki haberlere dayanılarak taabbüdün caiz olduğu hususlarda geçerli olur,”⁸⁷ der.

Serahsî (ö. 490/1096) de, isnad açısından değil de, muhteva/mânâ bakımından olan inkitadan bahsederken, metin tenkidi sayılabilecek olan bazı hususlara işaret eder:

Karşı bir delil sebebiyle olan inkıtaa gelince, o da dört çeşittir:

- a) Bir hadisin Kitabullâha (Kur’an) aykırı olması,
- b) Rasulullah’tan gelen meşhur/yaygın bir sünnete aykırı olması,
- c) Genel ve özel herkesi ilgilendiren ve herkesin bilmesi gereken bir konu olduğu hâlde, ilgili rivayetin meşhur/yaygın olmaması,
- d) Bir konuda ihtilafa düştükleri hâlde, aralarındaki tartışmalarda bir hadisten bahsetmemelerine bakılarak, ilk yüzyıldaki imamların ondan yüz çevirmiş olmaları.⁸⁸

Bu ifadelerden sonra, Kur’an’a aykırı düşen her hadisin reddedilmesi gerektiğini açık ve net olarak, tekrar ifade eder⁸⁹ ve birkaç sayfa sonra şunları söyler:

⁸⁵ Ebûl-Kâsım el-Belhî, *Kabûlu’l-ahbâr ve na’rifeti’r-ricâl*, Beyrut 1421/2000, I. 18. O, eserinin bir haska yerinde (I. 118), “Kur’an’a, Sünnet’e ve akli delillere aykırı düşen [rivayet]lerin kabul edilmeyeceğine dair Rasulullah’tan (s.a.v.) ve seleften nakledilenler,” şeklindeki konu başlığıyla bu anlayışını özetle tekrarlamaktadır.

⁸⁶ *Şerhu uşûlil-İmame*, s. 769 vd.

⁸⁷ *el-Kifaye*, s. 606.

⁸⁸ Serahsî, *el-Uşûl*, I. 364.

⁸⁹ *Age*, I. 364-365. (I. 359-369 arasında daha geniş bilgi bulunmaktadır.) I. 365’te ise, daha önce Cassâs’ın, Kur’an’a aykırılık ilkesiyle ilgili olarak verdiği örnekler tekrarlanmaktadır.

Bid'at ve hevaların asıl sebebi, âhâd haberleri Kur'an ve meşhur/yaygın Sünnet kriterine vurma işinin terk edilmesidir.⁹⁰

Gazâlî (ö. 505/1111) *el-Mustaşfâ*'da uydurma olduğu malum olan haberleri dört kısma ayırarak şöyle demektedir:

(i) Yanlışlığı aklen zorunlu olarak bilinenlerle, muhakemeye veya duyularla, müşahadeyle veya mütevatir haberlerle bilinen rivayetlerdir. Kısaca altı bilgi kaynağıyla bilinenlere aykırı olan rivayetlerdir. (ii) Kitap ve mütevatir sünnetten kesin bir nassa ve ümmetin icmâına aykırı olan rivayetlerdir. Çünkü bunlar doğru kabul edilecek olursa, Allah, Rasulü ve ümmet yalancı konumuna düşmüş olur. (iii) Âdeten yalan üzerine ittifak etmesi imkânsız olan bir kalabalığın, "Biz de o zaman onunla beraberdik; fakat onun anlattığının gerçeğe hiçbir ilgisi yoktur," diyerek inkâr ettiği rivayet(ler)dir. (iv) Kalabalık bir topluluk huzurunda vuku bulan bir olayın, yine böyle kalabalık sayıda raviler tarafından rivayet edilmemesi durumunda, o haber reddedilir; çünkü insanların nakletmemelerinin mümkün olmadığı bir olayı, sadece tek bir ravinin nakletmesinin, uygulamada imkânsız oluşu sebebiyle topluluğun bu olayı nakletmeyi terk etmesi mümkün değildir.⁹¹

Mevzû hadisler alanındaki en önemli eserin müellifi olan İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1200) ise, bir hadisin bütün ravileri sika olduğu hâlde, uydurma veya maklûb veya tedlîse maruz kalmış bir hadis olabileceğini belirtirken;⁹² bir başka yerde bazı hadislerden bahsederek, "Böyle bir hadisin ravilerini incelemeye bile gerek yoktur; çünkü imkânsız olan bir şey (*el-mustahîl*) sika raviler tarafından rivayet edilse dahi, reddedilir ve kendisinin hata yaptığı kabul edilir,"⁹³ derken, metin tenkidi konusunda bizlere önemli ilkelere sunmuş olmaktadır.

Karâfî (ö. 684/1285) de *Tenkihu'l-fusûl*'de benzer şeyleri söyler:

Bir haberin yalan olduğunun delili beştir: Zorunlu olarak bilinenlere, muhakemeye, kesin delile aykırı olması veya dinin esasları gibi tevatüren nakledilmesi gerekenin mütevatir olarak nakledilmemesi veya sözü edilen bu her iki durumun da söz

⁹⁰ Age., I. 367. O, sözlerine şunları da ekler: "Çünkü bazıları Rasûlullah'a ittisalinde şüphe bulunduğu ve yakını bilgi ifade etmediği hâlde, haberleri/rivayetler 'asıl' kabul ettiler, sonra bu rivayetlere dayanarak Kur'an'ı ve meşhur/yaygın Sünnet'i te'vil ettiler; bu suretle de tâbî'yi methû yaptılar" (A.y.).

⁹¹ Tâhir el-Cazâ'irî, *Tevcihu'n-naẓar*, I. 206-207 (*el-Mustaşfâ*, I. 142'den naklen).

⁹² İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, I. 99-100 (Dumeynî, *Makâyis*, s. 52'den naklen).

⁹³ Age., I. 105-106 (Dumeynî, *Makâyis*, s. 52'den naklen).

konusu olması –mucizeler gibi– veyahut hadisler iyice yerleştikten sonra, gerek ravilerin ezberlerinde, gerek yazılı eserlerinde rivayetin aranıp bulunmaması onun asılsızlığını gösterir.

Tehânevî (ö. 1974) de, nerede ise Serahsî'nin dediklerini tekrarlamaktadır:

Sonuç olarak bir hadisin sahih olabilmesi için, ravinin adalet ve zapt sıfatını haiz olması yanında, Kur'an'ın ve meşhur/yaygın sünnetlerin kesin delaletlerine aykırı, ilk yüzyılda itibar edilmemiş ve amel edilmemiş ve herkesi ilgilendiren konularda şaz olmamalıdır; bilakis yaygın olmalıdır.⁹⁵

Dolayısıyla, bugün geldiğimiz bu noktada, sunmaya çalıştığımız alternatif hadis metodolojisinin, özellikle hadis ehli/Şafii çizgisindeki klasik hadis usûlü için bir alternatif oluşturması söz konusudur; yoksa bilhassa ilk yüzyıllarda hakim olan yaklaşıma alternatif oluşturması söz konusu değildir. Bilakis burada sunulmaya çalışılan bu alternatif usûl, aslında öz olarak Hz. Ömer, Âişe, Ali, Abdullâh b. Mes'ûd, rey ehli (Mutezile, Zeydiye ve Hanefiler) çizgisinde gelişen hadis usûlü anlayışına yeniden dönüş ve onun çağdaş bir versiyonunu oluşturma çabası olarak da nitelendirilebilir.

Bununla bağlantılı olarak, şuna da işaret edelim ki, ağırlığını isnad tetkikine veren klasik hadis usûlünün lehine ve metin tenkidine önem veren rey ehlinin hadis usûlünün aleyhine olarak, tarihte bozulmuş olan dengenin yeniden kurulabilmesi için –bu kuruluncaya kadar– ‘metin tenkidi’ne ağırlık verilmesi ve vurgunun metin tenkidinden yana yapılması da bizce son derece önemli ve gereklidir.

Hepsinden önemlisi, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*'nin ikinci bölümünde de görüldüğü gibi, bir hadisin isnadı pırlıl pırlıl ve kusursuz hatta Buhârî-Muslim ve diğer meşhur muhaddislerin muteber addedilen eserlerinde yer alsa bile, bu durum onun metninin sıhhatini garantileyememektedir. İsnad bakımından söylenecek tek bir söz dahi olmamasına rağmen, metin açısından mevzû veya merdud olduğu son derece aşikâr olan pek çok hadisin varlığı, bunun en açık ispatıdır. Bu da göstermektedir ki, bir hadisin sıhhatini belirlemede nihai kriter, isnad değil metindir. Zaten bazı âlimler, “İsnadın sıhhati metnin de sıhhatini gerektirmez,”⁹⁶ demekle, bu durumu kabul etmişlerdir. Durum bu mer-

⁹⁴ Tâhir el-Cezâ'irî, *age.*, I. 207 (*Tenkîhu'l-fusûl*, II. 440'dan naklen).

⁹⁵ Tehânevî, *Kavâ'id fi 'ulûmi'l-hadîs*, s. 126.

⁹⁶ *Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, I. 275.

keзде iken, hâlâ isnad tetkikiyle yetinilebileceğini zannetmek, yanlışta ısrar etmekten başka ne anlama gelebilir?

Elbette ağırlığı ‘metin tenkidi’ne vermek demek, isnad tetkikini –klasik hadis usûlünün metin tenkidine yaptığı gibi– bir tarafa atı-vermek demek değildir. Bilakis isnad tetkiki –yeniden canlandırılmak ve geçmiş ulemanın vardığı sonuçlar da sorgulanmak şartıyla– son derece yararlı ve önemlidir. Çünkü bir hadisin metin tenkidine tâbi tutulabilmesi için, öncelikle onun isnadının sağlam olup olmadığının tespit edilmesi gerekir; şayet isnad sağlam görünüyorsa, o takdirde metin tenkidi uygulamasına geçilir ve onun sonucuna göre hadisin makbul veya merdud olduğuna hükmedilir; fakat isnad tetkiki sonucunda isnadın nazarı itibara alınamayacak kadar çürük, hatta uydurma olduğu sonucuna varılırsa, o takdirde, zaten metin tenkidine gerek kalmadan, hadis hakkında, ‘merdud/mevzû hükmü verilebilir. Bu durumda, isnadı hakkında ‘merdud/mevzû hükmü verilmiş bir hadisin metni, metin tenkidi açısından sağlam görünse bile, onun sıhhatine hükmetmek söz konusu olamaz. Çünkü bir sözün Hz. Peygamber’e ait olabileceğini gösteren güvenilir bir isnad zinciri olmadan, onun sıhhatine hükmetmek son derece sakıncalı bir yaklaşımdır. Aksi takdirde isnadı olsun olmasın veya sağlam olsun, çürük olsun, metin tenkidi açısından sağlam görünen her sözün Hz. Peygamber’e izafe edilmesi gibi tehlikeli bir sonuca ulaşmak kaçınılmaz olur ki, tarihte böyle düşünen saf-dil Müslümanlar –bunlar genellikle zahid ve tasavvufi çevrelere mensup insanlardır– yüzünden hadis olarak kabul edilen ve piyasaya sürülen asılsız rivayetlerden, ümmetin neler çektiğini bilenlerin bunu kabul etmesi söz konusu dahi olamaz.

Yine bu konuyla bağlantılı olarak şu hususu da gözden uzak tutmamak lazımdır ki, gerek bazı kötü niyetli müsteşrikler –çünkü içlerinde iyi niyetli ve ilim namusuna sahip olanları istisna etmek hakşinaslığın bir gereğidir– gerekse İslami uyanışı engellemek amacıyla çeşitli eleştiri ve hatta saldırılarda bulunan seküler, ateist, pozitivist vb. yazarlar, Kur’an’dan ziyade hadislerde, kendi amaçlarına hizmet edecek epey malzeme bulabilmektedirler. Özellikle hadisler söz konusu olduğunda, eleştiri konusu olabilecek bolca malzeme bulmakta hiçbir sıkıntı çekmemektedirler. Nitekim Selman Rüşdi, İlhan Arsel, Turan Dursun vb.lerinin İslam’a yönelik saldırılarını büyük ölçüde hadislerle, hem de en muteber addedilen kaynaklardakilere dayandırmaları, bu kaynaklarda Müslümanların kafalarını karıştırabilecek, bazılarını da İslam’dan

şuğutabilecek rivayetleri kolayca ve bol miktarda bulabilmeleri de bunu göstermektedir. Kanaatimiz odur ki, bu muteber addedilen kaynaklarda yer alan ve sağlam kabul edilen bu gibi rivayetler, zamanında metin tenkidine tâbi tutulmuş olsaydı, gerek bazı müsteşriklerin ve gerek İslam dünyasındaki İslam karşıtı yazarların ellerine bolca malzeme vermek gibi bir durumla karşılaşmazdı. İşte bu gibi olumsuz gelişmelerin önünü alabilmek için, bugün, hadis usûlünü, artık ağırlıklı olarak 'metin tenkidi' üzerine tina etme zorunluluğu vardır.

Metin tenkidi nasıl yapılacaktır?

Metin tenkidi'nin gerekli, hatta zorunlu olduğu ve alternatif hadis metodolojisinin merkezinde yer alması gerektiği son derece açıktır. Peki, bu 'metin tenkidi' nasıl yapılacaktır?

Klasik hadis usûlünde, 'metin tenkidi' denebilecek müstakil ve gelişmiş bir disiplin (veya alt disiplin) olmadığı için,⁹⁷ elimizde kayda değer bir literatürün bulunması elbette beklenemez. Nitekim, klasik dönemde bu konuda yazılmış müstakil bir eser olarak İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) *el-Menârü'l-munîf fî's-şahîhi ve'd-đâ'if* adlı eserinden ve onun düzeyinde olmasa da, bir de Zerkeşî'nin, *el-İcâbe li irâdi mâ'stedrakethu 'Âişe 'alâ's-şahâbe* adlı eserinden başka, herhangi bir eser adı vermek mümkün değildir. Bunların dışında, son zamanlarda yapılmış bir-iki doktora teziyle bir-iki makale ve ders notu dışında, sistematik herhangi bir çalışmaya da rastlanmamaktadır. Ama çeşitli eserlerin satır aralarında, özellikle de usûl-i fıkıh literatüründe –tabii bilhassa Hanefi usûlcülerinin eserlerinde– 'haberler'e tahsis edilen bölümlerde, dağınık da olsa konuyla ilgili malumata rastlanmaktadır. İşte bizim burada amacımız bu saydığımız malzeme ışığında, metin tenkidinin nasıl yapılacağına dair derli toplu bir malumat sunmaya çalışmaktır.

Bunu yaparken, bu malzemenin bize sunduğu malumatla yetinme düşüncesinde değiliz.⁹⁸ Bilakis bu konuda çağdaş disiplinlerden yararlanma cihetine de gidilecek ve eleştirel bir bakış açısıyla modern tarih tenkidi yöntemlerinden nasıl yararlanılacağı hususu da nazarı itibara alınacaktır. Öte yandan sunulacak metin tenkidi

⁹⁷ Hadisçilerin metin tenkidine de, isnad tenkidi kadar önem verdikleri ve muhadisilere göre bir hadisin sahih olabilmesi için isnad ve metin olmak üzere iki kısmının da sahih olması gerektiği iddiası (A'zâmî, *Dirâisât fî'l-ğadîsi'n-nebevî*, II, 600-601) sıkça tekrarlanan bir iddia olmakla birlikte, bunun gerçekleri yansıtmadığı, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*nde (s. 41-52) gösterilmiştir.

esaları da tartışmaya açık olacak ve isnad tenkidinin başına geldiği gibi statik ve nakilci bir yapıya dönüşmemesi için, metin tenkidinin daima eleştiriye açık, gelişen bir yapıda olması temel şart kabul edilecektir. Dolayısıyla, bizim burada söyleyeceklerimiz de konuyla ilgili son sözler olarak değil, gelişmeye ve değişmeye açık dinamik bir sürecin temel taşları olarak kabul edilmelidir.

Metin tenkidine geçmeden önce

Daha önce de dikkat çektiğimiz gibi, herhangi bir hadisi bir yerde okuduğumuz veya işittiğimiz zaman, yapılacak ilk iş, onun kaynaklarda, isnadıyla birlikte bulunup bulunmadığını araştırmaktır. Kaynağı zikredilmeyen veya kaynaklarda bulunmayan bir hadis, kaynaklarda bulunup isnadı incelenerek sağlam olup olmadığı tespit edilmedikçe yok hükmündedir ve onun hadis olarak kabul edilmesi aslâ mümkün değildir. Bu tür kaynaksız ve isnadsız bir hadis, hangi eserde bulunursa bulunsun, eserin yazarı kim ve ne kadar ünlü olursa olsun sonuç fark etmez. Hele hele rüya, keşf, ilham gibi subjektif ve istismara tamamen açık yollardan alındığı iddia edilen hadislerle aslâ ve katiyen itibar edilmemesi gerekir.

Araştırma sonucunda, konumuz olan hadisin herhangi bir kaynakta ve isnadıyla yer aldığı tespit edilse bile, bu da yeterli değildir. Yani herhangi bir kaynakta yer alan bir hadisin isnadı sahih olsa bile, hemen metin tenkidine geçilerek aceleci davranılmamalıdır. Çünkü bizim esas aldığımız hadis, büyük bir ihtimalle, aynı hadisin farklı lafızlarla rivayet edilmiş pek çok tarikından sadece birisidir. Çünkü çeşitli kaynaklarda yer alıp hepsi de aynı lafızlarla rivayet edilmiş olan hemen hiçbir hadis yoktur. Bilakis hadisler, lafızları birbirini tutmayan çeşitli tariklardan rivayet edilmiş durumdadır. Çoğumuzun, hatta pek çok hadis âliminin mütevatir bildiği *Men kezebe 'aleyye...* hadisinin bile lafızları birbirini tutmamaktadır. Durum bu olunca, hangi hadis olursa olsun, metin tenkidine geçmeden önce, onun diğer tariklarının incelenip lafız farklılıklarının tespit edilmesi gerekir. Çünkü hadisin belli bir rivayeti-nin lafızları esas alındığında, metin tenkidi açısından problemli olduğu sonucuna varılabilirken; aynı hadisin diğer lafızları da göz önünde bulundurulduğunda, metin tenkidini gerektirecek bir durumun olmadığı ortaya çıkabilir veya bu durumun tersi de olabilir.

Nitekim uğursuzluğun üç şeyde; evde, kadında ve binek hayvanında olduğunu ifade eden hadislerin, diğer başka tarikları da derlenip incelendiğinde, bu sözü aslında Hz. Peygamber'in, "Cahi-

liye ehli –bir başka rivayette Yahudiler– diyorlar ki...” diyerek başkalarından naklettiği; ancak, Ebû Hurayra’nın bu durumu bilmediği için, bu sözü Hz. Peygamber’e atfederek rivayet etmekle ciddi bir hata işlediği açığa çıktığından, metin tenkidine gerek kalmamaktadır.⁹⁸ Veya tam tersine Suyûfî’nin, *el-Câmi’u’s-sağîr*’de yaptığı gibi, hadisin problemsiz kısmı nakledilmekte ve diğer problemlili kısmı –maalesef kasten– atılmakta;⁹⁹ bu problemsiz kısmı okuyan da tabiatıyla metin tenkidine lüzum görmemektedir. Şayet o hadisin asıl metni veya onun diğer tarikları bir araya getirilip incelenirse, hadisin metin tenkidi açısından kolaylıkla reddedilebilecek mevzû bir hadis olduğu hemen anlaşılabacaktır.

Herhangi bir hadisin tek başına ele alınmayıp diğer tariklarıyla bir arada değerlendirilmesinin metin tenkidi açısından diğer bir faydası da, birisinde olmayan bir detayın diğerinde bulunması; birinde kapalı görünen bir hususun diğer rivayetlerde vuzuha kavuşmasıdır. Keza, hadisin söylendiği veya olayın yaşandığı zaman, mekân ve şahıslarla ilgili tarihî malumat ve bunun tutarlılığı veya tutarsızlığı da, bir hadisin bütün tariklarının bir araya getirilmesinden elde edilecek faydalardandır.

Nitekim genellikle vaizlerimizin anlattığı şekliyle, Mirac hadisinde çok fazla problem görünmezken, hadisin bütün tarikları bir araya getirildiğinde, zaman, mekân, şahıslar ve detaylarla ilgili olarak öylesine ihtilaflar ortaya çıkmaktadır ki,¹⁰⁰ hadis edebiyatında Mirac hadisi kadar metni problemlili bir başka hadis olmadığı söylenecektir.

Özetlemek gerekirse, Hz. Peygamber’in ağzından çıktığı gibi harfiyen, hiçbir değişikliğe uğramadan ve bütün tariklarında aynı lafızlarla rivayet edilmiş olan hiçbir hadis –bildiğimiz kadarıyla– bulunmadığı için, bir hadisin sadece muttali olduğumuz bir-iki tahririni esas alıp, ona göre metin tenkidi uygulamak son derece

* Gariptir ki, buna rağmen bu üç şeyde uğursuzluğun olduğuna dair rivayetleri –sırf isnadına aldanarak– savunanlar çıkabilmektedir. Bkz. Humûd et-Tuveycîrî, *er-Raddu'l-kavîm 'alâ'l-mucrimi'l-eşîm*, Riyad 1403, s. 156-160. Daha garibi ise, “Kadın, binek hayvanı ve evde uğur veya uğursuzluk yoktur,” şeklinde merfû bir rivayetin oldukça eski bir kaynaktaki mevcudiyetidir. Konuyla ilgili araştırma ve tartışmalarda gözden kaçırılmış görünen bu rivayet için bkz. Sa’îd b. Mansûr, *es-Sünen*, III/2, s. 146, no: 2296.

* Bkz. Muhammed Sıddîk el-Ğumarî, *el-Muğîr 'alâ'l-eḥādîşî'l-mavdûrati fî'l-câmi'i's-sağîr*, Beyrut 1982, s. 32, 50, 65, 71, 93, 121.

¹⁰⁰ Bkz. Salih Özer, *Hadis Literatüründe Mubarek Zaman/Kutsal An Mefhumu ve Kandiller Örneğinin Tetkiki* (yayınlanmamış yüksek lisans tezi) AİİF Ankara 1995, s. 98-126.

yanlış ve yanıltıcı olur. Hadislerin tamamının mânâyla rivayet edildiği aslâ akıldan çıkarılmamalı, dolayısıyla, bir hadisin –mümkün olduğu nispette– bütün tariklarının toplanmasına ve bunlara dayanılarak –mümkünse– tek bir metin inşâsına gayret edilmelidir.¹⁰¹ Bu, ilk bakışta ve bugün için zor görünebilir. Ancak, bilgisayar programcılığının gelişmesiyle, yakın bir gelecekte bir kütüphaneyi bile cebimizde taşımak mümkün olabileceğine göre, bu teknolojinin de yardımıyla, bir hadisin farklı tariklarını bir araya getirip bunlardan ortak bir metin inşâ edilmesi niçin mümkün ve kolay bir iş olmasın? Söz konusu olan, Hz. Peygamber'e ait olduğu söylenen rivayetlerden hangisinin gerçekten ona ait olduğunu tespit etmek olunca, sanırım inanan hiçbir insan, üstelik aynı zamanda bir ilim adamıysa, hadislerin yeniden inşâsına karşı çıkmaz, ağırlığı ne olursa olsun, bunun külfetinden kaçma yoluna gidemez. “Gülü seven dikenine katlanır,” atasözünde de ifade edildiği gibi, bir şeyi seven, onun uğrunda her türlü sıkıntıya katlanabilir, hele hele bu sevilen Hz. Peygamber ve hadisleri olursa!

Ancak, bu herkes için ve her zaman mümkün olmayabilir. Böyle durumlarda tek bir hadis rivayetinin metin tenkidine tâbi tutulması kaçınılmaz ise, o takdirde bu rivayetin sadece bu hafızlarla, metin tenkidi bakımından kabul edilemez olduğuna dikkat çekilmesi yerinde olur.

Herhangi bir hadisle ilgili bu tür bir önçalışmadan sonra artık metin tenkidine geçebiliriz.

Metin tenkidinin esasları

Biraz önce de işaret ettiğimiz gibi, bu konuda uyulması gereken esasları bir defada ve her zaman için geçerli olmak üzere belirlemek gibi bir iddiamız aslâ olamaz. Biz burada en önemli ve pratik olan esaslara ağırlık vermek niyetindeyiz ve aslâ bu esasların eksiksiz bir listesini sunma iddiasında değiliz. Bu esasların sıralanışı hususunda da tamamen kendi inisiyatifimizi kullanacak ve geçmişte yazılmış eserlerdeki ve konuyla ilgili araştırmalardaki tercihlere bağlı kalma gibi bir çaba içinde olmayacağız.

Metin tenkidi denildiğinde, genellikle akla ilk gelen, hadislerin Kur'an ölçüsüne vurulması olduğu için, biz de ilk olarak bunu ele alabiliriz.

¹⁰¹ Hadislerde metin inşâsını gerektiren sebepler konusunda bkz. M. Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 195 vd

1. Hadislerin Kur'an ölçüsüne vurulması

Bir hadisin veya hadis grubunun isnad(lar)ı sahih bile olsa, onun Kur'an'a uygun olup olmadığını da araştırmak demek olan bu ilke, şöyle bir muhakemeye dayanmaktadır:

Kur'an-ı Kerim'de birçok ayette, Hz. Peygamber'e, "Ben sadece, Rabbim'den bana vahyedilene uyarım" (7. A'râf, 203) veya "Ben sadece, bana vahyedilene uyarım," (6. En'âm, 50; 10. Yûnus, 15; 46. Ahkâf, 9) demesi emredilmiş; bazı ayetlerde ise Cenab-ı Hak kendisine, "Rabbinden sana indirilene uy," (6. En'âm, 106; 10. Yûnus, 109; 33. Ahzâb, 2) diye emretmiştir. Aslında bu ayetler olmasa dahi, mantiken ve bizatihi dinin mahiyeti gereği, onun (s.a.v.) tek ve nihai amacının vahye uymak ve inananların ona uymasını sağlamak olduğu ortadadır. Kendisine gönderilen Kur'an'a ilk inanan ve onu ilk olarak uygulayan yine Hz. Peygamber'in kendisidir. Bir peygamberin, ilk olarak kendisinin uymakla yükümlü olduğu bir kitaba aykırı inanç, düşünce ve eylem içinde olması hiçbir surette söz konusu olamayacağındandır ki, biz bugün herhangi bir kaynakta rastladığımız makbul (sahih-hasen) bir hadisin, zahiren Kur'an'a ters düştüğünü görecektir olursak, yapılacak ilk iş, bu ilkeyi uygulamaya koymak olmalıdır. Hadislerin Kur'an kriterine vurulmasının dinî bilginin epistemolojisiyle de yakın ilgisi vardır. Daha açık ifade edecek olursak, dinin esaslarının belirlenmesinde başvurulacak bilginin 'kesin' bir bilgi olması son derece önem arz eder. Elimizde mevcut bütün hadislerse, 'âhâd' hadis kategorisine dahil olup Peygamberimize aidiyetleri 'kesin' değil, 'zanni'dir. Zanni nitelikteki rivayetlere başvururken herhangi bir yanlışlık yapmamak için, bunların Kur'an ölçüsüne vurulması gerektiğini savunan Debbûsî (ö. 430/1038) bizim de katıldığımız şu değerlendirmeleri yapmaktadır:

Hadislerin Kur'an'a arz edilmesinde, küçümsemeyecek kadar büyük bir ilim ve dinin korunması söz konusudur. Çünkü din sömürüsü ve bid'atların çoğu, âhâd haberlerin akîde ve amelde Kur'an ve sabit sünnete arz edilmeden kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır. Kur'an'ı, âhâd haberler doğrultusunda yorumlamak, metbu (uyulan) konumunda olanı tâbi (uyan) konumuna getirmek olduğundan, bu, dini, kesin bilgi ifade etmeyen esaslara dayandırmak anlamına gelir. Böyle olunca da, dinin esasları, zan ifade eden delillerden oluşur. Buysa dinde bid'at yollarını açmaktan başka bir şey değildir. Bu anlayışın dine verdiği zarar, âhâd haberleri kabul etmeyenlerin verdik-

leri zarardan daha büyüktür. Çünkü âhâd haberleri kabul etmeyen kimse, [sübutundaki] bir şüpheden dolayı haber-i vâhidi reddetmekte, bu sebeple de kıyas ve istishâb-ı hâli kendisine dayanak yapmaktadır. Âhâd haberleri Kur'an ölçüsüne vurmayan kimseyse, âhâd haberleri 'asıl' kabul ederek, Kitab'ı buna vurmakta, dolayısıyla dini, kesin bilgi ifade etmeyen hususlara dayandırmış olmaktadır. Burada orta yol, Allah'ın Kitabı sübut açısından kesin olduğu için, onu 'asıl' kabul etmek, âhâd haberleriyse ona tâbi kılıp Kur'an'a uygun olanları kabul, aykırı olanları da reddetmektir.¹⁰²

Tabii burada, Hz. Peygamber'in ayet(ler)e değil de, özellikle 'Kur'an'a aykırı inanç, düşünce ve eylem içinde olamayacağını' söylerken, 'Kur'an'ı rasgele seçmediğimizi belirtelim. Metin tenkidinde ayetlere değil de Kur'an'a aykırılığı esas alışıımız şundandır:

Bilindiği gibi klasik dönem uleması, yazdıkları çeşitli eserlerde yoğun olarak ayetlere başvurmuşlardır. Ancak, onlar bunu yaparken genellikle tek tek ayetlere ve tabii ki kendi görüşlerini –veya siyasi, itikadi, fıkhi, tasavvufi mezhebinin görüşlerini– teyit eden ayetlere başvurmuşlardır. Farklı görüşleri savunan farklı mezhebe mensup ulema da aynı yolu izlemiş ve kendi görüşünü destekleyen ayetlere başvurmuş, karşı tarafı destekleyen ayetleriyse görmezlikten gelmiştir. Tarih boyunca hakim gelenek bu olmuştur. 'Parçacı/atomcu yaklaşım' olarak nitelendirilen bu tür bir yöntemin tabii ve acı sonucu, her bir fırka, cemaat veya mezhebin –görüşleri ne olursa olsun– kendini birtakım ayetlere istinat ettirebilmiş ve bunun sonucunda ihtilaflar, giderek önü alınamaz hâle gelmiştir. O kadar ki, aynı ânda bir görüş ve onun zıddı, ayetlere dayanılarak savunulabilmiş ve sonuçta ayetler herkesin işine yarar hâle getirilmiştir.

İşin doğrusu, Kur'an'ın bu kadar esnek bir yapıda olması, onun hidayet rehberi (yol gösterici) olma özelliğine (Bkz. 2. Bakara, 98, 185; 3. Âl-i 'İmrân, 138; 5. Mâide, 46; 10. Yûnus, 57; 12. Yûsuf, 111; 16. Nahl, 64; 27. Neml, 2) de ters düşer; çünkü yol gösterici olan bir kitap, herkesi haklı çıkaran bir konumdayken aslâ yol gösterici olamaz. Tarih boyunca sayısız örnekleri görülen bu keşmekeşin tek sebebi Kur'an'daki ayetlerin bütününden, herhangi bir konuda

¹⁰² İbnü's-Sem'ânî, *Kavâritü'l-edille*, I. 365-366. İbnü's-Sem'ânî, Dehbûsî'nin bu görüşlerine (53. Necm, 3-4; 59. Hasr, 7; 4. Nisâ', 59) ayetlerine dayanarak karşı çıkmaktaysa da, onun bu yaklaşımı isabetli değildir. Onun da savunduğu bu geleneksel yaklaşımın eleştirisi için bkz. M. Hayri Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara 1999, s. 90, 188, 217.

genel bir görüş çıkarmak –Kur'an'a dayanmak– yerine; tek tek ayetlere dayanmaktır. Şâtıbî'nin şiddetle eleştirdiği –rahmetli Fazlur Rahman'ın da bu eleştirilere tamamen katıldığı–; parçacı yaklaşım¹⁰³ yüzyıllar boyunca telafisi çok zor, hadsiz hesapsız zararlara yol açmıştır. Dolayısıyla, bir konudaki hadis(ler)i, metin tenkidine tâbi tutarken, bu sağlıklı yöntemi uygulamaktan titizlikle kaçınmak, bunun yerine, herhangi bir konuyla doğrudan veya dolaylı olarak ilgisi bulunan ayetlerin tamamından, tümevarım yoluyla ve Kur'an'ın en genel hedeflerini de gözeterek çıkarılacak ilkelere dayalı bir metin tenkidi uygulamasını amaçlamak gerekir.

Bu çalışmayı yaparken gerekli olan ayetlerin tek tek incelenmesinde de, her bir ayetin siyak-sibak bütünlüğü; içinde yer aldığı ayet grubuyla olan bütünlüğü; diğer ayetlerle olan bütünlüğü ve nihayet Kur'an'ın genel sistematigi içindeki yerinin Kur'an'la olan bütünlüğü; ayrıca Kur'an'ın, değerler hiyerarşisi içindeki yeri mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır. Kısaca ifade etmek icap ederse, "Kur'an'ı anlamada bütünlük ilkesi"ne sıkı sıkı riayet edilmelidir.¹⁰⁴

Elbette herhangi bir konuda tek tek ayetlerin değil, bir bütün olarak 'Kur'an'ın görüşünün tespiti söz konusu olduğundan, bu konuda tatminkâr bir sonuca ulaşmak için, ilk iş olarak, Fazlur Rahman'ın da yapmaya çalıştığı gibi, Kur'an'ı anlamak için, yeni bir anlama/yorumlama metodolojisi geliştirilmesi gerekir.¹⁰⁵

Bütün bunlara ek olarak, Kur'ani kavramların anlamlarını zorlama yorumlarla saptırmaktan kaçınmak, farklı kıraatleri de dikkate almak vb. klasik tefsir usûlünde de dikkat çekilen hususlara riayet etmek ve Kur'an'a kendi istediğimizi söyletmek gibi bir durumdan şiddetle kaçınmak gerekir.¹⁰⁶

¹⁰³ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 52, 53, 54, 57, 74-76.

¹⁰⁴ "Tefsirde Bütünlük Sorunu", kısaca, Kur'an ayetlerini tek tek birbirinden bağımsız olarak ele alıp yorumlamak şeklindeki klasik metodun aksine, beşer hayatının çeşitli alanlarını ilgilendiren temel kavram ve konularla ilgili bütün ayetleri bir arada değerlendirip bir bütünlük içinde yorumlamak şeklinde ifade edilebilir. Geniş bilgi için bkz. Alparslan Açıkgenç, "Tefsir Usûlünde Bütünlük Sorunu", *İslami Araştırmalar* III (1989), sayı: 3, s. 95 vd.; Mevlüt Güngör, "Tefsirde Konulu Tefsir Metodu", *agd.*, II (1988), sayı: 7, s. 49 vd.; Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, İstanbul 1992.

¹⁰⁵ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 54 vd.

¹⁰⁶ Ehl-i Sünnet üstünlük psikolojisiyle olsa gerek, Bektaşileri ayetin, *lâ takrabu's-şakîte...* (namaza yaklaşmayın) kısmını okuyup ve *entum sukûnî* (sarhoş iken) kısmını atlamalarını alay konusu yaparken, birçok mensubunun zaman zaman aynı şeyi yaptığını nedense görmezlikten gelmektedir. Bunun en aktüel ve tipik örneği, "Hüküm ancak Allah'ındır," ayetinin –daha doğrusu ayetlerinin– anlamının bazı çevrelerce saptırılmasıdır. Aslında bu cümlecik, uzun bir ayet-

Mamafih, hadislerin, Kur'an ölçüsüne vurulması şeklindeki uygulamayı çeşitli yönlerden eleştiren ve bu yöntemin bazı risklerine dikkat çekenler de yok değildir. Bu görüşte olanların bu yöneme yönelik uyarı ve eleştirileri özetle şunlardan ibarettir:

a) Her hadisi Kur'an ölçüsüne vurmak mümkün olmayabilir: Bu itiraz, Hz. Peygamber'in bütün söz ve fiillerinin Kur'an'la irtibatlandırılmasının mümkün olmadığı varsayımına dayanır.¹⁰⁷

Bu varsayımı doğru kabul etsek bile, yine de hadislerin Kur'an ölçüsüne vurulması önünde bir engel teşkil etmez. Çünkü bu itiraz olsa olsa, Kur'an'la irtibatlandırılması mümkün olmayan hadisler için geçerli olabilir. Hiçbir hadisin Kur'an'la irtibatlandırılması mümkün değildir, şeklinde bir iddiada bulunulamayacağına göre, bu irtibatın kurulabildiği her durumda hadisin Kur'an ölçüsüne vurulması pekâlâ mümkün olabilir.

Kaldı ki, bu itiraz yukarıdaki varsayımın doğruluğuna bağlıdır. Hâlbuki bu varsayımın kendisi bile tartışmalıdır. Çünkü –mesela– Şâfi'î (ö. 204/819) döneminde, "Onun (s.a.v.) Sünneti'nin getirdiği hiçbir hüküm yoktur ki, Kur'an'da onun aslı, dayanağı bulunmasın. Zira onun Sünneti, Kur'an'ın açıklamasıdır," diyenler olduğu gibi;¹⁰⁸ Şâtıbî (ö. 790/1388) gibi, Kur'an'a göre yararlı şeyleri (*maşâlih*) zaruriyat, haciyat ve tahsiniyat olmak üzere üç kategoriye ayıran ve "Sünnet'te hiçbir hüküm yoktur ki, bu üç kategoriden birine dahil olmasın," diyen ve bu iddiasını genişçe ele alanlar da mevcuttur.¹⁰⁹ Dolayısıyla, Şâtıbî gibi düşünenler açısından meseleye bakıldığında, bütün hadislerin Kur'an ölçüsüne vurulması, bu ölçüye uyanların kabul, uymayanların ise reddedilmesi mümkün görünmektedir.

b) Uydurma hadislerin çoğu, Kur'an'a uygun düşer: Hadis uyduranların bile, bunu yaparken Kur'an'a ters düşmemeye gayret ettiklerini, İslam'ın temel ilkeleri, Kur'an, hadis tarihi ve isnadlar konusunda bilgi sahibi olduklarını, dolayısıyla, uydurulan hadislerin önemli bir kısmının Kur'an'la çatışacak unsurları ihtiva etmediklerini; mesela, meşhur, "İlim, Çin'de bile olsa alınmaz," hadisinin Kur'an'a ters düşmediğini, buna rağmen bu hadisin uydurma kabul edildiğini, ilim ve âlimlerin faziletleri konusunda uydurulan

tin, başının-sonunun atılmasıyla oluşturulmuş olup, iddia edildiği gibi yasama/yürütmeyle ilgili değildir. Konunun tartışması için bkz. M. Hayri Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet –Eleştirel Bir Yaklaşım–*, s. 137-139.

¹⁰⁷ Bkz. Kamil Çakın, "Hadisin Kur'an'a Arzı Meselesi", *AÜİFD*, XXXIV (1993), s. 522

¹⁰⁸ Bkz. Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 92.

¹⁰⁹ Bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfâkât*, IV. 19-20.

hadislerin çoğunun Kur'an'la çelişmediklerini öne süren görüşe göre, her hadisi Kur'an ölçüsüne vurmak mümkün olmadığı gibi, birçok uydurma hadisin Kur'an'a ters düşmemesi de onun sahih olduğu anlamına gelmemektedir.¹¹⁰

Hadis uyduranların, Kur'an, hadis tarihi ve isnadlar konusunda bilgi sahibi oldukları ve İslam'ın temel ilkelerine ve Kur'an'a ters düşmemeye itina gösterdikleri şeklindeki genellemenin gerekçeleri yansıtmadığı kesindir. Bu bir yana, Kur'an'la çelişmeyen birçok hadisin varlığı doğru olsa bile, bunun bu tür hadislerin sahih olmasını niçin gerektireceği de anlaşılmamaktadır. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi, metin tenkidi yapmadan önce, bir hadisin isnad açısından makbul veya en azından zayıf olduğunun tespit edilmiş olması gerekir. Bu yapılmadan, doğrudan, bir hadisin metin tenkidine tâbi tutularak kabul veya reddedilmesi zaten söz konusu olamaz. Yukarıdaki iddia sahiplerinin, birçok uydurma hadisin Kur'an'a uygunluğunu gerekçe göstererek, Kur'an'a uygunluk prensibinin geçerliliğini kuşkuyla karşılamaları da doğru değildir. Çünkü bu tür hadisler, zaten metin tenkidine geçmeden önce, isnad açısından uydurma oldukları tespit edilmiş hadislerdir. Bir hadisin isnad açısından uydurma olduğu anlaşıldıktan sonra, onun Kur'an'a uygun olup, olmaması sonucu değiştirmez.

Kaldı ki, yukarıdaki iddiayı ileri sürenlerin gerekçeleri ve bizim bu konudaki değerlendirmelerimiz, mevzûât kitaplarındaki mevzû hadisler için geçerlidir. Bu hadisler mevzû kabul edildiklerini için, metin tenkidine zaten gerek yoktur. Ne var ki, bugün Kur'an ölçüsüne vurmak suretiyle metin tenkidi uygulaması yapılması yönünde giderek artan talep, uydurma hadislerden değil, muteber addedilen kaynaklarımızdaki birtakım problemli hadislerden kaynaklanmaktadır. Bugün İslam düşüncesinde hâlâ olumsuz etkileri görülen ve tartışmalara yol açan da, genelde mevzû hadisler değil, yüzyıllarca makbul addedilmiş olan hadislerdir. İslam düşüncesini ve tefsir, hadis, fıkıh, kelam, tasavvuf vb. disiplinleri etkisi altına almış olan birtakım rivayetlerin –yer aldıkları kaynak ne kadar muteber, isnadı da ne kadar sağlam olursa olsun– Kur'an süzgecinden geçirilmesi son derece önemlidir, hatta bunun hayati bir önemi haiz olduğu bile söylenebilir. Çünkü bu, İslam düşüncesinin birçok sorunun çözümü için gerekli olduğu gibi, İslam dünyasının her yerinde egemen olan sağlıksız, bilgiye

¹¹⁰ Bkz. Kamil Çakın, *agm.*, s. 245.

değil taklide, eleştirel zihniyete değil körü körüne teslimiyete dayalı din anlayışının düzeltilebilmesi için de şarttır. Bütün bu sebeplerden dolayı, hangi hadis(ler) olursa olsun, onların Kur'an süzgecinden geçirilmesi, aslâ vazgeçmememiz gereken bir metin tenkidi prensibi olmalıdır. Bırakın bu ilkeden vazgeçmeyi, ilim adamları bu ilkenin en etkili ve verimli bir biçimde uygulanabilmesi için kafa yormalı, araştırmalar yapmalı ve bu bakış açısını geliştirmeye çalışmalıdır.

c) Hadisin Kur'an'ı açıklayıcı, umumunu tahsis, mutlağını takyit edici olması, hadislerin Kur'an ölçüsüne vurulmasını bazen gereksiz kılar: "Vârise vasiyet edilmez," ve "Katil, mirasçı olamaz," gibi hadislerin, mirasla ilgili ayetleri; recmle ilgili rivayetlerin de zina cezasını yüz sopa olarak belirleyen ayeti tahsis ettiği; bu ve benzeri hadislerin Kur'an'a aykırılığından söz edilemeyeceği, dolayısıyla Kur'an ölçüsüne vurma uygulamasının dışında tutulması gerektiği de, konuyla ilgili görüşler arasında yer almaktadır.¹¹¹

Öncelikle ifade edelim ki, yukarıdaki ifadeler, iyi temellendirilmiş ve oldukça yüzeysel bir bakış açısının yansımalarıdır. O kadar ki, yukarıdaki ifadelere bakılacak olursa, öne sürülen iddia ve gerekçeleri, bu konuda sanki hiçbir görüş ayrılığı olmadığı ve tam bir ittifak olduğu bile zannedilebilir; ama işin iç yüzü böyle değildir. Çünkü yukarıda ileri sürülen görüşlerin her biri tartışma götürür niteliktedir.

Her şeyden önce, "Vârise vasiyet yoktur." veya "Katil, mirasçı olamaz," gibi hadislerin, mirasla ilgili ayetleri tahsis-etttiği Sünni fıkıh ekollerince kabul edilmiş olsa da, bu, konunun tekrar gözden geçirilemeyeceği anlamına gelmez. Özellikle burada her iki hadisin Kur'an ayetlerini tahsis veya takyit edecek güçte olup olmadığı üzerinde iyice durulması gerekir. Çünkü bunlar âhâd hadislerdir ve mütevatir olan Kur'an metnini tahsis edecek güçte oldukları hayli şüphelidir. Bu gibi hadislerin sübutları kesin olmadığı için, bir ilim adamı, bu hadisleri yeterli güçte görmeyerek, devre dışı bırakabilir ve ayetlerin miras konusundaki talimatlarını esas alabilir ve bu tavrın ilmen yanlış olduğunu ileri sürmek de mümkün değildir. Bu durumda söz konusu âhâd hadisleri Kur'an'a aykırı gören ve reddeden, buna mukabil miras konusunda Kur'an'ın talimatlarını esas alan bir yaklaşımın tamamen temelsiz ve yanlış olduğu söylemeyeceğine göre, iddia edilenin aksine tahsis ve takyit durumlara

¹¹¹ Bkz. Kamil Çakın, agm., s. 255-256.

nda bile hadislerin Kur'an ölçüsüne uygunluğu prensibini uygulamanın mümkün olduğu sonucu ortaya çıkıyor demektir.

Gelelim recm meselesine; zina cezasının erkek ve kadına yüz değnek vurulması olduğu Kur'an'da açıkça zikredildiği hâlde (Bkz. 24. Nûr, 2), recmle ilgili rivayetlerin bu ayeti tahsis ettiğini ve bu ayetin, sadece bekarlara has olduğunu, evlilerin cezasının ise ilgili hadisler gereğince recm olduğunu ileri süren ve Sünni fıkıhta ege-men olan bu görüş, aslında Kur'an'ın açık beyanıyla recm hadisleri arasındaki açık çelişkinin farkında olmasına rağmen, "Evet, Kur'an yüz değnek cezası getirmiştir; buna rağmen Hz. Peygamber'in, evli olduğu hâlde zina eden kimseleri recmettiğini biliyoruz," deyip meseleyi geçiştirmektedir.¹¹² Kuşkusuz bu tavır ilmî bir tavır olamaz, çünkü bir insanın hayatına son vermek gibi önemli bir konu, "Biz Hz. Peygamber'in evlileri recmettiğini biliyoruz," demekle geçiştirilemez. Sanki Hz. Peygamber döneminde yaşamış da, onun evlileri recmettiğine şahit olmuşçasına, bu kadar kesin konuşma yetkisini bu görüş sahipleri nereden almaktadır? Gayet iyi bilinen bir husustur ki, Hz. Peygamber'in, recm cezasını uyguladığını ifade eden ve çeşitli kaynaklarda yer alan rivayetler, âhâd kategorisine dahildir. Âhâd hadislerin ise yakînî (kesin) bilgi ifade etmeyip sadece zann-ı galip ifade ettiği ve Hz. Peygamber'e aidiyetinde daima az veya çok bir şüphe bulunduğu malumdur. Bu durumda, pekâlâ bir kimse çıkıp âhâd olan recm hadislerini, Kur'an'ın zina cezasına dair açık ve genel hükmüne aykırı gördüğü için, rahatlıkla reddedebilir ve bunun mutlaka yanlış olduğu da iddia edilemez. Sadece ve sadece, âhâd hadislerin de, mütevatir gibi yakînî (kesin) bilgi ifade ettiğini savunanlar için, Kur'an'ın bu hadisleri tahsis etmesi söz konusu olabilir.

Kaldı ki, recmle ilgili rivayetler, Kur'an'ın zinayla ilgili ayeti karşısında ille de bir yere oturtulmak isteniyorsa, pekâlâ bu rivayetlerin zinayla ilgili ayet inmeden önceki uygulamaları yansıttığı görüşü de benimsenebilir. Nitekim, bazı rivayetlerde, recm uygulamalarının zina cezasına dair ayetlerden önce olup olmadığı konusunda bazı tereddütlere yer verilmesi¹¹³ bu ihtimali güçlendirmektedir.

¹¹² Bkz. Kamil Çakın, agm., s. 255.

¹¹³ Ebû İshâk eş-Şeybânî, Abdullâh b. Ebî Evfâ'ya, "Rasulullah, recm cezasını uyguladı mı?" diye sorar, "Evet," cevabını alınca, "Nûr suresi nazil olduktan sonra mı, önce mi?" diyerek bu uygulamanın zinaya yüz değnek cezası öngören ayetlerin nüzûlünden önceki döneme ait olma ihtimalini gündeme getirir. İbn Ebî Evfâ'nın kesin bir şey söylemeyip "Bilmiyorum," demekle yetinmesi de anlamlı görünmektedir. Bkz. Muslim, eş-Şâhih, 29, Hudûd, 6, hadis no: 29 (1702) (III. 1328).

Ama bütün bu yorumlar, ihtimaller ve tartışmalar bir yana, Kur'an'ı tahsis ettiği iddia edilen 'recm' rivayetlerinin, sıhhatlerinin bile kuşkulu olduğu yakın zamanda gerçekleştirilen bazı araştırmalarda gözler önüne serilmiş bulunmaktadır.¹¹⁴ Hem kaynak ve isnad, hem de metin açısından kapsamlı bir incelemeye tâbi tutulmuş olan bu rivayetlerin, 'recm' gibi insan hayatını ilgilendiren bir ceza konusunda delil olmayacak kadar promlemlı olduğu açıkça ortada iken, acaba bu rivayetlerin Kur'an'ı tahsis edebileceği iddiası ne ölçüde isabetli olabilir?

Dolayısıyla, "Kur'an'ın mutlak lafzıyla emrettiği, ancak Sünnet'in mukayyet kıldığı durumlarda, Sünnet'in Kur'an karşısındaki konumu itibarıyla, arz metodunun sınırları dışında kalmaktadır,"¹¹⁵ şeklinde kesin olarak meseleyi kestirip atmak doğru değildir. Bu ancak olsa olsa, mutlak olarak âhâd hadislerin Kur'an'ı tahsis edebileceğini savunanlar açısından doğru olabilir. Âhâd hadislerin Kur'an'ı hiçbir şekilde tahsis ve takyit edemeyeceği veya bazı şartlar dahilinde tahsis ve takyit edebileceği görüşünde olanlar açısından ise, birtakım hadislerin, Kur'an'a aykırılığı ortaya çıktığında reddedilmesi pekâlâ mümkündür. Özellikle recm cezası, mürtedin öldürülmesi gibi insan hayatının söz konusu olduğu durumlarda, bu konuları, Kur'an da ele aldığı ve ölüm cezası öngörmediği için. Kur'an esas alınıp bu tür hadisler ona ters düştüğü gerekçesiyle reddedilebilir ve bu ihtiyata da daha muvafık bir yol olur.

O hâlde tahsis ve takyidin söz konusu olduğu durumlarda, konuyla ilgili hadislerin arz metodu dışında kalacağı iddiası kesin ve tartışmasız olmayıp, ancak belli bir görüş açısından doğru olabilecek bir yaklaşımdır. Ama farklı görüşde olanların –tahsis ve takyidin söz konusu olabileceği durumlarda bile– birtakım hadisleri Kur'an'a aykırı oldukları gerekçesiyle reddetmeleri pekâlâ mümkün ve hatta birçok konuda daha da sağlıklı görünmektedir.

Hadislerin Kur'an ölçüsüne vurulması esnasında, Kur'an ve hadis çatıştığında, aralarında cem veya telif imkânı bulunabileceği; yahut ravinin hatasından kaynaklanan çatışmanın, hadisin diğer rivayetlerinin de tetkikiyle doğru şeklinin ortaya çıkması durumunda çatışmanın ortadan kalkabileceği¹¹⁶ de ifade edilmektedir ki, bunlar zaten geçmişte ulemanın da nazarı dikkate almaya ça-

¹¹⁴ Bkz. M. Hayri Kırbaşoğlu, "İslam'a Yamanan Sanal Şiddet: Recm ve İrtidac Meselesi", *İslâmiyât* V (2002), sayı: 1, s. 125-132.

¹¹⁵ Kamil Çakın, agm., s. 256.

¹¹⁶ Kamil Çakın, agm., s. 258-260.

İstüğü, makul uyarılardır. Ancak, geçmişte bazı ulemanın –mesela, Ebû Kuteybe'nin *Te'vil*'inde– yaptığı gibi, ille de bazı hadisleri kırtaracağım diye, zorlama te'villere başvurmaktan kaçınmak gerektiği de aslâ unutulmamalıdır.

Kaldı ki, zaten hadislerin Kur'an ölçüsüne vurulması gerektiğini savunanlar da, ortada cem ve telif imkânı varken, böyle yapmayıp ille de hadislerin Kur'an'a aykırı olduğunu ileri sürüp onları reddetmeye çalışmak gibi gereksiz bir çaba içinde olmamışlardır.

Nitekim asırlarca haksız yere hadis inkarcılığıyla itham edilmiş olan Mutezile imamları bile, metin tenkidine başvurmadan önce, te'vil imkânlarının araştırılması gerektiğini açıkça ifade etmişlerdir. Mesela, Kâdî Abdulcebbar, "Eğer zorlamaksızın te'vil imkânı varsa, te'vile başvurmak vaciptir,"¹¹⁷ veya "Şeyhlerimizin haberi-i mâhidin te'vilinden çok fazla zorlamaya gidilmesi, sıhhat ihtimali düşükse, reddedilmesi gerektiğini söylemişlerdir,"¹¹⁸ veya "Te'vil imkânı yoksa, ya reddedilerek Hz. Peygamber'in onu söylemediğine ya da başkasından hikâye yoluyla söylediğine hükmedilir"¹¹⁹; Ebû'l-Huseyn el-Basrî ise, "Metin tenkidinden önce te'vile başvurulmalı, ancak bu te'vil zorlama olmamalıdır. Zira zorlamaya gidilirse, bu takdirde çelişkinin giderilmediği hiçbir çelişkili rivayet kalmaz,"¹²⁰ derken, son derece mutedil ve isabetli bir yol izlemiştir.

Bütün bu açıklamalar ışığında meseleye bakıldığında, hâlâ, "Kur'an ile hadis (veya Sünnet) birbirinin tamamlayıcısıdır ve aralarında bir aykırılık söz konusu değildir. Mamafih hicrî ilk yüzyılın sonlarında ortaya çıkmaya başlayan uydurma hadisler manzumesi içinde, Kur'an'la çelişkili rivayetler bulunabilmektedir,"¹²¹ şeklinde yaygın ifadelerin, tam bir savunma psikolojinin ürünü olduğu ve aslâ gerçekleri yansıtmadığı kolaylıkla anlaşılır. Çünkü Kur'an ile hadisler arasında aykırılık olmadığını iddia edebilmek için, on dört yüzyıllık mirasımızı ve bu mirastan seçtiğimiz, deryadan bir katre misali örnekleri görmezlikten gelmek gibi anlaşılmasız bir tutuma insanın kendini esir etmesi gerekir. Yukarıdaki iddia, olsa olsa, Hz. Peygamber dönemi için geçerli ve onun hadislerini bizzat işi-tenlerin söyleyebileceği bir şey olabilir. Böyle olsa bile, bunun ko-

¹¹⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu uşûli'l-İmamse*, s. 770.

¹¹⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, IV. 233

¹¹⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu uşûli'l-İmamse*, a.y.

¹²⁰ Ebû'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, II. 641. Krş. Fahrüddîn er-Râzî, *Esasü't-takdîs*, s. 220-221 "Kesin akli delillere ters düşen naklî delillerin, ya sahih olmadığını söyleyeceğiz ya da onları te'vil edeceğiz."

¹²¹ Kamil Çakın, Agm., s. 260.

numuzla ilgili olmadığı açıktır; çünkü hadis ilminin konusu Hz. Peygamber dönemindeki durum değil, bugün elimizde mevcut olan hadisleri –daha doğrusu rivayetleri– incelemektir ve bugün elimizde mevcut on binlerce hadisin içinde Kur'an'a aykırı olduğu aşikâr olan pek çok rivayet olduğu, inkârı gayri kabil bir husustur. Buna rağmen, yine bir savunma psikolojisinin etkisinde kalarak. Kur'an'la çelişen rivayetlere, sadece uydurma hadisler içinde rastlanabildiğini söylemek, gerçek dışı bir iddiadır.

Bütün bunlar, aslında, bugün elimizde bulunan hadislerin. baştan aşağı yeniden metin tenkidi süzgecinden, özellikle de Kur'an süzgecinden geçirilmesi yolundaki, son derece makul, yararlı ve hayati önemi haiz bir uygulama karşısında duyulan rahatsızlıktan kaynaklanmaktadır. Ancak son derece temelsiz ve âdetâ giderek bir taktik hâlini almış olan, "Hadisleri metin tenkidine açarsak elimizde hadis kalmaz," şeklindeki mevhum ve temelsiz bir iddianın ısrarla sürdürülmesine artık son verilmelidir. Çünkü ilim adamının görevi, elimizde bulunan bütün rivayetleri ne pahasına olursa olsun –sanki hepsinin Hz. Peygamber'in sözü olduğu kesin imişçesine– toptan savunmak değil, bunlardan hangisinin göre sahih gördüklerini kabullenip, diğerlerini reddetmek olmalıdır. Kısaca, artık ulema, Hz. Peygamber'e ait olmadığı son derece basit bir inceleme sonucunda bile tespit edilebilecek olan, ama buna rağmen muteber addedilen kaynaklarda hâlâ yer almaya devam eden birtakım problemlili, merdud ve mevzû rivayetler: reddetmeyi öğrenmeli, bunun hadislere bir ihanet değil, bir hizmet, hem de büyük bir hizmet olduğunu idrak etmelidir. Çünkü bir rivayetin Hz. Peygamber'e ait olma ihtimali yüksek (sahih iken onu reddetmek ne kadar riskli ise, Hz. Peygamber'e ait olmama ihtimali yüksek (merdud), hatta kesin (uydurma) olan bir rivayeti hadis diye savunmak da o kadar riskli, dahası İslam için son derece tehlikeli bir tutumdur. Hatta, rahmetli Ahmed Hamd Aksekili'nin dediği gibi, asıl tehlike de budur:

İtirafa mecburuz ki: Her yerde olduğu gibi Şark'ta, yani Müslümanlar arasında da, ufak bir muhakemeye bile lüzum hissetmeksizin her sözü körü körüne kabulde ısrar eden mutaassıplar vardır, hâlâ da vardır. Bunlar ne şekilde olursa olsun, rivayete, nakillere o derece aşıkırlar ki, nerede ve hangi mesele hakkında bir nakil görseler –meşhur *hâtıbu'l-leyl* (gece karanlığında odun toplayan)– misaline uygun olarak onu hemer alırlar, kitaplarına geçirirler, neye mal olursa olsun onu kabul-

de ısrar gösterirler. Bunlar, kendilerini kelimelerin akıntısına o derece kaptırmışlardır ki, eskilere mahsus herhangi bir tefsirde, kitapta, ne olursa olsun, gördükleri bir mütalaayı müdafaa etmeyi dinin gereklerinden bilirler. İslam düşmanlarından ziyade, İslam dinine mensup olduğunu iddia eden bu zümreden, bizzat Müslümanlığın pek çok zarar gördüğünü söylersek, hiç de mübalağa etmiş olmayız.¹²²

d) Hz. Peygamber'in, Kur'an dışında, helal-haram hükmü koyma yetkisine sahip olması, hadislerin Kur'an'a aykırılık gerekçesiyle reddedilmesine engel teşkil eder. Bu konuyla ilgili itiraz şu şekilde dile getirilmektedir:

Konuyu ele alış amacımız, Kur'an'da olmayan bir hüküm getiren (Kur'an'da emredilmeyen bir şeyi emreden, Kur'an'da yasaklanmayan bir şeyi yasaklayan) bir hadisin Kur'an'a aykırılık gerekçesiyle reddedilip reddedilemeyeceğidir. Mesela, recm cezası, mürtedin ve livata yapanın öldürüleceği, Kur'an'da geçmeyen yasak etler gibi konulardaki hadisler, pek çok kişi tarafından Kur'an'da böyle bir ceza, böyle bir yasak yok gerekçesiyle reddedilmektedir. Hâlbuki, Hz. Peygamber'in, Kur'an dışında helal ve haram hükmü koyabileceğini, genel olarak prensipte kabul eden geçmiş âlimlerin çoğunluğu, bu konularda bir problem görmemişlerdir. Yani bu tür hadisleri Kur'an'a aykırı diye reddetmemişlerdir. En azından bu tür tenkitler yapanlar azınlıktadır.¹²³

Burada kısaca anlatılmak istenen, eskiden ulemanın reddetmediği bazı hadislerin, bugün bazılarınca eleştiri konusu yapıp reddedildiği hususudur. Ancak, bazı hadislerin niçin reddedildiği konusu yeterince net değildir. Mesela, zina edenin, livata fiilini işleyenin ve mürtedin öldürüleceğine dair hadislerle, etlerinin yenmesi haram olan bazı hayvanlarla ilgili hadislerin, sadece Kur'an'da bulunmayan bir hüküm getirdiği için reddedildiği iddiası doğru değildir. Çünkü konuyla ilgili tartışmalar incelendiğinde görülmektedir ki, bu rivayetleri reddedenlerin asıl dayanakları, bu hadislerdeki hükümlerin Kur'an'da 'bulunmaması' değil, Kur'an'a 'aykırı' olmasıdır. Çünkü bu konulardaki rivayetleri reddedenler, Kur'an'ın zina ve livatayla irtidad konularını ele aldığını, ama bu suçlara ölüm cezası

¹²² Aksekili Ahmed Hamdi, *Hâtemu'l-Enbiyâ Hakkında En Çirkin Bir İsnadın Reddiyesi*, İstanbul Evkaf-ı İslamiyye Mathaası, 1338-1341, s. 5-6.

¹²³ Salahattin Polat, "Hadislerin Kur'an'a Arzının Problemleri", *Sünnetin Dindeki Yeri* (sempozyum telâğileri), s. 182-183.

öngörmediğini,¹²⁴ dolayısıyla bu suçlara ölüm cezası öngören rivayetlerin, Kur'an'a aykırı düştüğünü gerekçe göstermektedirler ki, bu gerekçeler büyük ölçüde doğru ve geçerli görünmektedir. Bu hadislerin konuyla ilgili ayetleri tahsis ve takyit ettiği de iddia edilmişse de, bunun mümkün olup olamayacağı da ayrı bir tartışma konusu olmuştur. Çünkü âhâd olan hadisin, mütevatir olan Kur'an nassını tahsis edip edemeyeceği gerçekten üzerinde iyice düşünülmesi gereken bir konudur. En azından, bir insana ölüm cezası vermek gibi, son derece ciddi bir konuda, Kur'an'ın beyanlarını sınırlama yetkisini bütün âhâd hadislerle –aralarında hiçbir ayırım yapmaksızın– tanımak pek isabetli görünmemektedir. Hiç olmazsa bu konudaki hadislerin –veya varsa fiilî sünnet(ler)in– mütevatir olması; konu daha az önemli ise meşhûr veya müstefiz hadis seviyesinde olması, ihtiyata daha muvafık görünmektedir. Aksi takdirde, herhangi bir âhâd hadis(ler)e dayanarak recm veya irtidad sebebiyle –Kur'an'ın, her iki konuyu ele aldığı hâlde ölüm cezasının adından bile bahsetmemesine aldirmaksızın– bir insanın hayatına son verdiğimizde; âhâd haber zann-ı galip ifade ettiği, diğer bir tabirle sahih bile olsa bir hadisin Hz. Peygamber'in sözü olmama ihtimali daima söz konusu olduğu için, büyük bir hata ve zulüm işleme gibi bir durumla karşı karşıya kalmak kaçınılmaz olur. Onun için recm, livata ve mürtedin öldürülmesine dair hadisleri kuşkuyla karşılayanların yaklaşımı, hiç de sanıldığı kadar yüzeysel değildir.

Geçmiş âlimlerin, Kur'an dışında, Hz. Peygamber'in hüküm koyma yetkisi olduğunu kabul edip etmemelerine gelince, bu konuda maalesef yüzyıllardan bu yana süregelen bir yanlış anlamanın veya yanlış ifade etmenin hâlâ sürdüğüdür, üzülererek ifade etmek gerekir. Çünkü vurgu şimdiye kadar hep Sünnet'in, Kur'an dışında hüküm koyup koyamayacağı noktasına yapılmış; ama Kur'an dışında hüküm koyarken ona ters düşme yetkisinin olup olmadığı –bize göre, onun (s.a.v.) böyle bir yetkisinin olmaması gerekir– hususu daima ihmal edilmiştir. Şayet Sünnet ile Kur'an arasındaki bütünlük, daha doğrusu Şâtıbî'nin geliştirmeye ve sistemleştirmeye çalıştığı Kur'an merkezli bir Sünnet anlayışı temel alınmış olsaydı, bu problemlerin çözümü kuşkusuz daha kolay olurdu. Hz. Peygamber'in teşri yetkisi olup olmadığı tartışılacağına, hadislerin Kur'an'a uyup uymadığına bakılır, uyanlar dinde –çeşitli bağlayıcılık düzeylerinde– hüccet kabul edilir, uymayanlarsa reddedilirdi.

¹²⁴ Bkz. 4. Nisâ', 15-16; 24. Nûr, 2-3; 2. Bakara, 218; 3. Âlu İmrân, 90; 4. Nisâ', 137; 5. Mâ'ide, 54.

Kur'an'a aykırılık ilkesini bazı hadisleri ret için tatbik eden ulemanın azınlıkta olup olmadığı tartışmasına burada girmek istemiyoruz; çünkü bu konuda yapılmış bir çalışma ve bunun sonucunda tümevarım yoluyla ulaşılmış istatistiksel bir sonuç elimizde mevcut değildir. Ama bizce önemli olan, bir görüşü savunanların azınlık ya da çoğunluk olmaları değil, görüşün dayandığı temellerin sağlamlığı ve görüşün tutarlılığıdır.

Kısaca, yukarıdaki itirazlar, hadislerin Kur'an'a arzını geçersiz kılacak türden sağlam gerekçelere dayanmamaktadır. Kanaatimizce bu konudaki tartışmalar, hüküm koyma konusunda, Hz. Peygamber'i âdetâ Kur'an'a rakipmiş gibi gören ve gösteren, "Sünnet teşride bağımsızdır" (*es-sunnetu huccetun mustakillatun fi't-teşri'*) anlayışından kaynaklanmaktadır. Yine bu anlayış, Kur'an'la uyum hâlinde olup olmadığına bakmaksızın, hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyetlerini peşinen kabul etmekte, sonra Kur'an'la çelişki söz konusu olduğunda da bir sürü zorlama te'vilere başvurmakta, hatta Kur'an'ı bile hadislerin –daha doğrusu birtakım rivayetlerin– tahakkümü altına sokmaya mecbur kalmaktadır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in herkesten önce kendisinin inanmak ve hayata geçirmekle mükellef olduğu Kur'an'ı nazarı itibara almadan, kendi keyfine göre –çünkü teşride bağımsız ve müstakil olmanın anlamı budur– dinde hüküm koyup koyamayacağı üzerinde kafa yoracak olursak, sanırsanız birçok meselenin çözümü kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

e) Hadislerin Kur'an ölçüsüne vurulması konusundaki şüphe ve tereddütlerin bir diğer gerekçesi de, hadisleri ve Kur'an'ı anlayarak, aralarında ihtilaf olup olmadığına karar verecek olan öznenin anlama eyleminin subjektifliğidir.¹²⁵ Buna ek olarak, anlayan öznenin gerek bilgisizlik, ihmalkârlık, gevşeklik, dikkatsizlik, yorgunluk gibi iradi kusurlardan; gerekse beşer olmanın tabii sonucu olan zaaf ve yetersizliklerinden dolayı, ayet ve hadisleri yanlış anlayabileceği de gündeme getirilmektedir.¹²⁶ Bunların, hadislerin Kur'an ölçüsüne vurulması meselesine has olmadığı, her türlü ilmî ve entelektüel faaliyet için bu mahzur ve zaafların söz konusu olabileceği göz önüne alınırsa, özellikle hadislerin Kur'an ölçüsüne vurulmasını reddetmek için bir gerekçe teşkil etmediği kolayca anlaşılır. Ancak, burada tuhaf olan, bu subjektiflik ve beşerî zaafların geçmiş ulema ve onların vardıkları bilimsel sonuçlar değerlendirilirken aslâ günde-

¹²⁵ Salahattin Polat, "Hadislerin Kur'an'a Arzının Problemleri", s. 181-182.

¹²⁶ "Hadislerin Kur'an'a Arzının Problemleri", s. 184,185.

me getirilmemesi, buna mukabil günümüz ilim adamı geçmiş ulemeden farklı düşündüğü ya da onların düşüncelerini ve eserlerini sorgulayıp eleştirmeye başladığı anda, hemen bu zaafardan dem vurulmasıdır. Bunun bir çifte standart olduğu ortadadır. Çünkü beşer olarak ortada bir sübjektiflik ve zaaf varsa, bunları çağdaş ilim adamına yamayıp da, geçmiş ulemamızı –elbette karizmalarının ağırlığı altında ezildiğimiz için– bu zaafardan tenzih etmek, anlaşılır bir tavır olmadığı gibi, kabul edilebilir de değildir.

f) Hadislerin Kur'an'a arz edilmesini öngören rivayetlerin uydurma, hem de zındıkların uydurması olduğunu vurgulayarak, bu prensibi devre dışı bırakma taktiği, yüzyıllarca, nerede ise çoğu Sünni ulemanın başvurduğu bir yoldur.¹²⁷

Buna verilecek en net cevap, hadislerin Kur'an ölçüsüne vurulması gereğinin sadece bu tür hadislerden kaynaklanmadığını hatırlatmak olacaktır. Çünkü bu hadisler iddia edildiği gibi zındıklar tarafından uydurulmuş olsa bile –bizim bu konuda kuşkumuz olduğunu da burada belirtelim–; dinin mahiyeti gereği Hz. Peygamber'in inanç, düşünce ve davranışlarıyla Kur'an arasında bir örtüşme ve hedef birliği bulunmasının gerekliliği dahi, tek başına, hadislerin Kur'an'a arz edilmesinin meşruiyetini, hatta zorunluluğunu göstermeye kâfidir.

Hadisleri, Kur'an'ı esas alarak metin tenkidine tâbi tutma uygulamasına karşı çıkanların dayanakları, elbette bunlardan ibaret değildir. Ancak, onların diğer dayanakları ciddiye alınmayı gerektirecek mahiyette olmadığından, sadece kısa bir değerlendirmeye yetinmekte bir beis görmüyoruz. Kısaca bunlar, sadece Kur'an'la yetinmek isteyenlerin çıkaracağına dair hadislerle, Rasulullah'ın Sünneti'nin Kur'an dışı vahye dayandığına, dolayısıyla Kur'an ile Sünnet arasında bir çelişki olamayacağına dair varsayımdan ibaretir.¹²⁸ Ancak, bu amaçla başvuru hadisler bizatihi delil olamayacak kadar çürük rivayetler olduğu gibi;¹²⁹ Sünnet'in Kur'an dışı vahiy (*el-vahyu gayru'l-metluvv*) olduğu iddiasının da bilimsel olarak savunulması mümkün görünmemektedir.¹³⁰ Kur'an ile Sünnet arasında bir çelişki olamayacağı varsayımına gelince, bunda da ciddi

¹²⁷ Bu taktiğin son örneklerinden biri için bkz. Ali Yardım'ın Salahattin Polat'ın anılan tebliğiyle ilgili müzakeresi, *age.*, s. 186, 189.

¹²⁸ Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, s. 87-107.

¹²⁹ Geniş bilgi için bkz. M. Emin Özafşar, "Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti", *İslâmiyât* I (1998), sayı: 3, s. 20-33.

¹³⁰ M. Hayri Kırbaoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s. 217-240.

mantıki hatalar söz konusudur. Çünkü, metin tenkidinde söz konusu olan Sünnet değil, hadis rivayetleridir. Hadis rivayetlerinin ise, bir sünnet ihtiva edebilmesi için önce sahih olduğunun ortaya konması lazımdır. Bir rivayetin sahih olabilmesi için de isnad ve metin tenkidine tâbi tutulması gerekir. Bu durumda ise bir paradoks ortaya çıkmaktadır. Ama bir rivayetin sahih olduğunu önceden varsaymış olalım ve meseleyi bu durumda vazedelim:

Kur'an ve hadis, aslâ ve ebediyen çelişmeyeceğine ve birbirine muhalif olmayacağına göre, bu ilke, arz hadisiyle anlatılmaya çalışılan prensibin tam da kendisidir. Yani mantıksal bir önermeyle ifade edecek olursak:

Kur'an'la sahih hadis aslâ çelişmez.

Kur'an'la çelişen bir hadis var.

O hâlde o hadis sahih değildir.¹³¹

şeklinde bir sonuca ulaşmak da mümkün olacaktır. Görüldüğü üzere, Kur'an'a dayalı metin tenkidine karşı çıkanların dayanakları ilimsel olmaktan ziyade, ideolojik bir mahiyet arz etmektedir. Bu sebeptendir ki, sıkça bu konunun ilmî tartışma zemininden kaydırıp ideolojik/demagojik tartışmalar içine çekildiği de vakidir. Nitekim, 'hadislerin Kur'an'a arzı' konusundan bahsedildiği bir sırada, "Dün hadise hangi çevreler çeşitli gerekçelerle karşı çıkmışlarsa, bugün de, o akımların günümüzdeki uzantıları hadise karşı aynı tavrı takınmaktadırlar,"¹³² şeklindeki bir cümlelin sarf edilmesi, işte böyle bir önyargının ürünüdür. Bu ilim dışı zihniyet, Hz. Peygamber'in bir kul, yani Allah'ın kulu olduğunu (... *eşhedu enne Muhammeden 'abduhu ve rasūluh*) unutarak, "Dindeki yetki sıralamasında Allah birinci sırada, Peygamber de O'nun arkasında üçüncü sırada değil, her ikisi de birinci sırada ve yan yanadır. (...) Allah'ın görevlendirip gönderdiği Hz. Peygamber, herhangi bir vesayet altında olmadığı gibi, onun hadisleri de vesayet altında değildir. İslam dininde hadis; Çenab-ı Hakk'ın sevgili Peygamber'ine verdiği yetki ve bu yetkinin sınırları içinde, bağımsız bir konuma sahiptir,"¹³³ diyebilecek kadar işi çığıırından çıkarmıştır. Daha önce Ahmed Hamdi Aksekili'den naklettiğimiz üzere, bu gibi rivayet züşkünleri, elden geldiğince rivayetleri kollayıp korumayı âdetâdır din edinmişlerdir. Burada, Allah ile onun kulu Hz. Peygamber

¹³¹ Ahmet Keleş, *age.*, s. 104.

¹³² Kamil Çakın, "Hadisin Kur'an'a Arzı Meselesi", s. 188.

¹³³ Agm., s. 188, 189.

ne ontolojik, ne de normatif açıdan denk olmadıkları, birinin yaratıcı diğeri ise yaratılmışlar kategorisine dahil olduğu, biri emreden diğeri itaat eden olduğu hâlde, kalkıp Allah ile Hz. Peygamber'i dinî otorite bakımından aynı şeyi paylaşan iki ortak gibi düşünmek büyük bir cür'etkârlıktır. Zaten tarihte de Hz. Peygamber'in başına ne geldiyse onun –kazuratının, salya, tükürük, balgam, kan vb. atıklarına varıncaya kadar– kutsallaştırılmasından. yani beşer olmaktan çıkarılmasından dolayı gelmiş değil midir? Bu anlayışın, avam halk arasında bile kabul görmesini kabullenemeyen, ilim yuvaları olması gereken ilahiyat fakültelerindeki bazı öğretim üyelerinin bunu savunabilmiş olması, tam anlamıyla bir felakettir. Bu felaketten kurtulmanın yolu, iddia edilenin aksine, Hz. Peygamber'in bir kul (*abduhu*) olduğunun idrakine varmak ve sübutu kesin olmayan elimizdeki hadis malzemesinin, sağlamını çürüğünden ayırmak için, onları Kur'an ölçüsüne vurmaktan geçer.

Bunlar, Kur'an'a dayalı metin tenkidinin teorik yönüyle ilgili meseleler. Şimdi, bu tür metin tenkidinin nasıl yapılacağına dair uygulamalı örneklerle geçebiliriz.

Önde gelen sahabilerin Kur'an'a dayalı metin tenkidi uygulamalarına dair rivayetleri çeşitli kaynaklarda görmek mümkündür. Bunlardan bazıları şunlardır:

Hız. Ömer'in boşanmış kadının nafaka ve mesken hakkıyla ilgili Fâtıma binti Kays'ın bir rivayetini, "Allah'ın Kitabı'nı ve O'nun Peygamber'inin Sünnet'ini [doğru dürüst] ezberleyip ezberlemediğini bilemediğimiz bir kadının sözüne bakarak terk edemeyiz." diyerek reddetmesi meşhurdur.¹³⁴

Hız. Ali'nin, mehri belirlenmemiş olan bir kadının, cinsel birleşme olmadan kocasının ölümü hâlinde, mehre ve mirasa hak kazanacağına dair, Ma'kıl b. Sinan'ın rivayetini, "Baldırına bevleden bir bedevinin rivayetini alıp Allah'ın Kitabı'nı ve Rasûl'ün Sünneti'nı: terk edemeyiz," diyerek reddettiği de kaydedilmektedir.¹³⁵

Abdullâh b. Ömer ise, yırtıcı kuşların etlerinin yenemeyeceğine dair Ebû Sa'lebe'nin rivayet ettiği bir hadisi, Hız. Ali gibi, "Ba-

¹³⁴ Muslim, *eş-Şaḥîḥ*, 18 Talâk, 6, hadis no: 46 (II. 1118).

¹³⁵ Mamafih bu rivayet kaynak ve isnad açısından güvenilemeyecek bir durumdur. Bkz. Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, VI. 173; San'ânî, *Subulu's-selâm*, III. 264 (Her iki eserde de "Sadâk/Sıdâk" bölümünde zikredilmiştir). Günümüz araştırmalarında da sadece *Neylu'l-evtâr*'dan nakledilmektedir. Bkz. Dumeynî, *Makâyis. nakdi mutûni's-sunne*, s. 69-70; Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, s. 25. 26. Biz de sadece konuyla ilgili böyle bir rivayetin varlığına ve sıhhat durumuna işaret etmek için burada zikrettik.

çağına bevleden bir bedevinin hadisiyle mi Allah'ın Kitabı'nı terk edeceğiz," diyerek reddetmiştir.

"Beni Rasulullah'tan bir şey naklederken duyar da, dediklerimi Allah'ın Kitabı'nda bulamaz veya insanların kabul edemeyecekleri bir şey olarak görürseniz, bilin ki ben Rasulullah'a yalan yere iftirada bulunmuşumdur," dediği nakledilen¹³⁶ İbn Abbâs da, evcil eşeğin etinin haram olduğuna dair hadis hatırlatılınca, 6. En'âm, 145. ayetini okuyarak, "Ben bunda bir haramlık göremiyorum," diyerek rivayeti reddetmiştir.¹³⁷

Yine İbn Kuteybe'nin, *Te'vîlu muhtelifi'l-âhâdis*'inde ve Taberî'nin, *Târihu'r-rusûl ve'l-mulûk*'ünde nakledilen, "Güneş ve ay, kıyamet günü dürülüp sarılarak ateşe atılmış iki öküz [gibi]dir," rivayetini de Kur'an'a aykırılık açısından metin tenkidine tâbi tutan sahâbi İbn Abbâs ile tâbîinden el-Hasen el-Basrî'ye (ö. 110/728) burada işaret etmek gerekir:

Taberî'nin naklettiğine göre, İbn Abbâs, güneş ve ayın kıyamet günü, âdetâ iki iğdiş öküz şekline getirilip cehenneme atılacağını ileri süren Ka'bu'l-Ahbâr'a çok kızmış ve onu yalancılıkla suçlayarak şöyle demiştir:

Bu dediği Yahudiliğe ait bir şeydir, onu İslâm'a da sokmak istiyor. Allah kendisine itaat edenlere azap etmeyecek kadar yüce ve ihsan sahibidir. Allah Teâlâ'nın şu ayetini duymadın mı? "Sürekli görevlerini yapan güneş ve ayı emrinize verdi" (14. İbrâhîm, 33). Burada onların sürekli olarak itaat hâlinde olduklarını kastetmektedir. O hâlde, kendisine itaat eden iki kuluna, onları methettiği hâlde nasıl azap eder? Hâlbuki onlar devamlı itaat hâlinde dirler. Bu Yahudi âlimini Allah kahretsin, âlimliğini de yere batırsın.¹³⁸

el-Hasen el-Basrî'nin de benzer bir bakış açısıyla, bu hadisi rivayet eden Ebû Seleme b. Abdîrrahmân'a (ö. 94/712) "Güneş ve ayın günahı ne?" diyerek rivayeti eleştirdiğini görüyoruz.¹³⁹

Buna rağmen, gerek İbn Kuteybe'nin, gerek İbn Hacer'in bu hadis rivayetini savunmak için birtakım zorlama te'villere girdiklerini görüyoruz. Mesela İbn Kuteybe, "Kendisi ateş olanın ateşe atılması azap sayılmaz," derken,¹⁴⁰ İbn Hacer de, "Güneş ve aya ta-

¹³⁶ Dârimî, *es-Sünen*, el-Mukaddime, I. 118, no: 599.

¹³⁷ *Fetûhü'l-bârî*, IX. 654 (Buhârî, *es-Şâhih*, 72 Zebâ'ih ve's-sayd, 28, hadis no: 5529).

¹³⁸ *Târihu'r-rusûl ve'l-mulûk*, I. 65.

¹³⁹ İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaası (Te'vîlu muhtelifi'l-âhâdis)*, s. 190.

¹⁴⁰ *Age.*, s. 190-191.

panlar onların ateşe atıldığını görsün diye” veya “Bu dünyada güneş ve aya tapanlar, bu tapmalarının bâtil olduğunu bilsinler,” diye güneş ve ayın ateşe atıldığına dair te'villere yer vermektedir¹⁴¹ ki, bunların ciddiye alınması mümkün değildir. Bizce işin doğrusu, ya İbn Abbâs'ın dediği gibi Ka'bu'l-Ahbâr'ın sokuşturmasıdır ya da Buhârî'nin *eş-Şaḥîh*'inde naklettiği, “Güneş ve ay kıyamet günü dü-rülür (ölürler),” şeklindeki lafzı¹⁴² esas alınır ki, bunun da güneş, ay ve yıldızların 'ölüm'lerinden bahseden, 81. Tekvîr, 1-2. ayetlerinin bir tekrarı olduğu ve önceki rivayetlerde görülen herhangi bir problemi bünyesinde barındırmadığı rahatlıkla ifade edilebilir.

Sonuç itibarıyla, İbn Kuteybe ve Taberî tarafından nakledilen bu hadis rivayetinin, Hz. Peygamber'in sözü olamayacağı yolundaki İbn Abbâs ve el-Hasen el-Basrî'nin eleştirileri son derece isabetli görünmektedir.

Sahabe döneminden sonra bu ilkenin uygulanmasını savunanların başında kuşkusuz öncelikle Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) ile İmam-ı Azam Ebû Hanîfe (ö. 150/767) zikretmek gerekir. Amr b. Ubeyd'in, Mutezile mezhebinin beş esasından belkide en önemlisi sayılan 'adl' prensibine –zira bazı araştırmacılara göre mezhebin tevhid anlayışı bile 'adl' anlayışlarının bir sonucudur– aykırı gördüğü rivayetleri en küçük bir tereddüt dahi göstermeksizin reddettiğini gösteren şu rivayet son derece ilgi çekicidir.

[Bir kimse anasının karnında kırk gün kalınca Allah bir melek gönderir ve onun rızkını, ecelini, âsi mi itaatkâr mı olacağını yazar. Cennetlik son ânda cehennemliklerin amelini işler ve cehenneme gider; cehennemlikte son ânda cennetliklerin amelini işler ve cennete girer, şeklindeki hadis ile ilgili olarak] Amr b. Ubeyd şöyle demiştir:

Bu hadisi A'meş'ten işitseydim, onu yalancılıkla suçlardım. Zeyd b. Vehb'ten işitseydim, ona cevap bile vermezdim. Abdullâh b. Mes'ûd'dan işitseydim onun sözünü kabul etmezdim. Allah'ı böyle söylerken işitseydim, ona: “Sen bizden misakı bu esas üzere almadın,” derdim.¹⁴³

Yine o, adamın birinin öldükten sonra cezadan kurtulabilmek için, cesedinin yakılmasını ve külünün savrulmasını istediğine, ailesinin denileni yaptığına, Allah'ın da adamın küllerini toplayıp onu (dirilterek) affettiğine dair merfû bir rivayet hakkında şöyle demiştir:

¹⁴¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI. 300 (Buhârî, *eş-Şaḥîh*, 59, Bed'u'l-halk, 4, hadis no: 3200 şerhinde).

¹⁴² *Age.*, VI. 297.

¹⁴³ el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XII. 172; Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl*, III. 278.

Rasulullah böyle bir şey söylemez, eğer söylemişse ben onu yalanlıyorum; eğer onu (bu konuda) yalanlamak günah ise, ben bunda ısrarlıyım.¹⁴⁴

İmam-ı Azam'a gelince, onunda bu meseledeki tavrını kendi fadeleriyle sunmak istiyoruz:

Eğer bir kimse, "Peygamber'in (a.s.) her söylediğine inanıyorum, çünkü Nebî (a.s.) hakkın dışında konuşmaz ve Kur'an'a muhalefet etmez," derse bu onun Hz. Peygamber'e (a.s.) inandığını ve Peygamber'i (a.s.) Kur'an'a muhalefetten tenzih ettiğini gösterir. Şayet Peygamber (a.s.) Kur'an'a muhalefet etse ve Allah'a karşı haktan başka bir şey söyleseydi, Allah Teâlâ, "Eğer, Peygamber (a.s.) bize karşı olarak Kur'an'a bazı sözler katmış olsa idi, biz onu kuvvetle yakalardık, sonra onun şah damarını keserdik de, hiçbiriniz de ona yardımcı olamazdınız," kavline uygun olarak, onu kuvvetle yakalardı ve şah damarını keserdi. Allah'ın Rasulü (a.s.) Allah'ın Kitabı'na muhalefet etmez. Allah'ın Kitabı'na muhalefet eden de, Allah'ın Rasulü olmaz. Peygamber'den (a.s.) Kur'an'a muhalif hadis rivayet edenini red[detmek] Peygamber'i (a.s.) ret ve onu yalanlama değildir. Bu ancak Peygamber'den (a.s.) bâtil [asılsız olan şeyi] rivayet eden kimseyi red[detmek]tir. Töhmüt bu kimseye [yönellik]tir. Bu nedenle, Peygamber'in söylediği her şey, işitelim, işitemeyelim, başımız gözümüz üzerinedir. Buna iman eder ve Allah'ın Rasulü'nün (a.s.) söylediğine olduğu gibi şahadet ederiz. Ve yine şahadet ederiz ki, O (a.s.), Allah'ın nehyettiği bir şeyi aslâ emretmez, Allah'ın bağladığı bir şeyi koparmaz.¹⁴⁵

Ebû Hanîfe'den sonra talebeleri ve mezhep uleması da bu çizgiden yürümüşler ve pek çok konudaki hadisleri, Kur'an'a aykırı oldukları için reddetmişlerdir. Mesela; 1) Tek şahit ve yeminle hüküm vermek; 2) zina yapana sopayla beraber sürgün cezası vermek; 3) alış-veriş aktindeki muhayyerlik; 4) boşanan kadının nafaka hakkı; 5) Müslümanın kâfire karşılık öldürülemeyeceği; 6) 'veli' izin vermedikçe nikahın caiz olmadığı; 7) Kâbe'ye sığınanın canının durumu; 8) rükû ve secde uzunca durma; 9) namazda Fâtiha'nın okunması; 10) abdest ve gusûlde niyet; 11) sank üzerine mesh; 12) haram kılan emzirme ve 13) ölü için yapılacak hacc ve tutulacak oruç, konularındaki hadisler gibi.

İmam Mâlik'in (ö. 187/802) de pek çok hadisi, Kur'an'a aykırı olduğu için reddettiği nakledilmektedir: 1) Haram kılan emzirme sa-

¹⁴⁴ Dârakutnî, *Ahbaru Âmr b. Ubeyd*, s. 12, no: 7.

¹⁴⁵ Ahmet Keleş, *age.*, s. 37-38 (Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-mute'allim*, s. 26-27'den naklen).

yısı; 2) ölü için yapılan hacc; 3) köpeğin yaladığı kabın temizlenmesi; 4) köpeğin necis olduğu ve 5) at eti yemeyi helal sayan hadisler gibi.¹⁴⁶

Başta Mutezile ve Hanefiler olmak üzere rey ehli ile kelimacıların Kur'an'a dayalı metin tenkidi uygulamalarını ise, İbn Kuteybe'nin, *Te'vilu muhtelifi'l-hadîs* adlı eserinde, bir arada görmek mümkündür.¹⁴⁷

Çağdaş İslam âlimlerinin ve araştırmacılarının uygulamalarına dair bazı örnekler, Ahmet Keleş'in, adı geçen eserinde görülebilir.¹⁴⁸

Mamafih burada bazı örnekler üzerinde durulması, konunun daha iyi anlaşılması ve uygulamaya da ışık tutması bakımından kuşkusuz yararlı olacaktır.

Sadece hadis ilimlerinde değil, kelam ilminde de geniş tartışmalara ve ihtilaflara yol açmış bir hadisle başlayabiliriz.

Bazı rivayetlerde, sadece müşriklerin ölen çocuklarının, bazı rivayetlerde ise hem müşriklerin, hem de Müslümanların ölen çocuklarının ahiretteki durumlarının ne olacağı sorusuna Hz. Peygamber'in, müşriklerin çocuklarının durumunun babalarınıninkiyle aynı olacağı şeklinde bir cevap verdiği rivayet edilmektedir. Konuyla ilgili rivayetleri ve yapılan yorumları bir arada görme imkânı sunan, Munzî'nin, *Muhtaşar suneni Ebî Dâvûd'u*; Hattâbî'nin, *Ma'âlimu's-sunen'i* ile İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye'nin, *Tehzîb*'inin bir arada basıldığı nüshadan takip edelim:

Buhârî, Muslim, Nesâî ve Ebû Dâvûd gibi muteber kaynaklarda da yer alan bu hadislerin çeşitli rivayetleri arasındaki ifade farklılıklarına rağmen, hepsinde ortak unsur şu diyalogda özetlenmektedir:

- Ya Rasulullah, müşriklerin [ölen] çocuklarının [ahiretteki] durumu ne olacaktır?
- Onlar babalarındandır [onlar gibi müşrik hükmündedirler].
- Peki hiçbir [kötü] amel işlemedikleri hâlde bu nasıl olur?
- Allah onların [yaşasalar] yapacakları amelleri en iyi bilendir.

Açıkça görüldüğü üzere, hiçbir sorumluluğu olmayan ve muhtemelen çoğu da en küçük bir kötülük bile işlemeyen ölen müşrik çocuklarına, sırf babaları müşrik oldukları için ahirette müşrik muamelesi yapılması uygun görülmektedir ki, masum çocukların bu şekilde cehenneme gönderilmesinin ne aklen, ne dinen, ne de dinin temeli Kur'an açısından kabulü mümkündür. Bu durum

¹⁴⁶ Ahmet Keleş, *age.*, s. 40-41.

¹⁴⁷ *Hadis Müellifâtı* adıyla yaptığımız tercüme, İstanbul 1998³, s. 77 vd., 124 vd., 173 vd.

¹⁴⁸ Ahmet Keleş, *age.*, s. 45-60.

açıkça ortada olduğu hâlde, yanlış bir kader telakkisini meşrulaştırmak adına bu gibi rivayetlere sarılmakta beis görmeyenler de olmuştur. Ancak, bu gibi rivayetleri savunanlar bile, ortadaki açık haksızlık karşısında rahatsız olmuş olmalı ki, birtakım zorlama te'villerle bu durumu makul göstermeye çalışmışlardır.

Bu te'villerin en çirkinini ise, "Şayet o çocuklar yaşayıp büyüyecek olsalardı, kâfirlerin amellerini işleyeceklerini Allah bildiği için onlara müşrik muamelesi yapacaktır," şeklinde olanıdır.

Bugün bir âdemoğlunun bile, aynı mantıkla bir başkasını yargılaması kabul edilemez ve hatta saçma iken, bunun adaletlilerin en adaletlisi olan Allah'a nasıl izafe edilebildiğini, üstelik bunu, sübutu şüpheli birtakım rivayetlere dayanarak nasıl yapabildiklerini anlamak gerçekten zordur. Kur'an'ın sorumluluk anlayışını bilen birinin bu gibi rivayetleri kabul etmesi elbette mümkün değildir.

Bu tür yüz kızartıcı yorumlara yol açan bu rivayetlerin, mevhum bir kader akidesine –Emevilerin ekmeğine yağ sürme adına– körü körüne bağlanma ve onu Kur'an üstü bir dogma hâline getirme çabalarının bir ürünüdür. Kur'an mantığına tamamen ters düşen bu rivayetlerin hemen ardından, "Her doğan çocuğun [İslam veya tevhid] fitratı üzere doğduğuna," dair bir rivayetin zikredilmiş olması ise, mantıki tutarsızlığın hangi boyutlara vardığını ve bu durum karşısında en küçük bir rahatsızlığın bile duyulmadığını göstermesi bakımından hayret vericidir.¹⁴⁹

Özetle, ne Kur'an'ın sorumluluk anlayışına, ne de adalet, insaf ve vicdan ölçülerine sığan bu gibi rivayetlerin aklen ve dinen kabulü söz konusu olamaz.

Kur'an'ın bireylerin sorumluluklarına dair net bakış açısına taban tabana zıt bir başka konu ise, cahiliye döneminde diri diri gömülen kız çocuklarının da cehennemlik olduklarına dair rivayetlerdir. Mesela, Ahmed b. Hanbel ile Ebû Dâvûd'un rivayet ettikleri bir hadise göre, kız çocuğunu gömen de, gömülen kız çocuğu da cehennemdedir; hatta kız çocuğunu gömen ileride Müslüman olursa, Allah'ın onu bağışlaması söz konusu ise de¹⁵⁰ suçsuz ve diri diri gömülen zavallı masum kız çocuğuna, böyle bir şans dahi verilmemektedir. Bunun hangi akla, mantığa, vicdana, adale-

¹⁴⁹ Buraya kadar işaret edilen rivayetler ve yorumlar için bkz. Munzirî, *Muhtaşaru sunen-i Ebî Dâvûd ve el-Hağfâbi, ma'âlimu's-sunen ve tehzibu lbnu'l-Kayyim el-Cevziyye*, tahk. R. M. Şâkir-Muhammed Hâmid el-Fakî, Beyrut t.y., VII. 76-83, no: 4546-4549.

¹⁵⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, III. 478; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, IV. 230, no: 4717.

te uyabileceğini, Kur'an'a tamamen zıt bu gibi ifadelerin Hz. Peygamber'e bu şekilde izafesinin nasıl düşünülebildiğini anlamak mümkün değildir. Bütün bunları yüzyıllarca kabul, hatta ısrarla müdafaa eden İslam âlimlerimizin ve muhaddislerimizin Kur'an'ı hangi ölçüde kendilerine rehber (!) ettiklerinin cevabını, bu örneklerde bulmak zor olmasa gerektir.

Bu rivayetlerin, "Diri diri toprağa gömülen kız çocuğuna, hangi günah sebebiyle öldürüldüğü sorulduğu zaman..." (81. Tekvîr, 8-9 ayetlerine rağmen, Hz. Peygamber'in hadisymiş gibi kabul edilip muteber hadis kaynaklarında baş tacı edilmesi, İslam ulemasının: bazen Kur'anî zihniyetten ne kadar da çabuk uzaklaşabildiğini: gözler önüne seren en güzel örneklerden birini oluşturmaktadır.

Bütün bunlar karşısında, bugün, XXI. yüzyıl insanına, bu gibi rivayetleri 'din' olarak, hâlâ 'hangi cesaretle sunabileceğimizi artık hepimizin düşünmesi gerektiği ortadadır.

Benzer bir durum, "Veled-i zina üç kişinin en şerlisidir,"¹⁵¹ şeklindeki hadis için de söz konusudur. Çünkü, zina suçunun işlenmesinde hiçbir dahli bulunmayan bir çocuğun, nasıl olup da zina suçunu işleyen kadın ve erkekten daha şerli olabildiğini anlamak kabil değildir. Ortaçağın muhafazakâr ve dogmatik çevrelerince kabulü ve hatta savunulması söz konusu olabilecek böyle bir rivayetin, en azından bu çağda, Hz. Peygamber'in hadisi diye sunulamayacağı ortadadır. Çünkü hadis olduğu söylenen bu rivayete de, Kur'an'ın sorumluluk anlayışına taban tabana zıttır. Bu bağlamda, meşhur tâbiîn âlimi Şa'bî'nin (ö. 103-10/721-28) "Veled-i zina üç kişinin en şerlisi olsaydı, doğması beklenmeksizin annesinin karnındayken annesinin recmedilmesi gerekirdi,"¹⁵² sözler dikkat çekmektedir. Üstelik kaynaklar, bu sözün, aslında sahabe ve tâbiînden bazı şahsiyetlere (Ebû Hurayra gibi) ait veya anonim bir kanaatin sonradan hadis şeklini almış olabileceğine veya daha iyimser bir yaklaşımla, babayı kastederek, "o üç kişinin en hayırlısıdır," rivayetinin, "Çocuk üçün en şerlisidir," şekline sokulduğuna, hatta İbn Ömer'in, hadis olduğu iddia edilen rivayetin tam tersine, "veled-i zinanın üçün en hayırlısı" olduğunu söylediğine dair rivayetleri de bünyesinde barındırmaktadır.¹⁵³

Bütün bunlara rağmen, İsmâ'il Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1724 ne isnad, ne de metin açısından hiçbir inceleme yapmaya lüzum:

¹⁵¹ Mesela, Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, II. 311.

¹⁵² Zehebî, *Tezkiratu'l-huffâz*, I. 81.

¹⁵³ Bkz. Abdurrazzâk, *el-Muşannef*, VII. 453-455, hadis no: 13858-13860, 13861, 13862, 13863, 13864, 13866.

görmenden bu hadisi savunduğunu görmek¹⁵⁴ bizi şaşırtmamıştır; çünkü Hz. Peygamber'in (s.a.v.) lehine olmak kaydıyla hadis uydurmayı açıkça savunacak kadar işi çığırından çıkarmış biri olarak¹⁵⁵ onun bu hadisi savunmasında şaşılabacak bir şey yoktur.

Gerçi bu rivayette kastedilenin mutlak olmayıp belli bir şahsın kastedildiği ileri sürülerek rivayeti savunmaya teşebbüs edenler de olmuştur. Ne var ki, bu, rivayeti yukarıdaki şekliyle yalın olarak ve sebebini açıklamadan hadis kaynaklarına alan muhaddisleri yine de kurtaramaz. Çünkü bu iddia doğru olsa bile, bu iddiayı doğrulayacak bilgileri araştırmayı terk eden veya araştırdıysa bile bunları zikretmeyen musanniflerin zemmedilmekten kurtulması söz konusu olamaz. Kaldı ki, bu iddianın, bu yalın hâliyle açıkça Kur'an'a ters düşen bu rivayeti eleştirenlerin önünü almak için ortaya atılmış olması da ihtimal dahilindedir. Ne olursa olsun, bütün Müslümanların yüzyıllarca kaynaklarda okuyup durdukları bu rivayetin de Kur'an'a ters düştüğü açıktır.

Kur'an'ın herkesi kendi yaptığından sorumlu tutan titizliğini ve hakkaniyetini bu gibi rivayetlerle berhava etmeye azmetmiş görünen bazı hadis ulemamız, bu yoldaki faaliyetlerini ısrarla sürdürerek, şu rivayeti de, en muteber hadis kaynaklarına yerleştirmekte tereddüt etmemişlerdir:

Kıyamet günü olduğunda, Allah her Müslümana bir Yahudi veya Hristiyan verir ve ona, "senin cehennemden azat edilmeni [senin yerine cehenneme girerek] o sağlayacaktır".¹⁵⁶

Yine, muteber kaynakların başında yer alan Muslim'de benzer bir rivayete, öncekinin hemen ardından yer verildiği görülmektedir:

Hiçbir Müslüman yoktur ki, öldüğünde, Allah onun yerine cehenneme bir Yahudi veya Hristiyanı sokmasın.¹⁵⁷

Bu iki rivayetin çok açık biçimde Müslümanlara yönelik bir kayırmacılık uygulamasını yansıttığı ortadadır. İşin bu ahlak dışı yönü bir yana, ayrıca vicdani açıdan da birinin yerine başkasının cezalandırılmasını anlamak imkânsızdır. Kur'an'ın, "Herkesin yaptığı kendisinedir. Hiçbir suçlu başkasının suçunu üstlenmez" (6.

¹⁵⁴ İsmâ'il Hakkı Bursevî, *İman Esaslarına Tasavvufî Bir Bakış*, s. 72. Buna rağmen, eserde, onun hadisçiliğinin savunulmasını ise (s. 30-31) aymazlıktan başka bir şeyle izah etmek mümkün değildir.

¹⁵⁵ Bkz. M. Hayri Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, s. 338.

¹⁵⁶ Muslim, *eş-Şahih*, 49, Tevbe, 8, no: 49. (2767), IV. 2119.

¹⁵⁷ Muslim, *eş-Şahih*, 49, Tevbe, 8, no: 50. (2767), IV. 2119.

En'âm, 164) ayeti ve bu ayetle uyum hâlindeki sorumluluk anlayışı apaçık ortada dururken, bu gibi rivayetleri akli başında bir kimsenin ciddiye alması söz konusu olamaz. Bu gibi rivayetler olsa olsa, sorumluluk bilincinden yoksun, halk vaizlerinin veya Yahudi-Hıristiyan düşmanlığını iş edinmiş olanların marifeti olabilir. Ancak, bütün bunlara rağmen, bu rivayetin *Sahîh-i Muslim*'e girmiş olması, Muslim vb.lerinin böylesi rivayetleri eserlerine alırken üzerlerinde ne kadar düşün(ebil)diklerini, ne kadar metin tenkidi yaptıklarını, ne kadar Kur'an'ı nazarı itibara aldıklarını, hiçbir yoruma gerek bırakmadan gözler önüne sermektedir.

Kur'an'a taban tabana zıt o kadar çok hadis –doğrusu, hadis olduğu iddia edilen rivayet– vardır ki, saymakla bitecek gibi değildir.

“Dünya müminin hapishanesi, kâfirin ise cennetidir,”¹⁵⁸ hadisi işte bu sayısız örneklerden bir diğeridir.

Kur'an'ı bir bütün olarak inceleyen, onun dünya hayatını özünde olumsuz ve çekilmez bir 'hapishane' olarak değil, iyiliklerden yararlanılacak *et-tayyibât* olarak sunduğunu, en ihtiyatlı ifadeyle dünyayı iyi ile kötünün, başarı ile başarısızlığın yer aldığı bir imtihan alanı olarak gördüğünü kolayca fark eder. Bu hadis vb.lerinin sunduğu dünyayı hapishane olarak görme anlayışı¹⁵⁹ Kur'an'ın değil, dünyaya olumsuz bakanların –zahid ve sofuların– anlayışını yansıtabilir. Hayatın bütün gereklerine olumlu cevap vermiş, hayatını dolu dolu yaşamış olan bir peygamberin, hele hele, “Ey Rabbimiz bize dünyada da iyilik/güzellik, ahirette de iyilik ver; bizi cehennem azabından koru,” (2. Bakara, 201) diyerek dünyada iyilik/güzellik talep etmesi telkin edilen bir peygamberin, yukarıdaki sözü söylemiş olması mümkün değildir.

Kaldı ki, dünyayı hapishane olarak gören bir zihniyetin, insanlığa olumlu katkılar sunmasının mümkün olamayacağı da unutulmamalıdır. Çünkü dünyayı hapishane olarak görmesi istenen bir ümmet, medeniyet yarışında ön sırada değil, olsa olsa, son sıralarda yer alabilecektir.

Hâtib b. Ebî Belta'a'yı münafıklık ettiği gerekçesiyle öldürmek isteyen Hz. Ömer'e Hz. Peygamber'in, “O, Bedir Savaşı'na katıldı. Nereden biliyorsun? Belki de Allah, Bedir ehline bakıp: Dilediğini zi yapın, ben sizi[n günahlarınızı] bağışladım, demiştir,” diye ce-

¹⁵⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, II. 197, 323, 389, 445.

¹⁵⁹ Bkz. 18. Kehf, 7; ayrıca bkz. 2. Bakara, 22; 71. Nüh, 19; 6. En'âm, 1; 55. Rahmân, 10; 7. A'râf, 10; 21. Enbiyâ, 105; 28. Kasas, 77; 7. A'râf, 32. Bu gibi ayetlerin hiçbirinde dünya/yeryüzü= hapishane anlamı vermek mümkün değildir.

vap verdiği *Kütüb-i sitte* başta olmak üzere, pek çok kaynaktan zikredilmektedir.¹⁶⁰

Uzun bir rivayetin bir parçası olan bu ifadelerin bu şekliyle Hz. Peygamber'e ait olması bizce mümkün değildir. Çünkü Kur'an baştan sona incelendiğinde, peygamberler dahil herkesin mutlaka hesaba çekileceğini ve sonuçların ancak ahiret (hesap) gününde belli olacağını ısrarla vurguladığı görülecektir. Dinin en temel esaslarından olan ahiretteki hesaplama ana fikrini yerle bir edersine, ne yaparsa yapsın Hâtib'in bağışlanmış olduğunu, Hz. Peygamber'in söylemesi ve bu suretle Kur'an'a ters düşmesi mümkün değildir. Dolayısıyla, bu ifadenin Hz. Peygamber'e ait olması da aynı şekilde imkânsız görünmektedir.

Benzer bir problem de, bazı insanların hesapsız cennete gireceğinden bahseden çeşitli rivayetlerden kaynaklanmaktadır.

Buhârî, Muslim, Tirmizî, İbn Mâce, Dârimî, Ahmed b. Hanbel gibi en muteber sayılanlar başta olmak üzere, pek çok hadis kaynağında yer alan ve Ümmet-i Muhammed'den yetmiş bin kişinin "hesaba çekilmeden" cennete girecekleri,¹⁶¹ hatta bu yetmiş bin kişiden her bin kişiyle birlikte ayrıca yetmiş biner kişinin de cennete hesapsız gireceği¹⁶² şeklindeki rivayetlerin de, yukarıdaki mülahazalar ışığında Hz. Peygamber'in gerçek sözleri olması mümkün görünmemektedir.¹⁶³

"Kim sabah namazına giderse, iman bayrağıyla gitmiş olur; kim de çarşı pazara giderse, İblis'in bayrağıyla gitmiş olur."¹⁶⁴ veya "Bir adam Rasulullah'a geldi ve 'Ya Rasulullah, en şerli yerler (*bilâd*) neresidir?' diye sordu, o da, 'Bilmiyorum,' cevabını verdi. Cebrail, Muhammed'e (s.a.v.) gelince, 'Ey Cebrail, en şerli yerler neresidir?' diye ona sordu. O da, 'Bilmiyorum, Rabbime bir sorayım,' dedi. Cebrail gitti ve bir süre geçtikten sonra geldi ve 'Ey Muhammed! Sen bana en şerli yerin neresi olduğunu sordun, ben de bilmediğimi söyledim. Sonra Rabbime sordum, 'Çarşılar,' cevabını verdi,' dedi,"¹⁶⁵ şeklindeki rivayetlerin de hadis olması mümkün

¹⁶⁰ Mesela bkz. *Fethu'l-bârî*, VIII. 633 (Buhârî, *eş-Şâhih*, 65, Tefsîr, (Mumtehine), 1, hadis no: 4890; Tirmizî, 48; Tefsîr, Sure no: 60, no: 3305, (ö. 410); Ebû Dâvûd, IV. 213, no: 4654.

¹⁶¹ Bkz. *el-Mu'cemu'l-mufehres*, "hâsebe" md., (I. 462-463)

¹⁶² Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, V. 393.

¹⁶³ *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, s. 44'te ve özellikle ikinci bölümdeki benzer örneklerle de bakılabilir.

¹⁶⁴ İbn Mâce, 12, Ticârât, 40, no: 2234, (II. 751)

¹⁶⁵ Hâkim, *el-Mustedrak*, I. 90.

görünmemektedir. Çünkü Kur'an'ın ve aklı selimin en önemli beşerî faaliyetlerin başında gelen ve Hz. Peygamber'in de mesleği olan ticaretin icra edildiği mekânlara gidenlerin, İblis'in bayrağını taşımış olacağını ve oraların en şerli yerler olduğunu kabul etmesi söz konusu olamaz. Bunu, bırakın bir peygamberin, aklı başında herhangi bir kimsenin bile söylemesi mümkün değildir.

İslam hukukunda, birçok hukukçu tarafından delil olarak kullanılmış olan, "Kocasını izin vermedikçe, kadının kendi malında tasarrufta bulunması caiz değildir," şeklindeki rivayeti¹⁶⁶ eleştiri sadedinde Tahâvî'nin yaptığı şu değerlendirmeler de konuyla ilgili nadir güzel örneklerdendir:

Allah'ın iki ayetini (2. Bakara, 237; 4. Nisâ', 4) ve bize gelişitihariyle sıhhatinde ittifak bulunan Rasulullah'ın sabit sünnetlerini bırakıp da birinin, sabit olmayan böyle şaz bir rivayeti delil alması nasıl caiz olabilir?

Ayrıca, akıl ve mantık açısından bakıldığında da dediğimizin doğruluğu görülür. Çünkü biz görüyoruz ki ulema, kadının malının üçte birlik kısmından vasiyette bulunmasını erkeğin vasiyetleri gibi geçerli kılmış ve kocanın bu konuda kadın üzerinde herhangi bir müdahale hakkı bulunmadığını kabul etmiştir. Kur'an'ın hükmü de zaten bu yöndedir (4. Nisâ', 12).

Ölümünden sonra kendisinin malının üçte birlik kısmından yaptığı vasiyeti caiz olan kadının, kendi malında sağlığında tasarrufta bulunması evleviyetle caiz olur.¹⁶⁷

Yine kadınlarla ilgili, daha doğrusu, onların aleyhindeki bir başka rivayeti, Kur'an'a dayalı metin tenkidinin bazen ne kadar kolay ve pratik olduğunu göstermek amacıyla ele almak yerinde olacaktır.

En muteber iki hadis kaynağı kabul edilen *Şahîhâyn*'da yer alan bir rivayette Rasulullah'ın şöyle dediği ileri sürülmektedir:

Havva olmasaydı hiçbir kadın kocasına ihanet etmezdi.¹⁶⁸

Önce bu hadisi şerh eden meşhur hadis âlimi İbn Hacer'in (ö. 852/1448) neler söylediğine bir bakalım:

Burada, Havva'nın Âdem'e yedirinceye kadar ağacın meyvesinden yemesini güzel gösterdiğine işaret vardır. Onun ihane-

¹⁶⁶ Tahâvî, *Şerhu ma'âni'l-âşâr*, IV. 351.

¹⁶⁷ Tahâvî, *age.*, IV. 353-354.

¹⁶⁸ Buhârî, 60, Ehadisu'l-enbiyâ, 1, hadis no: 3330 (*Fethu'l-bârî*, VI. 363); Muslim, 17, er-Radâ, 19, no: 62-63 (1470), (II. 1092); Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, II. 304, 315, 349; Muhammed Hamidullah, *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmâm b. Munebbih*, s. 104, hadis no: 57.

tinin mânâsı, İblis'in onu kandırmasını kabullenip Âdem'i de bu suça teşvik etmiş olmasıdır. Havva bütün kadın cinsinin anası olunca, bütün kadınlar doğum ve soya çekimle ona benzemişlerdir. Hemen hemen hiçbir kadın kocasına fiilen veya sözlü olarak ihanet etmekten kurtulamaz. Buradaki ihanetten maksat elbette fuhuş irtikabı şeklinde değildir.¹⁶⁹

Şimdi, hem rivayetin menşei gibi görünen Hemmâm'ın *Şaḥîfe*'sini, hem bu rivayeti eserine alan Buhârî, Muslim ve Ahmed b. Hanbel'i, hem de bu rivayeti savunur görünen İbn Hacer'i bir eleştiriye tâbi tutalım. Yapacağımız eleştirinin ne kadar kısa ve kolay olduğunu sizler de göreceksiniz.

Öncelikle Kur'an, Âdem ve Havva'nın yeryüzüne indirilişine yol açan cennetteki yasak meyveyi yeme suçunu işleyenin Âdem'in kendisi olduğunu açıkça ifade etmektedir. Nitekim 20. Tâhâ, 121. ayetinde, "Âdem, Rabbine asi oldu ve yolunu şaşırdı," denmiş; ama "Havva rabbine asi oldu," denmemiştir.

Öte yandan, bir başka ayette (2. Bakara, 35-36), Âdem ve Havva, şeytanın kandırdığı belirtilmektedir:

Demiştik ki, "Ey Âdem! Sen ve eşin cennette otur ve dilediğinizi şekilde onun nimetlerinden yiyip için. Sadece şu ağaca yaklaşmayın; yoksa zalimlerden olursunuz. Ne var ki, şeytan onları kandırıp ayarttı ve içinde bulundukları durumdan [cennetten yeryüzüne] çıkardı.

Sonuç olarak, Kur'an'ın hiçbir yerinde Âdem'i ayartanın Havva olduğuna dair en küçük bir işarete dahi rastlamak mümkün değildir. Hz. Peygamber'in bu gerçeği bilmemesi bizce mümkün değildir. O hâlde, bu sözün, önceki dinlerin kültürlerinden, bilhassa Yahudi kültüründen gelen bir telakkinin, hadis hâline sokulmuş şekli olduğunu söylemek, sanırız daha gerçekçi olacaktır. Hemmâm b. Munebbih'in *Şaḥîfe*'si gibi oldukça erken döneme ait bir hadis derlemesinde yer alsada, Buhârî ve Muslim buna sahih damgasını vursa da, İbn Hacer de bu kanaati desteklese de, Kur'an'ın açık beyanları, bütün bunların 'geçersiz olduğunu, dolayısıyla, Hz. Peygamber'in sözü olamayacağını açıkça göstermektedir.

Yine Tahâvî'nin, hadislerin yazılmasını yasaklayan rivayetlerle, yazılmasına müsaade eden rivayetleri değerlendirirken söylediği şu sözler de bir tür Kur'an'a dayalı metin tenkidi sayılabilir:

[Hadislerin yazılmasına dair rivayetler] mantıken de daha makuldür. Çünkü Cenab-ı Hak, borçların yazılmasıyla ilgili ola-

¹⁶⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-hârî*, VI. 368.

rak, küçük-büyük demeden vadesiyle yazılmasından üşenilmemesini ve bunun Allah katında daha hakkaniyetli, şahitlik gerektiğinde daha güvenilir, dolayısıyla şüpheye düşülmesin: önleme bakımından daha yerinde olduğunu söylemektedir (2 Bakara, 282). Burada Allah, şüphe ve tereddüde düşme endişesiyle borçların yazılmasını emrettiğine göre, bilginin akıldâ tutulması, borç ve vadesini akıldâ tutmaktan daha zor olunca şüphe ve tereddüde düşme korkusuyla hadislerin yazılmasına müsaade edilmesi çok daha isabetli olur.¹⁷⁰

Kur'an'a uygunluk açısından metin tenkidine dair verilebilecek en güzel örneklerden birisi kuşkusuz; Müslümanların tarih anlayışlarını da olumsuz yönde derinden etkilemiş olan, *fiten-melâhim* ve *eşrâtu's-sa'a* hadisleridir.

Gelecekte vuku bulacak siyasi, askerî, toplumsal kargaşalara, büyük harplere ve yine kıyamete yakın adım adım ortaya çıkacak fevkalade olaylara dair, kaynaklarda yer alan rivayetlerin en önemli özelliği, istisnasız hepsinin de karamsar (pesimist) bir tarih anlayışını yansıttığıdır. Hz Peygamber'in misyonunun temelini oluşturan Kur'an'a baktığımızda, tam tersine, onun, Müslümanlara olumlu bir tarih anlayışı telkin ettiği, en azından, *fiten-melâhim* ve *eşrâtu's-sa'a* hadislerinin tarih anlayışını onaylamadığı görülür. Gerçekten de, kıyamete kadar varlığını sürdüreceğine inandığımız İslam'ın temel amacının, yeryüzünde inanç ve eylem alanındaki olumsuzluklarla mücadele olduğu göz önüne alınınca, ne yapılsa yapılsın kötüye gidişin engellenemeyeceği bir tarih anlayışını İslam'la uzlaştırmamanın imkânsızlığı da ortaya çıkar. Maalesef, İslam tarihinin oldukça erken dönemlerinden itibaren Müslümanları olumsuz yönde etkileyen bu sağlıksız bakış açısının etkileri bugüne kadar gelebilmiş, bunun sonucunda da her nesil, içinde bulunduğu dönemi 'ahir zaman' şeklinde olumsuz bir anlam yükleyerek nitelendirmiştir. Ancak, İslam'ın temel ilkeleri ve hedefleri hakkında vasat bir bilgiye sahip olanlar bile, bu tür bir tarih anlayışının, Kur'an'ın her yerde, her zaman iyiliği hakim kılmayı, kötülüklerle de mücadele etmeyi telkin eden bakış açısıyla taban tabana zıt olduğunu anlayacaktır.

Fiten-melâhim ve *eşrâtu's-sa'a* hadislerinin, bir de Hz. Peygamber'in gaybı bilip bilemeyeceği açısından, Kur'an'a uyup uyumadığı üzerinde durulabilir. Bu açıdan da Kur'an'a bakıldığında, Hz. Peygamber'in gaybı bildiği iddiasının kesinlikle reddedildiği

¹⁷⁰ Şerhu ma'âni'l-âşâr, IV. 319.

görüldür.¹⁷¹ Buna rağmen, bazıları, 72. Cin, 27. ayetine dayanarak, Hz. Peygamber'e gaybın Allah tarafından bildirilmiş olabileceğini iddia etmiştir. Ancak, söz konusu ayet, sure bütünlüğü ve siyak-sıbak içinde değerlendirildiğinde, onun bu iddiaya bir mesnet teşkil etmesinin mümkün olmadığı açıkça görülür. Çünkü delil olarak ileri sürülen bu ayeti bir önceki ayetin devamı olduğu ve dolayısıyla bağımsız olmadığı görülmektedir.

De ki: Vadolunan kıyamet vaktinin yakın mı olduğunu, yoksa Rabbinin onun için [uzun] bir süre mi tayin ettiğini ben bilemem. [Çünkü] gaybı bilen O'dur ve O gaybını hiç kimseye açmaz. Ancak razı olduğu elçi (rasul) müstesna! (72. Cin, 25-27)

Buradaki elçiden (rasul) kastedilenin Hz. Peygamber mi yoksa Cebrail mi olduğu tartışmasını¹⁷² bir yana bırakalım ve Hz. Peygamber olduğunu kabul edelim –ki doğrusu da bizce budur–; sonuçta, bu ayetlerden açıkça anlaşılan şudur:

Hz. Peygamber'e kıyametin ne zaman kopacağı sorulmuş, o da bu konuda hiçbir bilgisinin olmadığını, çünkü gaybı, sadece Allah'ın bilebileceğini, ancak O'nun isterse kendisine bazı bilgiler verebileceğini belirtmekle yetinmiştir.

Görüldüğü üzere ayette, Hz. Peygamber'e gayb bilgisi verildiğinden değil, verilebileceğinden, yani bir ihtimalden bahsedilmektedir. Ancak, Kur'an'ın gayb bilgisini ısrarla Allah'a hasretmesine bakılınca, bu ihtimalin hayli zayıflayacağı görülür. Üstelik, kıyametin ne zaman kopacağı sorusuna muhatap olan Hz. Peygamber'e, bu sorusunun cevabı sadedinde herhangi bir gaybı bilgi verilmediği ve olayın bu şekilde kapandığı da açık bir şekilde görülmektedir. Mamafih, bu ayeti, bu olaya has olmaktan çıkartıp genel bir istisna kabul etsek bile, Allah istediği takdirde, Hz. Peygamber'e verilecek gayb bilgisinin ilk aranacağı yer, Kur'an olmalıdır değil midir? Kurtubî'nin bazı ülemeden naklettiği üzere, bu gayb bilgilerinin vahiy yoluyla ve Hz. Peygamber'in peygamberliğini doğrulayan bir delil ve mucize olması için verilmiş olması gerekir.¹⁷³ Ancak, gaybı bilgiler olduğu –veya olabileceği– ileri sürülen *fiten-melâhim* ve *eşrâtü's-sa'a* rivayetlerinin müşrik ve kâfirlerle karşı hüccet olarak kullanılması şöyle dursun, bilakis Müslümanlara yönelik oldukları ortadadır.

Bu tür hadislerin sıhhatini ciddi bir kuşkuyla karşıladığımıza bakılarak, Hz. Peygamber'in kendi bilgi ve tecrübesine dayanarak

¹⁷¹ Bkz. 6. En'âm, 50; 7. A'râf, 188; 11. Hûd, 31; 27. Neml, 65; 46. Ahkâf, 9.

¹⁷² Bkz. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-kur'ân*, XIX. 28.

¹⁷³ Kurtubî, a.y.

da olsa, geleceğe yönelik herhangi bir şey söyleyemeyeceği sonucu da çıkarılmamalıdır. Elbette onun kendi inisiyatifıyla, ashabını ve ümmetini, gelecekte karşılaşılabilecek bazı olumsuzluk ve tehlikelere karşı uyarması mümkün olabilir. Gaybi haberleri bu açıdan değerlendiren Fazlur Rahman'ın dediği gibi, "Doğrudan veya dolaylı olarak gelecekte haber veren bir hadisin, tarihî bakımdan, sahih bir şekilde Hz. Peygamber'den gelmiş olması kabul edilemez ve dolayısıyla sonraki tarihin ilgili dönemine gönderilmesi gerekir. Biz gelecekle ilgili bütün haberleri değil, sadece tam anlamıyla spesifik olanları reddediyoruz. Bu prensip en klasik hadisçiler tarafından da kabul edilmiştir; ama onlar tarafından hiçbir zaman ciddi bir şekilde uygulanmamıştır. Spesifik kehanetleri, yani belli bir güne, tarihe veya yere işaret etme iddiasında olanları kesin olarak reddederlerken, kelami ve siyasi grupların ve hiziplerin ortaya çıkacağına dair haberleri rahatlıkla kabul etmektedirler. Biz Müslümanlar, kesin tarihî delil karşısında, gelecekte haber veren hadisi kabule devam edip etmeyeceğimize karar vermeliyiz. Eğer kabul etmeye karar verirsek, nereye kadar kabul edeceğimizi de belirlememiz gerekir. Mesela, Kur'an-ı Kerim'de, Persler karşısında yenilmiş olan Rumların kısa bir müddet içinde Persleri yenecekleri haber verilmektedir: "Rumlar en yakın bir yerde yenildiler; onlar bu yenilgilerinden sonra üç ya da dokuz yıl arasında galip geleceklerdir" (30. Rûm, 1-3). Bu tür kehanet kesinlikle mantıklıdır; çünkü normal bir bilgiye sahip olan biri bile, tarihe ferasetli bir şekilde bakmak suretiyle savaşlar, ekonomik çöküşler vb. gibi konular hakkında başarılı bir şekilde kehanette bulunabilir. Artık ilâhi hikmetin, bu gibi hususlarda ne denli sağlam bilgiler vereceğini varın siz düşünün. Ancak, hadislerin doğrudan veya dolaylı olarak içerdiği kehanetlerin bu tarzda olmadıklarını göstereceğiz. [Yine gelecek kısımda göstereceğimiz üzere], hadisin temel işlevi, tarih yazmaktan ziyade, tarih yapmaktır; çünkü çağdaş olaylar, cemaat belli bir manevi, siyasi ve sosyal modele göre şekillendirmede başarılı olmak amacıyla geçmişe doğru yansıtılmak suretiyle hadîş şekline dönüştürülmüştü. Tekrar vurgulamamız gerekir ki, bizim burada karşı çıktığımız, aslâ Hz. Peygamber'in, tarihî kuvvetleri işleyişlerine nüfuz etmesi sonucu, gelecekte haber verme özelliği değildir. Aksine, Hz. Peygamber'in gerçek büyüklüğünün şu gerçekte yattığına inanıyoruz: Tarihin kuvvetlerine nüfuz etmede em-

¹⁷⁴ Ayrıca bu bilginin Kur'an'da yer aldığına da dikkat edilmelidir.

salsız bir ferasete sahip olduğu hâlde, o, onları Allah tarafından vahyedilmiş olan ahlaki bir modelin hizmetine sunmuştur. Ancak, bu tarihî yargıyla, mesela, yalancı peygamber Museylime'nin, Mu-tezilenin, Haricilerin, Şiânın vb.lerinin ortaya çıkacağı hakkında yapılan kehanetler arasında dağlar kadar fark vardır.

Gelecektek haber veren hadislerle, biz sadece doğrudan gelecektek haber veren rivayetleri değil, aynı zamanda kehanet içeren haberleri de kastediyoruz.

Mesela, "Kaderiye (insan iradesinin hür olduğunu savunanlar), bu ümmetin Mecusileridir," hadisi, doğrudan gelecektek haber vermiyorsa da, aslında bir kehaneti içermektedir. Çünkü ancak dogmatik bölünmeler sonucu ortaya çıkabilecek olan insan hürriyeti gibi felsefî bir problemin bilincinde olunmasını gerektirmektedir.¹⁷⁵

Biz de Fazlur Rahman'a katılarak, belli yer, zaman, şahıs, grup, mezhep, olay ve düşünceden bahseden ve aslında daha sonra gerçekleşmiş olayların geriye yansıtılıp Hz. Peygamber'in ağzından anlatılması niteliğindeki rivayetleri, "Hz. Peygamber'in gaybı bilmesinin mümkün olmadığı" ilkesinden hareketle reddedebilir; bunların Müslümanların sonraki yüzyıllarda yaşanan olaylar karşısında piyasaya sürdükleri veya diğer din ve kültürlerden ödünç aldıkları bazı düşünceler olduklarını rahatlıkla ileri sürebiliriz.¹⁷⁶

Bütün bu teorik mülahazalar yanında, bir de, Kur'an'da açıkça gaybı bilmediğini vurgulayan Hz. Peygamber'in ağzından gayba dair pek çok asılsız iddiaları söyletmenin İslam'a ve Müslümanlara ne kazandırdığına bakarak, pratik mülahazaları da unutmamak gerekir. Gerçekten, çoğunun kaynağı ve isnadı da çürük olan bu gibi rivayetleri savunmanın ve Hz. Peygamber'in sözleri olduğunu iddia etmenin bize bugüne kadar bir yararı olmuş mudur? Bu rivayetler, İslam dünyasında hangi kötü gidişatı düzeltmiştir? Hangi bilimsel ve teknolojik gelişmeyi teşvik etmiştir? Hangi icat ve keşfe ilham

¹⁷⁵ Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, s. 61-62 [46-48].

¹⁷⁶ Bu vesileyle bazılarımız için önemli sayılabileceğini düşündüğüm ve tarihe geçmesini istediğim özel bir malumatı burada sizlere aktarmak isterim. Ülkemizde, İlahiyat fakültesinde, temel İslam bilimlerinin temellerini atıp gelişmesine önemli katkılarda bulunan rahmetli Tayyip Okî'in yakın dostları ve öğrencilerinden birisinden bizzat duyduğuma göre, Tayyip Okî, yeri geldiğinde *fiten* ve *melâhim* hadisleri hakkında, "Allah bilir ya bunların çoğunun aslı yoktur," demiş. Ancak toplumun tepkisini hesaba kattığından olsa gerek, rahmetli Okî'in bu kanaatini yazılarına aksettirmediğini görüyoruz. Vefatından bu yana geçen yirmi dört yıldan sonra, hem Hocamızı rahmetle anmak, hem de bir bilim adamının saklı tuttuğu bu kanaatini bilim çevrelerine duyurmak için, elimizdeki bu eserin bir vesile teşkil etmiş olması da bizim için bir mutluluk kaynağı olmuştur.

kaynağı olmuştur? Hangi âdil ve eşitlikçi sosyal düzenin tesisine yol açmıştır? Hangi İslam toplumunun, ne zaman, geleceğe umutla bakabilmesini sağlamıştır? Daha da çoğaltılabilecek bu sorulara pek de olumlu cevaplar verilemeyeceği ortadadır. O hâlde, hem Kur'an'a aykırı, hem de pratikte yararsız, hatta zararlı olduğu açık olan bu rivayetleri savunmakta ısrar edenlerin –ki İslam dünyasının ekseriyetinin bakış açısı bugün bile budur– neye ve hangi akla hizmet ettiklerine karar vermeleri gerektiğini tekrar ifade edebiliriz.

2. Hadislerin, mütevatir, maruf veya meşhur Sünnetler öl- çüsüne vurulması

Daha önce yeri geldikçe ifade ettiğimiz gibi, bugün elimizde mevcut hadisler 'âhâd' kategorisine dahil olup güvenilirlik bakımından Sünnet'in kaynakları arasında üçüncü sırada yer alırlar. Sünnet'in birinci dereceden güvenilir kaynağı Kur'an, ikinci dereceden güvenilir kaynağı ise mütevatir, maruf veya meşhur denilen Sünnetlerdir. Bu tür Sünnetler, Hz. Peygamber döneminden günümüze kadar yüzyıllarca nesilden nesle kitlesel rivayet yoluyla nakledilen ve Müslüman bireyin ve toplumun kimliğini oluşturan uygulamalar (ş'e'âir) olup, bunların güvenilirliği konusunda bugüne kadar Müslümanlar arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu olmamıştır. Ancak, burada Sünnet ile sadece, birtakım uygulamaları değil, daha geniş anlamda Hz. Peygamber'in İslam anlayışını kastettiğimizi özellikle vurgulamak istiyoruz. Bir başka çalışmamızda geniş olarak ele aldığımız üzere Sünnet, merkezinde Kur'an'ın yer aldığı bir dünya görüşü ve bunu oluşturan ilkelerden oluşmaktadır:

Sünnet, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kendi döneminde İslam toplumunu akîde, ibadet, tebliğ, eğitim, ahlak, hukuk, siyaset, ekonomi gibi çeşitli alanlarda; kısaca bireysel, toplumsal ve evrensel olmak üzere hayatın her alanında, yönlendirip yönetmede Kur'an başta olmak üzere, esas aldığı ilke ve prensipler bütünü'nün oluşturduğu bir 'zihniyet' veya 'dünya görüşü'dür.¹⁷⁷

İşte Sünnet'in bu ilkelerine ters düşen hadislerin, Hz. Peygamber'e ait olamayacağı şeklindeki bir değerlendirme, yapılacak metin tenkidinin temel hareket noktasını oluşturmaktadır. Bu tür bir yaklaşıma dair sunabileceğimiz örneklerin sayısı hayli azdır. Bu sınırlı sayıdaki örneklerden birkaçını burada zikretmek uygun olacaktır. Bilebildiğimiz kadarıyla bu ilkeyi ilk olarak dile getiren Ebû Yûsuf tur

¹⁷⁷ M. Hayri Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s. 83.

(ö. 182/798): "Rivayetler çoğalınca bunlar içinde (herkesçe bilinmeyip) maruf olmayan fukaha (ulema) tarafından bilinmeyen Kur'an'a ve Sünnet'e uymayan rivayetler ortaya çıktı. (Onun için sen) şâz (yaygın olarak bilinmeyen) hadislerden sakın. Hadisçiler ve fukaha tarafından bilinen rivayetler ile Kur'an ve Sünnet'e uygun olanları al."* Mutezili el-Hayyât (ö. 300/912) da benzer şeyleri söylemektedir: "Rasulullah'ın cemaatten cemaate nakledilen maruf Sünnetleri vardır. Bunlara muhalif olan haberleri rivayet etmede tek kalan ravilerin yalancı oldukları anlaşılır, sözleri reddedilir. Meşhur ve maruf Sünnetler onlara karıştırılmak istenen batıl sözleri açığa çıkarır."** İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ise, sarîh Sünnet'in getirdiklerine açıkça ters düşen hadislerin uydurma olduğunu belirttikten sonra, bir örnek vererek sözlerine şöyle devam eder:

Bir fesat (kötülük, bozgunculuk, zarar), zulüm, abes bir şey, bâtılın methedilmesi, hakkın kötülenmesi vb. hususlar içeren hangi hadis olursa olsun, Rasulullah ondan beridir. Bu hususta verilebilecek örneklerden birisi de, adı Ahmed veya Muhammed olanları öven; bu isimleri alan hiç kimsenin cehennemden kurtulacağını ileri süren hadislerdir. Bu ise onun (s.a.v.) dininden olup bizce bilinen şu esasa aykırıdır: Cehennemden kurtulmanın yolu isimler veya lakaplar değildir; cehennemden kurtuluşun bir tek çaresi vardır: İman ve salih amel.¹⁷⁸

Bu konuya dair bir diğer örnek de şudur: Cehennemden kurtulmanın çarelerini gösteren ve "Kim şunu şunu yaparsa cehennemden kurtulur," iddiasını içeren; ama çare olarak basit bazı iyilikleri gösteren hadisler için de o, şöyle der:

Onun (s.a.v.) dinine dair bizce bilinenler bunun tersini göstermektedir. O cehennemden kurtuluş teminatını, sadece tevhidi hakıyla gerçekleştirenler için vermiştir.¹⁷⁹

Sahabeden bazılarının kendilerine ulaşan birtakım rivayet ve görüşleri, kesinliğinden emin oldukları veya bizzat müşahade yoluyla bilgi sahibi oldukları Sünnetlerle karşılaştırmak suretiyle metin tenkidi uygulaması yaptıklarına dair bazı rivayetlere kaynaklarımızda rastlamak mümkündür. Bu cümleden olmak üzere, Hz. Âişe ve Ummu Seleme'nin, "Bir kimse cünüp olarak sabahlasa oruç tutmasın," diyen Ebû Hurayra'yı, "Hz. Peygamber cünüp

* Ebû Yüsuf, *er-Radd 'alâ siyeril-Evza'*, s. 31, 32.

** Hayyât, *el-İntişâr*, H.S. Nyberg Nesri, Beyrut 1986, s. 136.

~ *el-Menâru'l-munîf*, s. 56-57.

~ A.y.

olarak sabahlar, ama yine orucunu tutardı,” diyerek reddetmesi burada zikredilebilir.¹⁸⁰ Keza Hz. Âişe, gusûl abdesti alırken kadınların saç örgülerini açmaları gerektiğini iddia eden [Abdullâh] b. Amr b. el-Âs’a, “O zaman kadınların saçlarını tıraş etmelerini emretsin daha iyi! Hâlbuki ben ve Rasulullah, birlikte gusûl abdesti alırdık ve ben başıma üç defa su dökmekten başka bir şey yapmazdım,” diyerek karşı çıkması da diğer bir örnektir.¹⁸¹ Yine Hz. Âişe, “Şeytan taşılayıp tıraş olan hacının koku sürünmek ve cinsi münasebette bulunmak hariç, her şeyi yapması mubah olur,” diyen aynı İbn Amr’a, “-(Sadece) cinsi münasebette bulunmak hariç- kokuya gelince, ihramdan çıktığında bizzat ben Rasulullah’ı kokuladım,” diyerek karşı çıktığı bilinmektedir.¹⁸²

Hz. Âişe’nin, “Köpek, eşek ve kadın, namaz kılan birinin önünden geçince, onun namazı hozulur,” rivayetini, “Ben, Rasulullah namaz kılarırken kible yönünde onun önüne uzanır yatardım da, bir şey için kalkmam gerektiğinde ayaklarının dibinden sıyrılıverirdim,” diyerek, reddetmiş olduğu kaynaklarda zikredilir.¹⁸³

Bu ilkeye dayanarak mesela Kadir, Mirac, Mevlid, Regaib ve Berat adları verilen kandil gecelerini kutlamak, ihya etmek, o gecelere mahsus özel ibadetlerde bulunmak ve bunlara son derece mübalağalı sevap/faziletler atfetmek şeklindeki uygulamalara dair rivayetlerin reddedilmesi de mümkündür.¹⁸⁴ Çünkü Hz. Peygamber’in bu geceleri kendisinin fiilen kutlamadığı bilinen bir gerçektir; özellikle de kendi doğum günü olan Mevlid kandilini!

Yine ölülerin ardından Kur’an okunması, Kur’an’ın hatmedilmesi, defnedilen ölünün ardından yapılan ‘telkin’le ilgili rivayetlerin de Hz. Peygamber dönemi uygulamalarında bulunmadığı için reddedilmesi gerekir.¹⁸⁵ Burada baştan sona okunabilecek tam bir mushafın. Hz. Peygamber zamanında mevcut olmadığını; ancak Hz. Ebû Bekir zamanında meydana getirilmiş olduğunu da unutmamak gerekir.

¹⁸⁰ Muslim, *eş-Şaḥîḥ*, Sıyam, (II. 779) (nakl. Musfir Azmullâh Dumeynî, *Makâyisü naḳdi mutûnîs-sunne*, s. 81).

¹⁸¹ Muslim, *eş-Şaḥîḥ*, 3, Hayz, 12, hadis no: 59 (331) (I. 260)

¹⁸² Hâzimî, *el-İtibâr*, Mektebetü Âtîf, Mısır t.y., (nakl. Musfir Azmullâh Dumeynî *age.*, s. 85, vd.)

¹⁸³ Buhârî, *eş-Şaḥîḥ*, Salât, I. 137 (nakl. Musfir Azmullâh Dumeynî, *age.*, s. 90.)

¹⁸⁴ Nitekim Ebû Şame el-Makdisî, *el-Bâ’is ‘alâ inkârîl-bida’i ve’l-havadiş* (Kahire t.y.) adlı eserinde kandillerle ilgili rivayetleri eleştirmiş ve bu uygulamaların bid’at olduğunu açıkça ifade etmiştir.

¹⁸⁵ Bkz. Muhammed Ahmed Abdusselâm, *Kur’an Niçin İndirildi*, çev. Halilurrahman Açar, Fecr Yayınları, Ankara 1989.

Bir başka örnek daha vermek gerekirse, toplumumuzun aktüel meselelerinden olan 'dayak yiyen kadınlar' sorunuyla ilgili şu hadisi zikretmek yerinde olur. Mesela, son zamanlarda yayımlanmış olan iddialı bir *Riyâzu's-Sâlihîn* şerhinde, Ebû Dâvûd ve İbn Mâce'den naklen şöyle bir hadisle karşılaşabilirsiniz:

Kişiyi, hanımını neden dövdüğü sorulmaz.¹⁸⁶

Sadece bununla da kalmayıp hadisin şu şekilde hararetle savunulduğunu da görebilirsiniz:

(...) İslam'ı bilen bir aile reisinin, hanımını neden dövdüğünü sormak, onun dindarlığı, yani Allah'ın gözetimi altında bulunduğu şuurundan ve dolayısıyla yetkilerini kullanmakta haddi aştığından şüphe etmek anlamına gelir. Aile, ilahi murakabe şuurunun en çok işleyeceği kurumdur. Çünkü ailenin mahremiyeti vardır. O sebeple teftişe müsait değildir. Olay, açıklanması utanç verici veya çok özel bir sebebe bağlı olabilir. Bu mahremiyeti ifade için, "Kol kırılır yen içinde kalır," "Kırlı çamaşırlar sokakta yıkanmaz," denilmiştir. Karı-koca arasındaki ilişkiler, onlara bırakılmıştır. Kendileri açmadıkça başkaları aile sırlarını öğrenemezler. Halkımız ne güzel söylemiş: "Karı-koca dövüşmüş, aklı olmayan karışmış."

Hadiste, kocanın karısını dövmekten mutlak mânâda sorumlu olmayacağı söylenmiyor, "Uhrevi sorumluluğu da yoktur," denilmiyor. İslam Şeriatı'nın müsaade ettiği hâl, şekil ve şartlarda olması hâlinde dövme işi sorumluluk getirmez. Aksi ise, tam bir sorumluluktur.

Mısırlı âlim Muhammed Gazâlî gibi, hadise sırf, 'hukuki açıdan' yaklaşarak, onu kadın haklarına aykırı görüp tenkit etmeye kalkanlar, işi yeterince düşünüp değerlendirmeyenlerdir.¹⁸⁷

Ataerkil geleneğin etkisi ve dövülen değil döven (erkek) olmanın avantajıyla hızlarını alamayarak, kadın dövmemeyi sorumluluk (!) hâline getirebilecek kadar işi çığıından çıkaran modern şarihlerle ve bu rivayeti eserlerine alan Ebû Dâvûd, İbn Mâce ve Nevevî'ye hitaben deriz ki: Öncelikle bu hadisin isnad açısından sıhhati sorgulanmamıştır. Hâlbuki mesela İbn Mâce ve Ebû Dâvûd'daki isnadları incelendiğinde, her ikisinin de aynı hadis olup isnadlarının mu'an'an, dolayısıyla zayıf olduğu rahatlıkla görülebilir.¹⁸⁸

¹⁸⁶ İmam Nevevî, *Riyâzu's-Sâlihîn -Peygamberimizin Hayat Öğütleri-*, çev. ve şerh. M. Yaşar Kandemir-I. Lütfi Çakan-Raşit Küçük, İstanbul 1997, I. 321.

¹⁸⁷ A.y.

¹⁸⁸ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, Nikâh, 42, hadis no: 2147, (II. 246); İbn Mâce, *es-Sünen*, 9, Nikâh, 51, hadis no: 1986, (I. 639).

Diğer yandan, bu hadisin yer aldığı bölümdeki dört-beş hadisin, kadınların dövülmesini yasakladığı, sadece en son olarak bu aykırı hadisin zikredildiği de dikkatlerden kaçmıştır. Ama hepsinden önemlisi, Hz. Peygamber'in hayatında ne bir kadına, ne de bir kıza –eşleri olsun, hizmetçileri veya başkası olsun– bir fiske bile vurmamış olmasıdır. Şimdi, önce kadınlar konusundaki tutumu bu olan bir peygamberin, kendisinin bu tutumuna aykırı bir şeye müsamahayla bakmasının ne ölçüde mümkün olabileceği üzerinde durmak gerekir. Öte yandan, Hz. Peygamber'in kadınların dövülmesini meşrulaştırmak bir yana, tam aksini savunduğu ve eşlerini dövenleri hayırsızlar şeklinde nitelediğini gösteren pek çok rivayet¹⁸⁹ de, bir yan delil olarak göz önünde bulundurulmalıdır.

Bu durumda, Hz. Peygamber'in hayatı esas alınarak, kadınların dövülmesine tolerans gösterdiğini ifade eden ve isnadı da şüpheli olan bu rivayeti reddetmek mümkün olup, aksi yöndeki rivayetleri benimsemek ve savunmak ise daha isabetli görünmektedir.¹⁹⁰

Keza, çocukların yedi yaşına gelince namaz kılmakla emredilmesi ve on yaşına geldiklerinde kılmadıkları takdirde, dayakla namaz kılmaya zorlanmaları gerektiğine dair hepimizin bildiği bir hadis de¹⁹¹ burada ele alınabilir. İslam kültüründe eğitime dair yazılmış olan pek çok eserde yer almış olmasına bakılırsa, yüzyıllarca İslam ümmeti üzerinde etkili olduğu da söylenebilir. Bugün bile bu rivayeti, bir eğitim ilkesi olarak benimsemiş olan dindar çevrelerin varlığı malumdur.

Hâlbuki bu rivayetlerin isnad açısından bile problemli olduğu, çünkü bunların yine mu'an'an aile rivayetleri (ravi-babası-dedesi şeklinde ve bizzat iştirildiği tasrih edilmeksizin nakledilmiş) olduğu, dolayısıyla zayıf oldukları bir yana,¹⁹² ne Hz. Peygamber'in

¹⁸⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, IV. 17; Dârimî, *es-Sunen*, II, Nikâh, 34; *es-Sunen*, 9, Nikâh, 51, hadis no: 1983-1985 (II. 638-639).

¹⁹⁰ Bu vesileyle, günümüzde dayak yiyen, şiddete maruz kalan kadınlarla ilgili problemlerin gündeme yoğun olarak geldiği ve "mor çati" gibi çözüm çarelerinin arandığı bir dönemde, bu rivayetin gündeme getirilip savunulmasını, şerhe layık bulunmasını, bu hadisi eleştirenlere ise karşı çıkılıp onların yeterince düşünmemekle itham edilmesini ve bütün bunları –kitabın ismi olan– Hz. Peygamber'in hayat ölçütleri olarak sunulmasını da talihsiz bir çaba olarak kamu vicdanına havale ediyoruz.

¹⁹¹ Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, Salât, 25, hadis no: 494, 495, 496, (I. 133); Tirmizî, *es-Sunen*, Ebvâbu's-salât, 299, hadis no: 407, (II. 259-260); Sehavî, *el-Makâşidu'l-hasene*, s. 381, no: 1013.

¹⁹² Mustafa Ertürk tarafından bu hadis üzerine yapılan bir incelemede (yayımlanmamış makale), bu rivayetin her bir isnadının problemleri ortaya konmuş ve delil olarak kullanılmaya elverişli olmadığı sonucuna varılmıştır.

kendi çocuklarını, ne de ashabın kendi çocuklarını bu şekilde namaza dayakla alıştırdıklarına dair bir uygulamanın bilinmeyişi, ayrıca Hz. Peygamber'in çocuklara şiddet uygulanmasına rıza göstermeyecek kadar fevkalade şefkat ve merhametiyle maruf olması, bizim bu rivayetlerin Hz. Peygamber'e ait olamayacağını ileri sürmemize imkân tanımaktadır.¹⁹³

Benzer bir örnek de, "Çocuklarınızı, akıl hastalarınızı, şerlilerinizi, alışverişinizi, anlaşmazlık davalarınızı ve seslerinizi yükseltmeyi, cezaların tatbikini ve kınından çekilmiş kılıçlarınızı mescitlerinizden uzak tutunuz; mescitlerin girişlerinde abdesthaneler ediniz, Cuma günleri de tutsüleyiniz,"¹⁹⁴ şeklindeki rivayettir. Rivayetin ardından isnadının zayıf olduğunun belirtilmiş olması bir yana; Hz. Peygamber döneminde uygulamanın tam aksi yönde oluşu ve hatta rivayetlere göre torunlarının secde peygamberimizin üzerine çıkışı ve Rasulullah'ın hutbe okurken onları kucağına alması, hatta kızı Zeyneb'in çocuğu Uname kucağında iken insanlara namaz kıldırıldığına dair rivayetler,¹⁹⁵ mescitte ön saflarda erkeklerin, arkada ise kadın ve çocukların namaz kıldıklarına dair rivayetler, bizlerin çocukların mescitten uzaklaştırılmasına dair bu rivayeti kuşkuyla karşılamamızı haklı çıkarmaktadır.

Elbette bu ilkeye dayalı metin tenkidi yaparken 'Sünnet'in alanını geniş tutmak ve onu Hz. Peygamber dönemindeki uygulamaların tamamına teşmil etmek gerekir. Bunun için de Hz. Peygamber döneminin inanç, düşünce, ibadet, ekonomi, siyaset, kültür, folklor vb. açılardan her yönüyle incelenerek aydınlatılması bir zorunluluk arz etmektedir. Özellikle siyer, meğazi ve diğer İslam tarihi kaynaklarına dayanılarak, o dönemin sosyal tarihinin yazılmasına bu açıdan büyük bir ihtiyaç vardır. Bu alanda maalesef tatmin edici çalışmalar yok denecek kadar azdır. Mamafih bu alanda yapılan çalışmaların takip edilmesi, varılan sonuçlara dayanılarak metin tenkidi uygulamasına başvurulması gerektiğini bilmemiz, bu

¹⁹³ Ama hadis konusunda durumu genel halk kitlelerinden pek de farklı olmadığı anlaşılan DİB tarafından yayımlanan takvimde (13.07.2001 tarihli sayfada), bu rivayet Peygamberimizin sözü olarak takdim edilmiş; üstelik hadisteki *ıdrnbū* = "dövünüz" fiili de çarpıtılarak "cezalandırınız" şekline sokulmuştur. Aslında bu hafifletme gayreti bile, hadisin mânâsının rahatsızlık verici olduğunun itirafı sayılır. Ama asıl yapılması gereken "dövünüz" fiilini "cezalandırınız" şeklinde hafifletmeye çalışmak değil, bu hadisin, gerçekten Hz. Peygamber'e ait olup olmayacağını bilimsel olarak sorgulamak olmalıdır.

¹⁹⁴ İbn Mâce, *ex-Sünen*, 4, Mesâcid, 5, hadis no: 750, (I. 247).

¹⁹⁵ Muslim, *es-Şaḥih*, 5, Mesâcid, 9, hadis no: 41-43, (543), (I. 385-386).

alandaki bizlerin daha ilmî ve sağlıklı bir değerlendirme yapmamıza büyük ölçüde yardımcı olacaktır. Binaenaleyh metin tenkidıyla ilgilenecek olanların, Hz. Peygamber döneminin toplumsal yapısı ve dönemin ibadet, kültür, ekonomi, hukuk, siyaset, eğitim vb. alanlardaki uygulamaları hakkında elden geldiğince geniş bilgi edinmek zorunda oldukları da kolayca anlaşılmaktadır. Özetle, hadisleri Sünnet'e arz ederken bu noktanın, daima göz önünde bulundurulması gereken önemli bir husus olduğu unutulmamalıdır.

Bu konuyla yakından ilgili diğer bir metin tenkidi prensibi de umûmu'l-belvâ ilkesidir.

3. Hadislerin Umûmu'l-belvâ kriterine göre değerlendirilmesi

Özellikle Hanefilerin geçmişte uyguladıkları bu prensibi şu şekilde özetlemek mümkündür: Herkesi ilgilendiren ve herkesin bilmesi gereken bir konuda bir hadis, kalabalık bir grup tarafından değil de tek bir kişi –veya az sayıda kişi– tarafından nakledilmiş olursa, böyle bir rivayet kabul edilmez, reddedilir.¹⁹⁶

Bu ilkenin altında yatan gerekçe ise şudur: Rasulullah, insanların bilmeleri gereken hususları onlara açıklamakla mükelleftir. O. ashabına, daha sonrakilerin muhtaç oldukları hususları onlara nakletmelerini emretmiştir. Eğer bir husus, herkesi ilgilendiren bir özellik arz ediyorsa, onun (s.a.v.) bu hususu herkese açıklayıp öğretmekten geri durmadığı, onların da yaygın olarak bu bilgiyi kendilerinden sonrakilere nakletmekten geri durmadıkları açıktır. Bu şekilde yaygın olarak nakledilmeyen bir haberin ise, ya bir hata (*sehv*) eseri ya da mensuh olduğunu anlarız.¹⁹⁷

Hanefilerin bu kural gereğince reddettikleri kaydedilen bazı hadisler ise şunlardır: Tenasül uzvuna dokunmanın abdesti gerektirdiği, ateşte kızartılmış et yemenin abdesti gerektirdiği, cenazeyi taşıyan birinin abdest alması gerektiği, besmelenin (namazda) açıktan okunacağı, rükûya giderken ve rükûdan kalkarken ellerin kaldırılması gibi hususlardaki hadisleri, yeterince yaygın olarak –meşhûr ve müstefiz olarak– rivayet edilmedikleri, hâlbuki bu gibi hususlar, herkesi ilgilendirdiği için yaygın olarak rivayet edilmesi gerektiği mülahazasıyla reddetmişlerdir.¹⁹⁸

¹⁹⁶ Bkz. Serahsî, *el-Uşûl*, I. 368.

¹⁹⁷ A.y.

¹⁹⁸ Bu hadisler ve konuyla ilgili tartışmalar için bkz. Dumeynî, *Makâyîsü nakli mutûni's-sunne*, s. 475, 482; Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, s. 154, 157; 172, 173.

Umûmu'l-belvâ prensibinin uygulanabileceği en ilgi çekici hadislerden birisi ise, kuşkusuz, “Başlarına kadın geçiren bir kavim felah bulmaz,” mealindeki meşhur hadistir. Yüzyıllarca kadınların siyaset alanında faaliyet göstermelerini engellemek için delil olarak kullanılan bu hadis de, konumuz açısından incelendiğinde, kabulünün mümkün olmadığı anlaşılr. Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Tirmizî, Nesâ’î gibi meşhur imamların hadis musannefatında yer alan bu hadis, sadece sahâbi Ebû Bekra’dan rivayet edildiğinden, ferd-i mutlak bir rivayettir. Herkesi, özellikle de kadınları ilgilendiren böyle bir konudan, sadece tek bir sahabinin, hem de kadın değil de erkek bir sahabinin haberdar olması pek makul görünmemektedir. Böyle bir konuyu Hz. Peygamber’in sadece Ebû Bekra’ya açıp diğer sahabileri, özellikle de hadiste sözü edilen kadınları bundan haberdar etmemesi düşünülemez. Hele hadiste sözü edilen husus, devlet başkanlığı gibi son derece önemli ve herkesi ilgilendiren bir konu ise, bu konuda Hz. Peygamber’in söylediği iddia edilen bu sözün yaygın olarak nakledilip rivayet edilmesi son derece tabiidir. Ama böyle olmayıp da, hadisin tek bir sahâbi tarafından rivayet edilmiş olması, üstelik bu hadisin tam da Hz. Âişe’nin siyasete atıldığı Cemel vakası esnasında Ebû Bekra tarafından gündeme getirilmesi, bu olaydan önce böyle bir hadisin varlığından hiçbir sahabinin söz etmemesi, bu hadisin Hz. Peygamber’e ait olamayacağını yeterince ortaya koymaktadır.¹⁹⁹

Bu durum, yüzyıllarca etkili olmuş böyle bir hadisin gerçek durumunu gözler önüne sermek bakımından metin tenkidinin ne kadar etkili ve önemli olduğunu da bizlere göstermektedir.

Hanefiler tarafından benimsenen ve uygulanan bu kurala, birçok fakih, muhaddis ve usûlcü karşı çıkmış, zaman zaman bu kuralın uygulanmasında tutarsızlık gösterdikleri için Hanefileri eleştirmiş olmalarına rağmen, bizce bunlar söz konusu kuralın reddini gerektirmekten ziyade, bu konuda tutarlı olunmasını gerektirecek eleştirilerdir. Bize göre, bu kural, ilke olarak doğrudur. Bunun uygulanmasıyla ilgili detaylar ve görülen tutarsızlıklar tartışılabilir ise de, hiçbir zaman kuralın reddini gerektirmesi söz konusu olamaz.

Elbette bu kural her zaman tek başına yeterli olmayabilir ve bu yüzden diğer metin tenkidi prensipleriyle birlikte değerlendirilmesi daha yerinde olur.

¹⁹⁹ Bu hadisin kaynakları ve tetkiki için bkz. Kadir Gürler, “İşlerinin Başına Kadınları Getiren Millet Felah Bulmaz,” *Hadisi Üzerine Bir İnceleme* (Yayımlanmamış doktora semineri), AÜİF, Ankara 1997.

Bu konuyla yakından ilgili görünen metin tenkidi prensiplerinden bir diğeri de, kalabalık bir insan topluluğu huzurunda cereyan eden bir olayın, sadece bir-iki kişi tarafından rivayet edilmesiyle ilgilidir.

4. Kalabalık bir grup önünde cereyan eden bir olayın sadece birkaç kişi tarafından rivayet edilmesi

Kalabalık bir grup huzurunda cereyan eden bir olayın veya söylenen bir sözün, sadece bir iki kişi tarafından rivayet edilmesi de onun uydurma olma ihtimalini gündeme getirir.²⁰⁰ Bu kural uyanınca reddedilebilecek hadislerin başında, meşhur Ğadir-i Hum hadis zikredilebilir. Veda Haccı'ndan dönüşte Hz. Peygamber'in Mekke-Medine arasında ve Cuhfe'den iki üç mil uzaklıktaki Ğadiri Hum mevkiine gelince Hz. Ali'nin elinden tutup "Ben kimin mevlâsı isem. Ali de onun mevlâsıdır," dediği Tirmizî, İbn Mâce, el-Hâkim en-Neysâbü'rî ve Ahmed b. Hanbel tarafından rivayet edilmektedir.²⁰¹

İbn Teymiyye (ö. 728/1327), "Bu uydurmanın mütevatir olması bir yana, sahih bir isnadı bile yoktur. Bu mesele hakkında Sakîfe gününde, Ömer'in vefatında, altı kişilik şûrâ heyeti teşekkül ettirildiği zaman ve nihayet Osman'ın öldürülmesini müteakip Ali'nin halifeliği üzerine münakaşaların yapıldığı günlerde, sahabelerden, hiç değilse bir kişinin ortaya çıkıp bu durumu açıklaması beklenmez miydi? Görüldüğü gibi bu, Rafizilerin uydurmalarında biridir,"²⁰² derken bu ilkeyi uygulamıştır.

İbnu'l-Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350) ise, yine bu olayla ilgili olarak ileri sürülen benzer bir rivayeti aynı gerekçeyle reddetmiştir

[Bir hadisin uydurma oluşunun alametlerinden biri de] Hz. Peygamber'in bütün sahabenin huzurunda açıkça bir iş yapması, sonra sahabenin bu durumu gizlemekte anlaşıp onları nakletmediklerinin iddia edilmesidir. Nitekim fırkaların en yalancısı [Şia] Rasulullah'ın Veda Haccı'ndan dönerken bütün sahabenin huzurunda Hz. Ali'nin elini tutup onu herkesin göreceği şekilde [ortaya] getirip "Bu benim vasım, kardeşim, ben den sonra benim halifemdir. Onun sözünü dinleyin ve ona itaat edin," dediğini sonra herkesin bu durumu gizleyip bunu de-

²⁰⁰ Bkz. Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, I. 276.

²⁰¹ Tirmizî, *es-Sünen*, 50 Menâkıb, 19, no: (V. 633); İbn Mâce, *es-Sünen*, Mukaddime 11, hadis no: (I. 45); Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, I. 84; 118, 119, 152, 331; IV. 281, 368, 370, 372; V. 347, 366, 419; el-Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Mustedrak*, III. 106.

²⁰² İbn Teymiyye, *Minhacü's-sunne*, IV. 118.

ğıştirmek ve karşı çıkmak konusunda anlaştıklarını iddia etmeleri de böyledir.²⁰³

Aynı gerekçeyle reddedilmiş olan hadislerden bir diğeri de, redd-i şems hadisidir. Rivayete göre, Rasulullah'ın başı Hz. Ali'nin kucağında iken vahiy gelmekteydi ve bu yüzden Hz. Ali ikinci namazını kılamadı ve güneş battı. Rasulullah kendisine ikinci namazını kılıp kılmadığını sorunca, "Hayır!" cevabını verdi. Bunun üzerine Rasulullah, "Ey Allah'ım eğer o senin ve Rasulü'nün tatinde idiyse, onun için güneşi geri getir," dedi. Esmâ (binti Umeys) bunun üzerine, önce güneşin battığını, battıktan sonra tekrar doğduğunu gördüğünü söylemiştir.

Hadisin isnad açısından eleştirilmiş olması bir yana²⁰⁴ "Gerçekten bu olay olsaydı, önemine yakışır bir biçimde [yaygın olarak] nakledilirdi. İkinci olarak harikulade olaylarla ilgili olarak Allah'ın kanunu (*sunnetullâh*), bunların, büyük bir yararın söz konusu olduğu durumlarda gerçekleşmesidir. Burada ise, ortada yarar (*maşlahâ*) diye bir şey yoktur. Hikâyede anlatıldığı gibi, diyelim, Hz. Ali'nin ikinci namazını kaçırdığı kabul edilsin; şayet bu bir özürden dolayı ise, Rasulullah da Hendek Savaşı'nda bir özürden dolayı ikinci namazını kaçırmış; yine o ashâbıyla birlikte bir yolculuk yaparken, hepsi birden sabah namazını kaçırmış ve vakti dışında kılmışlardır,"²⁰⁵ denilerek birçok ulema tarafından reddedilmiş ve görüldüğü gibi ret gerekçeleri arasında ilk sırada konumuz olan ilkeye yer verilmiştir.

Benzer şekilde, "Bu muazzam olay gerçekten vaki olsaydı, meşhur olur, yayılır ve insanlar bunu nakletme gereğini duyarlardı. Çünkü bu olay harikulade olmak bakımından Nûh Tufanı ve ayın yarılması kadar önemlidir,"²⁰⁶ denilerek de bu ilke uyarınca hadis reddedilmiştir.²⁰⁷

²⁰³ İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, *el-Menâru'l-munîf*, s. 57.

²⁰⁴ Bu hadis ve isnad açısından yöneltilen eleştiriler için bkz. Şevkânî, *el-Fevâ'idu'l-mecmu'a*, s. 350-355 ve 354-355 (Dipnot).

²⁰⁵ *Age.*, s. 357 (Dipnot).

²⁰⁶ İbn Arrak, *Tenzihu'ş-şerî'a*, I. 380.

²⁰⁷ Bu hadisi –başta Tahâvî olmak üzere– sahih kabul edenler de yok değildir. Bu konudaki görüşler ve tartışmalar için geniş bilgiyi İbn Arrâk, *age.*, I. 378-382'de vermektedir. İbn Teymiyye'nin bu rivayetin doğruluğunu savunan Tahâvî'ye yönelik eleştirilerini –elbette Hanefilik gayretiyle– reddedeyim derken Kevserî'nin sarf ettiği sözler ise maalesef bu konuda hem Tahâvî'nin hem de kendisinin isnad merkezli hadisçilik anlayışından kurtulamadıklarını göstermektedir. Zira Kevserî'ye göre, "Hadis ilmi açısından bu hadisin sıhhati aleyhinde söylenebile-

Gerek bu ilkenin, gerekse umûmu'l-belvâ prensibinin ortaklaşa uygulanabileceği konuların başında ise, Hz. Peygamber'in mucizelerine dair hadisler gelmektedir. İncelenecek olduğu takdirde görülür ki, ilk siyer/meğazi kaynaklarında Hz. Peygamber'in mucizelerinden pek fazla söz edilmezken, yüzyıllar ilerledikçe bu tür kaynaklardaki mucizelere dair rivayetlerde dikkat çekici bir artış olduğu kolayca görülür. Mesela bir İbn İshâk ile İbn Hişâm'ın *es-Sirâ'sı* ile Kâdî İyaz'ın *eş-Şifâ'sı* ve onun Aliyyu'l-Kârî tarafından yapılan şerhi; Kastallânî'nin *el-Mevâhibu'l-ledunniyye'si* ve Suyûtî'nin *el-Hasâ'isu'l-kubrâ* vb. eserleri karşılaştırıldığında, bu eserlerdeki Hz. Peygamber'in mucizelerine dair rivayetlerin, İbn İshâk ile İbn Hişâm'dakilerden yüzlerce kat fazla olduğu görülür. Bu rivayetlerin genel karakteri ise –mucizelerin önemine binaen mütevâtir olarak nakledilmeleri beklenirken tam aksine– çoğunun ve belki de büyük bir ihtimalle tamamının âhâd haberler olmasıdır. Bu mucizelerin bazılarının mucize olarak önemi bir yana, kalabalık bir sahabe grubu huzurunda gerçekleştiği hâlde, sadece bir veya birkaç sahabeden başkasının rivayette bulunmaması, onların güvenilirliğine –metin tenkidi açısından– ciddi olarak gölge düşürmektedir. Öte yandan, “Güneşin; Hz. Ali'nin ikinci namazını kılması için geri gelmesi” mucizesinde olduğu gibi, siyer/meğazi kaynaklarında ve özellikle geç döneme ait olanlarda anlatılan mucizelerin –inanmayanları ikna edip iman etmelerini sağlamak vb. gibi– herhangi bir yararının da bulunmaması, bu rivayetlerin çoğunu kuşkuyla karşılamamız için yeterli bir sebep oluşturmaktadır.

Cumhur ulemanın, bu prensipten hareket ederek hadislerin reddedilmesine karşı olduğu, bu ölçüyü kabul etmeyenlerin, genellikle Hz. Peygamber'in ve sahabenin umumi ilgilendiren meselelerde tek kişinin rivayetini kabul etmelerini delil olarak gösterdikleri; Âmidî'nin de (ö. 631/1233) Hanefilerin bu görüşlerinin ayete ve icmâa aykırı olduğunu iddia ettiği²⁰⁸ şeklindeki bir itiraza gelince:

a) Öncelikle bilinmelidir ki, bir görüşe karşı çıkanların ‘cumhur’ olması, onların mutlaka haklı olduklarını göstermez.

cek tek bir söz yoktur” (Kevserî, *Maḳālāt*, s. 470). Bu sözler Kevserî'ye göre er azından hadisin “mevzû olmadığı” anlamına gelir. Yoksa bu sözleri söyleme; anlamsız olurdu. Yeri geldiğinde en sert eleştirileri hasımlarına yönelten Kevserî'den redd-i şems rivayetine metin açısından da bir nazar atfetmesi beklenirdi. Ama o, bu rivayete metin açısından yöneltilen tenkitler karşısında sukûtu ihtiyar etmiştir ki, bunun kendisinin bilinen eleştirel tavrıyla bağdaşmadığı açıktır.

²⁰⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, II. 102-104 (nakl. Salahattin Polat, *Hadiste Metin Tenkidi* (hadis ders notları), Kayseri 1987, s. 58.

b) Hz. Peygamber'in herkesi ilgilendiren meselelerde tek kişinin rivayetini kabul ettiği iddiası –ki bunun en sistemli ve hararetli savucusu Şâfiî'dir– sadece Hz. Peygamber dönemi için doğru ve geçerlidir. Çünkü tek tek kişilerin (âhâd), sağlığında Hz. Peygamber'den naklettikleri haberlerin doğru olup olmadığını bizzat ona sorup tahkik etme imkânı vardı. Onun ölümünden sonra bu imkân ortadan kalktığı için, Hz. Peygamber'in zamanında âhâd haberlerin geçerli oluşu, kesin bir delil olarak geçerliliğini tamamen yitirmiş bulunmaktadır. Dolayısıyla, bu konudaki Hz. Peygamber dönemi uygulamaları, daha sonraki dönemler için bir delil teşkil edemez. Bunun, Hz. Peygamber döneminden sonra doğru olmadığını daha önce bir başka çalışmamızda geniş olarak ele alındığı için burada buna işaret etmekle yetiniyoruz.²⁰⁹

c) Âmidî'nin itirazı ise biraz önce de ifade ettiğimiz gibi, Hz. Peygamber dönemi için geçerli olabilecek birtakım uygulamalara dair ayetlere dayanmaktadır. Dolayısıyla, onun bu iddiası, cumhurnunki gibi geçersizdir. İcmâ iddiası ise, bizzat Hanefilerin ondan ve de cumhurdan farklı düşündükleri gerçeği karşısında geçersiz hâle gelmektedir. Sonra hangi çağda ve kimler bu icmâa katılmışlardır? Bunun da cevabının verilmesi gerekir. Kastedilen hadis ehli/Şâfiî çizgisini takip eden ulemanın icmâi ise –ki bize göre muhtemelen kastedilen budur– buna gerçek anlamda bir icmâ denilemeyeceği ortadadır. Böyle mevzî bir icmân veya daha yerinde bir tabirle aynı çizgiyi takip eden birtakım ulemanın ittifakının Hanefileri veya onlar gibi düşünenleri niçin ve nasıl ilzam edebileceği ise doğrusu bizce merak konusudur.

Bu itiraza yer veren Polat'ın, bunun ardından, "Ebû'l-Huseyn el-Basrî (ö. 436/1044) ve Kerhî (ö. 340/951) gibi âlimlerin haddler konusunda haber-i vâhidi kabul etmemeleri de bir yönden şüpheli haddlerin düşeceği prensibine, diğer yönden de umûm-ı belvâda tek rivayete güvenilemeyeceği prensibine dayanmaktadır,"²¹⁰ şeklinde işaret ettiği görüşler de bu konuda gerçek bir icmân bulunmadığını göstermektedir. Diğer yandan Kerhî ve Ebû'l-Huseyn el-Basrî gibi âlimlerin bu görüşlerinin yeniden ele alınması son derece yararlı olacaktır. Çünkü bu tür bir yaklaşım, hem konumuz olan metin tenkidi prensipleri açısından daha tutarlı hem de İslam ceza hukuku alanında ihtiyata daha muvafık bir yaklaşım olması itibarıyla daha âdil görünmektedir.

²⁰⁹ Bkz. "İmam Şâfiî'nin *Risâle*'sinin Hadis İlmine Etkileri", *İslâmî Araştırmalar (Hadis-Sünnet Özel Sayısı)*, X (1997), s. 95-96.

²¹⁰ Âmidî, *age.*, II. 106-107 (nakl. Salahaddin Polat, *age.*, s. 59).

5. Hadislerin tarihî gerçeklere ters düşmesi ve anakronizm

Bütün dinlerin tarihi gibi İslam'ın tarihi de aslında gerçek bir tarihtir. İslam tarihinin baş aktörleri olan Hz. Peygamber, ailesi, arkadaşları, ona inananlar ve inanmayanlar, hepsi de gerçek birer şahsiyet olup yaşadıkları hayat, bir masal değil, gerçek bir tarihtir. Kur'an da, aynı şekilde, yaşanan bu gerçek tarihin içindeki bir başka 'tarihî gerçek'ti. Fakat aradan yüzyıllar geçince, müteakip nesiller, bu 'yaşanmış tarih' hakkındaki açık ve kesin bilgilere ulaşmakta birtakım sıkıntılarla karşılaştılar. Her dinin tarihinde olduğu gibi, İslam tarihinde de yüzyıllar geçtikçe gerçek tarihî bilgilerle toplumsal muhayyilenin ürettiği sahteleri (uydurmalar, mitolojiler, menkıbeler, halk hikâyeleri vb.) birbirine karıştı ve bunların birbirinden ayrılması son derece güçleşti. İşte Hz. Peygamber'in hadisleri ve onunla ilgili siyer/meğazi-şemail rivayetleri de bu olumsuz gelişmelerden nasibini aldı. Maalesef tarih bilincinin zayıf olduğu, dolayısıyla geçmiş konusunda sağlıklı bilgilere ulaşmayı mümkün kılacak etkin bilimsel yöntemlerin geliştirilemediği dönemlerde –ki günümüze kadar olan İslam tarihinin çoğu böylesi bir özellik taşımaktadır– bu olumsuzluk daha da arttı. Hz. Peygamber'in, ailesinin, arkadaşlarının ve muarızlarının gerçek birer tarihî şahsiyet ve yaşadıkları hayatın da gerçek bir tarih olduğu sıkça unutulurken, bu gerçeklikle uyuşması mümkün olmayan pek çok rivayet ona izafe edildi ve bu sahte bilgiler en muteber kaynaklara kadar nüfuz etme imkânı bulabildi.

Kendi arzu ve isteklerini veya "olmasını istediklerini ve söylediklerini" tarihe söyletme imkânının farkına varan her eğilim, bu süreç içinde yer aldı ve böylece Hz. Peygamber'in yaşadığı gerçek tarihten başka bir tarih yaratıldı.

İşin üzücü tarafı, bu olumsuz gelişmelerin en az farkına varanların ise hadisçiler olmasıydı. Aldıkları formasyon gereği tarih öğrenim düzeylerinin son derece düşük olması kaçınılmazdı. Çünkü hadisçilerin eğitim programları genellikle küçük yaşlarda Kur'an-ı Kerim'i ezberleme, okuma yazma öğrenme, ardından da bulunduğu beldenin muhaddislerinden hadis yazma ve nihayet İslam dünyasının çeşitli bölgelerindeki ulemanın eserlerini kopyalama, onların icazet hakkını alma, bilahare bu malzemeyi çeşitli şekillerde yeniden tasnif etme şeklindeydi.²¹¹ Hadisçilerin eğitim-

²¹¹ Nitekim çağdaş bir müellif olan İsmail el-Cezâîrî (ö. 1338/1920) bile, "Hadis öğrencisi neyle başlamalı, sonra neleri öğrenmeli?" sorusuna şu cevabı ver-

öğretim anlayışlarında –ki düzenli bir okul eğitimi söz konusu olmayıp tamamen özel ve şahsi tercihlere bağlıydı– tarih öğrenimine yer olmaması, şahsen de onların tarih disiplinine ilgi duymamaları, biraz ilgi duyanların ise ona gereken önemi vermemeleri, sonuç itibarıyla tarihî gerçeklere ters düşen birçok rivayeti gözden kaçırmalarına, bunların bir kısmının da en muteber kaynaklara kolayca sızmalarına sebep olmuştur.

Bütün bunlara rağmen hadisçilerin bir metin tenkidi prensibi olarak değil de, isnadın muttasıl olup olmadığını tespit amacıyla ravilerin doğum-ölüm tarihlerini bilmek anlamında tarih bilgisi sayılabilecek bir bilgi dalı geliştirdiklerini de belirtmek gerekir. Onların tarih anlayışlarının ravilerin doğum-ölüm tarihleri ve biyografileriyle sınırlı olduğunu gösteren hususlardan birisi de hadis ilminde, *et-Tārīḥ* veya *Tārīḥu Dimeşk*, *Tārīḥu Bağdād*, *Tārīḥu Curcân*, *Tārīḥu Neysabūr* adları altında telif edilmiş olan eserlerin oluşturduğu literatürdür.²¹² Bu eserler aslâ Dimeşk, Bağdad, Curcân veya Nisabūr gibi şehirlerin genel tarihleri olmayıp tamamen o şehirlerde yaşamış hadisçilerin ve diğer ulemanın ilmî özgeçmişlerine ait eserlerdir.

Genel olarak hadisçilerin tarih disiplinine karşı ilgisiz, hatta zaman zaman soğuk durmalarında rol oynayan diğer bir faktör ise, tefsir gibi alanlar yanında, tarihle ilgili sayılabilecek olan 'meğazi' alanına dair rivayetlerin güvenilmez olduğuna dair bir anlayış, yine bu anlayışa paralel olarak meğazi müelliflerinin de hadisçilerce genelde güvenilmez kabul edilmesi olsa gerektir.

mektedir: "Mustalah, *Şaḥīḥayn*, sunenler (Tirmizî, Ebû Dâvûd, Nesâ'î) musnedler, ahkâmla ilgili câmi ve musannefler; ilel ve marifetu'r-ricâl eserleri, tarih –*tevâriḥu'l-muhaddisin*– (*Tevcihu'n-naẓar*, II. 727) Aslında bu hususu yakından görebilmek için muhaddislere dair yazılmış tabakât vb. biyografik eserlere bir göz atmak yeterlidir. Muhaddislerin bilgi, eğitim, kültür vb. düzeylerini ortaya koyan kapsamlı bir çalışmaya büyük bir ihtiyaç olduğunun farkındayız. Ancak böyle bir araştırmayı şu anda gerçekleştirmek için yeterli zamana sahip değiliz. Buna rağmen, konunun ilk fırsatta yüksek lisans veya doktora tezi olarak incelenmesi için gereken hassasiyeti göstereceğimiz muhakkaktır.

²¹² Sadece hadisçilerin değil, onların dışındaki ulemanın da tarih bilgilerinin düzeyi hakkında elimizde yeterli araştırma mevcut değildir. Ancak, hadisçilerin dışındaki ulemanın durumunun da çok farklı olmadığı tahmin edilebilir. Nitekim Huccetu'l-İslâm lakabıyla adlandırılmış olan Gazâlî'nin (505/1111) bile Emevi halifelerinden Sulaymân b. Abdilmelik'i (ö.99/717), amcası Abdülazîz b. Mervân'ın (ö.86/705) babası saymak ve dolayısıyla Ömer b. Abdilazîz'i (ö.101/719) de Sulaymân'ın torunu (yani amcazadelelerden birini diğerinin torunu) olarak göstermek gibi son derece fahiş bir hata yapmış olması (Bkz. Gazâlî, *Fadâihul-bâtıniyye*, s. 217 (Türkçesi Avni İlhan, TDV Yayınları, Ankara, t.y., s. 145), bu tahmini güçlendiren bir ipucu sayılabilir.

Bütün bunlara rağmen, geleneği savunmak isteyenler, zater. hadisçilerin de tarihî gerçeklere ters düşen hadisleri mevzû saydıklarını ileri sürebilirler. Bu noktada biraz duralım ve konuyu yakından inceleyelim:

Öncelikle bilinmesi gereken husus, bir metin tenkidi prensibi olarak “tarihî gerçeklere uygunluk” ilkesinin hadisçilerce hiç uygulanmadığının söylenemeyeceğidir. Elbette mevzû hadislerle dair eser telif eden ulema bu ilkeyi uygulamaya gayret göstermişlerdir. Ancak, onların bunda ne kadar başarılı oldukları da henüz tartışılmaz olarak ortaya konmuş değildir. Ama bizim hadisçilerden kastımız mevzû hadislerin derlenmesinden yüzyıllar önceki dönemde yaşamış ve Müslümanlar üzerinde son derece etkili olmuş olan temel hadis kaynaklarının musannıflarıdır. İşte *Kütüb-i sitte* ve öncesi eserler de dahil, temel hadis kaynaklarına baktığımızda, tarihî gerçeklerle uyuşmayan pek çok rivayete sıkça rastlanabilmesi, musannıfların bu ilkeye yeterli ilgiyi göstermediklerini veya en azından bu ilkeyi uygulamada istenen başarıyı sağlayamadıklarını gözler önüne sermektedir. Nitekim *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*’nin ikinci bölümünde tarihî gerçeklerle uyuşmayan pek çok rivayetin muteber hadis kaynaklarında yer alabildiğine dair örnekleri bolca vermiştik. *Sahîh-i Buhârî*’deki tarih yanlışları içeren rivayetler, Mirac rivayetlerindeki tarihî tutarsızlıklar –risaletter. önce mi, sonra mı; Mekke’de mi, çölde mi gibi problemler– Hz. Peygamber döneminde daha henüz kurulmamış bile olan şehirlerin faziletine veya kötülüğüne dair hadisler burada hatırlanabilir.

Mesela, burada Mirac’la ilgili daha detaylı bilgi vermek gerekirse, şu noktalara dikkat çekmek yerinde olur: Nesâî’nin rivayetine göre, Rasulullah, Mirac’ta kendisine üç şey verildiğini, bunların da beş vakit namaz, Bakara suresinin son ayetleri (*âmene’r-rasûlu* ve ümmetinden Allah’a –büyük günah işleyerek[?]– şirk koşmadarı. ölenlerin bağışlanacağı vaadi olduğunu söylemektedir.²¹³ Mekke’de vuku bulduğu ileri sürülen Mirac’ta söylenen bu sözün hadis olması mümkün değildir; çünkü Bakara suresi tamamen Medine’de nazil olmuş bir suredir.²¹⁴ Üstelik, henüz nazil olmamış bir surenin son ayetlerinden Rasulullah’ın söz etmesi de mümkün değildir.

Keza, Mirac’la ilgili uzun bir rivayette, H. 5. yılda Medine’de nazil olan (33. Ahzâb, 43.) ayetini okuması, Hz. Peygamber’den –Mekke’deyken– istenmektedir²¹⁵ ki, bunun da tarihen imkânsız olduğu açıktır.

²¹³ Nesâî, *es-Sünen*, Kitâbu’s-Salât, fardu’s-salât (I. 224).

²¹⁴ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmî’l-kur’ân*, II. 425.

²¹⁵ Kastalânî, *el-Mevâhibu’l-ledunniye*, s. 344.

Genelde, bugüne kadar bu meseleyle ilgili olarak yazılanlarda sergilenen üslûp şudur: Önce tarihî gerçeklere aykırı düşen hadislerin, zaten hadisçilerce de mevzû kabul edildiği vurgulanır ve hemen mevzû hadislerle dair eserlerde yer alan rivayetlerden örnekler verilir; ama nedense muteber hadis kaynaklarından hemen hiç örnek verilmez. Bu anlayışın en son uzantısı olarak bir örnek verelim:

Eğer hadis kesin olarak bilinen tarihî gerçeklere aykırı ise, uydurma olduğuna hükmedilir (...)

Hz. Peygamber'den şöyle bir hadis nakledilir: "Gözümdeki hastalıktan (*remed*) Cibril'e şikayetlendim. Mushaf'a bakmamı tavsiye etti." İbnu'l-Cevzî bu hadisi, "Hz. Peygamber devrinde Mushaf mı vardı ki baksın, diye tenkit etmiştir."²¹⁶

Burada tarihî gerçeklere uygunluk ilkesinin benimsenmesi ve bunun, Hz. Peygamber zamanında mevcut olmayan Mushaftan bahseden bir rivayete başarıyla uygulanması gayet isabetlidir. Ama ne yazık ki, gerek meşhur hadis koleksiyonlarının musannıfları, gerekse bu ilkeyi hadisçilerin uyguladıklarını hararetle savunanlar, nedense aynı başarıyı muteber hadis kaynaklarında yer alan rivayetler karşısında gösterememişlerdir. Çünkü şayet göstereselerdi, bu eserde işaret ettiğimiz ve tarihî gerçeklere aykırı duran pek çok rivayeti, bize bırakmadan kendileri çok önceleri tespit ve teşhir ederlerdi. Mesela, Ebû Dâvûd, Hz. Peygamber döneminde, ismi cismi bulunmayan Basra diye bir şehirden bahsedip onu kötüleyen bir hadisi,²¹⁷ İbnu'l-Cevzî gibi, Hz. Peygamber döneminde Basra diye bir şehir mi vardı ki, orayı kötülesin, diyerek reddetmeli ve *Sunen*'ine almamalıydı. Böyle yapmayıp aksine böyle bir hadisi *Sunen*'ine alması, onun tarih bilgisinin ve bir metin tenkidi prensibi olarak tarihî gerçeklere uygunluk ilkesini uygulamadaki başarısının gerçek düzeyi hakkında bize yeterli bilgi vermiyor mu?

Şayet bu ilke başarıyla uygulandı ise, Kaderiye, Mürcie vb. gibi, Hz. Peygamber'in vefatından hayli sonra ortaya çıkan fırkalara dair hadislerin, muteber addedilen hadis kaynaklarında işi ne? Keza, lügat anlamında değil de, bir istilâh olarak 'tâbiîn' Hz. Peygamber dönemi sonrasına ait iken, "Tâbiînin hayırlısı Uveys'tir," şeklinde bir hadisin, *Sahîh-i Muslim*'de (44. Fadâ'ilu's-sahâbe, 55, hadis no: 224 (IV. 1968); Ahmed b. Hanbel'in *el-Musned*'inde (I. 38, III. 480); *Riyâzu's-Sâlihîn Tercümesi*'nde (I. 404) ve Diyanet Takvimi'nde (02.03.1999) işi ne?

²¹⁶ Salahattin Polat, *age.*, s. 56. (Tarzî, *Advâ ale's-sunne*, s. 77'den naklen)

²¹⁷ Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, el-Melâhim (fî zikri'l-Basra) hadis no: 4, 4306-4307 (IV. 113).

Keza, “[Kıyamet] alametler[i] iki yüz yılından sonradır,”²¹⁸ şeklindeki hadis de tarihî olarak iki yönden uydurma kabul edilmek durumundadır. Birincisi, Hz. Peygamber zamanında takvim uygulaması olmadığı için, onun iki yüzüncü yıldan bahsetmesi mümkün değildir. İkincisi ise, H. 200 yılından sonra kıyamet alameti olduğu söylenebilecek herhangi bir olağanüstü olay bize nakledilmemiştir.

Aslında bu değerlendirme, içinde “50, 100, 150, 200... yılı gelince şöyle şöyle olacak...” şeklinde kesin tarih içeren ve belli bir takvim yılına atıfta bulunan bütün hadisler için aynen geçerlidir. Çünkü hicrî takvim Hz. Peygamber zamanında mevcut olmayıp onun bu şekilde; 50, 100, 150, 200 yıllarına atıfta bulunması mümkün değildir; çünkü hicrî takvim uygulaması Hz. Peygamber’in vefatından çok sonra Hz. Ömer döneminde başlamıştır.

Yine, “Ümmetim beş tabakadır: Kırk yıl iyilik ve takva ehlidirler sonra yüz yirmi yılına kadar birbirlerine şıla-yı rahim yaparlar; sonra yüz altmış yılına kadar birbirlerine sırt çevirip ilişkilerini keserler. ondan sonra katliamlar ve karışıklıklar gelir,”²¹⁹ şeklindeki rivayettir. de, Hz. Peygamber’in sözü olması mümkün değildir; çünkü tarihi gerçekler bu rivayette anlatılanları doğrulamamaktadır. Üstelik insan davranışlarıyla ilgili olarak, belli dönemlerde toplumun belli davranışlar sergileyeceğine dair determinist genellemelerin bilimsel açıdan ne kadar tartışmalı olduğunu da burada hatırlatalım.

Rasulullah’ın düşman veya şirk topraklarına mushafın götürülmesini yasakladığına dair rivayetler²²⁰ de bu lafızlarla Rasulullah tarafından söylenmiş olamaz; çünkü Hz. Peygamber döneminde insanların ellerinde mushaf olmadığı bilinen bir şeydir. Genel kabul gören ise, mushafın ilk defa Hz. Ebû Bekir zamanında tertip edildiği, Hz. Osman zamanında ise çoğaltıldığı hususudur.

Hele, “Kim Allah ve Rasulü’nün kendisini sevmesini arzu ederse, mushaf okusun,” şeklindeki hadis karşısında insan ne diyeceğini şaşırıyor. Elbette Zehebî’nin dediği gibi, “Bu hadis olamaz, olsa olsa asılsız bir rivayet olabilir, çünkü mushaflar Hz. Peygamber’den (s.a.v.) sonra kullanılmaya başlamıştır.”²²¹

Öte yandan, “Ümmetim, Rabbimin katında ömrünün yarın gün uzatılmasından mahrum kalmayacaktır,” şeklinde bir hadis

²¹⁸ İbn Mâce, *es-Sünen*, 36, Fiten, 28, hadis no: 4057, (II. 1348).

²¹⁹ İbn Mâce, *es-Sünen*, 36, Fiten, 28, hadis no: 4058, (II. 1349).

²²⁰ Alî el-Muttakî, *Kenzu’l-ummâl*, II. 345, hadis no: 4205, 4206 (İbn Ebî Dî-vûd’dan naklen).

²²¹ Bkz. Zehebî, *Mizanu’l-İtidâl*, I. 471. no: 1778 (el-Hurr b. Mâlik’in biyografisinde

nakledilmiş ve Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın oğlu Râsîd'in de bu yarım günün beş yüz yıl anlamına geldiğini duyduğu belirtilmiştir.²²² Hâlbuki İslam ümmeti bırakın ömrünün beş yüz yıla kadar uzatılmasını, bugün 1400 küsur yaşındadır ve henüz kıyametin koptuğu falan da yoktur. Öyleyse, bu sözün, Hz. Peygamber'e ait olmasından, olmaması çok daha doğru görünmektedir.

"Allah'a ve ahiret gününe inanan hiçbir kadın ve erkeğin peştalsız hamama girmemesi, ümmetinin kadınlarından Allah'a ve ahirete inananların ise hamama [hiç] girmemesi," gerektiği şeklindeki bir rivayetin de²²³ Hz. Peygamber döneminde –hatta bugün bile– o coğrafyada hamam kültürünün olmadığı tarihen bilinen bir şey olduğundan, bu rivayetin de doğru olma ihtimali bulunmamaktadır.

"el-Mescidu'l-Harâm ile el-Mescidu'l-Aksâ'nın [inşâsı] arasında kırk yıllık bir süre," olduğu²²⁴ şeklindeki rivayetin yanlışlığı da aynı şekilde ortadadır. Çünkü tarihen bu iki mabedin inşâsı arasındaki müddetin çok daha fazla olduğu bilinmektedir.²²⁵ Bu durumda ya bu söz uydurulup Hz. Peygamber'e izafe edilmiş demektir ya da Hz. Peygamber bunu çevresinden duyarak nakletmiş, ama yanlış olabilir. Her iki durumda da bu rivayetin muhtevasının yanlışlığı açıkça görülmektedir.

Benzer bir şekilde, Hz. İbrahim'in seksen yaşından sonra sünnet olduğuna dair hadis²²⁶ de kuşkuyla karşılanmalıdır. Çünkü onun yüz yirmi yaşında kendi kendini sünnet ettiği de kaynaklarda yer almaktadır.²²⁷ Hz. Peygamber'den birkaç bin yıl önce yaşamış peygamberin kaç yaşında sünnet olduğunu doğru olarak bilmenin nerede ise imkânsızlığı da göz önüne alınacak olursa, yine, ya bu rivayetlerin Hz. Peygamber'e ait olmadığını ya da ona ait olsa bile doğruluğunun tartışmalı olduğunu kabullenmek gerekir.

"Rabbimden ümmetimi genel bir kıtlıkla helak etmemesini, onların üzerine kendileri dışından bir düşmanı musallat etmemesini

²²² Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, I. 170; Munzirî, *Muhtaşaru sunen-i Ebî Dâvûd*, VI. 192, hadis no: 4183-4184.

²²³ Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, II. 321.

²²⁴ Humeydî, *el-Musned*, I. 74, hadis no: 134; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, V. 150; İbn Hacer, *Fethu'l-hârî*, VI. 407 (Buhârî, es-Sahîh, 60, Enbiya, 10, hadis no: 3366).

²²⁵ İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1200) de bu hadisin problemli olduğunu açıkça dile getirdiği ve iki mescidin inşâsı arasında bin seneden fazla bir süre olduğuna işaret ettiği hâlde, İbn Hacer (ö. 852/1448) akıl almaz te'villerle bu rivayeti savunup ille de Hz. Peygamber'e yamamakta ısrar etmektedir. Geniş bilgi için bkz. *Fethu'l-hârî*, VI. 408-409.

²²⁶ Ahmed b. Hanbel, *age.*, II. 322.

²²⁷ *İslâm Ansiklopedisi*, V/2, s. 879 (Sa'lehî, *Kıyasu'l-enbiyâ*'dan naklen).

(...) istedim. O da bana, Ben senin ümmetin genel bir kıtlıkla helak etmeyeceğim, kendileri dışında bir düşmanı da onlara musallat etmeyeceğim, dedi,” hadisinin de²²⁸ gerçekten Hz. Peygamber’in sözü olması mümkün değildir. Çünkü daha henüz İslam ümmetinin genel bir kıtlıktan helak oldukları görülmediyse de, Müslüman olmayan düşmanların, Müslümanlara defalarca musallat oldukları tarihî bir gerçektir. Mesela, ortaçağda Endülüs Müslümanları Hristiyanların, diğer bölgeler haclıların; son yüzyıllarda ise Kuzey Afrika Müslümanları Fransız ve İtalyanların, Ortadoğu Müslümanları İngiliz, Fransız ve İtalyanların, Hint alt kıtası Müslümanları İngilizlerin. Orta Asya Müslümanları Rusların ve Çinlilerin Uzakdoğu Müslümanları Hollandalıların, günümüzde ise Filistinli Müslümanlar, Yahudilerin tasallutuna maruz kalmışlardır. Dolayısıyla, bunun hadis yani Hz. Peygamber’in sözü olması imkânsız bir hâle gelmektedir. İlginç bir örnek ise, pek çok İslami eserde yer alan ve belki de hepimizin sorgulamaksızın kabul ettiği şu rivayettir:

Kisrâ öldü, artık ondan sonra başka kisrâ olmayacaktır; Kayser ölünce de, ondan sonra başka bir kayser olmayacaktır.²²⁹

Kisrâ, İran krallarına, kayser ise Bizans krallarına Arapların verdikleri isimlerdir. Tarihen, Hz. Peygamber zamanında ölen İran ve Bizans kralının ve ondan sonra gelen kralların kimler olduğunu tespit etmek zor olabilir. Ama kesin olarak bildiğimiz şudur ki, Hz. Peygamber zamanındaki İran ve Bizans kralı –veya valileri– öldükten sonra pek çok İran ve Bizans kralı ve valisi hüküm sürmüştür. Bu açık tarihî gerçek karşısında bu rivayetin Hz. Peygamber adına uydurulduğunu kabullenmekten başka makul bir çözüm görünmemektedir.²³⁰

İbn Teymiyye’nin (ö. 728/1327), “Ben ilmin şehriyim, Ali de bu şehrin kapısıdır,” şeklindeki hadis rivayetiyle ilgili değerlendirmeleri ni de, konuyla ilgili güzel örnekler arasında zikretmek mümkündür:

Ben ilmin şehriyim, hadisine gelince, daha zayıf ve çürüktür ve bu sebeple ancak uydurma rivayetler arasında yer alabilmiştir. Her ne kadar Tirmizî bunu rivayet etmiş olsa da bu böyledir ve bu sebepten İbnu’l-Cevzî bu hadisi *el-Mevdû’âr*’ında zikret-

²²⁸ Muslim, *eş-Şaḥîḥ*, 52, Fiten ve Eşrâtu’s-sa’a, 5, hadis no: 19, (2889).

²²⁹ *Fethu’l-bârî*, VI. 625-626 (Buhârî, *eş-Şaḥîḥ*, 61, Menâkıb, 25, hadis no 3618-3619). Muslim, *eş-Şaḥîḥ*, 52, Fiten ve Eşrâtu’s-sa’a, 18, hadis no: 75, (2918). (IV. 2236-2237).

²³⁰ Bu rivayetin problemli olduğunun farkında olmasına rağmen İbn Hacer, yine de zorlama ve cılız te’villere başvurmaktan geri kalmamaktadır. *Age.*, VI. 625-626.

miş ve başka tariklerinin de uydurma olduğunu belirtmiştir. Yalanın, yalan olduğu bizatihi kendisinden anlaşılır, ayrıca onun isnadının incelenmesine gerek yoktur. Şayet Hz. Peygamber, ilmin şehri olsaydı, bu şehrin tek bir kapısı olması, dolayısıyla ondan nakilde bulunanın da tek olması gerekirdi; ki, bu mümkün değildir. Bilakis Hz. Peygamber'den nakilde bulunanların, Hz. Peygamber'i görmeyenlere verdikleri bilginin kesin bilgi ifade etmesi için tevatürde gerekli olan sayıya ulaşmaları gerekir. (...) Sonra bu tevatüren bilinene de aykırıdır; çünkü bütün İslam şehirlerine Hz. Peygamber'den ulaşan bilgi, Hz. Ali'den başkası aracılığıyla ulaşmıştır. Mekke ve Medine halkının durumu malumdur. Şam ve Basra halkına gelince, onlar da Hz. Ali'den çok az bir şey rivayet etmişlerdir. Hz. Ali'nin, bilgisinin büyük kısmı Kûfe halkı arasında yaygındı. Kaldı ki, onlar Kur'an ve Sünnet'i, bırakın Hz. Ali'nin halifelliğini, Hz. Osman'ın bile halifeliğinden önce öğrenmişlerdi.²³¹

Keza, "Bilinen on emmenin süt haramlığına yol açacağına dair bir ayetin Kur'an'da nazil olduğu, sonra bunun bilinen beş emmeyle nesh edildiği, Rasulullah vefat ettiğinde bunların hâlâ Kur'an ayeti olarak okunduğu"²³² rivayeti de Kur'an tarihine dair bilgilerimizle çelişmekte, daha önemlisi elimizde mevcut olan mushaf da bu rivayeti reddetmektedir.

Buhârî'deki bir rivayette, Mesrûk b. el-Ecda'nın Ummu Rûmân'dan rivayette bulunduğu görülmektedir ki, bu da tarihen mümkün değildir. Çünkü pek çok ulema şöyle demişlerdir:

Bunun açık bir hata olduğu ortadadır. Çünkü Ummu Rûmân, Rasulullah zamanında vefat etmiş ve kabrine Rasulullah inmişti. (...) Şayet Mesrûk, Ummu Rûmân sağ iken Medine'ye gelmiş ve onu arayıp sormuş olsaydı, Rasulullah'la da karşılaşır, ondan bir şeyler işitirdi. Hâlbuki Mesrûk, Medine'ye Rasulullah'ın vefatından sonra gelmiştir.²³³

Tarihe dayalı metin tenkidinin, sadece Hz. Peygamber'e ait olduğu ifade edilen hadis rivayetlerine değil, daha geç döneme ait rivayetlere de uygulanabileceğine dair de bir örnek verelim:

²³¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ İbn Teymiyye*, IV. 410-411. Ancak aynı İbn Teymiyye'nin, özellikle Allah'ın sıfatları konusundaki hadis rivayetlerini akıl-mantık süzgecinden geçirilmesine şiddetle karşı çıktığını da unutmamak gerekir (Age., IV. 57-58).

²³² Muslim, *eş-Şahîh*, 17, er-Radâ, 6, hadis no: 24, (1452), (II. 1075).

²³³ Dumeynî, *Makâyisü nakdi mutûni's-sunne*, s. 185-186. (Eleştirilen bu Buhârî rivayeti ise, Fadâ'ilü's-sahâbe, Hadisu'l-ifk, V. 154'ten nakledilmiştir.)

Suyûtî'nin *Tedribu'r-râvî*'de zikrettiği bir rivayete göre, Ebû Hâzim, Hârûn er-Reşîd'in meclisinde, Zuhri'nin huzurunda bir hadisten bahseder. Zuhri, "Ben böyle bir hadis bilmiyorum," der. O da "Sen Rasulullah'ın bütün hadislerini elde ettin mi?" deyince Zuhri "Hayır," der. "Peki yarısını?" sorusuna da, "Umarım," cevabını verince, Ebû Hâzim, "Bu hadisi, o bilmediğin yarıdan say!" der.

Bu rivayetle ilgili olarak düşünülen dipnotta şöyle denmektedir:

Bu haber doğru değildir. Çünkü Zuhri H. 124 yılında, daha Hârûn er-Reşîd, H. 148 yılında, doğmadan önce ölmüştür. Ebû Hâzim de Hârûn er-Reşîd doğmadan önce vefat etmiştir. Aslında bu hatayı Karâfi, *Şerhu't-tenkih*'de işlemiş, Suyûtî de [körü körüne] onu taklît etmiştir.²³⁴

Tarihe dayalı tenkit ilkesinin ne kadar önemli ve etkili olduğunu sanırsanız daha fazla anlatmaya gerek yoktur. Çünkü görüldüğü gibi en muteber kaynaklar bile, bu tür bir metin tenkidinden geçemeyen pek çok rivayeti, hâlâ Hz. Peygamber sözü diye yüzyıllarca bizlere sunmuştur.

Kısaca, bu kuralın uygulanması madem ki yerindedir, o hâlde bunu sadece mevzû'âta dair eserlerdeki rivayetlere hasretmenir anlamı yoktur. Bugün yapılması gereken, mevzû'âta dair eserlerdeki örnekleri ha bire yeniden tekrarlamak değil, muteber hadis kaynaklarındaki hadislerle de bu kuralı uygulamaktır. Bu iş için önce tutarlılığı göze almak lazımdır. Yani bu kuralı mevzû hadislerle dair eserlerdeki hadisler için uygulamakta herhangi bir tereddüt göstermeyenler, muteber kabul edilen kaynaklarda, bu ilkenin rahatlıkla uygulanabileceği bir rivayet görünce geri adım atmamalıdır.

Bunun ardından atılması gereken adım, derin bir tarih bilgisine sahip olmaktır. Ancak, bu İslam tarihine veya genel tarihe dair eserleri okuyup sadece malumat depolamakla olacak bir iş değildir. Bilakis bir disiplin olarak tarih ilmiyle yakından ilgilenmek gerekir. Bu ise, her şeyden önce eleştirel bir tavır takınmayı gerektirir. İslam tarihçilerinin yazdıkları mutlak doğru kabul edilecek olursa, yine ciddi bir hata yapılmış olur. Çünkü İslam tarihçilerinin çoğu, ulaşabildikleri bütün malumatı bir araya getirmeyi asıl amaç edinmiş; ama bu malzemenin sağlamlığını çürüğünden ayırt etmek için gerekli yöntemleri geliştirme yolunda pek de başarılı adımlar atamamışlardır. Bu yüzden ki, İslam tarihinde İbn Haldûn gibi birkaçı dışında, gerçek bir tarihçi gösterilememekte-

²³⁴ Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, I. 277.

dir. O bile, *Muḳaddime*'de vazettiği ilmî esaslara, kendi eseri *el-İher*'inde sadık kalmayı başaramamıştır. Ama yine de tarihçilik derken geçmişten verebileceğimiz yegâne örnekler İbn Haldûn ve Birûnî'dir. İbn Haldûn kadar meşhur olmasa da Birûnî gerçek bilim adamı için iyi bir örnektir. Çünkü diğer Müslüman tarihçiler, İslam öncesi dönemler veya İslam dünyası dışındaki bölgeler hakkında yazarken, genelde Arapça dışında yabancı dilleri öğrenerek birinci elden kaynaklara doğrudan inmeye çalışmadıkları hâlde, Birûnî, Hind tarihini yazmak için ana kaynakların yazıldığı Sanskritçeyi öğrenmiş ve bu suretle bizler için gerçek tarihçiliğin nasıl olması gerektiğini göstermiştir.

Buna bağlı olarak, tarih disiplininin diğer bilim dalları gibi statik değil, daima yeni araştırmalarla yeni sonuçlara ulaşmanın mümkün olduğu dinamik bir alan olduğu da bilinmelidir. Dolayısıyla, gerek İslam tarihi gerekse genel tarih alanındaki araştırmaları takip etme, bugün hadisçi için kaçınılmaz bir zorunluluk arz etmektedir. Fakat tarih deyince, sadece klasik İslam tarihi kaynaklarını anlamamak lazımdır. Bilakis Müslüman tarihçilerin eserleri dışında, İslam tarihiyle ilgili olarak, Müslüman olmayan tarihçilerin eserlerine de vâkıf olmak icap eder.

Tarih söz konusu olunca iş bununla da bitmemektedir. Tarihle ilgili olarak gelişen disiplinler de en az tarih kadar önemlidir. Bunların başında ise kuşkusuz arkeoloji gelir. Hatta bazı hadislerin sıhhatini belirleme açısından arkeolojinin bulguları, tarihî eserlerin verdikleri bilgilerden bile daha değerli olabilir. Mesela, daha önce birkaç defa zikri geçen ve Basra şehrinin kötülüklerini dile getiren hadisin uydurma olduğunu, bu şehrin H. 14. yılında Hz. Ömer tarafından kurdurulduğuna dair tarihî kaynakların verdiği bilgiye dayanarak ileri sürebiliyoruz.²⁴⁵ Bu bilgiler de değerli olmakla birlikte Basra şehrinin arkeolojik açıdan araştırılması sonucunda elde edilecek sonuçlar kuşkusuz daha aydınlatıcı ve ikna edici olacaktır. Ne yazık ki, arkeoloji, Müslümanların pek ilgisini çekmemiş ve Batılılar tarafından geliştirilen bir disiplin olarak kalmıştır.

Klasik İslam tarihçiliğinin bir eksiği de, tarihin siyasi-askerî-dinî olaylarına ağırlık vermesi; ekonomik, kültürel ve diğer toplumsal açılardan tarihin ele alındığı bir 'sosyal tarih' anlayışına gereken önemin verilmemesidir. Bu eksikliğin telafisi için sosyal tarih anlayışına ağırlık verilmesi, bu alanla ilgili olarak, modern disip-

²⁴⁵ Bkz. *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, s. 292.

linlerden tarihî antropoloji, tarih sosyolojisi ve tarih felsefesi gibi alanlara da önem verilmesi gerekir. Bütün bu alanlarda yapılan modern çalışmaların da yakından takibi şarttır.

Diğer yandan elimizde mevcut rivayetlerin azımsanamayacak bir kısmı, İslam dışındaki diğer din, kültür ve medeniyetlerle ilgilidir. Bunlar klasik literatürde İsrailiyat-Mesihiyat-ahbâr (geçmiş kavimlerin haberleri) başlıkları altında ele alınmış olan rivayetlerdir. Bu rivayetlerin yeniden bilimsel yöntemlerle incelenmesi bugün bir zorunluluk hâlini almıştır. Bunu yaparken az önce sözü edilen tarih ve tarihle ilgili diğer disiplinler yanında, nazarı dikkate alınması gereken bir başka disiplin de 'dinler tarihi'dir. Bu alanda da köklü ve yeterli bir donanıma sahip olmadan İsrailiyat-Mesihiyat-ahbâr türü rivayetlerin ne kadarı tarihî gerçekleri yansıtır, ne kadarı uydurma, ne kadarı ise mitoloji ürünüdür, bunu tam olarak kestirmek zordur. Bu tür rivayetlerin anonim ve mitolojik anlatımlarla iç içe olması, bugün giderek önemi artan mitolojiler alanında yapılan çalışmalara da vâkıf olmayı gerekli kılmaktadır.

Sözün kısası, gerek tarih gerekse tarihle ilgili çeşitli disiplinler bugün 'tarihî gerçeklere uygunluk' ilkesini bir metin tenkidi yöntemi olarak hadislerle uygulamak isteyen bir hadisçinin²³⁶ vazgeçemeyeceği bilgi kaynaklarıdır.

İşte bütün bu disiplinlerle donanmış olarak, 'tarihî gerçeklere uygunluk' ilkesini uygulamak, metin tenkidi alanında mutlaka bize yeni ufuklar açacaktır. Kuşkusuz bu metin tenkidi ilkesini rivayetlere uygulamak, yüzeysel yaklaşımlardan kaçınıldığı sürece anlamlı olabilir. Aksi takdirde kayda değer bir gelişme sağlamak mümkün olmayacaktır. Bu ise, 'tarihî gerçeklere uygunluk' ilkesini uygulayacak olan bir hadisçinin, en az, sahip olduğu hadis formasyonu kadar, tarih ve ilgili disiplinler alanındaki araştırmalara vâkıf olmasının ve bunları sürekli takip etmesinin ne kadar önemli olduğunu gösterir.

²³⁶ Aslında sadece hadisçi değil, en az onun kadar Kur'an araştırmaları alanındaki bir araştırmacı için de bu disiplinler son derece önemlidir. Denebilir ki, arkeoloji, mitoloji ve dinler tarihi başta olmak üzere tarihle ilgili dallarda yeterli bilgi sahibi olmadan Kur'an'ı bile tam olarak anlamak mümkün değildir. Bir örnek vermek gerekirse, Kur'an'da sıkça adı geçen 'Tevrat'ın ne olduğu sorusunu sormak yeterli olacaktır. Müslümanların geneli bir yana, İslam âlimlerinin bile istisnasız hepsi Kur'an'daki Tevrat'ın, bugün elimizde mevcut 'Ahd-i Atık' olduğunu kabul ederler. Ancak, dinler tarihçisi sayın Baki Adam'ın söylediğine göre, bu husus tartışmalı olup Tevrat'ın ne anlama geldiği de hayli muğlak bir konudur. Adam'a göre, Tevrat, 'Ahd-i Atık'le birlikte, Musa da dahil, bütün İsrail peygamberlerine gönderilen vahiylerin genel adıdır (Bkz. Baki Adam, 'Yeni Hudi Kaynaklarına Göre Tevrat. s. 47-63 ve özellikle s. 54-63).

6. Hadislerin dil ve üslûp açısından problem arz etmesi

Uydurma hadisleri tespit ederken ne gibi metin tenkidi ilkelerini uygulayabileceğimize dair yazdığı eserde İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye ye dil ve üslûpla ilgili birtakım kriterlerden de söz etmiştir. Bunlar:

a) Hadisin komik ifadeler içeren bir üslûpta olması.

b) Hadisin bir hadisten çok doktor reçetesine ve üfürükçülerin muska ve yazılarına benzemesi.

c) Hadisin lafızlarının rekaket ve çirkinliği, dolayısıyla kulağı tırmalaması, insanın yaratılışının onu kabul etmemesi ve zeki birinin mânâdaki bozukluğu fark etmesi,²³⁷ şeklinde ifade edilmiştir.

Bu kriterlerle ilgili olarak gözden kaçmış görünen bazı hususlara da işaret edilmesi gerekir:

Hadisler bu kriter açısından incelenirken, metinde yer alan bazı terim, kavram ve özel isimlerin tarihî gelişiminin bilinmesi son derece önemlidir. Mesela, daha önce de işaret edilen kader ve ircâ' kelimelerinin lûgat anlamlarının genişleyerek siyasi ve kelami mezheplerin oluşumuna paralel bir şekilde ıstılahi bir mânâ kazanması, Hz. Peygamber'den çok sonra görülen bir olgudur. Dolayısıyla, Hz. Peygamber'in, semantik açıdan ircâ', *ehlu'l-ircâ'*, Murcie, Mutezile, *Ehlu's-sunne ve'l-cemâ'a*, *ehlu'l-kader*, Kaderiye, *ehlu'r-re'y*, *ehlu'l-kıyâs* vb. nitelemeleri 'ıstılahi anlamda' kullanılması mümkün değildir.

Ne var ki, bu gibi durumların söz konusu olduğu pek çok hadisin, muteber hadis kaynaklarına yerleşmesine göz yumulmakla kalmamış, üstelik Hz. Peygamber'in gaybı bilmiş olabileceği iddia edilerek, uydurma olduğu açık olan bu hadislerin müdafaası cihetine bile gidilebilmiştir. İşin doğrusu, genelde bu gibi hadisler Ehl-i Sünnet dışı fırka ve eğilimleri kötülemekte olduğundan, bu durum Sünni muhaddislerimizin işine gelmiş ve bu tür uydurma hadislere ses çıkarmamışlardır. Hatta bazıları uydurma olduklarını bile bile bunları kullanmaktan dahi çekinmemiştir. Nitekim hadis ehlinin muarız olarak hedef aldığı Kaderiye, Mutezile, Cehmiye, Murcie, Rafıza, Şia, *ehlu'r-re'y ve'l-kıyâs* gibi akımlara karşı yazdıkları polemik türü eserlerde, bu tür uydurma rivayetlere bolca rastlamak mümkündür.²³⁸

²³⁷ *el-Menârü'l-munîf*, s. 54, 64, 99.

²³⁸ Bu şekilde açık bir çelişkiye düşenler arasında oldukça popüler bir isim olan İbn Teymiyye'ye bilhassa işaret etmek isabetli olur. O, *İktidâ'u's-sıratı'l-mustakîm li-muhâlefeti ashâbi'l-cahîm* adlı eserinde, uydurma olduğu açık olan, bu sebeple de mevzûât kitaplarında uydurma olduğu kesin bir dille ifade edilmiş

Yine, Hz. Peygamber zamanında kelami/felsefi bir terim olarak ıstılahi bir anlam kazanmamış olan zât-sıfât, cevher-a'râz gibi kavramlar ve bunlarla ilgili ayrımlar²³⁹ herhangi bir hadiste yer aldığına, o hadisin uydurma olduğundan kuşku duymamak gerekir.

Siyasi alanda da, daha sonra ıstılahi bir anlam kazanacak olan 'halife/hilafet' ve buna benzer kavramların yer aldığı hadisler için de aynı şeyleri söylemek mümkündür. Çünkü bu gibi kelimelerin Hz. Peygamber tarafından, o dönemde –sonradan kazandığı anlamıyla– kullanılmış olması söz konusu değildir; dolayısıyla, bu gibi hadisler, Hz. Peygamber sonrası dönemin siyasi/kelami gelişme ve çekişmelerinin bir ürünü olarak değerlendirilmek durumundadır.

Keza, hadislerin üslûbunun yapmacık ve tekellüf ürünü olması, cinaslara titizlik gösterilmiş olması, metin içinde bazı kelime ve cümlelerin anormal bir şekilde tekrar edilmesi –ki bu özellikle dualara dair uydurma hadislerde görülen bir durumdur–; ayrıca, hadis metninin aşırı uzun olması da onun uydurma olduğunun göstergesidir.

Bütün bu alametleri bünyesinde barındıran uydurma hadisler belki de en güzel örnek, daha önce de üzerinde durulan çevşer duasıdır. Kaynağının/isnadının olmayışı bir yana; bu dua metninin aşırı uzunluğu –ki Hz. Peygamber'in duaları genelde beş altı satırı geçmemektedir– bazı bölümlerin metin içinde devamlı olarak nakarat şeklinde tekrarlanması, yine cümle sonlarında ses uyumuna özen gösterilmiş olması ve üslûbunun yapmacıklık/tekellüflü oluşu, bu duanın uydurulup Hz. Peygamber'e nispet edildiğinde tereddüde mahal bırakmamaktadır.

Dille ilgili ipuçlarından hareketle, sadece birtakım hadislerin uydurma olup olmadığını değil, aynı zamanda hadislerle raviler tarafından yapılmış olan sokuşturmaları (*idrâc*) da tespit etmek mümkündür.

olan birçok hadisi iddiasına delil olarak zikretmekten çekinmemiştir. Mesela Arapları sevmenin iman, onlara bûğzetmenin küfür veya nifak olduğuna; Arapları aldatanların Hz. Peygamber'in şefaatinde ve sevgisinden mahrum kalacağına; Hz. Peygamber Arap olduğu, Kur'an ve cennet ehlinin dili Arapça olduğu için Arapların sevilmesi gerektiğine; Arapça konuşanın veya anne-babası İslam devletinin yönetimine erişenlerin Arap sayılacağına dair rivayetler "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaata göre, Arap ırkının –İbrani'si, Rum'u, Fars'ı vb – Acem ırkından üstün olduğu" iddiasına delil olarak gösterebilmiştir (Bkz. *İk tizâu's-sirâti'l-mustakîm*, Riyad 1404) I. 370, 386, 387, 392, 406, 408).

²³⁹ Bkz. M. Hayri Kırbaşoğlu, *Ashâbu'l-Hadis'e Göre Allah'ın Sıfatları Problemi* (yayınlanmamış doktora tezi), AÜİF, Ankara 1983, s. 267, vd.

Hadislerde sık rastlanan bir durum olarak şu hususa özellikle dikkat çekmek gerekir: Bazı hadislerde geçen herhangi bir kelimenin ardından, *ey/ya'nî* (yani) gibi bağlaçlarla kelimenin açıklandığı sıkça görülen bir durumdur. Bu gibi durumlarda söz konusu açıklamaların Hz. Peygamber'e ait olması son derece uzak bir ihtimaldir, çoğunlukla da imkânsızdır. Çünkü hadislerde açıklanmaya çalışılan o kelimeler, mânâsı zaten muhatapların kendi dilinde olan ve mânâsını bildikleri kelimelerdir. Dolayısıyla, Hz. Peygamber'in, onların bildikleri bir kelimeyi açıklamaya çalışmasının anlamı yoktur. Bu gibi açıklamaların, İslami fetihler sonrasında Arap olmayan unsurların hadis rivayetinde rol almaları, bu gibilerin ise, gayri Arap olmaları sebebiyle zaman zaman bazı kelimelerin açıklanmasına ihtiyaç duyulması sonucunda, hadislere ravilerin yaptıkları müdahaleler olarak kabul etmek daha gerçekçi olacaktır. Ancak, zaman zaman bu açıklamaların –aradaki bağlaçlar kaldırılarak– tamamen Hz. Peygamber'in sözü imişçesine rivayet edildiği de vakidir. Bu gibi durumları tespit edebilmek için yapılması gereken şey, kuşkusuz, aynı hadisin çeşitli tariklarını bir araya getirerek karşılaştırma yapmaktır.

Hadislerin dil ve üslûp yönünden incelenmesi suretiyle, onların uydurma olup olmadığını tespit yolunda yapılması gereken başka çalışmalar da vardır.

Bilindiği gibi, kelime ve kavramların tarih boyunca geçirdiği gelişme ve değişimleri inceleyen semantik, kıymetli ilim adamı Toshihiko Izutsu'nun çalışmalarıyla Kur'an araştırmaları alanına girmiş bulunmaktadır. Ancak, 'semantik yaklaşım'a en az Kur'an araştırmaları kadar, hadis araştırmalarında ihtiyaç olduğu kuşkusuzdur. Ne yazık ki, Izutsu'nun açtığı çığır İslam dünyasındaki ülema ve araştırmacılar tarafından hakkıyla takdir ve takip edilememiş, gelişmeye kapalı bir zihin yapısına sahip olan hadisçiler ise, bu gelişmeye bakışlarını bile çevirmeye tenezzül etmemişlerdir. Dolayısıyla, semantik yaklaşımın hadis alanına nasıl uygulanacağı üzerinde hemen hiç durulmamıştır. Ancak, müstakbel hadisçilerin, kemikleşmiş olan geleneksel zihni kapalılık ve ilgisizliği terk edip bu gibi alanlara ilgi duymalarını temenni ve niyaz ediyor, şimdilik bu konunun önemine dikkat çekmekle yetiniyoruz.

Bir başka husus ise, içerik olarak hadisin müstehtecen veya insanı rahatsız eden birtakım unsurlar içermesi durumudur. Bu gibi durumlarda görülen müstehtecen ifadelerin, o hadisi uydurma saymak için yeterli olup olmayacağı biraz tartışmalı görünebilir. Me-

sela, bir başka çalışmamızda,²⁴⁰ İbn Mâce'nin, *Sünen*'indeki uydurma hadislerle dair verdiğimiz örnekler arasında cennetlik müminlere verilecek hanımların cinsel organlarının son derece arzulu, erkeklerin cinsel organlarının da daima ereksiyon hâlinde olacağına dair bir hadisi zikretmiştik. Yine, vaizlerimizin de vaazlarında sıkça kullandığı, "Faizin en azının günahı bile, kişinin annesiyle zina etmesinden şu kadar büyüktür," mealindeki hadisler de burada örnek verilebilir. Şahsen bu gibi ifadeleri –özellikle kişinin annesiyle zina etmesi gibi, düşünülmesi bile son derece iğrenç olan ifadeleri– biz Hz. Peygamber'e yakıştırmakta zorluk çekiyor, onun nezahat ve nezaketiyle bağdaştıramıyoruz. Ama önemli olan, bir kriter olarak bu hususun da nazarı itibara alınması ve metin tenkidinde bu noktanın da gözden kaçırılmamasıdır. Bunun esasları ve çerçevesi, kuşkusuz araştırmacıdan araştırmacıya bazı farklılıklar gösterebilir; ama bu, konumuz olan kriterin göz ardı edilmesini hiçbir zaman haklı gösterecek bir husus değildir.

7. Hadislerin mübalağalı vaat veya tehditler ihtiva etmesi

Birtakım hadislerde, yapılan küçük ve basit bir salih amele karşılık ölçüsüz dünyevi-uhrevi vaatlerde bulunulduğu; yine benzer şekilde, işlenen küçük ve basit bir kötülük ve yanlış karşısında ölçüsüz dünyevi-uhrevi tehdit ve cezalar öngörüldüğü sıkça görülen bir durumdur. Bilhassa vaizlerimizin –cemaatı iyiye teşvik ve onları kötünden sakındırma gibi iyi bir niyetle de olsa– bu tür rivayetleri vaazlarında bolca kullandıkları malumdur. Aslında bugünkü bazı vaizlerimizin bu alışkanlıkları geçmişteki selefleri olan kussâsa dayanmaktadır. Halk vaizleri de diyebileceğimiz bu kussâs (kissacılar), cemaatı etkileyip ayrıca maddi-manevi menfaat da elde edebilmek için, kimsenin duymadığı, insanları cezbeden aşırı vaatlerle süslenmiş rivayetlere özel bir ilgi göstermiş, eldeki mevcut malzemenin yetersiz kaldığı durumlarda, hadis uydurmaktan da geri kalmamışlardır.

Yine ileri derecede dindarlık iddiasında bulunan bazı sofu ama cahil çevrelerin de, insanları iyiye teşvik etmek, kötülükten sakındırmak amacıyla, 'Allah rızası için' hadis uydurdıkları da kaynaklarda zikredilmektedir. İşte bu gibi çevrelerin uydurdukları tergîb-terhîb rivayetleri de, aşırı vaat veya tehdit ifadeleri içeren türdedir.

²⁴⁰ Bkz. *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, ikinci bölüm.

Tarihteki gelişmeler ve sebepleri ne olursa olsun, işlenen sevap veya günahla kıyaslanamayacak kadar aşırı vaat veya tehdit içeren hadislerin sadece mevzû hadislere dair eserlerde değil, muteber kaynaklarda da mevcut olduğu, özellikle tergîb-terhîb türü hadis kaynaklarında bolca rastlandığı bilinen bir husustur.

İşte bu gibi ölçüsüzlükler ve aşırılıklar içeren hadisler, Hz. Peygamber'in bu konudaki genel tavrına, Kur'an'ın konuyla ilgili ayetlerindeki makul ölçülere, ayrıca mantiken işlenen basit bir suça, ölçüsüz cezalar verilmesinin doğuracağı adaletsizlik ve haksızlığa da bakılarak, bu gibi rivayetlerin Hz. Peygamber'e aidiyeti, mevzû hadisler üzerinde çalışan hadisçilerce kuşkuyla karşılanmış ve bunların uydurulmuş olma ihtimali tercih edilmiştir. Ancak, her zaman olduğu gibi, kuralın konmasında isabetli davranılmışsa da, bu konuda tutarlılık maalesef uygulamada mümkün olmamıştır. Bu sebeple bu kural uyarınca mevzû olarak damgalanan hadislerin benzerlerine bazı muteber hadis kaynaklarında da rastlanınca geri adım atılmış, onlar hakkında da 'mevzû' hükmü verilememiştir. Bu dediklerimize dair güzel bir örnek olarak Tirmizî ve İbn Mâce'nin sunenlerinde geçen şu hadisi zikretmek istiyoruz:

Kim çarşıya girer de, Lâ ilâhe illâ'llâh, vaḥdehū lâ şerîke lehu, lehu'l-mulku ve lehu'l-ḥamdu, yuhyî ve yumîtu ve huve ḥayyun lâ yemûtu bi-yedihi'l-ḥayr ve huve 'alâ kulli şey'in kadîr (Allah'tan başka ilah yoktur, O tek başına ilah olup O'nun ortağı yoktur. Mülk de hamd de O'na mahsustur, O yaşatır ve öldürür; kendisi ise daima diri olup ölmez. İyilik O'nun elinde(n)dir ve O her şeye kâdirdir) derse Allah ona bir milyon sevap yazar, onun bir milyon günahını siler ve onun derecesini bir milyon derece yükseltir.

Kim akşam namazından sonra, arada hiç konuşmaksınız altı rekât namaz kılsa, bu onun için on iki yıllık ibadet yerine geçer.

Hadise hem Tirmizî, hem İbn Mâce, hem de Dârimî sunenlerinde yer vermişler; ama tenkit sadedinde, sadece isnad açısından bazı şeyler söylemişler; fakat sonuç itibarıyla bu hadisin 'uydurma' olma 'ihtimalinden' bile söz edememişlerdir. Hâlbuki metin tenkidi açısından bakıldığında, söylenmesi son derece kolay olan bu sözlerden dolayı, bir insanın bir milyon sevap kazanması, bir milyon günahının silinmesi, bu da yetmiyormuş gibi üstelik derecesinin bir milyon derece yükseltilmesinin İslam dininin kulluk anlayışına son derece ters olduğu kolaylıkla görülecektir. Bu hadis olsa olsa, "kolay yoldan köşeyi dönmek" isteyenlerin şahsi ar-

zu ve isteklerini yansıtabilir. Şayet bu hadis gerçekten doğru olarak kabul edilecek olursa, o takdirde her gün yüzlerce defa bu kısa duayı okumak suretiyle, Allah yolunda mallarını ve canlarını feda eden ve İslam uğrunda büyük sıkıntılara göğüs gerenleri bile geride bırakmak hiç de zor olmayacaktır. Hiç kuşkusuz, din, ne bu gibi çıkar hesapları için gönderilmiştir, ne de Hz. Peygamber'in görevi insanlara kısa yoldan köşe dönmenin (!) yollarını göstermektir. Kur'an'a bakılacak olursa, iyilik ve kötülüğün karşılığının bu tür hadislerde ileri sürüldüğü gibi ölçüsüz ve orantısız olmadığı görülecektir. Herkes yaptığı iyiliğin durumuna göre mükafat alır, işlediği suçun da büyüklüğüne göre cezaya müstahak olur. Gerçi Allah, Kur'an-ı Kerim'de istediği kuluna mükafatını kat kat vereceğini söylemekteyse de, yine de bu hadisteki gibi ölçüsüz ve orantısız bir aşırılık söz konusu değildir.

Kısaca, İslam'ı, Kur'an'ı, Hz. Peygamber'i tanıyan ve bilen, aklı selim, sağduyu ve insaf sahibi her insan, bu sözün Hz. Peygamber'e ait olamayacağını pekâlâ çıkarabilir. Onun için metin tenkidi açısından bu hadisin mevzû olduğunu rahatlıkla ileri sürmek mümkündür.

Mevzû olduğu aşikâr olan bu hadisle ilgili olarak klasik dönem muhaddislerinin, sadece isnad açısından bazı eleştirilerle yetindiklerini az önce belirtmiştik. Nitekim, Tirmizî *Sunen*'inde sadece bu hadisin 'garîb' ve bazı tariklerinin da 'muallle' veya 'münker' olduğunu söylemekle yetinmiş; ama aslâ, hiçbir hadis imamı, adı geçen sunenlerde yer alan bu hadisin uydurma olabileceğini söyleme cesaretini gösterememiştir.²⁴¹ Bunun da sebebi, onların metin tenkidine isteksiz ve uzak oluşları ve bütün himmetlerini isnada hasretmeleridir. Bu tutumun yanlışlığını ise, yukarıdaki örnek bir defa daha gözler önüne sermektedir.

Mesela, Tirmizî'de yer alan bir başka rivayette şöyle denmektedir:

O gün cehennem yetmiş bin dizginle [çekilerek] getirilir, her bir dizgin yetmiş bin melek çekmektedir.²⁴²

Bu hadisteki mübalağalı üslûbun, mevzû hadislerle dair eserlerdeki benzer pek çok rivayetin üslûbundan hiçbir farkı olmadığı hâlde, sırf Tirmizî'nin *es-Sunen*'inde yer aldığı için uydurma

²⁴¹ Bu hadisle ilgili olarak verilen bütün bilgiler ve yapılan bütün atıflar için bkz. İbnü'l-Kayyın el-Cevziyye, *el-Menâru'l-munîf*, s. 41-43; ayrıca bkz. Tirmizî, *es-Sunen*, Ehvâbu's-salât, 321, hadis no: 425 (II. 299), 49 Da'avât, 36 hadis no: 3428-3429 (V. 491), 28. Birr-Silâ, 40, hadis no: 1961 (IV. 342-343)

²⁴² Tirmizî, *es-Sunen*, 40, Sifâtu Cehennem. 1, hadis no: 2573, (IV. 701).

damgası yemekten kurtulduğu görülmektedir. Hâlbuki daha ziya-de kussâs denilen halk vaizlerinin üslûbunu andıran bu ifadelerin Hz. Peygamber'e ait olması biraz şüpheli görünmektedir. Ayrıca bu mübalağalı üslûbun cehennemle ilgili Kur'ani anlatımların üslûbuyla da bir benzerlik arz etmediği aşîkârdır.

Yine sihhati konusunda –tabii ki isnad açısından– herhangi bir problem olmadığı hâlde, terk edilmesinde âdeti ittifak edilmiş olan, “İlk defa içki içeni dövünüz, ikinci defa içeni de dövünüz, ... ama beşince defa içerse onu öldürünüz,” hadisini²⁴³ de konuyla ilgili olarak ele alabiliriz. İsnad açısından bir problemi olmadığı hâlde, bu rivayetin en muhafazakâr ulema tarafından bile reddedil(ebil)miş olması, işlenen suçta verilen ölüm cezasının aşırılığından ileri gelmektedir. Çünkü içki içmek, ölüm cezasını gerektiren bir suç değildir. Bir başka ifadeyle, işlenen suçla öngörülen ceza arasındaki oransız aşırılık, rivayetin sağlam bir isnada sahip olmasına rağmen reddedilmesine yol açmış görünmektedir; ki bizce de son derece isabetli olmuştur.

Sonuç olarak, muhafazakâr hadis ulemasının kesin olarak uydurma hükmünü vermelerini beklemesek de, en azından, bu tür rivayetlerin sihhati konusundaki tereddüt ve şüphelerini dile getirmelerini onlardan beklemenin doğru olacağı inancındayız.

Keza, “Kim on iki yıl müezzinlik yaparsa cennete girmesi kesinleşir, her gün okuduğu ezandan dolayı altmış sevap, kamet getirmesinden dolayı da otuz sevap yazılır,” hadisi²⁴⁴ için de benzer şeyler söylenebilir. Ayrıca niçin üç-beş, on-yirmi değil de, on iki yıl sorusu da cevapsız kalmaktadır. Hele cennetin nasıl olup da garanti edilebildiğini ve bunun Kur'an'ın ahiret/hesap anlayışıyla nasıl bağdaştırılabildiğini anlamak kabil değildir.

“Kim her gün yüz defa, *Ḳulhuvallāhu āḥād* (...) okursa, (...) cennete girer,” şeklindeki hadis de böyledir.²⁴⁵ Çünkü ne burada söyleneni yapmak cenneti garanti eder, ne de yapılan iş cennete girmeyi gerektirecek kadar önemlidir. Bilakis, bu herkesin kolayca yapabileceği bir şeydir. Şayet bu hadis doğru ise, o zaman herkes bunu uygulayarak ‘kolayca’ cennete girebilir. Biz inanıyoruz ki Hz. Peygamber cenneti bu kadar ucuzlatacak biri değildir;

²⁴³ Ahmed b. Hanbel, IV. 224; Abd b. Humeyd, *el-Muntehab*, I. 373, hadis no: 408.

²⁴⁴ İbn Mâce, *es-Sünen*, Ezân, 5, hadis no: 728, (I. 241).

²⁴⁵ Mâlik, *el-Muvatta*, (Yahyâ b. Yahyâ rivayeti), 15, Kur'ân, 6, hadis no: 18, (I. 208); Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, II. 302; Tirmizî, *es-Sünen*, 46, Fadâ'ilu'l-Kur'ân, 11. hadis no: 2897, (V. 167-168)

çünkü cenneti hak etmenin nelerin yerine getirilmesine bağlı olduğunu açıklayan Kur'an hiçbir yerde cenneti böylesi kolay ve herhangi bir risk, zahmet, çile ve mücadele gerektirmeyen bir 'sure okuma' eylemi karşılığında vadetmemektedir.

Elbette aynı değerlendirmeler, "Kim günde iki yüz defa İhlâs suresini okursa, borcu hariç, elli yıllık günahları silinir,"²⁴⁶ hadisi için de geçerlidir.

Cennet bu gibi rivayetlerde o kadar ucuzlatılmıştır ki, bu durumda hemen herkesin cennete kolaylıkla girmesi ve hiçbir problemle karşılaşmaması mümkün olabilmektedir. Hatta bu ucuzluk kampanyası daha da sürdürülmüş, sadece Kur'an ayetlerini değil, bazı duaları okumakla bile mutlaka cennete girileceği, bazı hadis rivayetlerinde ifadesini bulmuş ve bunlar 'muteber' hadis kaynaklarına girebilmiştir. Mesela, "Kim her namazın ardından on defa Subhanallâh, on defa Allahu ekber, on defa da Elhamdulillâh derse mutlaka cennete girer,"²⁴⁷ şeklindeki bir hadisle, *Allahumme ente rabbi lâ ilâhe illâ ente, ĥalaktenî ve ene 'abduke ve ene 'alâ 'ahdike (...)* duasını gece gündüz okuyup da, gece veya gündüz vefat edenin cennete gireceğine dair bir hadis²⁴⁸ bu ucuzluk kampanyasının (!) sadece bazı örnekleridir.

Bunlar az bir amel karşılığında fevkalade mükafatlar vadeden rivayetlerden seçilmiş örneklerin sadece birkaçıdır. Kaynaklarımızda mevcut bu tür rivayetler bir araya getirilecek olsa, birkaç cilt tutacak kadar çok oldukları görülecektir. Bu nedenle, onların hepsini burada tek tek zikretmedik. Ancak, verilen örneklerin benzerlerine hangi kaynaktan rastlanırsa rastlansın, yaptığımız değerlendirmelerin onlar için de aynen geçerli olduğunu söylemekle yetiniyoruz.

8. Hadisin önceki din, kültür ve medeniyetlerden iktibas edildiğini gösteren ipuçlarının bulunması

Daha önce işaret ettiğimiz gibi hadis(ler)de, onun İslam öncesi –veya sonrası– bir menşee ait olduğuna dair birtakım ipuçlarına rastlanabilir. Bazen ipuçları açık olur –mesela, olayın kahramanlarının Yahudi, Hristiyan vb. dinlerin kahramanlarından olması geçmiş peygamberlerle veya ashab-ı kehf, ashab-ı uhdūd vb. ce-

²⁴⁶ Tirmizî, a.y., hadis no: 2898.

²⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, II. 205; İbn Mâce, *es-Sünen*, 5, İkâmetu's-salâ: 32, hadis no: 926, (I. 299).

²⁴⁸ İbn Mâce, *es-Sünen*, 34, Duâ, 14, hadis no: 3872, (II. 1274); Tirmizî, *es-Sünen*: 49, Da'avât, 15, hadis no: 3393, (V. 467-468).

maatler hakkında olması gibi–, bazen rivayetin menşesine dair açık bir ipucu bulunmayıp sadece İslam öncesi din, kültür ve medeniyetlerde yakın benzerlerinin bulunmasından hareketle, menşe tespiti yoluna gidilebilir. Bu ikinci şık, özellikle kudsi hadisler denilen rivayetler için daha sıklıkla söz konusu olabilmektedir.

Çünkü bilinen bir gerçektir ki, başta Yahudi ve Hristiyan kültürü olmak üzere birçok kültüre ait unsurlar, çeşitli yollardan İslam kültürüne sızmış ve zaman zaman ‘hadis’ olarak ortaya çıkmıştır. Hadis ilminde bu tür rivayetlere genel olarak, İsrailiyat-Mesihiyat adı verilmektedir. Özellikle Yahudi ve Hristiyanlardan Müslüman olanlar, eski inanç ve kültürlerinden kopmayarak –kasıtlı veya kasıtsız– bunları İslam toplumuna da taşımışlar ve zaman içinde bu bilgiler İslam kültürüne büyük ölçüde nüfuz etmiştir. İslam kültürüne dışarıdan sokulan bu bilgilerin pek çoğu, açıkça ve doğrudan değil, birer ‘hadis’ şeklinde sokulmuştur. İsrailiyat-Mesihiyat rivayetleri olarak adlandırılan, İslam dışı unsurlar, İslam toplumunun bünyesini o derece sarmıştır ki, İslam âlimleri ve özellikle hadisçiler bu durumu ciddi bir tehlike olarak görmüşler ve bunların içyüzünü ortaya koymak için büyük çaba harcamışlardır. Ancak, harcanan bunca çabaya rağmen bu rivayetlerin pek çoğu hadis, tefsir, tarih ve ahlak-mev’iza alanlarında yazılan birçok eserde kalabilmiş ve varlıklarını bugüne kadar devam ettirebilmiştir.²⁴⁹

Mesela, Muslim’in rivayet ettiği bir hadiste şöyle denmektedir:

Allah Rasulü (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Allah (c.c.) kıyamet günü şöyle der:

- Ey âdemoğlu! Ben hasta oldum beni ziyaret etmedin.
- Ey Rabb'im! Sen âlemlerin Rabbi'sin; Seni nasıl ziyaret edebilirim ki?
- Unuttun mu, Benim falan kulum hastalanmıştı da onu ziyaret etmemiştin. Şayet onu ziyaret etseydin, Beni de onun yanında bulacağını düşünmedin mi?
- Ey âdemoğlu senden bana yiyecek vermeni istedim, vermedin.
- Ey Rabb'im! Sen âlemlerin Rabbi'sin, Sana nasıl yiyecek ikram edebilirim ki?
- Unuttun mu, benim falan kulum senden yiyecek istemişti, sen de vermemiştin? Şayet ona yemek verseydin, bu iyiliğini Benim katımda bulurdun.

²⁴⁹ Bu konuda bkz. Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrailiyyat*, DİB Yayınları, Ankara 1979; Mahmûd Ebû Reyze, *Muhammedî Sünnetin Aydınlatılması*, İstanbul 1988, s. 163-199 (İsrailiyat); 201-211 (Mesihiyat).

- Ey âdemoğlu senden su istedim, vermedin.
- Ey Rabb'im! Sen âlemlerin Rabbi'sin, Sana nasıl su verebilirim ki?
- Benim falan kulum senden su istemişti de, sen vermemiştin. Şayet sen ona su verseydin, bu iyiliği Benim katımda bulurdun.²⁵⁰

Bu kudsi hadisi şimdi İncil'deki şu ifadelerle karşılaştıralım:

O zaman Kral; sağındakilere diyecektir: Ey sizler, Babamın mübarekleri, gelin dünya kurulduğundan beri sizin için hazırlanmış olan melekûtu miras alın. Çünkü aç idim, bana yiyecek verdiniz. susamıştım, bana içecek verdiniz; yabancı idim, beni içeri aldınız; çıplak idim, beni giydirdiniz; hasta idim beni aradınız; zindanda idim, yanıma geldiniz. O zaman salihler ona cevap verip diyecekler: Ya Rab, biz seni ne zaman aç görüp yedirdik veya susamış görüp içirdik? Ve ne zaman seni yabancı görüp içeri aldık veya çıplak görüp giydirdik? Ve ne zaman seni hasta veya zindanda görüp yanına geldik? Kral cevap verip onlara diyecek: Doğrusu size derim: Madem ki bu kardeşlerimden, şu en küçüklerinden birine [bu iyilikleri] yaptınız, bana yapmış oldunuz.

O zaman solundakilere de diyecek: Ey lanetliler, benim yanımdan İblis'le onun meleklerine hazırlanmış olan ebedî ateşe girin. Çünkü aç idim, bana yiyecek vermediniz; susamıştım. bana içecek vermediniz; yabancı idim, beni içeri almadınız. çıplak idim beni giydirmediniz; hasta ve zindanda idim, beni aramadınız. O zaman onlar da cevap verip diyecekler: Ya Rab, seni ne vakit aç veya susamış yahut yabancı veya çıplak. yahut hasta veya zindanda gördük de, sana hizmet etmedik? O zaman onlara cevap verip diyecek: Doğrusu size derim. Madem ki bu en küçüklerden birine [bu iyilikleri] yapmadınız. bana da yapmamış oldunuz. Ve bunlar ebedî azaba, fakat salihler ebedî hayata gideceklerdir.²⁵¹

Muslim'de yer alan yukarıdaki kudsi hadisle İncil'deki ifadeler arasındaki benzerlik tartışmaya gerek kalmayacak kadar açıktır.

Kudsi hadisler ile Tevrat ve İncil arasındaki ilişki başka rivayetlerde de açık bir şekilde görülmektedir:

Mesela Buhârî, *eş-Şaḥîḥ*'inde şu hadisi nakletmektedir:

Her kim rızkının genişlemesini ve ömrünün uzamasını arzu ediyorsa akrabalarını ziyaret etsin.²⁵²

²⁵⁰ Muslim, *eş-Şaḥîḥ*, 45, Birr-Silâ-Âdâb, 13, hadis no: 43 (IV./1990).

²⁵¹ Matta 15: 34-46.

²⁵² Buhârî, *eş-Şaḥîḥ*, 78, Edeb, 12 (VIII. 5).

Ahmed b. Hanbel de *el-Musned*'inde benzer bir rivayeti nakletmektedir:

Her kim ömrünün uzamasını ve rızkının artmasını arzu ediyorsa, ana-babasına iyilik etsin, akrabalarını ziyaret etsin.²⁵³

el-Hâkim en-Neysâbü'rî'nin *el-Mustedrak*'ından da benzer bir rivayet nakledelim:

Kim Allah'ın kendisinin ömrünü uzatmasını, rızkını genişletmesini ve kötü ölümü kendisinden uzaklaştırmasını arzu ediyorsa, Allah'tan sakınsın ve akrabalarını ziyaret etsin.²⁵⁴

Bu hadislerle Kitab-ı Mukaddes'in şu ifadeleri arasında yakın bir benzerlik olduğu görülmektedir:

Babana anana hürmet et, ta ki Allah'ın Rabbin sana vermekte olduğu toprakta ömrün uzun olsun.²⁵⁵

Allah'ın sana emrettiği gibi babana ve anana hürmet et; ta ki ömrün uzun olsun ve Allah'ın Rabbin sana vermekte olduğu toprakta sana iyilik olsun.²⁵⁶

Yukarıdaki hadislerle Kitab-ı Mukaddes'teki ilgili ifadelerin 'kudsi hadisler' konusuyla ne gibi bir ilgisinin bulunduğu sorulabilir. Aslında verilen hadisler görünürde kudsi hadislerden değildir. Ancak, kaynakların titiz bir şekilde taranması, durumun gerçekte böyle olmadığını ve bu hadislerin Kitab-ı Mukaddes'ten alındığını açıkça ortaya koymaktadır. Bu hadislerin aslının Tevrat'tan alınma ifadeler olduğunu bizzat Hz. Peygamber'in açıkça ifade ettiğini gördüğümüz aşağıdaki rivayet hayli ilgi çekicidir:

İbn Abbâs, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şöyle dediğini rivayet etmiştir: "Tevrat'ta: 'Her kim hayatının uzun olmasını, rızkının artmasını arzu ediyorsa akrabalarını ziyaret etsin,' diye yazılıdır."²⁵⁷

Bu son rivayet daha önce zikrettiğimiz hadislerin Hz. Peygamber'in kendi sözü olmadığı, aksine Hz. Peygamber'in, hakkında bilgi sahibi bulunduğu Tevrat'ın bu ifadelerini, vahiy olması itibarıyla 'kudsi hadis' olarak sunduğu şeklinde yorumlanabilir. Bu durum, 'kudsi hadisler'le Kitab-ı Mukaddes arasındaki ilişkinin sadece bir ihtimal olmadığını, bilakis rivayetlerin sahih olduğu varsa-

²⁵³ Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, III. 266.

²⁵⁴ Hâkim, *el-Mustedrak*, IV. 161.

²⁵⁵ Çıkış 20: 12.

²⁵⁶ Tesniye 5: 16; bkz. 22: 7; 30: 20.

²⁵⁷ Hâkim, *age.*, IV. 160 (Kitâbu'l-birr ve's-silâ); bu hadisi Hasan Hüsnü Erdem, *İlahî Hadisler* (DİB Yayınları, Ankara 1963) adlı derlemede (s. 34) zikretmiştir.

yılacak olduğu takdirde, bu ilişkinin belli bir gerçekliği bulunduğunu göstermektedir.

Bir başka örnek de şudur:

Deylemî, Hz. Peygamber'den, onun şöyle dediğini nakletmektedir: "İncil'de şöyle yazılmıştır: 'Ne yaparsan onu bulursun. hangi ölçekle ölçersen o ölçekle alırsın' (Ne edersen kendine edersin, ne ekersen onu biçersin)."²⁵⁸

Bu rivayet de 'kudsi hadisler'le İncil'in ilişkisi bulunduğunu göstermektedir. Nitekim, İncil'de bu rivayete uygun olan şu ifadeler yer almaktadır:

Verin, size de verilecektir; sizin kucağınıza, güzelve basılmış ve silkelenmiş, taşkın, iyi ölçekle verilecektir; çünkü hangi ölçekle ölçerseniz, o ölçekle size ölçülecektir.²⁵⁹

Hükmetmeyin ki, hükmolunmayasınız. Çünkü ne hükümle hükmederseniz, onunla hükmolunacaksınız; ölçtüğünüz ölçü ile size de ölçülecektir.²⁶⁰

Yukarıdaki rivayet, Hz. Peygamber'in, İncil'de yer alan bazı ifadeleri de, vahiy olması sebebiyle 'kudsi hadis' olarak sunmuş olabileceğini göstermektedir.

Öte yandan bir rivayette, zina eden bir Yahudi kadın ve erkek hakkında verilecek cezaıyla ilgili olarak, Surayâ'nın iki oğlunun Hz. Peygamber'e şu bilgiyi verdikleri nakledilir:

Tevrat'ta şu cezanın bulunduğunu görüyoruz: Dört kişi, erkeğin cinsel organının kadınıninkine, sürmedanlıktaki çubuğun ona girmesi gibi girdiğini gördüklerine dair şahitlik ederlerse. recmedilirler...²⁶¹

Bu rivayetin doğruluğunu tespit edebilmek için, Tevrat'ta böyle bir açıklamanın bulunup bulunmadığına bakılır, varsa ne âlâ. aksi takdirde bu rivayetin sıhhati kuşkulu bir hâle gelir. Şayet burada kastedilen Ahd-i Atik değil de Talmud vb. eserler ise, o zaman bu eserlerde de böyle bir ifadenin mevcut olup olmadığı araştırılır, ona göre rivayet hakkında hüküm verilir.

Keza, farelerin, İsrailoğullarının *mesha* (*transformation, metamorphosis, transmutation*) uğramaları sonucunda meydana geldik-

²⁵⁸ Deylemî, Ebû Şucâ', *el-Firdevs bi me'surî'l-hıtab*, Beyrut 1986, IV. 124, hadis no: 6386.

²⁵⁹ Luka 6: 38.

²⁶⁰ Matta 7: 1-2.

²⁶¹ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, Hudûd (Bâb fî recmil-yehudiyeyn), hadis no: 4452. (IV. 156)

leri inancı, Temîm Dârî'nin anlattığı cessâse kıssası ve Suheyb-i Rûmî'nin anlattığı Uhdud kıssası ile rahip kıssası²⁶² incelendiğinde, bizatihi metinlerde, bunların yabancı kültürlerin ürünleri olduğu kolayca görülmektedir. Bu durumda bunların Rasulullah'a yalan yere izafe edildikleri veya Rasulullah'ın bunları onlardan naklen aktardığı sonucuna varmaktan başka bir alternatif görünmemektedir.

Benzer bir izah ise, Âdem ile Musa'nın kaderle ilgili tartışmalarına dair meşhur hadis ile ilgili olarak Fahrüddîn er-Râzî'nin yaptığı yorumda da görülmektedir. Ona göre, en meşhur hadis kitaplarında yer alan bu rivayeti, Allah'tan veya Rasulullah'ın kendinden değil de, Yahudilerden nakletmiş olması; fakat haberin ravisinin Yahudilerle ilgili olduğuna dair baş tarafını duymaması dolayısıyla, bu sözleri Hz. Peygamber'in kendi sözleri olarak telakki etmesi de ihtimal dahilindedir.²⁶³

Aynı şekilde Âcurrî (ö. 360/970), Rabî b. Enes'in, "Tevrat'ta şöyle yazılıdır: Sana nasıl öğretilirse, sen de öyle ücretsiz öğret,"²⁶⁴ dediğini nakletmektedir. Burada da yapılması gereken Tevrat'ta böyle bir ifadenin yer alıp almadığının araştırılarak, rivayetin doğruluğu hakkında buna göre hüküm verilmesidir.

Hâlid b. Sâbit'den nakledilen, "Davud'un Zebur'unun başında, 'Hikmetin başı Rab korkusudur,' dediğini gördüm," ifadesi²⁶⁵ için de aynı yolun izlenmesi gerekir.

Hadis kaynaklarımızda yer alan ve bize Hz. Peygamber'in sözü olarak sunulan pek çok rivayetin, aslında yabancı kaynaklardan beslenen apokrif rivayetler olduğuna dair rahmetli Tayyip Okıç'ın değerlendirmelerinden müstağni kalmak elbette mümkün değildir:

Yahudi ve Hristiyan mukaddes kitaplarından çıkarılan birtakım sözlerin hadis şeklinde ortaya atıldığı malumdur. Bundan başka Yahudilikten ve Hristiyanlıktan ihtida edenlerin bu husustaki mühim rollerini de biliyoruz.

Bu gibi hadislerin çoğu, menşe'leri itibarıyla, muhaddislerce tespit edilmiş bulunuyor. "O, İsrailiyatta mezkurdur", "Tevrat'ta geçmektedir" gibi tabirlerle bu gibi hadislerin Yahudi

²⁶² Muslim, *eş-Şaḥîḥ*, 52, Fiten, 24, hadis no: 119, (2942), (IV. 2261-2264); 53, Zuhd, 11, hadis no: 61, (2997), (IV. 2294); hadis no: 73, (3005), (IV. 2299-2300).

²⁶³ Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, s. 249-250 (Râzî, *Meḳātilu'l-ğayb*, I. 270'ten naklen).

²⁶⁴ Âcurrî, *Aḥlâku ʿahlil-kurʾân*, s. 126.

²⁶⁵ Aclûnî, *Kesfu'l-haḥîṭ*, I. 421, no: 1350.

menşe'li olduğuna işaret edilmiştir. Mesela: "Münafık istediği zaman ağlamak için iki göze maliktir," apokrif hadisi için Şevkânî (s. 193) "Sabit değil, fakat Tevrat'ta geçmektedir," demektedir. Keza, el-Gazâlî'nin, *İhyâ'u 'ulûmî'd-dîn*'inde geçen. "Yerlerim göklerim beni ihata edemedi; fakat mümin kulumun kalbi beni ihata etti," hadis-i kudsisi hakkında, Irâkî, "Aslını göremedim," İbn Teymiyye ise, "İsrailiyatta zikredilmiştir. yoksa Peygamber Sallallahu aleyhi ve sellem'den bilinen bir isnadı yoktur," demişlerdir.

Dr. Ignaz Goldziher, bilhassa bu mühim mevzu üzerinde durmuştur. *Muhammedanische Studien* adlı etüdünde (Halle 1888) ayrıca bir bahis açmış (*Hadith und Neues Testament*) ve "Neutestamentliche Elemente in der Traditionsliteratur des Islam" adı altında bir etüt daha yazmış bulunan müellif, İncil'de benzeri bulunan bir miktar hadis tespit etmiştir ki, örnek olarak burada ancak birkaçını zikretmekle iktifa edeceğiz:

1. Hadis şekline girmiş meşhur bir Hristiyan duası vardır. Duanın başladığı ilk sözlere atfen ismi de Latince, "Pater Noster" Fransızca ise "Notre Père"dir. Bu dua, Hristiyanlarca, Müslümanlardaki Fâtiha-yı Şerife'nin vazifesini görmekte ve Hristiyanlarca makbul addedilen dört İncil'den Matta (VI, 9-13) ve Luka'nınkilerde (XI, 2-4) geçmektedir. Diğer iki İncil'de (yani Markos ve Yuhanna İncillerinde) ise yer almamıştır.

Hadis şekline sokulan bu duaya gelince, metni Ebû Dâvûd ve Tirmizî'nin, *es-Sünen*'lerinde, Ahmed b. Hanbel'in *el-Musned*'inde ve Şii muhaddis Meclisî'nin, *Bihârul-envâr*'ında geçmekte, oradan da ez-Zehebî, el-Muttakî el-Hindî, İbn Teymiyye ve el-Kîlânî tarafından nakledilmektedir.

(...) Rukye, diğer tabirle "oraison prophylactique", yani duayla tedavi sistemine ait fasla giren bu dua, o devirde bu sistemlere başvurmakla şöhretli bazı Hristiyan tabiplerce alınmış bu duanın neşrindeki rol muhakkak ki mühim olmuştur. Tahminlere göre bu dua, hicrî birinci ve miladî yedinci yüzyılın sonlarına doğru Süryaniceden Arapçaya tercüme edilmiştir. İncil'in X. asra kadar Arapçaya hiç tercüme edilmediğine, hatta Hristiyanlaşmış Arap şairlerinin eserlerinde IX. asra kadar herhangi bir Hristiyan duasına rastlanmadığına göre, bu tercüme, Arapçaya en eski Hristiyan duası olmuş oluyor. Nitekim Prof. Massignon tarafından öylece vasıflandırılmıştır (*Premier version arabe du Pater*). Duanın metni şöyledir:

Ebû'd-Derdâ demiştir ki: Allah'ın Rasulü, Sallallahu aleyhi ve sellem'in bunu buyurduğunu duydum: Sizden birisi –veya ka-

deşi- bir şeyden (yani ağrıdan) şikayet ederse bu duayı okusun, iyi olur:

Ey gökteki Rabbimiz olan Allah, ismin mukaddes olsun. Senin emrin gökte ve yerde hakimdir. Rahmetini, gökte olduğu gibi yerde de yap. Bizim kusur ve hatalarımızı affet. Sen iyilerin Rabbisin; bu acıya rahmetinden rahmet, şifandan şifa bahşet.

Matta İncili'nde bu duanın metni şöyledir:

Ey göklerde olan Rabbimiz, ismin mukaddes olsun, melekûtun gelsin. Gökte olduğu gibi, yerde de senin iraden olsun. Gündelik ekmeğimizi bize bugün ver. Ve bize borçlu olanlara bağışladığımız gibi, bizim borçlarımızı bize bağışla ve bizi iğvaya götürme; fakat bizi şerirden kurtar. Çünkü melekût ve kudret ve izzet ebetlere kadar senindir, Âmîn.

Luka'nın İncili'nde bu dua biraz daha farklıdır. Hatta 1910 tarihinde neşredilen İncil'in Türkçe tercümesi, kırk yıl sonra neşredilen ikinci tercümesiyle mukayese edilir ise, bazı tercüme farkları göze çarpar. Bir defasında aynı kelime suç, diğesinde ise borç olarak tercüme edilmiştir ki, suçla borç arasındaki fark herhâlde küçümsenemez.

Hadise girmiş bu duada baba tabiri yerine Rab tabiri tercih edilmiştir. Keza melekût yerine emir, meşîet yerine rahmet tabirleri geçmekte ve dua iki cümle ilavesiyle sona ermektedir. Bu ilave Hristiyan aslından ileri geldiği tahmin edilmektedir. Duanın aslında mevcut birkaç cümle, Arapça tercümesinde eksiktir.

2. "Domuzların ağızlarına inci atmayınız."

İbn Mâce'nin *es-Sünen*'inde mevcut bulunan bu hadisi, İbnü'l-Cevzî zaten mevzû olarak vasıflandırmıştır. Gerçekten Matta İncili'nde VII. babın 6. cümlesi şudur: "Mukaddes olanı köpeklere vermeyin ve incilerinizi domuzların önüne atmayınız" (ki onları ayakları altında çiğnemesinler ve dönüp sizi parçalamasınlar).

3. "Onlara haklarını verin; kendi hakkınızı da Allah'tan isteyin," hadisi de, metin itibarıyla İncil'deki şu cümleye (Matta, XXII, 21) benzer: "Kayserin şeylerini kayseriye ve Allah'ın şeylerini Allah'a ödeyin."²⁶⁶

4. el-Bağavî'nin *el-Mesâbîhu's-sunne*'sinde (II. 268) geçen: "Ümmetim arasında ahabımın durumu yemekteki tuz gibidir. Yemek ancak tuzla iyi olur," hadisi, Matta İncili'nin V. babın-

²⁶⁶ Bu hadis, Tirmizî'nin *es-Sünen*'inde, Kitâbu'l-fiten, bâbun fî'l-esrâti ve mâ câ'e fihî kısmında geçmektedir.

daki 13. cümleye benzemektedir: “Dünyanın tuzu sizsiniz, fakat tuz tatsız olmuşsa o ne ile tuzlanır? Artık dışarıya atılıp insanların ayağı altında ezilmekten başka bir şeye yaramaz.”

5. “Güvercinler gibi ebleh, yani safdil olunuz,” hadisine karşı Matta İncili’nde (X, 16): “İşte sizi kurtların arasına koyunlar gibi gönderiyorum. İmdi yılanlar gibi akıllı ve güvercinler gibi safdil olun,” sözünüle “Cennet ehlinin ekserisi sadedildir,” hadisi (ki hadis İbn Adî’ye göre münkerdir) Matta İncili’nin V. babındaki 3. cümleye, yani: “Ne mutlu ruhta fakir olanlara; çünkü göklerin melekûtu onlarındır,” mealine benzemektedir.

(...)

İslamîliğe aykırı ideolojiler arasında, *neoplatonisme* ile *gnosticisme*, bilhassa mutasavvıflar tarafından benimsenmiş ve hadis şekline konulmuştur.

(...)

Misal olarak, neoplatonizmin *emanation* (tecelli) hakkındaki talimatı ‘ezelî mevcudiyet’in ilk ve direkt emanationu olan dünya entelektine ait bir nazariye, bir kudsi hadis şekline bürünmüştür:

“Allah’ın ilk yarattığı şey akıldır. Ona: İleri yürü, sonra geri dön, buyurduktan sonra Allah azze ve celle: İzzetim ve celalim üzerine yemin olsun ki kendime senden kerim kimseyi yaratmadım. Seninle alır, seninle verir, seninle cezalandırır ve seninle mükafatlandırırım.”

Bu hadis ve bu mânâdaki diğer hadisler, Dâvûd İbnu'l-Muhabber el-Basrî’nin (ö. 206) bugün artık tamamen kaybolmuş bulunan, *Kitâbu'l-‘aql* adlı eserinde toplanmıştı.

Bazı mevzû hadisler, İslamiyet’e yabancı olan görüş ve fikirleri aksettirir, bazen de şu veya bu halk topluluğunda sıkça rastlanan darbı meselleri ihtiva eder. Şurada bir iki örnekle bhususu teyit edelim:

1. “Halk, hükümdarlarının dinine tâbi olur,” sözü sadece Latince’deki, *cuius reggio, illius religio*’nun Arapça tercümesinden ibaret olup hadis şekline girmiş, hakikatte İslami talimatı aykırı bir santansdır (*sentence*).

2. “Halkın dilleri Cenabı Hakkın kalemleridir,” diğer tabiriyle “Halk ne söylerse, Allah onu tasvip edip yazdırır,” sözü Latince’deki, *Vox populi vox dei* tabirinin Arapça tercümesidir.²⁶⁷

²⁶⁷ Bu özeti tam metni ve burada zikredilmeyen diğer örnekler için bkz. M. T. Yip Okıç, *Tefsir ve Hadis Usûlünün Bazı Meseleleri*, s. 232-239.

Bunlara bir de, *fiten-melâhim* ve *eşrâtu's-sa'a* konularını da ilgilendiren, mesih ve mehdi ile ilgili hadisleri ilave etmek gerekir. Çünkü burada sayılamayacak kadar pek çok araştırmannın da ortaya koyduğu gibi, gelecekte zuhur etmesi beklenen kurtarıcı (mehdi) veya gökten inerek yeryüzünde Allah'ın iradesini ege-men kılacak olan Hz. İsa (Mesih) –bazen bu ikisi özdeşleştirilmektedir– inancı, İslam'dan önce pek çok dinde –bilhassa Yahudilik ve Hristiyanlıkta– mevcut olan ve İslam'a da oralardan sırayet etmiş olan bir inançtır. Bu konudaki rivayetler de tamamen bu yabancı unsurların hadisleştirilmiş şekillerinden başka bir şey değildir. Gerek mehdi, gerek Mesih konusunda burada zikredilmesi mümkün olmayacak kadar çok sayıdaki kitap ve makalelere, en son eklenen birkaç araştırmaya işaret etmekle yetiniyor ve geniş bilgi için bu ve benzeri çalışmalara müracaat edilmesinin son derece yararlı olacağını düşünüyoruz.²⁶⁸

Bu ve benzeri çalışmalar incelendiğinde, İslam kültüründeki mehdi ve Hz. İsa'nın (Mesih) gökten inışı inançlarının köklerinin İslam dışındaki kaynaklara gittiği kolaylıkla görülecektir. Çalışmalar devam ettikçe bu tespitin daha da sağlamaşacağına ise hiçbir kuşku yoktur.

Görüldüğü üzere, bazı rivayetlerde, bilginin kaynağı –Tevrat, İncil gibi– açıkça zikredilmekte, bazılarında ise zikredilmediği hâlde, yapılan inceleme ve mukayeseler sonucunda bu rivayetlerin Hz. Peygamber dışında bir menşee ait olduğu kanaatine varılmaktadır.

Bu gibi durumlarla sıkça karşılaşma ihtimali yüksektir; çünkü muteber addedilenler dahil kaynaklarımızda yabancı menşelerden gelen pek çok rivayet, hâlâ varlıklarını korumaktadır. Bu gibi durumlarla karşılaştığımızda takınmamız gereken tavır ne olmalıdır? Hemen bunların İsrailiyat-Mesihiyat kültürünün hadisleşmiş şekli oldukları sonucuna mı varmalıyız? Yoksa başka bir yorum da mümkün müdür?

²⁶⁸ Bunlardan birisi, Ekrem Sarıkçıoğlu'nun, *Dinlerde Mehdi Tasavvurları*, (Samsun 1997) adlı çalışmasıdır. Zeki Sarıtoprak'ın, *İslam'a ve Diğer Dinlere Göre Deccâl* (İstanbul 1992) ve *İslam İnancı Açısından Nuzûl-i İsa Meselesi* (İzmir 1997) adlı eserleri. Avni İlhan'ın, "Kütüb-i Sitt'e'deki Hadislerle Göre Mehdilik", adlı makalesi (*DEÜİFD*, VII (1992), s. 101-124) ile "İslam'da Kurtarıcı İnancı", adlı makalesi (*İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, s. 327-328, Türk Yurdu Yayınları, Ankara 1997). M. Ali Durmuş'un, *Mehdi Hadislerinin Tetkiki* adlı yayımlanmamış yüksek lisans tezi (AÜİF, Ankara 1999) ve son olarak, Hz. İsa'nın nüzûlüne dair hadislerin metin tenkidi açısından da ele alındığı, bize ait, "Hz. İsa'yı Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi", başlıklı makale (*İlâmiyât –Hz. İsa (a.s) Anısına–* III (2000), sayı: 4, s. 147-168) burada zikredilebilir.

Öncelikle, ilk şıkkın yukarıda görüldüğü gibi her zaman için mümkün olduğunu belirtelim; çünkü Müslüman olan yabancıların kendi din ve kültürlerinin etkilerini Müslümanlıklarına da yansıttıkları, bazılarının bilerek ve kasıtlı, bazen art niyetle, kendi din ve kültürlerinin hadisleştirilmesine gayret ettikleri, bazen kasıt aranmasa bile bunun belli ölçüde tabii bir süreç olduğu, bilinen ve kabul edilen bir husustur.

Mesela, ümmet-i Muhammed'in bazı özelliklerinin Hz. Musa'nın ağzından dile getirildiği Vehb b. Munebbih rivayetini, Beyhakî'nin *Delâ'ilü'n-nubuvve*'sinde naklettiğini İbn Kesîr söylemektedir.²⁶⁹

Ne var ki, meseleye, sadece bu rivayetlerin 'uydurma' olduğu zaviyesinden yaklaşmak da zorunlu değildir. Bu da ciddi bir ihtimal ve bir gerçek olmakla beraber, bir başka yorum şekli de mümkün ve makul görünmektedir; ki o da şudur: Hz. Peygamber gerçekten de Yahudi ve Hristiyan din kültürü ve tarihi başta olmak üzere, diğer din, kültür ve medeniyetler hakkında, doğrudan veya dolaylı olarak kendisine ulaşan bazı bilgileri, İslam'a aykırı olmadığı takdirde alıp benimsemiş ve bazen bu bilgilerin menşei: açıkça zikredip bazen de zikretmemiş olabilir. Fakat menşei açıkça veya araştırma sonucu belli olan her yabancı menşeli hadis gerçekten Hz. Peygamber tarafından söylenmiş olabilir mi? Bu noktada dikkatli olmak ve karar verirken aceleci davranmamak isabetli olur. Bu konuda karar verirken göz önünde bulundurmamız gereken temel nokta, söz konusu yabancı menşeli görünen hadisler: İslam'a aykırı olup olmamasıdır. Bu gibi rivayetlerden İslam'a uygun görünenleri Hz. Peygamber'in bu yabancı menşeli bilgileri benimseyip ümmetine aktardığı şeklinde yorumlamak mümkün ise de; İslam'a aykırı olduğu açıkça görünenler için onların mevzû olduklarına hükmetmek veya en azından onlara dinde itibar etmeyip onları 'merdud' saymaktan daha uygun başka bir yol yoktur.

9. Dış dünyada yaşanan gerçekliklere, tecrübe ve deneylere ters düşmesi

Birtakım hadislerde ileri sürülen hususların yaşanan gerçekliklere tecrübe ve deneylere ters düşmesi de onun uydurma olduğunu gösteren ipuçları arasında sayılmaktadır. Bu konuda verilen örnekler ise genellikle, 3333 zirâ (yaklaşık 1666 m.) uzunluğunda olduğu söylenen Üc b. Ük (veya Anâk) adlı ve Firavunlardan olduğu söy-

²⁶⁹ İbn Kesîr, *Şemâ'ilü'r-resûl*, Mısır 1967, s. 114-115.

lenen dev bir insana dair rivayetler; yeşil zebercet taşından olan ve dünyayı kuşatan Kaf dağıyla ilgili rivayetler, –daha önce geniş olarak üzerinde durulduğu üzere– varlığını günümüze kadar sürdürüp *Risale-i Nurlarda* bile konu edilip yorumlanmaya çalışılan, “Dünyanın öküzin boynuzu üzerinde durduğuna” dair rivayetler ve buna benzer ‘mitolojik’ özellikteki birtakım nakillerden oluşmaktadır.²⁷⁰

Yine, İbn Mâce’nin, *es-Sünen*’i ile Ahmed b. Hanbel’in *el-Musned*’inde bile varlığını sürdürmeyi başaran, “İnsanların en yalancıları kuyumcularla boyacılar,” gibi rivayetler de bu ilke uyarınca uydurma olduğu açıkça görülen rivayetler arasında zikredilmektedir.²⁷¹ Ama ne yazık ki uydurma olduğu son derece açık ve Rasulullah’a yakışmayacağı ortada olan bu hadisle ilgili olarak bazı ulema yüzyıllarca, isnadındaki kusurlarla uğraşmaktan öte bir şey yapmamıştır. Nitekim İbn Mâce’nin tahkikli baskısında da, bu hadisin uydurma olduğuna dair mevzûât kitaplarına bir atıf dahi yapılmamış olması, ulemamızın hâlâ tenkit zihniyetine alışmadığını gözler önüne sermektedir. Bu ise, yine hadisçilerin genel olarak metin tenkidine soğuk bakmaları, ayrıca muteber addedilen hadis kaynaklarındaki hadislerle ‘ilişmekten’ ürkmeleri yüzünden böyle olmuştur. Yoksa metin tenkidi açısından bu hadisin uydurma olduğunu ayrıca tespit için uğraşmaya bile gerek yoktur; fakat ulemamız, zaman zaman, rivayetlere o derece kul köle olmuş olmalı ki, bazıları buradaki ‘boyacılar’la hadislerin lafızlarına ilave yapanların; ‘kuyumcular’la da, hadis uyduranların kastedildiğini söyleyecek kadar soğuk ve zorlama te’villere başvurmaktan çekinmemişlerdir.²⁷²

Keza, İbnu’l-Kayyim’in, Kur’an’a aykırı olduğu gerekçesiyle reddettiği, “Dünyanın ömrü yedi bin yıldır ve biz şu anda yedinci bin yıl içindeyiz,” hadisini²⁷³ bugün rahatlıkla, yaşanan gerçekliklere ters düştüğü gerekçesiyle mevzû olarak nitelendirebiliriz. Çünkü Hz. Peygamber’in bu sözü söylediği varsayılan dönemin üzerinden yaklaşık on beş yüzyıl geçmiştir ve dünya hâlâ yerinde durmaktadır.

“Yüz yılının başında Allah soğuk bir rüzgâr gönderir ve bütün müminlerin ruhlarını bu esnada kabzeder,” şeklinde bir hadis de, gerçeklerle ilgili olmadığı için İbnu’l-Kayyim tarafından mevzû olarak nitelendirilmiştir.²⁷⁴

²⁷⁰ Geniş bilgi için bkz. İbnu’l-Kayyim *el-Cevziyye*, *el-Menâru’l-munîf*, 76-79.

²⁷¹ *Age.*, s. 80, vd.; hadis için bkz. İbn Mâce, *es-Sünen*, 12 Ticârât, 5, hadis no: 2152 (II. 728); Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, II. 292, 324, 345.

²⁷² İbnu’l-Kayyim *el-Cevziyye*, *age.*, s. 52-54.

²⁷³ İbnu’l-Kayyim *el-Cevziyye*, *age.*, s. 180.

²⁷⁴ İbnu’l-Kayyim *el-Cevziyye*, *age.*, s. 110.

İbnu'l-Kayyim'ın, bu kriterleri uygulayarak uydurma olduğuna hükmettiği bir başka hadis de şudur: "Bir kimse konuşurken aksırırsa, bu onun doğru söylediğini gösterir."

Onun bu hadisin niçin uydurma olması gerektiğine dair açıklaması da şu şekildedir:

Her ne kadar bazıları bu hadisin isnadının sahih olduğunu söylese de, tecrübemiz bunun uydurma olduğunu göstermektedir. Çünkü biz, aksırıp durduğu hâlde dilinden yalan akan pek çok insanın var olduğunu görüp duruyoruz. Bu sebeple, mesela Hz. Peygamber'den herhangi bir hadis rivayet edilirken yüz bin kişi dahi aksırsa, sırf bu aksırıklardan dolayı o hadisin sahih olduğuna hükmedilemez. Keza, yalan şahitlik yaparlarken aksırsalar, yine de onların doğru söyledikleri iddia edilemez.²⁷⁵

Bunlar, daha ziyade mevzûât kitaplarında yer alan örneklerden oluşmaktadır. Bunların benzerlerini muteber hadis kaynaklarında da bulmak her zaman mümkündür. Bu kuralın uygulanabileceği bu tür rivayetler hangi kaynaktan yer alırsa alsın, isnadı da ne kadar sağlam görünürse görünsün, onun uydurma olduğundan hiç kuşku duymamak lazımdır.

Mesela, daha önce, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*nde verdiğimiz bazı örneklerle burada işaret edilebilir:

"Yangın gördüğünüzde tekbir getiriniz, çünkü tekbir onu söndürür." "[Hacda şeytan taşlamak için atılan] taşların kabul edilenleri [göğle] kaldırılır. Yoksa siz onları dağlar gibi yığılmış görürdünüz." "Bir kavim meşveret için toplanır da, aralarına Muhammed isimli birini almazlarsa, o toplantı onlara mübarek olmaz."²⁷⁶

"Çörek otu, ölüm hariç, her derde devadır." "Sabahları yedi acve hurması yiyene zehir ve sihir zarar vermez."²⁷⁷

Müslüman kırk yaşına geldiğinde Allah onu delilik, abras (alaca sedef) hastalığı ve cüzzam gibi her türlü beladan emin kılar; elli yaşına gelince...²⁷⁸

Diş temizliği (*es-sivāk*) ölüm hariç, her hastalığın şifasıdır.²⁷⁹

Kur'an, bir milyon yirmi yedi bin harftir. Kim sabırla sevakı umarak Kur'an'ı okursa, ona her harf karşılığında hurilerde bir eş verilir.²⁸⁰

²⁷⁵ İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, *age.*, s. 51.

²⁷⁶ *Age.*, s. 43-44.

²⁷⁷ *Age.*, s. 273.

²⁷⁸ *Age.*, s. 318 (*el-Musned*, II. 89'dan naklen).

²⁷⁹ *Age.*, s. 335.

²⁸⁰ A.y.

gibi rivayetleri de, içerdikleri iddiaları bizzat denemek suretiyle doğru olmadıklarını rahatlıkla görmek mümkündür. Bu sebepledir ki, bunlardan bazılarının gerçek anlamda değil, mecazen anlaşılması gerektiği şeklinde bir te'vile başvurma yoluna sıkça gidilmiştir. Bazı rivayetler için bu –belki– söz konusu olabilirse de, şeytan taşlama amacıyla atılan taşların göğse kaldırılmayıp görevliler tarafından temizlendiği; tekbir getirmekle yangının sönmediği ve Kur'an'daki harflerin sayısının bir milyon yirmi yedi bin olmadığı kesindir²⁸¹ ve bu sebeple bunların uydurma olduklarından en küçük bir şüphe duymamak gerekir.

Burada halk arasında yaygın olan ve okunan, saklanan, evde bulundurulanan, işyerlerine, vasıtalara vb. asılan, bazen içine konulduğu suyun şifa niyetiyle içildiği pek çok dua metinleri üzerinde de konumuz açısından durmak gerekir. Cevşen, karınca, uğur Abbâs, salâtun tuncînâ vb. duaların faydasıyla ilgili olarak son derece abartılı ifadeler kullanılarak, bunların ne kadar etkili ve yararlı oldukları konusunda insanlar iknaya –daha doğrusu kandırılmaya– çalışılır. Bunların sağlık problemlerini hallettikleri; yangın, zelzele, sel vb. her türlü doğal afetten, hırsızlıktan korudukları; bu duaları okuyan veya üzerinde, evinde vb. bulunduranların dileklerinin gerçekleşeceği, dükkânına ve işyerine asanın müşterisinin ve dolayısıyla rızkının bollaşacağı, evlenemeyenlerin evleneceği; ahirette de aynı şekilde her türlü sıkıntı ve beladan kolayca insanı kurtaracağı tereddütsüz ifadelerle anlatılır. Bu duaların bir kısmı kitap hâlinde, bir kısmı küçük tablolar hâlinde basılır, satılır; bir kısmı ise –cevşen gibi– muska olarak kullanılır; bir kısmı ise üfürükçüler ve muskacılar tarafından elle yazılıp dağıtılır.²⁸²

²⁸¹ Zerkeşî'nin İmam Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Mihrân el-Mukrî'den (ö. 381/991) naklettiğine göre, el-Haccac b. Yûsuf (ö. 95/713) Basra kurrasını bir araya toplamış ve içlerinden el-Hasen el-Basrî (ö. 110/728), Ebû'l-Âliye (ö. 90-96/708-714), Nasr b. Âsım (ö. 90/708), Âsım el-Cahderî (ö. 128/745) ve Mâlik b. Dînar'ı (ö. 127/744) seçmiş, onlara Kur'an'ın harflerini sayma talimatı vermiştir. Dört ay süreyle ve arpa taneleriyle yapılan sayım sonucunda, Kur'an'ın kelimelerinin sayısının 77.439; harflerinin 323.015 olduğunda ittifak etmişlerdir. Mamafih başka nakillere göre, farklı sayılar da ileri sürülmüştür. Mesela, Mucâhid'e (ö. 102-4/720-22) göre, Kur'an'ın harflerinin sayısı 321.000 iken, Ebû Muhammed Sellâm el-Hunmânî'ye göre ise, 340.740'tır (Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-kur'ân*, Beyrut t.y., I. 249). Verilen sayılar arasındaki –konumuz açısından– önemli olmayan farklılıklar ise, muhtemelen sayım kriterlerinden kaynaklanmış olmalıdır. Sonuçta, eleştiri konusu rivayette ileri sürülen sayının gerçek dışı olduğunda şüphe yoktur.

²⁸² Tesadüfen elime geçen bir muska metninde de şu ifadeler yer almaktadır: "Rivayet olunur ki bu mührü şerifi bir kimse kefenine koysunlar deyü vasiyet ey-

Bu tür dua metinlerinin, istisnasız hepsi de, isnadı ve kaynağı olmayan ve genellikle, "rivayet olunur ki..." diye aktarılan düzmece metinler olup, dinî bakımdan bunların hiçbir özelliği yoktur. Bunu anlamak için, bu gibi dualarda iddia edilenleri bizzat tecrübe etmek bile yeterli olacaktır. Bunların çoğunun halk arasında 'hoca' diye bilinen ehliyetli kimselerin yazdıkları ve çoğu Osmanlıca olan birtakım metinlerden başka bir şey olmadıkları; hiçbir aslı astarı olmadığı, kaynağının meçhul olduğu ve muhtemelen onu yazanın bizzat kendisinin üydürdüğü rahatlıkla söylenebilir.

Öte yandan, ahiretteki sıkı hesaptan kurtulmanın, dünyada ise çeşitli musibet ve derterden kurtulup nimetlere nail olmanın; bir dua metnini okumak, yazmak, dinlemek ve bulundurmakla gerçekleşmeyecek kadar ciddi işler olduğunu; bu duaların olsa olsa bunlar üzerinden maddi-manevi çıkar elde etmek isteyenlere fayda sağlayacağı hiçbir zaman unutulmamalıdır.

Diğer yandan bazı duaları okumanın, dünyevi-uhrevi her kâriyi açacağı, her sıkıntıyı gidereceği, her dileği gerçekleştireceği. Müslümanlara sözlü-yazılı ve görüntülü olarak (vaaz, sohbet, kitap, dergi, gazete, radyo, televizyon ve belki de elektronik ortamda) telkin edilen anlayışın ve bu anlayışı besleyen rivayetlerin Hz. Peygamber'e ait olması ahlaki açıdan da pek mümkün görünmemektedir. Çünkü bu tür bir anlayışın, doğruyu söylemek gerekirse, hiçbir zahmete katlanmadan 'köşeyi dönmeyi' din adamları meşrulaştırıp yaygınlaştırmaktan başka bir anlamı yoktur. Ahlakın kabulü mümkün olmayan "köşe dönme cilâğı/bedavacılığı" Hz. Peygamber'in ümmetine telkin etmesi ise kesinlikle söz konusu olamaz. Böyle yanlış bir zihniyeti telkin edenler de Hz. Peygamber'in mesajını anlamayan ve sadece ismen 'âlim-hoca' olmaktan öteye geçmeyenlerdir.

Yakup de, koysalar, ölünün yanına münker ve nekir gelse, bu mührü şerifi getirsin, ol kulun yanına varımayalar... Cenab-ı Bârî'nin dergahına vardıkda diye... ki: Ya Rab, ol kulun göğsünde bu mührü şerifi gördük, sual etmedik, diyeler. Her kim bu mührü şerifi yanında götürse düşman şerrinden ve cümle belâlardan ve kazalardan emin ola ve dahi yılda bir kere okuya ve okuda veya dinleye, Hz. Rabbu'l-âleminden hitap gele, günahların afv itmeğe sevap ola. Her kim bu mührü şerife hürmet ede, dünyada bu mührü şerife hürmetine günahlarını afv iderim..." Ortada 'maşaallah', kenarında âyetu'l-kursî ile dört halifenin isimlerinin yer aldığı, aralarda da iki besmele ile kelime-i tevhidin yer aldığı bu duanın düzmece olduğu gayet açık olup, zaten metinde sıkça, "Rivayet olunur ki..." dendiği hâlde, nerede ve kimin rivayet ettiğinin belirtilmemesi, dua metninin asılsız olduğunu, dolayısıyla hakkında anlatılanların da gerçeklerle ilgisinin bulunmadığını açıkça göstermektedir.

Şu ânda, böylesi sağlıksız bir anlayışı, topluma, hâlâ ısrarla telkin etmekte kararlı pek çok şeyh, hoca ve âlim hakkında, Mehmed Ârif Bey'in şu değerlendirmesinin, aynen geçerli olduğunda kuşku yoktur.

Asrımızda ülema dediğimiz zevata, nazar-ı dikkatle bakılır ve bu hadîs-i şerîfin²⁸³ meali dahi düşünülüb hatırlanır ise, adı geçen ulemaya aktarıcı, anlatıcı veya tarihçi diyebiliriz, âlim diyemeyiz; çünkü, "Filan böyle demiş"ten başka bir sermayeye mâlik değillerdir. Pek çoklarıyla görüştüm ve en meşhurlarıyla dostluk kurdum, onların içinde, "Ben de böyle diyorum, mesleğim (yolum) da şudur," diyen görmedim. Bunları nasıl uyarmalı ki canım! Maksâd-ı seniyye-i Muhammediyye bildiğiniz gibi değil! Yürüdüğünüz yolla onun hiç münasebeti yok. Açık açık dudakları oynatarak, salavat-ı şerîfe sözünü çok söylemek hüner değildir. Çünkü ucunda cisimle, malla, canla bir fedakârlık yok. Sadece dudak oynatmakla kazanılacak sevabın neticesi olan hazır cennete kim olsa gitmez! Salavat-ı şerîfeyi kavlen çok tekrarladığımız gibi, fiilen de yapmalıyız.²⁸⁴

10. Akıl ve mantığa ters düşmesi veya saçma olması

Ehl-i Sünnet dünyasının bilhassa fikrî gerileme ve donuklaşma dönemlerinde, İslami/Kur'ani dahi olsa, akılcı bir tavır takınmaktan ısrarla kaçınıldığını, bu eserde zaman zaman dile getirme ihtiyacı hissettiğimiz dikkatlerden kaçmamıştır. Akla ve akılcı tavır takınmaya karşı duyulan bu soğukluk ve –bazen hadisçilerde olduğu gibi nefret– maalesef dinî düşüncede telafisi imkânsız tahriplere yol açmıştır. Bugün de İslam dünyası 'akıl soğukluğu' veya akıl tutulması'nın pençesinde kıvranmaktadır. İşin gerçeği, bizim hadis alanında tenkitçi bir tavır geliştirmek amacıyla bu eseri yazma ihtiyacı hissetmemizde, aslında bu olumsuz tavrın önemli bir rolü vardır. Bu olumsuz tavır, genel halk kitleleri arasında bugün yaygın olarak benimsenen, "din akılla olmaz" anlayışının kökleşmesine yol açmıştır. Ancak, bu anlayış son derece yanlış ve tehlikeli olup, doğrusu, dinin hem akıl, hem de nakille olacağıdır. Elbette akıllı her hakikatin mutlak ölçüsü gören rasyonalizmle bizim

²⁸³ Burada, maalesef Arif Bey'in kendisi de, "İlme riayet edicilerden olunuz, nakil ve rivayet edenlerden olmayınız," şeklinde uydurma olduğu aşikâr bir hadise dayanmaktan kendisini kurtaramamıştır.

²⁸⁴ Mehmed Arif Bey, *Hadisleri Anlamada Toplumsal Boyut –Son Dönem Osmanlı Toplumu ve İlmîye Sınıfına Yönelik Eleştiriler–*, s. 133.

kastettiğimiz aynı şey değildir. Bizim akılcılıktan kastımız İslami/Kur'ani bir akılcılık olup vahiy ile aklın bir arada çalışmasının mümkün ve istenen bir şey olduğu varsayımından kaynaklanır.

Kısaca, vahyin taşıyıcısı Hz. Peygamber'in, akl-ı selime ters ve saçma olan hususlardan tenzih edilmesi demek olan bu kritere göre, bir hadis; akl-ı selime, mantığa ters ve saçma ise, onun Hz. Peygamber'e ait olamayacağı sonucuna varmak icap eder. Elbette, "Hangi akıl?" ve "Saçmalığın kriteri nedir?" gibi sorularla bu ilkenin uygulanmasına karşı çıkmak isteyenler olacaktır. Hemer ifade edelim ki, burada kastedilen 'uçuk akıl' değil, selim akıldır. Mantıktan kastedilen de apriori gerçeklerdir (*bedi'hiyyātu'l-akıl*). Saçmalığa gelince, akl-ı selim sahiplerinin, saçmalığını kolayca görebilecekleri hususları kastetmekteyiz; ki şimdi vereceğimiz örnekler, bu kuralın uygulanmasının hiç de sanıldığı veya iddia edildiği kadar tartışmalı olmadığını gözler önüne serecektir:

İbnu'l-Kayyim, uydurma hadislerin alametlerinden, "Hadis: Saçmalığı ve Alay Konusu Olacak Türden Olması" başlığı altında birtakım örnekler zikreder:

"Pirinç insan olsa idi, halim selim bir adam olurdu; onu yiyen mutlaka doyar." "Ceviz şifadır, peynir hastalıktır, mideye inince şifa olur." "Menekşe yağının diğer yağlara üstünlüğü, Ehl-i Beyt'in diğer insanlara üstünlüğü gibidir." "Hiçbir nar yoktur ki cennet narlarından birisiyle döllemiş olmasın." "Size tavsiye ederim, çünkü o yetmiş derde devadır." "Horoza söz söylemeyin; çünkü o, benim dostumdur. Âdemoğlu onun sesini kıymetini bilseydi, tüyünü ve etini altınla tartarak satın alırdı."

"Kim beyaz bir horoz edinirse, ona ne şeytan yaklaşır, ne de sihir." "Allah'ın, arşın altında boynunu eğmiş vaziyette duran bir horozu vardır, ayakları ise yeryüzüne batmış durumdadır."

İbnu'l-Kayyim, son derece isabetli olarak bir de genelleme yapar, "Horozlarla ilgili hadislerin tamamı uydurmadır," der; ancak hemen bu sözünün ardından, "Sadece bir hadis hariç, o da şudur: "Horozların öttüğünü duyduğunuz zaman Allah'ın lütfundan isteyiniz, çünkü o horozlar melekleri görmüşlerdir," diyerek açık bir çelişkiye düşmekten de kendisini kurtaramaz.

Görüldüğü gibi, İbnu'l-Kayyim'in istisna ettiği bu hadisin önceliklerden pek bir farkı yoktur. Çünkü Kur'an-ı Kerim'de Cenab-ı Hak, "Kullarım sana beni sorarlarsa, [onlara de ki] ben onlara yalınım, dua edenin duasını kabul ederim," (2. Bakara, 186) buyurarak, kapısına gelenlerin dualarını her zaman isiteceğini açıkça be-

lirtmiştir. Elbette bazı şartlarda duaların kabul edilme ihtimali daha yüksek olabilir. Ancak, bu rivayette olduğu gibi, horozun ötmesi veya horozun melek görmesiyle o ânda yapılan duanın fazileti arasında ne gibi bir illiyet bağı olabilir? Kur'an-ı Kerim, "Hoş, güzel kelimeler [dualar, niyazlar] O'na yükselir, salih amel(ler)de onları yükseltirler," (35. Fâtır, 10) diyerek duaların kabulünü sağlayan şeyin horoz ötmesi gibi, anlamı ve değeri olmayan bir şey değil, salih amel olduğunu açıkça ifade edip dururken, bu hadisi İbnu'l-Kayyim'in niçin, kendi koyduğu kuraldan istisna ettiği merak edilebilir. Maalesef, İbnu'l-Kayyim bu istisnanın gerekçesini zikretmemiştir. Ne var ki, eserin muhakkiki, bu hadisin, "Eşeğin anırtmasını işittiğiniz zaman da şeytandan Allah'a sığın, çünkü o da şeytana görmüştür," şeklinde devamı olduğunu ve bu kısmıyla birlikte Buhârî,²⁸⁵ Muslim²⁸⁶ ve başkalarının bu hadisi eserlerine almış olduklarını dipnotta belirtirken,²⁸⁷ aslında farkında olmadan bize bir ipucu da vermiş olmaktadır. Bu da, Buhârî, Muslim vb. kaynaklarda bu hadisin yer almış olmasıdır. Metin tenkidinin ilkelerini tespite bu derece önem veren ve büyük ölçüde başarılı da olan İbnu'l-Kayyim'in, kendi yaptığı genellemeye kendisinin ters düşmesinin bizce yegâne sebebi, bu hadisin yer aldığı Buhârî ve Muslim gibi eserlerin ve musannıflarının karizması, hatta bir tür kutsallığıdır.

Elbette, bugün bu metin tenkidi ilkesini uygularken, İbnu'l-Kayyim gibi davranmayıp tam aksine, tutarlılık prensibini esas almak lazımdır. Çünkü bir hadis veya hadis grubu, içeriğine bakılıp da ilke olarak uydurma kabul edilmişse, sırf şu veya bu kaynaktan yer aldığı için, aynı türden bazı rivayetleri istisna etmenin hiçbir makul gerekçesi olmasa gerektir.

Mantiki gerekçelerle birtakım hadisleri reddetme uygulamasının köklerinin sahabe dönemine kadar gittiğini gösteren şu rivayetler de konumuz açısından aydınlatıcıdır:

Mesela, Ebû Hurayra'nın, "Sizden biri sabahleyin kalkınca elini üç kere yıkamadan su kabının içine daldırmasın," hadisi İbn Abbâs tarafından, "Peki, kendisi taştan oyulmuş büyük su kabından suyu eline nasıl dökecek acaba?" denilerek reddedilmiştir.

Yine Ebû Hurayra'nın rivayet ettiği, ateşte pişmiş yemek yiyenin abdest alması gerektiğine dair bir hadisi de İbn Abbâs, "[Ateşte

²⁸⁵ *Fethu'l-bârî*, VI. 251

²⁸⁶ *Şerhu şahihi Muslim*, XVII. 146.

²⁸⁷ Buraya kadar verilen bütün örnekler ve İbnu'l-Kayyim'dan yapılan nakiller için bkz. *el-Menâru'l-munîf*, s. 54-56.

ısıtılmış] sıcak suyla abdest almıyor muyuz ki?" diyerek tenkit etmiştir.²⁸⁸ Keza, "Kim bir cenaze taşırsa, daha sonra gusül abdesti alsın," şeklindeki bir sözü, Hz. Peygamber'e izafe eden Ebû Hurayra'ya yine Hz. Âişe şiddetle karşı çıkmış ve "kurumuş ağaç[tan yapılmış tabut vb.] taşımaktan dolayı niye boy abdesti almak gereksin?" diyerek tamamen mantıki bir gerekçeden hareket etmiştir.²⁸⁹

Akıl ve mantık açısından kabulü mümkün olmayan rivayetlere dair verilebilecek bir başka örnek de, haftanın günlerinin isimlerinin Allah tarafından belirlendiğine dair rivayetlerdir.²⁹⁰ Hâlbuki bu isimler, her dilde ve kültürde farklı olup, insanların ittifakıyla oluştuğu gayet açıktır. Sadece günler değil, hemen her şeyin ismi, dillerin yüzyıllar süren gelişim sürecindeki beşerî katkılar sonucu oluştuğu ortada iken daha yerler, gökler yaratılmadan önce bu isimlerin Allah tarafından verildiğine dair rivayetleri²⁹¹ ciddiye almak mümkün değildir. Kaldı ki, birtakım rivayetlerde²⁹² Allah'ın verdiği bu isimlerin, "ebcet, hevvez, huttî, kelemen, ya'fes, sa'fas, karaşet" şeklinde olduğunun belirtilmesi de, ortada, beşer ürünü olan ebcet kelimelerinin ilahi menşeli olduğunu ispata yönelik bir çabanın olduğunu göstermektedir. Nitekim bu tür rivayetlerin kaynak ravilelerinin Yahudi kültürüyle ilgili isimler –Vehb b. Munebbih ve Abdülâh b. Selâm gibi– olması²⁹³ da bu ihtimali güçlendirmektedir.

Ayrıca, Allah'ın yaratmaya Pazar (*el-Âhad*) günü ya da Cumaratesi (*es-Sebt*) günü başladığına dair rivayetlerle, yaratılışın altı veya yedi günde olduğuna dair çelişkili rivayetler de²⁹⁴ aynı şekilde akıl ve mantığa aykırı ve kendi içinde çelişkilidir. Ayrıca Kur'an'ın, yaratılışın altı günde olduğuna dair ayetler²⁹⁵ göz önüne alınacak olursa, –zorlama te'villere başvurmadıkça– yedi günde olduğuna dair rivayetleri reddetme durumu ortaya çıkacaktır.

İşin doğrusu, milyarlarca yıl öncè gerçekleşen, gezegenlerin, yerin, güneşin, ayın yaratılışıyla ilgili olarak böylesi rivayetlerin bize güvenilir bilgiler sunmasını beklemek boşunadır: Bunları olsa olsa

²⁸⁸ Serahsî, *el-Uşûl*, I. 340; Âmidî, *el-İhkâm*, II. 110-111.

²⁸⁹ *Age.*, I. 340; Zerkeşî, *el-İcâbe* tercümesi (Hz. Âişe'nin Sahabeye Yöneltilmiş Eleştiriler), s. 147.

²⁹⁰ Bkz. Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk*, I. 41-43.

²⁹¹ *Age.*, I. 41.

²⁹² *Age.*, I. 42.

²⁹³ *Age.*, I. 41-45.

²⁹⁴ *Age.*, I. 43-46.

²⁹⁵ 7. A'râf, 54; 10. Yûnus, 3; 11. Hûd, 7; 25. Furkân, 59; 32. Secde, 4; 50. Kâf, 3-57. Hadîd, 4.

geçmiş nesillerin evrenin, gezegenlerin, yıldızların ve yeryüzünün yaratılışına dair toplumsal telakkileri yansıtan anonim rivayetlerin yansıması ve İslami bir renge bürünmesi olarak görebiliriz.

Hatta metin tenkidi konusunda isteksiz veya karşı tavırlar sergileyen hadis imamlarından biri olan Ebû Dâvûd (ö. 275/888) bile,

“Rasulullah dört şeyden dolayı gusûl abdesti alırdı: Cünüplükten, Cuma günü olduğu için, hacamat yaptırdığında ve cenaze yıkadığında” ve “Kim bir cenazeyi yıkarsa, gusûl abdesti alsın, cenaze taşıyan da abdest alsın”

hadislerini naklettikten sonra, önce kendisi bu rivayetteki uygulamanın mensuh olduğunu söylemiş, ardından Ahmed b. Hanbel'e, cenaze yıkayanın gusûl abdesti alması gerekip gerekmediğinin sorulduğunu belirtmiştir ki, sanki bu onun söz konusu hadisi mantiken kabulde zorlandığını göstermektedir. Ardından kendisi birinci hadisin zayıf olduğunu söylemiş, gerekçe olarak da, “Hadisin Müslümanların uygulamalarına” ters unsurlar içermesini göstermiştir.²⁹⁶ Bütün bunlar ise, mantiken kabulü zor olan yukarıdaki türden hadisler karşısında, en muhafazakâr bakış açısına sahip hadisçilerin bile –isteksizce de olsa– bir tür metin tenkidi yapmak zorunda kaldıklarını göstermektedir.

Cenaze yıkamanın boy abdesti almayı gerektirdiğine dair hadislerle aykırı görüş beyan eden sadece Ahmed b. Hanbel de değildir, ondan önce meşhur tâbiî el-Hasen el-Basrî'nin (ö. 110/728) de cenaze yıkamaktan dolayı boy abdesti alınmasını reddettiği kaynaklarda yer almaktadır.²⁹⁷

Bu konuda verilebilecek en güzel örneklerden birisi şu hadistir:

Abdullâh b. Amr b. el-Âs anlatıyor: Bir gün Rasulullah elinde iki kitapla çıkageldi ve “Bu iki kitap nedir? Biliyor musunuz?” dedi. Biz: “Hayır, ey Allah'ın Rasulü! Ama sen söylersen o başka!” dedik. Sağ elindeki için dedi ki: “Bu âlemlerin Rabbinden gelen bir kitaptır ve içinde cennetliklerin ve onların babalarının, kabilelerinin isimleri vardır. Bu isimler, en sonuñcusuna varıncaya kadar belirlenmiştir, sayıları kesinlikle ne artar, ne eksilir.” Sonra sol elindeki için de şöyle dedi: “Bu da âlemlerin Rabbinden gelen

²⁹⁶ Hadisler ve Ebû Dâvûd'un yorumları için bkz. Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, K. Cenâ'iz (Bâhun fi'l-ğusli an ğasli'l-meyyit), hadis no: 3160-3162, (III. 201). Eleştiri konusu bu hadis, Ebû Dâvûd'dan önceki kaynaklardan Tayâlisî'nin (ö. 204/819) *el-Musnef*'inde (I. 160, no: 763) de yer almaktadır.

²⁹⁷ Umâr Abdilazîz el-Cabîr, *el-Hasenu'l-Basrî ve hadîşuhu'l-mursel*, s. 131. (*el-Muğnî*, I. 191'den naklen)

bir kitaptır ve içinde cehennemliklerin isimleri ile, onların babalarının ve kabilelerinin isimleri vardır. Bu isimler, en sonuncusuna varıncaya kadar belirlenmiştir, sayıları ne artar, ne eksilir.”

Ashab: “Her şey önceden bu şekilde belirlenmişse, o zaman niye amel ediyoruz ey Allah'ın Rasulü?” derler. Bunun üzerine Rasulullah: “İstikameti muhafaza ediniz, [mükemmele] yaklaşımaya çalışınız, çünkü cennetlik olan, hangi [kötü] ameli işlerse işlesin, sonunda onun cennetliklerin amelini işlemesi takdir olunur; cehennemlik olan da hangi [iyi] ameli işlerse işlesin, sonunda onun cehennemliklerin amelini işlemesi takdir olunur,” dedi. Sonra Rasulullah iki eliyle işaret edip bu iki kitabı bıraktı/attı ve “Rabbiniz kulları hakkında [kesin hükmü verip] işi bitirmiştir: Bir kısmı cennete, bir kısmı da cehenneme,” dedi. (Hasen sahih garîb.)²⁹⁸

Âdem'den kıyamete kadar gelip geçecek olan insanların –ki mantıken bir kısmı cennetlik, bir kısmı da cehennemlik olmak durumundadır– tek tek isimlerinin, üstelik babalarının ve kabilelerinin isimleriyle birlikte, elde taşınabilecek iki kitaba sığmayacağı düşünüldüğünde; ayrıca bugün bile çoğumuzun baba isimleri bilinse de, kabile isimlerimizden söz edilemeyeceği, bu durumun hadisi uyduranın Arap kültürünü ele verdiği ve bütün insanlar için geçerli olamayacağı göz önüne alındığında, mantıken Hz Peygamber'in bu kadar akıl ve mantık dışı bir sözü söyleyemeyeceği rahatlıkla söylenebilecektir. Kaldı ki, Tebuk Gazvesi'ne katılmayanlardan Ka'b b. Mâlik, başından geçen bir olayla ilgili rivayette, Müslümanların çokluğundan bahisle, “Müslümanlar bir kitaba sığmayacak kadar çoktu,” derken²⁹⁹ Hz. Peygamber döneminde, sadece Müslümanların sayısının bile –bırakın kıyamete kadar gelip geçecek cennetlikleri ve cehennemlikleri– bir iki deftere sığmayacak kadar çok olduğunu açıkça ifade etmiş bulunmaktadır.

Başka açılardan da eleştirilebilecek olan bir Muslim hadisi, kânumuz olan akıl ve mantığa dayalı metin tenkidi açısından da ele alınabilir:

Enes şöyle anlatır: “Allah, Bi'ru Maûne'de öldürülenlerle ilgili bir ayet indirdi ki, biz onu bir süre Kur'an olarak okudukta; sonra nesh edildi. [Ayet şuydu:] Kavmimize bildirin ki, biz Rabbimize kavuştuk, O bizden razı oldu, biz de O'ndan!³⁰⁰

²⁹⁸ Tirmizî, *es-Sünen*, 33, Kader, 8, hadis no: 2141, (IV. 449-450); Ahmed b. Hâbel, *el-Musned*, II. 167.

²⁹⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-hârî*, VIII. 113, 117, 118.

³⁰⁰ Muslim, *es-Sahîh*, 5, Mesâcid, 54, hadis no: 297, (677), (I. 468).

Elimizdeki Kur'an'ın eksiksizliğine ve korunmuşluğuna açıkça zarar vermesi bir yana, bu hadiste iddia edildiği gibi mevhum ayet, neshi mümkün olabilecek bir anlama sahip değildir ki, nesh edilmesi söz konusu olsun. Çünkü herkesin bilip kabul ettiği gibi 'nesh' hüküm içeren ahkâm ayetleri için söz konusu olabilir. Burada ise bir hüküm veya hüküm değişikliği gerektirecek bir durum söz konusu değildir. Aksi takdirde, Allah yolunda öldürülenlerin Allah'tan, Allah'ın da onlardan razı olmadığı sonucuna varmak da gerekir ki, bunun anlamsızlığı ortadadır.

Keza, Taberânî tarafından nakledilen, "Kim yazmış olduğu kitap/yazıda bana salat ederse, melekler de ona, ismim o kitapta kaldığı sürece istiğfarda bulunur," rivayeti Tirmizî'de geçtiği kaydedilen, "Cimri, benim adım kendisinin yanında zikredildiği hâlde, bana salat u selam getirmeyendir," 'hadisi' ile Nesâî'de geçtiği belirtilen, "Allah'ın yeryüzünde gezen melekleri vardır; onlar ümmetimin selamlarını bana iletirler," 'hadisi'³⁰¹ de konumuz açısından örnek verilebilir.

Hiz. Peygamber'e salat (dua) etmek her Müslümanın zevkle yerine getireceği bir şey ise de, bunun Hiz. Peygamber'in her anılışında gerekmeceğini en iyi bilenlerin başında Hiz. Peygamber'in geldiği kanaatindeyiz. Çünkü hepimizin bildiği gibi, gerek sözlü, gerek yazılı olarak Peygamberimizin adının geçtiği her durumda ona salat etmek mümkün olmadığı gibi, bunu istemek de insanları zora koşmak olur ki, Hiz. Peygamber'i böyle bir kabalığı işlemekten tenzih ederiz.

Öte yandan, selam, hayatta olanlar içindir. Kur'an'ın açık beyanlarının da vurguladığı gibi bir beşer ve ölümlü olan Hiz. Peygamber'in bizlerin selamlarını duyması mümkün olmadığı gibi, onun duyması söz konusu olan selamların yeryüzünde dolaşan özel meleklerce toplanması da anlamsızdır.

Bunlar muhtemelen Hiz. Peygamber'e salat u selam göndermek gerektiğini vurgulamak isteyen bazı halk vaizlerinin veya sofu çevrelerin uydurdıkları hadislerden olmalıdır. Onlarinsa, avam tabakasını peşlerinde sürüklemek için Kur'an'a, Sünnet'e, akıl ve mantığa ters düşmekten çekinmedikleri, uydurdıkları pek çok hadisten açıkça anlaşılmaktadır.

³⁰¹ Tâberânî, *el-Mu'cemu'l-avsat*, II. 496, no: 1856 (Zaten rivayette İshâk b. Vehh el-Allaf teferrüd etmiş olup, bunu ondan başka rivayet eden de yoktur.); Tirmizî, *es-Sünen*, 49, Da'avât, 101, hadis no: 3546, (V. 551); Nesâî, *es-Sünen*, Sehv, 46, (III. 43), Ahmed b. Hanbel'in *el-Musnefi* (I. 201, 387, 441, 452, II. 251) ile Dârimî'nin *es-Sünen*inde, 20, Rikâk, 58, hadis no: 2777, (II. 225)'de yer almaktadır.

Yine Tirmizî'de geçen, "Biriniz bir yazı yazdığınızda onu topraklayın, çünkü böyle yapmak ihtiyacın yerine gelmesi için daha yararlıdır"³⁰² ve İbn Mâce'de geçen, "Sayfalarınızı topraklayın, bu daha iyi sonuç getirir, çünkü toprak mübarektir,"³⁰³ hadisleri de akıl ve mantık ölçüsüne vurularak metin tenkidine tâbi tutulabilecek hadisler arasında yer almaktadır. Çünkü bu 'hadisleri' okuyanların da kolayca fark edebilecekleri gibi, herhangi bir iş için yazılıp gönderilecek bir yazıyla sonuca ulaşmanın, o yazıyı topraklamakla bir ilgisi yoktur. Hele bunun toprağın mübarek olmasıyla hiçbir ilgisi yoktur; çünkü toprak, ne kadar mübarek ise su, hava, bitkiler, hayvanlar ve insan da o kadar mübarektir, toprağın bu bakımdan hiçbir özelliği yoktur. Hele hayatta başarılı olmakla hiçbir ilgisi yoktur. Hayatta başarılı olmanın yolu, yazılan mektubu topraklamaktan değil, adam gibi dürüstçe çalışmaktan geçer. Bunu en iyi bilenlerin başında ise Hz. Peygamber'in gelmesi gerektiğine inandığımızdan, bu rivayetin Hz. Peygamber'in sözü olamayacağından en küçük bir kuşku dahi duymuyoruz. Nitekim İbn Mâce'de bu hadisin ardından Siracuddîn el-Kazvî'nin mevzû olduğuna dair yer alan ifadesi de bizi doğrulamaktadır.

Yine İbn Mâce'de güvercin uçuran biri hakkında söylendiği ile ri sürülen, "Bir şeytan başka bir şeytanın peşinde!" sözünün³⁰⁴ de bizce bu şekliyle gerçek bir hadis olması mümkün görünmemektedir. Çünkü kuş uçurmak, kuşbazlık, kuş beslemek ve onları seyredivip zevk almak dinin yasakladığı bir şey değildir ki, böyle bir şeyi yapan şeytan olsun! Diyelim bu işi yapan şeytan olsun, peki suçsuz kuşun niçin şeytan olarak nitelendirildiğini izah etmek mümkün müdür? Hz. Peygamber'in zavallı kuşları şeytan olarak nitelendirebileceğini hangi akli başında Müslüman düşünür?

el-Muvaftâ başta olmak üzere, çeşitli kaynaklarda yer alan, "Kim tavla (*nerd*) oynarsa, Allah'a ve Rasulü'ne isyan etmiş olur," rivayetini³⁰⁵ de kabul etmek mümkün değildir. Çünkü ne tavla, ne da satranç³⁰⁶ oynamak bizatihi kötü bir şey değildir. Dolayısıyla, oynanması mubah olan ve İslam'ın herhangi bir yasağını çiğnemesi söz konusu olmayan, hatta bugün İslam dünyasının her yerinde oynanmakta olan tavla, satranç, dama vb. oyunlara karşı.

³⁰² Tirmizî, *es-Sünen*, 43, İstîzân, 20, hadis no: 2713, (V. 66-67).

³⁰³ İbn Mâce, *es-Sünen*, 33, Edeh, 49, hadis no: 3774, (II. 1240).

³⁰⁴ İbn Mâce, *es-Sünen*, 33, Edeh, 44, hadis no: 3764-3767, (II. 1238-1239).

³⁰⁵ *el-Muvaftâ*, (Yahyâ b. Yahyâ rivayeti), 52, er-Ru'ya, 2, hadis no: 6-7 (II. 958)

³⁰⁶ A.y. "Mâlik satrançta hayır yoktur, der ve oynamayı kerih gördü."

“Allah ve Rasulü’ne isyan” suçlamasının bir abartı olduğu ortadadır. Bu oyunları oynamanın –sadece oynamanın– ne gibi bir günah olduğunu aklen de izah etmek mümkün değildir. Hele satranç gibi zekâyı geliştiren oyunların niçin günah olduğunu izah etmek ise hiç mümkün değildir. Bize göre, bu sözün Hz. Peygamber’den ziyade, sofu çevrelere ait ve onların ürünü olması ihtimali son derece yüksektir.

İbn Abbâs’ın, “İbrahim hacc için insanları davet etmekle emrolunduğunda, dağlara başlarını eğmeleri emredildi, *karyeler* (şehir, kasaba ve köy) onun için yükseltildi ve böylelikle [bütün] insanlara hacc davetini duyurdu,” rivayeti³⁰⁷ ise yoruma gerek bırakmayacak kadar asılsızlığı, akla/mantığa aykırılığı ortadadır.

Cennetliklerin çoğunun fakirler, cehennemliklerin çoğunun da kadınlar olduğu,³⁰⁸ Hz. Fâtıma’nın adının konulmasının Cebrail aracılığıyla Allah tarafından istendiği³⁰⁹ şeklindeki hadislerin de akıl ve mantık açısından izahı ve kabulü mümkün değildir. Özellikle Hz. Fâtıma’nın ismiyle ilgili rivayet, onun, Hz. Peygamber’in, peygamberliğinden yaklaşık beş yıl önce doğmuş olmasından dolayı, tarihen de uydurma olduğu açık ise de, Allah’ın insanların çocuklarına ne isim koyacaklarıyla meşgul olduğunu kabul etmenin anlamsızlığı açısından da uydurma olması gerekir.

Sahîh-i Buhârî dahil, pek çok kaynakta yer alan bir rivayete göre, Hz. Peygamber, “Sizden birisi yemek yediğinde yalamadan veya yalatmadan elini [mendile vb.] silmesin,” demiştir. Bu rivayette önerilen, “kişinin yemek bulaşmış elini bir başkasına yalatması” hususu, bırakın bir peygamberi, sıradan bir insana bile yakışmayacak bir öneridir. Bu rivayetin, “Hadiste kastedilen, kişinin eşi, cariyesi, hizmetçisi ve çocuğu gibi, tiksinecek kimselere yalatmasıdır” veya “Bu hadis parmakları yalamaktan tiksinenlere bir cevaptır,” şeklindeki yorum ve söylemlerle savunulması³¹⁰ da

³⁰⁷ Tayâlisî, *el-Musned*, I. 207-208, hadis no: 992.

³⁰⁸ Age., II. 73, hadis no: 2254. Hadisin benzer tarihlerinin kapsamlı bir değerlendirmesi ve esaslı bir eleştirisi için bkz. Hidayet Şefkatlı Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, kitâbiyât, Ankara 2000, s. 98-121.

³⁰⁹ Bu hadis ve tarihen imkânsızlığı açısından eleştirisi için bkz. Zehelbî, *Mizânu’l-İtidâl*, III. 439.

³¹⁰ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, IX. 578 (Buhârî, *eş-Şühûh*, 70, At’ime, 52, hadis no: 5456’nin şerhinde). Hadis, Buhârî öncesinde, Humeydî’nin *el-Musned*’inde (I. 229, no: 490) ve Abd b. Humeyd’in *el-Muntehab*’ında (I. 541-543, hadis no: 625-628)’de yer aldığı gibi *Kütüb-i sitt*e’de de yer almaktadır (Bkz. *el-Mu’cemu’l-mufehres*, “Latîka” maddesi, VI. 122).

bizce isabetli değildir. En iyimser yaklaşımla, bu, “başkasına yalatma”, kısmının ravilerin bir idrâcının ürünü olduğunu kabul etmek gerekir ki bu dahi söz konusu ifadenin Hz. Peygamber’e aidiyetinin reddedilmesi, yani metin tenkidi demektir.

Keza, şu rivayet de akıl ve mantık ölçülerine göre kabulü zor rivayetlere örnek gösterilebilir:

Hz. Peygamber’in mevlası Meymûne, “Ya Rasulullah, Beytu’l-Makdis hakkında bize görüşünü söyler misin?” deyince o şu cevabı vermiştir: “Toplanma ve yayılma (mahşer ve menşer) yeridir. Oraya gidin ve orada namaz kılın; çünkü orada kılınan namaz, başka yerde kılınandan bin kat daha üstündür.” “Peki, oraya gidemezsem ne yapayım?” “O takdirde, Beytu’l-Makdis için kandillerde kullanılmak üzere yağ hediye edersin. Kim böyle yaparsa sanki oraya gitmiş [ve namaz kılmış] gibi olur.”³¹¹

Allah, İsa’ya şöyle vahyetti: “Ey İsa! Muhammed’e iman et ve ümmetinden ona erişenlere de ona iman etmelerini emret; çünkü Muhammed olmasaydı Âdem’i yaratmazdım. Muhammed olmasaydı cennet ve cehennemi de yaratmazdım. Keza, ben arşı su üstünde yarattığımda, arş kıpırdardı, ben de üzeri-ne, *Lâ ilâhe illâ’llâh*, yazınca sükûnete erdi.”³¹²

Keza hem akıl ve mantık sayesinde, hem de tecrübeyle yanlışlığı gösterilebilecek bir başka rivayet de şudur:

“Her kim gece çokça namaz kılsa, gündüzün yüzü güzel olur.”³¹³ Herkes bilir ki, kişinin güzel veya çirkin oluşu, yaratılışla ilgili olup ayrıca meselenin kültürel telakkilere bağlı izafi bir yönü de vardır. Ama genel olarak, çirkin olduğu kabul edilen bir Müslüman düşünelim, böyle biri ne kadar çok namaz kılsa kılsın, onun güzelleşmesi söz konusu değildir. Bunun olabileceğini düşünmek dahi Allah’ın kanunlarını, aklın ve mantığın sınırlarını zorlamak anlamına gelecektir. Belki de bu durum bazılarının gözünden kaçmamış olmalı ki, bu hadisin ardından onun uydurma olduğuna dair bir not düşme ihtiyacı hissedilmiştir.

Akıl ve mantık ölçüsüne vurularak rivayetleri metin tenkidine tâbi tutmanın her zaman açıkça yapılmadığını, ancak şartlı cümle-

³¹¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, VI. 463; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, Kitâbu’s-salât 13, hadis no: 457 (I. 125); İbn Mâce, *es-Sünen*, 5, İkâmetu’s-salât, 196, hadis no: 1407 (I. 451).

³¹² Hâkim, *el-Mustedrak*, II. 675. Nitekim bu hadis rivayetinin uydurma olma ihtimaline Zehebî de dikkat çekmiştir (A.y.).

³¹³ İbn Mâce, *es-Sünen*, 5, İkâmetu’s-salât, 174, hadis no: 1333, (I. 422-423).

lerle başlayan bazı yorumların altında böyle bir tenkidin yattığını da görmek mümkündür. Mesela, Tahâvî'nin şu yorumu, burada örnek olarak zikredilebilir:

Şayet iş akla/mantığa (*en-nazar*) havale edilmiş olsa idi, evcil eşek etinin helal olması gerekirdi ve onun eti de yaban eşeklerinin eti hükmünde olurdu. Çünkü haram olduğunda icmâ edilen her sınıf hayvan, evcil iken haram kılınıyorsa, yabanî olanlarının da haram olması gerekir. Nitekim, yaban domuzunun eti de evcil domuzun eti gibi değil midir? Ne var ki, Rasulullah'tan gelen, tâbi olunmaya daha layıktır...³¹⁴

Burada açıkça görüldüğü gibi, Tahâvî, akıl ve mantık açısından doğruyu görmüş; ama bir adım daha atarak, bu rivayetin Hz. Peygamber'e ait olamayacağı yolunda bir görüşe ulaşamamıştır. Onu bundan alıkoyan ise, şüphesiz aksi yöndeki rivayetlerin neticede bir rivayet olup kesinlik ifade etmediğini, sadece zann-ı galip ifade ettiğini gözden kaçırmış olması ve rivayete boyun eğmek zorunda kalmasıdır. Hâlbuki evcil eşek etinin yenmesinin haram olduğunu kabul eden çoğunluk yanında, aksi görüşte olan Hz. Âişe, İbn Ab-bâs, İkrime, Ebû Vâ'il gibi, sahâbi ve tâbîlerin mevcudiyeti bile³¹⁵ bu haramlık meselesinin kesin olmadığını göstermektedir.

İbn Teymiyye'nin aşağıdaki yorumu da, tam anlamıyla başarılı bir örnek sayılmazsa da, yine de bizim için aydınlatıcı olabilir:

Bazılarının, "Âdem, su ve çamur arasında iken ben peygamberdim," şeklindeki ifadelerine gelince; bu hem aklen, hem de naklen bâtil bir nakildir. Çünkü Âdem, su ve çamur arasında değildi, çünkü çamur zaten su ve toprak [karışımı] demektir. [Rivayetin doğrusu ise] "Âdem, ruh ve ceset arasında iken..." şeklindedir.³¹⁶

"Kim ben müminim derse o kâfirdir, kim ben âlimim derse o cahildir," şeklinde ve Taberânî, Deylemî ve el-Hâris b. Ebî Usâ-me'nin, her birisinin de zayıf isnadlarla naklettikleri hadis(!) hakkında İbn Hacer el-Heysemî *Fetâvâ*'sında şunları söylemektedir:

Pek çok sahabinin ve onların dışında sayısız âlimin her birisinin, "Ben âlimim," dedikleri hâlde Hz. Peygamber'in zemet-tikleri herhangi bir şey [cahillik] yapmadıkları sabittir. Bütün bunlardan daha da önemlisi (12. Yûsuf, 55) Hz. Yusuf'un, "Ben iyi bilen biriyim," sözüdür.³¹⁷

³¹⁴ Tahâvî, *Şerhu ma'ânî'l-âşîr*, IV. 210.

³¹⁵ Bkz. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VIII. 586-587; İbn Hazm, *el-Muhalî*, VII. 407-408.

³¹⁶ İbn Teymiyye, *Mecmu'u fetâvâ İbn Teymiyye*, XVIII. 369.

³¹⁷ Aclûnî, *Kesfu'l-hafâ* II. 269, hadis no: 2557.

Burada, zayıf olduğu söylenen bu rivayet, açıkça mantıki bir metin tenkidine tâbi tutularak, ayrıca işin içine tecrübe ve Kur'an'ın delaleti de katılarak, onun Hz. Peygamber sözü olamayacağı ortaya konmuştur.

Akıl ve mantık açısından metin tenkidine dair en güzel örnek. “Hangi erkek, cinsel organına dokunursa, abdest alsın,” hadisiyle ilgili olanıdır. İmam Muhammed'in *Kitābu'l-hucce*'de naklettiği metin tenkidi örnekleri, bu ilkenin, sadece sahabe tarafından değil, aynı zamanda bizzat Hz. Peygamber tarafından da nasıl kararlı bir biçimde uygulandığını göstermektedir.

Cinsel organına dokunmasından dolayı bir kişinin abdest almasının gerekip gerekmediği sorusuna Rasulullah'ın verdiği cevap tam olarak mantıki bir cevaptır: “Cinsel organın senin vücudunun bir parçası değil mi?”³¹⁸

Namazda cinsel organa dokunma konusunda İbn Abbâs'ın da cevabı şudur: “Ha ona dokunmuşum, ha burnuma, fark etmez!”³¹⁹

Bir başkası onun bu konuda şöyle dediğini nakleder: “Eğer cinsel organını pis kabul ediyorsan, kes onu!”³²⁰

Hız. Ali'nin de İbn Abbâs gibi, “Ha ona dokunmuşum, ha burnumun ucuna ya da kulağıma!” dediği nakledilmektedir.³²¹

Yine, İbn Mes'ûd'un da İbn Abbâs gibi, “Cinsel organın sana göre pis ise, o zaman kes onu!” dediği nakledilmektedir.³²²

İbn Mes'ûd ve İbrâhîm en-Nahaî'nin, “Cinsel organın senin cesedinin bir parçasıdır,” dedikleri de nakledilmektedir.³²³

Huzeye b. el-Yemân'ın ise namazda cinsel organa dokunmakla ilgili olarak, “Başa dokunmasından farksızdır” veya “Burnuna dokun [aynı şey]!” dediği rivayet edilmektedir.³²⁴

Ammâr b. Yâsir ise, “Cinsel organın senin vücudunun bir parçasıdır. Ama elini koyacak başka yer kalmadı mı?” demektedir.³²⁵

Muhtemelen Ebû Hanîfe'nin, hayvanların organlarını keserek işaretleme (iş'âr) yapmakla ilgili rivayetleri reddetmesi de bur-

³¹⁸ Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *Kitābu'l-hucce ilâ ehli'l-Medîne*, I. 60

³¹⁹ A.y.

³²⁰ *Age.*, I. 61.

³²¹ *Age.*, I. 61-63.

³²² A.y.

³²³ *Age.*, I. 62.

³²⁴ *Age.*, I. 62-63.

³²⁵ *Age.*, I. 62. Eleştiri konusu olan bu rivayet Tayâlisî'nin (ö. 204/819) *el-Musned*'inde (I. 57, no: 205) ve Humeydi'nin (ö. 219/834) *el-Musned*'inde (I. 1, no: 352) de yer almaktadır.

bir işkence olarak görmesi, akıl ve mantık açısından kabullene-memesinden kaynaklanmış olmalıdır.³²⁶

Bu örnekler, hadis rivayetlerinin akıl ve mantık ölçüsüne nasıl vurulacağına dair son derece açık ve dikkat çekici bir nitelik arz etmektedir. İmam Muhammed de bunları hatırlatarak hem hocası Ebû Hanîfe'nin, hem de kendisinin bu hadisleri reddettiğini açıkça ifade etmektedir.³²⁷

Örnekler yeterince açık olduğundan ayrıca yorum yapmaya gerek görmediğimizi de burada belirtelim.³²⁸

Akıl ve mantık ölçüsüne vurarak metin tenkidi uygulamak, sa-dece Hz. Peygamber'in sözleri olduğu iddia edilen rivayetler için değil, bazı sahabilere ait olduğu söylenen rivayetler için de söz konusu olabilmektedir.

Mesela, Ebû Hurayra'nın, "Ne *şurtî* (polis/zabıta) ol, ne' de arif," sözü muhtemelen bu iki mesleği kötülemek için ona izafe edilmiş, hatta bununla da yetinilmeyerek muahhar kaynaklarda hadis, yani Hz. Peygamber'in sözü haline getirilmiştir.³²⁹

Mesela, Ebû Hâtim'e (ö. 275/888-90), Şa'bî'nin (ö. 103-110/721-728) Hz. Ali'den rivayet ettiği feraiz hakkında sorulduğunda, verdiği cevap konumuz açısından aydınlatıcı görünmektedir:

Bana kalırsa bunlar, Şa'bî'nin Hz. Ali'nin görüşüne kıyas ederek ulaştığı sonuçlar olmalıdır. Yoksa ben Hz. Ali'nin [bu kadar detay-lı olarak] bu meselelerle uzun uzun uğraşacağını zannetmem.³³⁰

Özellikle Ebû Hanîfe (ö. 150/767), akıl ve mantık ölçüsüne dayanarak sıkça metin tenkidi yapmış görünmektedir. Ne var ki, onun ne yapmak istediğini hadis imamları anla(ya)madığı için, sanki onun eleştirdiği rivayetlerin Hz. Peygamber'in ağzından çıktığını kendileri duymuş gibi, Ebû Hanîfe'yi bu tür hadisleri –doğ-rusu hadis olduğu söylenen rivayetleri– inkâr etmekle haksız yere suçlamışlardır. Şimdi onun, bu şekilde eleştirdiği söylenen riva-yetlerden bazı örnekler verelim:

İmam-ı Azam'ın, "Alıcı-satıcı birbirlerinden ayrılmadıkça mu-hayyerdirler," şeklindeki meşhur hadisi, "Peki, onlar bir gemide

³²⁶ Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, I. 149.

³²⁷ Muhammed b. el-Hasen, *Kitâhu'l-hucce*, I. 59, 64-65.

³²⁸ İmâm Muhammed sonrasında eleştiri konusu bu hadise ve karşı hadislere yer veren bazı eserler şunlardır: Tayâlîsî, *el-Musned*, I. 57, hadis no: 203-205; Şâ-fîî, *el-Umm*, I. 19-20; Humeydî, *el-Musned*, I. 171, hadis no: 352.

³²⁹ Ebû Hurayra'nın sözü olarak bkz. Abdurrazzâk, *el-Muşannef*, IX. 326, no: 20668 (Ma'mer b. Râşid'in *el-Câmi'*inden naklen); Hz. Peygamber'in sözü ola-rak bkz. Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, V. 233 (Tâberânî'den naklen).

³³⁰ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerhu ve't-ta'dil*, III. 324; İbn Hacer, *Tehzîhu't-tehzih*, V. 67.

veya zindanda olacak olsalar, birbirlerinden nasıl ayrılacaklar?" diyerek tenkit ettiği nakledilmektedir.³³¹

Onun, "Çanimetten ata iki, binicisine bir hisse verilir," şeklindeki bir hadisi, "Ben hayvanın hissesinin müminin hissesinden fazla olmasını kabul edemem," diyerek reddettiği de nakledilir.³³²

Bir diğer örnek ise onun, "Abdest, imanın yarısıdır," hadis karşısında, "O zaman iki defa abdest alalım, imanımız tamamlansın," dediğine dair bir nakildir.³³³

"Allah atı yarattı ve onu koşturdu, at terledi, işte kendisini bu terden yarattı," rivayetiyle ilgili olarak İbnu'l-Cevzî'nin yaptığı değerlendirme de konumuz açısından oldukça aydınlatıcıdır:

Biz muhaddislerin usûlü gereğince, onlar tarafından uydurulduğu belli olsun diye ravilerini cerhe tâbi tuttuk. Yoksa bu tür hadislerin ravilerini araştırmaya bile gerek yoktur; çünkü [aklen ve mantıken] muhal olan bir şeyi sika raviler bile rivayet etse, yine de reddedilir ve onların hata ettikleri kabul edilir. Nitekim bir grup sika ravi bir araya gelerek, devenin iğne deliğinden geçtiğini, söyleseler, muhal olan bir şeyi rivayet ettikleri için, güvenilir olmaları hiçbir şey ifade etmez ve onların rivayetlerini [kabul etmeyi] gerektirmez. O hâlde, akıl ve mantık ölçülerine uymayan veya dinin temel esaslarına aykırı bir hadis görürsen, bil ki uydurmadır, onu araştırmak için ayrıca zamanını harcama.³³⁴

Zehebî (ö. 748/1347), yukarıdaki önemli tespitin sahibi olarak ve hadisçiliği yanında meşhur bir vaiz olan İbnu'l-Cevzî'nin vaazlarını 100.000 kişinin dinlediğine dair kendi ifadelerini mübalağa bulup sesin duyulması ve bu kadar kalabalık bir cemaatin sığacağı bir mekânın olamayacağı açısından kabul edilmesinin mümkün olmadığını belirtirken son derece haklıdır.³³⁵

İbn Haldûn (ö. 808/1405) da, benzer şekilde, Hz. Musa'nın ordusunun sayısının 600.000'e varmasının imkânsızlığını ortaya koyarken, sadece tarihî rivayetleri tenkide tâbi tutmakla yetinen geleneksel yaklaşımın yetersizliğini ve metin tenkidinin mutlaka şart olduğunu göstermeyi amaçlıyordu.³³⁶

³³¹ el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII. 389.

³³² *Age.*, XIII. 390.

³³³ *Age.*, XIII. 388.

³³⁴ İbnu'l-Cevzî, *el-Mevcû'ât*, I. 150-151.

³³⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, XXI. 370.

³³⁶ Bkz. M. G. S. Hodgson, *İslâm'in Serüveni*, II. 526. İbn Haldûn'un konumuz açısından Tâberî'yle mukayesesini için bkz. *age.*, II. 530.

Akıl ve mantığa aykırılık ilkesini uygularken matematiğe başvurmak da etkili ve faydalı olacaktır. Mesela, 1998 yılı *Türkiye* gazetesi Takvimi'nde (11 Aralık 1998) her zaman olduğu gibi, yine kaynak belirtilmeden şöyle bir hadis nakledilmiştir.

Allahu Teâlâ her Cuma günü altı yüz bin günahkârı cehennemden azat eder. Bunların hepsi de cehenneme layık olup Cuma gününün bereketiyle cehennemden çıkarılır.

Bu hadisin salih amellerin faziletleriyle ilgili olması, az amele –hatta burada hiçbir salih amel şartı koşulmamıştır– çok ölçüsüz mükafat vadedilmesi, henüz daha kıyamet kopup da kimin cehennemlik olduğunun belli olmaması gibi noktalardan hareketle, onun Hz. Peygamber'in sözü olamayacağı ileri sürülebileceği hususu bir yana, matematiksel olarak da hadisin uydurma olduğu gösterilebilir. Çünkü, her Cuma altı yüz bin kişi cehennemden kurtuluyor ise, Hz. Peygamber'in bu sözü Hicrî takvim başı olan Hicret esnasında söylediğini varsayarak, 1420 yıl boyunca kaç kişinin cehennemden azat edildiğine bakalım:

$$600.000 \times 50 = 30.000.000 \text{ (Her yıl azat edilenlerin sayısı)}$$

$$30.000.000 \times 1420 = 42.600.000.000$$

Şayet hadis sahih ise, bugüne kadar kırk dört milyar üç yüz dört milyon günahkârın cehennemden azat edilmiş olması gerekir. Bırakın günahkârları, 1420 yıl içinde dünyaya gelmiş olan Müslümanların tamamının sayısının bile kırk dört küsur milyarı bulması imkânsızdır. Bu ise, hadis olduğu iddia edilen bu rivayetin gerçekleri yansıtmadığını, daha doğrusu Hz. Peygamber'e ait olamayacağını açıkça göstermektedir.

Bilhassa az bir amele ölçüsüz mükafat vadeden fadâ'il ve tergîb-terhîb hadisleri, yapılacak bu tür hesaplamalarla metin tenkidine tâbi tutulabilir ve yukarıdaki örnekte olduğu gibi matematik olarak tutarsız ve gerçek dışı olduğu anlaşılanlar 'uydurma' olarak kabul edilebilir.

Mesela, Mirac'ta Hz. Musa'nın kendi ümmetine günde elli vakit namazın farz kılınmış olduğunu, fakat buna güç yetiremediklerini söylediğine dair rivayetler herkesin malumudur. Başta Buhârî-Muslim gibi en muteber addedilen kaynaklar olmak üzere hemen her hadis kaynağında yer alan bu rivayet üzerinde de konumuz açısından durup düşünmek icap eder. Çünkü Allah'ın, ne Hz. Musa'nın, ne de Hz. Peygamber'in ümmetine günde elli vakit namazı farz kılması makul görünmektedir. Şayet bu rivayetler kabul edilecek olursa, tam olarak her yarım saatte bir namaz kılınması ge-

rekecektir ki, üstelik yeme-içme, çalışma, uyuma vb. beşerî faaliyetler için gerekli zaman da bu hesaba dahil edilmiş değildir. Bunun insanların gücünü aşan bir yük (*teklifu mālā yutak*) olduğunda en ufak bir kuşku yoktur. İnsanlara gücünün üzerinde yük/sorumluluk yüklemeyeceğine dair Allah kelamı (2. Bakara, 233, 286: 6. En'âm, 152; 7. A'râf, 42; 23. Mü'minûn, 62) ortada dururken, bu tür rivayetlerin kabul edilmesi nasıl mümkün olabilir? Bu sorunun cevabını siz okurlara bırakıyoruz.

-Diğer yandan elli vakit namazın her bir defasında yarı yarıya azaltıldığı ve sonuçta beş vakitte karar kılındığı da rivayetlerde ifade edilmektedir. Hâlbuki elli sayısını ikiye kaç defa bölerseniz bölün sonunda beş tamsayısı çıkmaz. Sadece 50–25–12,5 ve 6,25 şeklinde küsürlü rakamlar çıkar. Bu da rivayeti kuşkulu hâle sokan bir başka mantıki husus olarak dikkat çekmektedir.³³⁷

Bir örnek de Mutezileden verelim: İmam Bâkır'dan nakledilen. "Hz. Ali bir gecede bin rekat namaz kıları," rivayetine değinen Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtaza, rivayetin doğru olmasının uzak bir ihtimal olduğunu *Ṭabaḳātu'l-Mu'tezile*'sinde (s. 87) şu şekilde açıklamaktadır:

Bâkır'dan yapılan bu rivayet –Allah daha iyi bilir ya– [akla ya-kın değil] uzaktır. Çünkü bazı salih zatlar bütün güçleriyle bunu denediler ve –hem de sadece Fâtîha ve İhlâs sureleriyle– bir gecede üç yüz rekattan fazla kılamadılar.

Özellikle İmam-ı Azam'ın bazı hadislerle mantıki gerekçelerle karşı çıkıp onları reddettiğine dair rivayetler, çoğunlukla rey ehli ve özellikle de Ebû Hanîfe düşmanı mutaassıp Şafii hadisçiler tarafından nakledildiği için, bu bilgilerin doğruluğundan kuşku duyulabilirse de, bu tür bir metin tenkidinin sahabenin önde gelenleri tarafından da uygulandığını gösteren rivayetlerin varlığı, İmam-ı Azam'ın da bu gibi fakih sahabilerin zihniyetlerini benimsemiş olması, onun bu eleştirilerinin gerçek olabileceğini kabul etmemize imkân sağlamaktadır.

Öte yandan el-Hatîb el-Bağdâdî gibilerinin, bunları, İmam-ı Azam'ın hadislerle aldırmadığını ve pervasızca onlara karşı çıktığını göstermek için zikrettiğini, yoksa bu tür tenkitlere olumlu baktığı için bunlara eserlerinde yer vermediğini de burada hatırlatmakta yarar vardır. Ancak, o ve onun gibi düşünenler istedikleri kadar bu tür bir metin tenkidine soğuk baksınlar ve istedikleri kadar bu

³³⁷ Kirmânî de bu problemin farkında görünmektedir. Bkz. *el-Kevâhibu'd-dîrârî*, IV. "

zihniyetinden dolayı İmam-ı Azam'a saldırınsınlar, biz onun izlediği yolun sağlıklı olduğundan aslâ kuşku duymamaktayız ve bu yüzdendir ki, Hatîb'in olumsuz bir amaçla zikrettiği bu örnekleri, biz olumlu anlamda metin tenkidi örnekleri olarak değerlendiriyoruz.

Aslında İmam-ı Azam ve onun gibi düşünenlerin uyguladıkları metin tenkidi tarzına karşı çıkmakla Hatîb gibileri, farkında olmandan aynı tarz metin tenkidini uygulayan ve tenkitleri temelde İmam-ı Azam'inkilerden hiçbir farkı olmayan bazı sahabileri de eleştirmiş olmaktadır. Ama bu eleştirilerini İmam-ı Azam'a açıkça yöneltenler, nedense aynı tarz metin tenkidini uygulayan sahabelerin durumlarını görmezlikten gelmektedirler.

Sözün kısası, mantıki gerekçelere dayanarak hadislere metin tenkidi uygulama geleneği bazı sahabilerden itibaren İmam-ı Azam'ın da mensubu olduğu rey ehli içinde belli ölçüde devam etmiş bir yaklaşımdır. Biz de bugün bu geleneğe sahip çıkıyor ve onu tekrar canlandırmak gerektiğine inanıyoruz.

Ehl-i Sünnet dışına itilmiş ve bugüne kadar da bu dışlanmışlığı devam etmiş olan Mutezilenin durumuna da burada kısaca işaret etmek gerekir.

Biz Ehl-i Sünnet mensupları, bugüne kadar kendi dışımızdaki mezhepleri, hep kendi ulemamızın bize tanıttığı ölçüde tanıdık. Mutezile konusunda da durum pek farklı olmamıştır. Ama bugün geldiğimiz şu noktada görmekteyiz ki, birçok Mutezili imamin eserleri keşfedilip neşredilmiş ve insanların istifadesine sunulmuştur, hâlâ da bu alanda çabalar devam etmektedir. İşte Mutezile mezhebi hakkında bilgi edineceğimiz bu ilk elden kaynakların çizdiği Mutezile tablosuyla, Sünni kaynakların çizdiği tablonun tamamen farklı olduğu ortaya çıkmış bulunmaktadır. Mutezilenin kendi kaynakları esas alındığında görülen şudur ki, Mutezilenin din anlayışının Kur'an ve Sünnet'e uygunluğu Ehl-i Sünnetinkinden hiç de az değildir, hatta bazı konularda Kur'an ve Sünnet'e daha da yakın, daha dindar ve daha hassas görünmektedirler. Bu konuda daha kesin konuşmak için birtakım ilmî çalışmalar yapılması gerektiğinde kuşku yoktur ve biz de bir yandan bu alanda bazı çalışmaları başlatmış bulunuyoruz. Ancak, şu âna kadar yaptığımız incelemelere dayanarak şunu söyleyebiliriz ki, Mutezilenin, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat dışına itilmesi, tarihî bir hata olmuştur. Hele onların hadis-Sünnet inkârcısı olduklarını, kendi kaynaklarına dayanarak ortaya koymak hiç de mümkün görün-

memektedir.³³⁸ Ama onların hadisler karşısında eleştirel bir tavır takındıkları ve İmam-ı Azam gibi, metin tenkidinin ilk sistemli uygulayıcıları arasında yer aldıkları rahatlıkla söylenebilir. Eleştirel düşünceden, özellikle de metin tenkidinden uzak olan hadis ehli çevresinin ve bizler nazarında her biri büyük bir 'imam' olan hadisçilerin, hadis-Sünnet inkârcılığı yaftasını İmam-ı Azam'a yaptırdıkları gibi, Mutezileyi de bu yaftayla yaftalamaları hiç de tesadüf değildir. Bilakis bu, tutucu muhafazakâr çevrelerin, eleştirel zihniyete karşı yürüttükleri kampanyanın bilinçli bir sonucudur.

İşte bu sebeplerle, Mutezilenin de Ehl-i Sünnet içindeki 'rey ehli' kanadında yer alması gerektiğini, dolayısıyla konumuzla ilgili olarak onların metin tenkidi uygulamalarından da istifade edebileceğimizi düşünüyoruz. Bu amaçla, onların metin tenkidi, özellikle de hadisleri, akıl ve mantık ölçüsüne vurma konusundaki yaklaşımları hakkında bilgi edinmek üzere, öncelikle kendi kaynaklarını, ikinci dereceden ise Sünni ve diğer mezheplerin kaynaklarını taramak son derece yararlı olacaktır.

Bu alanda yapılmış çalışmalar bulunmadığından, şu ânda belki birinci dereceden Mutezili kaynaklara dayalı hazır bilgilere sahip olmaktan mahrumuz. Ancak, yine de Arapça bilmeyen okuyucularımızın konuyla ilgili bir fikir edinmelerine yardımcı olmak için ilk dönem Sünni kaynaklar arasında önemli bir yere sahip olan İbn Kuteybe'nin, *Te'vîlu muhtelifi'l-ḥadîs*'inin Türkçe tercümesinin gözden geçirilmesinin yararlı olabileceğini düşünüyoruz. Çünkü bugüne kadar, Sünni bakış açısıyla olumsuz bakmaya alıştığımız *Te'vîl*'deki bazı hadislerle yönelik metin tenkidi uygulamalarına özellikle de akıl ve mantık kriterine dayalı olanlarına, bu defa rey ehlini ve onunla birlikte Mutezileyi yargılamak için değil, onların bu metin tenkidi çabalarından yararlanmak amacıyla olumlu bir şekilde yaklaşılabilir. Zaten İbn Kuteybe'nin bu eserinde yüzü aşkın konudaki çeşitli hadislerle metin açısından yöneltile eleştirilerin tamamına İbn Kuteybe tarafından isabetli cevaplar verilemediği de, ulema tarafından ifade edilmiş bulunmaktadır. Bu ise, yapılan bazı eleştirilerin yerinde olduğuna dair bir gösterge sayıla-

³³⁸ Mutezilenin hadis anlayışı üzerine bir doktora tezi hazırlamış olan değer meslektaşımız Hüseyin Hansu, Mutezilenin hadis inkârcılığı iddiasının hiçbir bilimsel temele dayanmadığını, birinci elden Mutezili kaynaklardan yararlanarak ortaya koymuş ve sonuçlarını, 01-03.06.2001 tarihinde, Ankara'da gerçekleştirilen, "İslam'ın Anlaşılmasında Sünnet'in Yeri ve Değeri" konulu sempozyuma tebliğ olarak sunmuştur.

bilir. Her ne olursa olsun, İbn Kuteybe'nin *Te'vîl'i*, metin tenkidinin tarihî gelişimi konusunda başvurulabilecek en önemli ve en eski kaynakların başında gelmektedir. İlk üç yüzyıl içinde metin tenkidinin nasıl yapıldığını, bilhassa akıl ve mantık kriterlerine dayanarak ne tür eleştiriler yapıldığını merak edenler için bu eserin hayli aydınlatıcı olacağı kanaatindeyiz.

. Akıl ve mantığa dayalı bir muhakeme sonucunda metin tenkidinin ne kadar etkili ve önemli sonuçlar doğurabileceğine dair, Şia kültüründen de bir örnek vermek yerinde olacaktır.

Bilindiği gibi, İmamiye Şiasında on ikinci imam olan mehdi-i muntazar (beklenen mehdi) inancı, olmazsa olmaz bir öneme sahiptir. Bu inancın reddiyle, İmamiye inancının reddi, neredeyse eşanlamlıdır. Buna rağmen Humeynî, on ikinci imam gelmeden devlet kurulmasını yasaklayan ve mütevatir kabul edilen rivayetleri, akli delillere dayanarak devre dışı bırakmaya çalışmıştır. Özetle, Humeynî, bin yıldan fazla bir süredir beklenen mehdi-i muntazar zuhur etmedi diye, İslam'ın hükümlerinin uygulanmasının askıya alınmasının, Şeriat'ın âdeta iptali anlamına geleceğini, tutarlı olunmak isteniyorsa, aynı gerekçeyle namazın da terk edilmesi gerektiğini vurgulayarak, bu rivayetlere itibar edilmemesi gerektiğini savunur.³³⁹ Ancak, bu konuda en önemli eleştiri Ahmed el-Kâtib'den gelmektedir; çünkü o, akli gerekçelerle mehdi-i muntazarla ilgili rivayetleri askıya almakla kalmayıp, bilakis bu rivayetlerin tamamen uydurma olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü Ahmed el-Kâtib'e göre, bugün İran'da, Şii bir devlet kurulduğuna ve buna rağmen ğaib imam da hâlâ ortaya çıkmadığına göre, öldürülmek korkusundan ve saklanması gerektirecek başka sebeplerden dolayı saklandığı ve Şii bir devlet kurulduğunda ortaya çıkacağı yüzyıllardır ileri sürülen ğaib imamın varlığına dair pek çok rivayetin de asılsız ve uydurma olduğu kendiliğinden ortaya çıkmış bulunmaktadır; çünkü artık bugün ğaib imam öldürülmekten korkmasını gerektirecek bir durum yoktur. Bu durumda, "Peki, ğaib imam kimden korkuyor da hâlâ ortaya çıkmıyor?" sorusu cevapsız kalmaktadır.³⁴⁰

Görüldüğü gibi, akıl ve mantık ölçülerine dayalı bir metin tenkidi, İmamiye Şiasının en temel esaslarından birinin ciddi bir biçimde sarsılmasına yol açabilecek kadar etkili olabilmektedir.

³³⁹ Ahmed el-Kâtib, *Ta'ayvuru'l-fikri's-siyasi eş-Şîf'i*, s. 415-416, 432.

³⁴⁰ A.g.e., s. 240-241.

11. Hadislerin siyasi, kelami, fıkhi, etnik vb. sürtüşme ve tartışmaların izleri taşıması

Uydurma hadisler konusu ele alınırken, hadis uydurma sebepleri arasında fıkhi, siyasi, kelami vb. fırkaların birbirleriyle olan münakaşa ve mücadelelerinde, hasımlarına karşı üstünlük kurabilmek için, kendilerinin lehlerinde, hasımlarının aleyhinde pek çok hadis uydurdukları açıkça ifade edilir. Ancak, hadis uydurma sebepleri arasında yer verilen bu husus, bir metin tenkidi ilkesine dönüştürülüp, bu ilkenin temel hadis kaynaklarındaki hadislere uygulanması cihetine gidilmemiştir. Sadece İbnü'l-Kayyim, Türkleri, Habeşlileri vb. zemmeden hadislerin uydurma olduğunu belirtmekle yetinmiştir.³⁴¹

Hâlbuki kaynaklar incelendiğinde açıkça görülmektedir ki, siyasi, kelami, fıkhi, etnik vb. tartışmalarda, kendilerini haklı ve üstün göstermek amacıyla, bu tartışmalara taraf olan gruplarca uydurulduğu kolayca anlaşılan çok sayıda hadis, makbul ve muteber hadisler arasında yerini hâlâ korumaktadır. Bu tür hadislerin yukarıdaki kriterlere vurularak şimdiye kadar çoktan tespit ve teşhir edilmesi ve mevzûât kitaplarında yerini alması beklenirdi. Ama metin tenkidinin uygulanmayışı veya –uygulandığını iddia eden çevrelerin iddialarının doğru olduğunu varsaysak bile– bunda başarı olunamayışı, bu hadislerin yüzyıllarca İslam düşüncesini olumsuz yönde etkilemesine yol açmıştır. Hadis tetkikleri alanında icthad kapısının da kapatılmak istenmesi ve teoride bazıları buna karş. çıksa bile, fiilen bu kapının büyük ölçüde kapatılmış olması, da-ima işletilmesi gereken “hadislerin sürekli ayıklanması” sürecin uzun yüzyıllar kesintiye uğratmıştır. Bu yüzdendir ki, bu eserde de çok sayıda örnekleri görüldüğü üzere, “İmamların Kureyş’ten olması gerektiği, Kureyş’ten on iki imam yönetiminde olduğu süreç insanların huzur ve saadet içinde olacağı, Muâviye ve Hz. Ali’nin faziletleri, Abdullâh b. ez-Zubeyr’in lehinde uydurulduğu anlaşılabilir rivayetler, Hz. Peygamber’den sonraki siyasi kargaşalarda rol alan sahabilerin leh ve aleyhlerindeki rivayetler, bu ilk siyasi kargaşalarda rol alan Hariciler, Şia, Nâsibe, Vâkife (tarafsızlar), Kaade (pasifistler), Mutezile (zalimlerden ve zulümden uzaklaşanlar), Mürcie (zalim yöneticilerinin dinî açıdan durumunu ahirete havale edenler) vb. siyasi/kelami fırkaların nadiren lehinde, büyük çoğunlukla aleyhindeki rivayetler, bu tartışmalarda kendini hakikat-

³⁴¹ *el-Menâru'l-munîf*, s. 101, 115, vd.

mutlak temsilcisi gören Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat veya *Ehlu's-sunne ve'l-hadîs*'i destekleyen rivayetler, hâlâ muteber addedilen kaynaklarımızda hadis olarak kabul görmektedir. Yine, dinî düşünce alanındaki metod ve anlayış farklarından doğan ihtilaflarda da taraflar kendilerini hadislerle savunma cihetine gitmişlerdir.

Uydurma olduğu aşikâr olan bu tür rivayetlerden mevzû hadislerle dair eserlerde değil, en muteber kabul edilen hadis kaynaklarında yer alan bazılarına daha önce, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*'nde işaret etmiştik.³⁴² Dolayısıyla, burada onları tekrarlamayacağız. Ancak bunlardan bazılarının, işaret edilenlerin dışında başka kaynaklarda da yer aldığını burada ilave edelim.³⁴³

Daha önce işaret etmediğimiz diğer örneklerle gelince:

Ebû Hurayra'nın Hz. Peygamber'den naklettiğine göre, o (s.â.v.) şöyle demiştir:

Bu ümmet bir süre Allah'ın Kitabı'yla amel eder; sonra bir süre de Rasulullah'ın Sünneti'yle amel eder. Ondan sonra ise reyle amel etmeye başlar. Artık reyle amel etmeye başladıkları zaman, hem kendileri sapıtmış, hem de başkalarını sapıtmış demektirler.

Ebû Ya'lâ'nın (ö. 307/919) *el-Musned*'inde rivayet ettiği belirtilen bu rivayetle ilgili olarak Heysemî'nin (ö. 807/1404) "İsnadında Osmân b. Abdurrahmân ez-Zuhrî vardır, onun zayıf bir ravi olduğunda ittifak vardır," demekten öte bir şey yapmamıştır. Bu rivayeti eserine almış olan İbn Hacer de, Heysemî'den yaptığı bu nakil dışında, hadisin uydurma olup olamayacağına dair en küçük bir imada veya uyarıda bile bulunmamıştır.³⁴⁴ Keza, Heysemî'nin kendisinin de bu tür rivayetleri hadis olarak sunduğunu görüyoruz:

Mesela, "Ümmetim yetmiş küsur fırkaya ayrılacaktır. Bunlar içinde ümmetim için en büyük fitne, meseleleri kendi reylerine kı-

³⁴² Age., s. 285, 286, 293, 301, 302, 315, 316, 317, 350.

³⁴³ Mesela, "Ümmetinden iki sınıf vardır ki, onların İslam'dan bir nasipleri yoktur: Mürcie ve Kaderiye," hadisi İbn Mâce, *es-Sünen*, Mukaddime, 9, hadis no: 62. (I. 24); imanın, kalple tanımak (*ma'rife*), dille söylemek ve erkânıyla (esasları) amel etmekten oluştuğuna dair bir hadis, yine İbn Mâce, *es-Sünen*, Mukaddime, 9, hadis no: 65. (I. 25-26)'da yer almaktadır. Bu hadisi, Ehl-i Beyt isnadıyla rivayet eden Ebû's-Salt, "Bu isnad akıl hastasına okunsa onu iyileştirir," dese de, bizzat bu ravinin kendisinin zayıf bir ravi olduğunda ittifak olduğu da, hadisin ardından ifade edilmiştir. Bu durum ise, isnadın her şey olmadığını ve isnadla ilgili olarak söylenen her şeye aldanmamak ve mutlaka metin tenkidine başvurmak gerektiğini bir defa daha bize göstermektedir.

³⁴⁴ Bkz. İbn Hacer, *el-Maâlibu'l-âliye*. III. 121. hadis no: 3045; Heysemî, *Mecma'u z-zevâ'id*. I. 179.

yas eden ve dolayısıyla haramı helal, helalı haram yapanlardır,” rivayeti özellikle üzerinde durulmayı hak edecek kadar tipik bir örnektir. Baş tarafı İbn Mâce’nin *es-Sünen*’inde, ayrıca Taberânî’nin *el-Mu‘cemu’l-kebirî*’i ile Bezzar’ın *el-Musned*’inde yer aldığı ifade edilen bu rivayetin ravilerinin sahih hadis ravileri kategorisine dahil olduğunu söyleyen Heysemî’dir. Bu durumda Heysemî’ye göre, bu kadar muteber kaynakta bu kadar büyük muhaddisler tarafından nakledilen, ravileri de ‘pırıl pırıl’ olan bu ‘hadisin’ sahih olduğundan en ufak bir şüphe dahi etmemek gerekir. Ama ne yapılırsa yapılsın, ne söylenirse söylensin, bunun rey ehli aleyhine kullanmak üzere Hz. Peygamber’e söylenecek ve ona yapılmış bir iftira olduğu gün gibi açıktır. Bu hakikati, isnadının sağlam olması da değiştirmez, çünkü klasik hadis usûlünde de kabul ve itiraf edildiği üzere bir rivayetin isnadının sahih olması, metnin de sahih olmasını gerektirmez. Dolayısıyla, rey ehli aleyhine tarihte uygulanmış olan psikolojik baskıların bir yansıması olan ve bu amaçla Hz. Peygamber’in açıkça istismar edildiği görülen bu rivayetin uydurma olduğundan, aklı başında hiçbir kimsenin şüphe etmeyeceği açıktır.

Rey ehli aleyhine tarihte uygulanmış olan bu baskı kampanyasının ürünleri elbette sadece bunlardan ibaret değildir. Nitekim yukarıdaki yorumların aynen geçerli olduğu ve uydurma olduğu açık olan, ama hadis imamlarının ve ulemanın bir türlü uydurma olduklarını söylemeye dillerinin varmadıkları diğer bazı rivayetler de bunu göstermektedir:

(Rasulullah) (...) Ey Ali benden sonra müminlere karşı cihad edilmesi de söz konusu olacaktır. Ali: “Biz Allah’a iman ettik diyen müminlere karşı ne sebeple savaşacağız?” Rasulullah: “Reyle amel etmek suretiyle dinde sonradan ihdas ettiklerinden dolayı. Çünkü dinde reye yer yoktur. Din sadece Rabten-dir, O’nun emir ve nehiylerinden ibarettir...”

Taberânî’nin *el-Mu‘cemu’l-kebirî*’inde yer aldığını kaydeden Heysemî, isnadındaki Abdullâh b. Keysan hakkında, Buhârî’nin *munkuru’l-‘hadîstir* dediğini aktarmakla yetinip metne göz atmayı aslâ aklına getirmemektedir.⁵⁴⁵

Rey ehli aleyhine kampanya hızını alamamış olmalı ki, İsrailoğulları da bu işe bulaştırılmaya çalışılmış ve iş, onların da reyle amel ettikleri için sapıttıkları iddiasına kadar vardırılmıştır:

Abdullâh b. Amr’dan. Rasulullah buyurmuştur ki: İsrailoğullarının işleri normal bir şekilde yolunda gidiyordu, ta ki, diğer

⁵⁴⁵ Heysemî, *age.*, I. 180.

milletlerden aldıkları esirlerin çocukları ortaya çıkıp da reyle fetva verinceye ve bu suretle hem kendileri sapıtıp hem de başkalarını saptırmaya kadar!³⁴⁶

Burada İsrailoğullarını saptıranların etnik olarak farklı/yabancı (acem) olmasıyla Arapları sapıtıran (!) Ebû Hanîfe'nin Fars asıllı (acem) olması arasında kurnazca ilgi kurulmasına çalışıldığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Ama kurnazlığın geçmediği yer ve zamanlar da vardır. İşte burada ve şimdi, bu kurnazlıklara rağmen, bu rivayetin Hz. Peygamber'e ait olamayacağını açıkça ifade ediyor ve bazı Müslümanların bu tür basitliklere artık tevessül etmeyeceklerini ümit ediyoruz.

Rey ehlinin fikir babalarından olduğu bilinen Abdullâh b. Mes'ûd'un adı bile rey aleyhtarlığına karıştırılmıştır. Nitekim onun, "Senin reyin (görüşün) nedir? Sen ne diyorsun, gibi sorulardan sakının. Çünkü sizden öncekiler, bu, 'Sen ne diyorsun? Sen ne diyorsun'lar yüzünden helak oldu..."³⁴⁷ dediği rivayet edilir.

Yine onun ağzından şöyle dediği de nakledilir:

Hiçbir yıl yoktur ki, ondan sonra gelen daha kötü olmasın. Hiçbir yıl önceki yıldan, hiçbir ümmet de öncekinden hayırlı olmaz. Bilakis ulemanız ve hayırlılarınız/seçkinleriniz ortadan kaybolur; meseleleri reylerine (görüş) kıyas eden bir kavim çıkar; bu yüzden İslam yıkılır gider ve paramparça olur.³⁴⁸

Son olarak da, kader konusundaki tartışmaları engellemek için uyurulduğunu tahmin ettiğimiz bir rivayet üzerinde durarak, bu konuyla ilgili örneklerle son verelim:

Alî el-Muttakî el-Hindî'nin, *Kenzu'l-ummâl* adlı dev eserinde, Ebû Nu'aym'ın *Hilyetu'l-evliyâ'sından* naklen, İbn Ömer'den şöyle bir hadis rivayet ettiğini görüyoruz:

Kader konusunda konuşmayınız. Çünkü o Allah'ın sırrıdır, Allah'ın bu sırrını ifşa etmeyiniz.³⁴⁹

Hiz. Peygamber'in böyle bir sözü söylemesi mümkün değildir, çünkü:

a) Hiz. Peygamber zamanında 'kader' konusu bir problem teşkil etmiş ve tartışılmış değildir ki, böyle bir yasağa gerek duyulsun. Çünkü mezhepler tarihinde de bilindiği üzere 'kader'le ilgili

³⁴⁶ A.y.

³⁴⁷ A.y.

³⁴⁸ A.y.

³⁴⁹ *Kenzu'l-ummâl*, I. 132, hadis no: 621; *Hilyetu'l-evliyâ*, VI. 182.

tartışmalar Emeviler döneminde ve onların İslam dışı uygulamalarına karşı artan muhalefeti susturmak için sistemli olarak başlatılmış ve 'kader' adı altında kör bir 'cebr' inancı topluma empoze edilmeye çalışılmıştır.

b) Varsayalım ki, bu konudaki tartışmalar Hz. Peygamber döneminde başlamış olsun; bu defa da Hz. Peygamber açık bir çelişkiye düşmekten kurtulamaz, çünkü kaynaklar, Hz. Peygamber'in kader konusunda yoğun olarak konuştuğunu gösteren yüzlerce rivayetle³⁵⁰ dolu olup, üstelik Ehl-i Sünnet, bunların tamamının Hz. Peygamber'in ağzından çıktığından en küçük bir şüphe bile etmemektedir.

Hz. Peygamber'in bu kadar açık bir çelişkiye düşmesi bizce mümkün değildir. Ortadaki bu çelişkili durumu düzeltmenin yolu ise, kuşkusuz kaderle ilgili yüzlerce rivayetin –bu arada yukarıdaki hadisin de– Emeviler dönemi ve sonrası kader tartışmalarının bir ürünü olarak kabul edilmesinden geçer.

Rey ehli ile hadis ehli arasındaki gerilim ve sürtüşmelerde, özellikle rey ehli aleyhindeki uydurma rivayetler, hadis kaynaklarına –hadis imamlarının işine geldiği için– kolaylıkla girebilmiştir. Hadisleri yazma ve kitap hâline getirme faaliyetinde hadis ehli kadar aktif görünmeyen rey ehli ise, kendilerini bu tür uydurma hadislerle dayanarak savunma cihetine pek gitmemiş görünmektedir. Bu gerilim daha sonraları Hanefi-Şafii veya Eşari-Selefi (Hanbeli) çekişmesi şeklinde de devam etmiş ve taraflar bilhassa kendi kurucu imamları hakkında uydurdıkları lehte, muarızlarının kurucu imamları hakkında uydurdıkları aleyhte rivayetlerle bu kampanyayı devam ettirmişlerdir.

Siyasi-kelami ve fıkhi tartışmalarla da bağlantılı olarak, etnik faktörler de hadis uydurulmasında etkin bir rol oynamıştır. Mu'âviye ve Ali arasındaki mücadeleyi müteakiben Mu'âviye'nin Arapçılık politikası acem unsurunu harekete geçirmiş, çok farklı gayri Arap unsurlar hoşnutsuzluklarını dışa vurmaya başlamışlardır. Bu süreç içinde her iki taraf da, kendi konumlarını haklı göstermek için sayısız hadis uydurmuşlardır. Bir yanda Arap ırkının, Arap dilinin, Arap'tan olan Kureys'in, ensarın, muhacir'in, bir Arap olan Şâfiî'nin, Arapçılık politikası güden Mu'âviye ve taraf-

³⁵⁰ Yapılan bir yüksek lisans tezinde, Hz. Peygamber'in, kadere dair yirmi üç başlık altında yer alan mükerrerleriyle birlikte, yaklaşık üç yüz seksen hadisi bir araya getirilmiştir. Bkz. Hacı Musa Bağcı, *Hadislere Göre Kader Problem*: AÜSBE, Ankara 1993, s. 71-159

tarlarının, Mu'âviye'nin yönetim merkezi olan Şam'ın faziletine dair bol miktarda hadis uydurulurken; öte yandan karşı tarafta yer alan gayrı Arap unsurlar da aynı şekilde, Fars diyarının ve acem ülke ve şehirlerinin, Farsça ve Türkçe gibi dillerin, Ebû Muslim el-Horasanî'ninki gibi Emevi muhalifi hareketlerin, acem olan İmam-ı Azam'ın, Fars, Türk, Zenci, Habeş, Sudanî, Rum etnik unsurların faziletlerine dair hadis uydurarak mukabelede bulunmuşlardır. Bu tür hadislerin, muteber kaynaklarda yer alanlarından bir kısmını bu eserde zaman zaman görmüş bulunuyoruz. Ancak, bizim işaret ettiğimiz örnekler, bu konularda uydurulmuş olan hadislerin tamamını temsil etmemektedir. Bilakis bunlar der-yadan katre mesabesindedir.

Konuyla ilgili örneklerin tamamını burada zikretmek elbette mümkün değildir; bu sebeple konuyla ilgili bazı örnekleri zikretmekle yetineceğiz:

Din, Süreyya yıldızında olsa, yine de Faris'ten biri(leri) onu almaya giderdi.³⁵¹

Rasulullah, Benû Sâ'ide gölgeliğinde, ez-Zubeyr'e [b. el-Av-vâm], "Onu (Ali) seviyor musun ey Zubeyr?" dedi. O da, "Niye sevmeyeyim ki?" cevabını verdi. Bunun üzerine Rasulullah (s.av), "Haksız olduğun hâlde onunla savaştığında ne diyeceksin?" dedi.³⁵²

Otuz beş yılı girdiğinde büyük bir olay vuku bulur. Helak olursanız olması gereken olmuş demektir; şayet kurtulursanız, ne ala! Yetmiş yılı girdiğindeyse [bazı] munkerâtın ortaya çıktığını göreceksiniz.³⁵³

Abdullâh b. Amr b. el-Âs şöyle demiştir: "İblis'in ayak bastığı yer Basra, yavruladığı yer de Mısır'dır."³⁵⁴

Hariciler, cehennemliklerin köpekleridir.³⁵⁵

Abdullâh b. Amr b. el-Âs şöyle demektedir: "Öyle bir zaman gelecek ki, insanlar arasında ne kadar mümin varsa hepsi de Şam (Suriye) bölgesinde olacaklardır."³⁵⁶

³⁵¹ Abdurrazzâk, *el-Muşannef*, IX. 66, no: 19923 (Ma'mer b. Râşid'in *el-Câmi'*inden naklen).

³⁵² *Age.*, XI. 241, no: 20430 (Ma'mer'in *el-Câmi'*inden naklen).

³⁵³ *Age.*, XI. 375, no: 20785 (Ma'mer'in *el-Câmi'*inden naklen).

³⁵⁴ *Age.*, XI. 251, no: 20460 (Ma'mer'in *el-Câmi'*inden naklen). Burada ayrıca Irak ve Küfe aleyhine ve buna karşılık Şam (Suriye) bölgesinin kutsallığına dair Kâbu'l-Ahbâr'dan nakiller yer almaktadır.

³⁵⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, IV. 382, 385.

³⁵⁶ Abdurrazzâk, *age.*, XI. 373, no: 20778 (Ma'mer'in *el-Câmi'*inden naklen).

Aralarında iki mızrak ihtilafa düşmedikçe bu iş [yönetim] Emevilerde kalacaktır; şayet iki mızrak ihtilafa düşerse, bir daha dönmek üzere [riyaset] onlardan çıkacaktır.³⁵⁷

Ey Ammar, seni azgın bir grup öldürecek.³⁵⁸

Şam (Suriye) bölgesine lanet etmeyiniz; çünkü orada ebdâl[er] vardır.³⁵⁹

Basra, toprağı en berbat, en çabuk harap olacak bir yerdir. Orada yer çöküntüsü olacaktır. Sen Basra'nın kenar mahallelerine git, çorak/ıssız yerlerinden uzak dur.³⁶⁰

Kureyş üstünlüğüne ve onlara mutlak itaat etmek gerektiğine dair rivayetler.³⁶¹

Allah, Şam'da Hims denilen bir şehirden, kıyamet günü yetmiş bin kişiyi diriltecektir ki, bunlara ne hesap ne de azap vardır. Onlar, *el-Birsu'l-ahmer*'de (...) haşrolunacaklardır.³⁶²

Altmış yılı girdiğinde Arapların başına gelmesi yakın olan şerden vay onların hâline. O zaman emanet ganimet, sadaka borç, şahitlik adamına göre, hüküm de hevayı hevese göre olur.³⁶³

Benim bu oğlum [torunum Hasan] şayet ömrü olursa, Müslümanlardan iki grubun arasını bulacaktır.³⁶⁴

Zaman kesintiye uğradığı (?) ve fitneler zuhur ettiği bir sırada Seffâh namında birisi çıkacak ve bolca mal dağıtacaktır.³⁶⁵

Adamın birisi çocuğuna Velîd ismini koymak isteyince, Rasullullah onu bundan menetmiş ve şöyle buyurmuştur: "Velîd adlı birisi olarak, ümmetim içinde Firavun'nun kendi ümmeti içinde yaptıklarının aynısını yapacaktır."³⁶⁶

Bir halifenin ölümü üzerine ihtilaf çıkacak. Medine'den bir adam çıkıp Mekke'ye gelecek. Kendisi isteksiz olduğu hâlde

³⁵⁷ Age., XI. 366, no: 20756 (Ma'mer'in *el-Câmi*'inden naklen).

³⁵⁸ Age., XI. 239-240, no: 20426, 20427, 20430 (Ma'mer'in *el-Câmi*'inden naklen)

³⁵⁹ Abdurrazzâk, age., XI. 249, no: 20455, 20457.

³⁶⁰ Abdurrazzâk, age., XI. 252, no: 20464.

³⁶¹ Abdurrazzâk, age., XI. 54-58, no: 19893-19919. Konuyla ilgili hadislerin ele alındığı kapsamlı bir araştırma için bkz. Mehmed S. Hatiboğlu, "İslam'da İlk Siyâsi Kavmiyetçilik, Hilafetin Kureysiliği", *AÜİFD XXIII* (1978), s. 121-213.

³⁶² Suyûtî, *el-Câmi'u's-sağîr*, II. 132. (Ahmed b. Hanbel, Tâberânî ve Hâkim tarafından rivayet edildiği belirtilmiştir.)

³⁶³ Abdurrazzâk, age., XI. 373, no: 20777.

³⁶⁴ Abdurrazzâk, age., XI. 452, no: 20981. (Bu rivayeti Buhârî'nin –Menâkıb ve Fitneler bölümlerinde–, ve Tirmizî'nin de naklettiği kaydedilmektedir.)

³⁶⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, III. 80.

³⁶⁶ Abdurrazzâk, age., XI. 43, no: 19861. (Rivayetin İbn Hibbân ve İbnü'l-Cevz tarafından uydurma kabul edildiği de işaret edilmektedir.)

insanlar onu evinden çıkarıp rüknle (Hacer-i Esved) Makam-ı İbrahim arasında ona biat edecekler. Üzerine, Şam'dan (Suriye) bir ordu gönderilecek. Beydâ bölgesine geldiklerinde yere batırılacaklar. Bunun üzerine Iraklı gruplar ve Şam'ın ileri gelenleri gelip ona biat edecekler. Hazineleler çıkartılıp mallar taksim edilecek. İslam istikrar bulacak. Bu durum yedi veya dokuz yıl devam edecek.³⁶⁷

Burada özellikle dikkat edilmesi gereken husus, Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan siyasi/kelami tartışmaların, etnik ayrımcılığın, dinî düşünce alanındaki anlayış farklılıklarının lehinde veya aleyhinde, hele şahıs, zaman, mekân ve olay ismi vererek herhangi bir şey söylemesi mümkün değildir. Bu konudaki rivayetlerin yukarıda izah ettiğimiz veçhile sonradan uydurulmuş olduklarında en küçük bir tereddüt dahi göstermemek gerekir. Aksi takdirde bu tür rivayetlerin yol açtığı olumsuzlukların sorumluluğu, bu ândan itibaren bizlerin de omuzlarına yüklenecektir.

Elbette bu alanda yapılması gereken pek çok çalışmaya ihtiyaç bulunduğu ortadadır. Hadis alanında yapılacak bilimsel tezlerde ve diğer çalışmalarda, bu alandaki rivayetler kapsamlı ve sistemli bir incelemeye tâbi tutulmalıdır. Bilhassa siyasi/kelami-fikhi mezheplerin tarihî gelişimiyle, yine, tarih boyunca bazen açıktan, bazen de gizlice sürdürülmüş olan etnik tartışma, sürtüşme ve çatışmaların, bunlara bağlı olarak gelişen toplumsal olayların yakından bilinmesi gerekir. Bundan sonra uydurma olmasından kuşku duyulan hadis(ler)le bu tür gelişmeler arasında irtibat kurulmasına çalışılmalıdır. Kuşkusuz, bu tür hadislerle ilgili olarak yapılacak incelemelerde, onları rivayet eden ravilerin eğilimlerinin tespit edilmesi de, hadisin uydurma olup olmadığının belirlenmesinde aydınlatıcı bir unsur olacaktır. Fakat sadece burada verilen bilgiler sayesinde dahi, bugün elimizdeki hadis kaynaklarında yer alan, ancak aradan yüzyıllar geçmiş olmasına rağmen, ulemanın 'uydurma' demeye, bir türlü yanaşmadığı pek çok rivayetin, aslında uydurma olduğunu tespit etmek mümkündür.

Yalnız bu konuda dikkat çekilmesi gereken bir nokta bulunmaktadır ki, o da şudur: Tarihte görülen siyasi/kelami-fikhi-etnik vb. gelişme ve çatışmaların izlerini hadislerde sürmek suretiyle,

³⁶⁷ Abdurrazzâk, *age.*, XI. 371, no: 20769 (Ma'mer'in *el-Câmi'*inden naklen). Bu rivayetin daha sonraki kaynaklarda yer alan çeşitli tariklarının kapsamlı bir eleştirisi için bkz. İ. Hakkı Ünal, "Hz. Peygamber'in Dilinde Konuşturulan Tarih", *İslâmiyât*, I (1998), sayı: 2, s. 351.

onların uydurma olup olmadığını tespiti yapılırken, Hz. Peygamber'in ilk inananlara ve sonraki ümmetine yönelik olarak, gelecekte karşılaşmaları muhtemel bazı gelişmelere karşı, hiçbir uyarı ve tavsiyede bulunmuş olamayacağı şeklinde bir aşırılığa da kaçmamak gerekir. Bilakis onun (s.a.v.) genel nitelikte olmak üzere ve gelişen her toplumda ortaya çıkması muhtemel bazı olumsuz gelişmelere karşı –mesela lüks, israf, sefahat, fuhuş, haksız kazanç, iktidar hırsı vb.– Müslümanlara bazı tavsiye ve uyarılarda bulunması mümkündür. Bu konuyu Fazlur Rahman'dan daha önce yaptığımız bir alıntıya burada tekrar işaret ederek noktalayalım.³⁶⁸

12. Hadislerin mitolojik ve efsanevi unsurlar ihtiva etmesi

Çok çeşitli amaçlarla hadis uydurulduğu, hadis ilimlerine dair hemen her eserde açıkça ifade edildiği hâlde; bu hadisleri uyduranların hangi kaynaklardan beslendiklerinden hemen hiç bahsedilmez. Bilakis, sadece onların uydurma olduklarından bahsetmekle yetinilir. Ancak, eldeki kaynaklar –özellikle de Câhız (ö. 255/868) ve İbn Kuteybe (ö. 276/889) gibi ansiklopedist yazarların eserleri– incelendiğinde bazı uydurma hadislerle, toplum muhayyilesinde yaşayan mitolojik unsurlar arasında bir bağ kurmakta tereddüt etmedikleri görülür. Câhız'ın, *el-Hayevân* adlı eseri bunun sayısız örnekleriyle doludur. İbn Kuteybe de –bir hadis ve Sünnet savunucusu olmasına rağmen– bu ilişkinin belli ölçüde farkındadır ve zaman zaman bazı hadislerin, aslında hadis olmayıp mitolojik anlatımlar olduğunu kabul ve itiraf etmektedir. Mesela, İbn Kuteybe, kalamcılardan, hadisçilere yönelik eleştirilerinden bahisle, onların teşbih (*antrophomorphism*) ifade eden hadisler rivayet ettikleri hususuna da temas eder ve mitolojik mahiyet arz eden bazı rivayetleri nakleder:

Âraku'l-hayl (atın teri, yani “Allah kendini yaratmayı murat ettiğinde önce atı yarattı ve onu koşturup terletti. Sonra kendisini bu terden yarattı.”); *zeğabu'ş-şadr* (göğsün kılı, yani “Allah melekleri iki kolunun ve göğsünün kıllarından yarattı.”); *nûru'z-zirâ'ayn* (iki kolun ışığı, yani “Allah melekleri iki kolunun ışığından yarattı.”) Allah'ın arife günü akşamı boz bir deve üzerinde yeryüzüne inip binekli olanlarla tokalaşması, yaya yürüyenlerle de kucaklaşması Hz. Peygamber'in Rabbini rüyasında uzun saçlı, çok yakışıklı bir genç suretinde görmesi, yeşil elbise ve altından nalınlar içinde olan Rabbinin yüzünde altından bir perde olduğunu söylemesi; fa-

³⁶⁸ Bkz. s. 214-215.

renin Yahudi olduğu ve nitekim Yahudiler gibi deve sütü içmediği; karganın fasık olduğu; kedinin aslanın aksırığından yaratıldığı; domuzun filin aksırığından yaratıldığı; istakozun önceden terzi olduğu, fakat iplikleri çaldığı için istakoz hâline getirildiği; kelerin (büyükçe bir kertenkele) asi bir Yahudi olup mesholunarak keler hâline getirildiği; Süheyl yıldızının, önceden Yemen'de bir vergi toplayıcısı olduğu; Zühre (Venüs) yıldızının ise fahişe olduğu ve İsm-i Ekber (veya İsm-i Azam) duasıyla göğe yükseldiği ve Allah'ın onu bir yıldız hâline getirdiği; zehirli kelerin İbrahim (a.s) üzerine ateşi üfleyip körüklediği; kertenkelenin ağızla ateşe su püskürttüğü; gûl (dev, gulyabani) denen cinninin, her gece Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin suyuna geldiği; yeryüzünün bir balığın sırtında olduğu, cennete girenlerin ilk olarak bu balığın ciğerinden yiyeceği; devenin şeytandan yaratıldığı³⁶⁹; Üc b. Ük (veya Anâk) diye, eni-boyu bir fersah (=5762 m.) olan, Musa'nın ordusu büyüklüğündeki bir dağı koparabilen bir varlığın bulunduğu, askerlerin üzerine atmak için bu dağı başında taşıdığı, ama bu dağın, ölünceye kadar boynunda taşıyacağı bir tasmaya dönüştüğü ve denize girdiğinde suların onun diz kapaklarını geçmediği, denizin derinliklerinden balinaları avlayıp onları güneşin üzerinde kızarttığı, öldüğünde Nil nehrine düşen cesedinin bir yıl köprü olarak kullanıldığı³⁷⁰; hüthüt kuşunun, ölen annesini başının içinde taşıdığı; horoz ve karganın içki arkadaşı oldukları, içkileri bitince karganın, horozu içki satıcısının yanında rehin olarak bıraktığı³⁷¹; güneşin şeytanın iki boynuzu arasından doğduğu³⁷²; özellikle siyah köpeklerin cinlerden olduğu³⁷³; karga, çaylak/akbaba, köpek, yılan ve farenin fısık olduğu³⁷⁴; gökleri ve yeri yaratmazdan önce Allah'ın bir bulut içinde olduğu, altında hava, üstünde de hava olduğu (veya olmadığı)³⁷⁵; keçilerin cennetten oldukları³⁷⁶; maymunların zina ettiği için bir başka maymunu recmettikleri³⁷⁷; Hacer-i Esved'in cennetten geldiği³⁷⁸ gibi pek çok mitolojik ifade burada zikredilebilir.

İbn Kuteybe'den 120 yıl sonra vefat eden hafız, muhaddis Ebû Şeyh el-İsfahânî (ö. 396/1005) ise, Allah'ın yüceliğini ve kudretinin büyüklüğünü göstermek amacıyla yazdığı *Kitâbu'l-azame* adlı eserini

³⁶⁹ Bu rivayetlerle ilgili geniş bilgi için bkz. İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaa'sı* (Te'vilu muhtelifi'l-hadis), s. 66-69, 136, 157, 213, 228, 337, 421, 428, 429.

³⁷⁰ Age., s. 420.

³⁷¹ Age., s. 428-429

³⁷² Age., s. 217 vd.

³⁷³ Age., s. 232 vd.

³⁷⁴ Age., s. 234 vd.

³⁷⁵ Age., s. 343.

³⁷⁶ Age., s. 373-374.

³⁷⁷ Age., s. 388 vd.

³⁷⁸ Age., s. 432 vd

de, nerede ise tamamen mitolojik mahiyetteki rivayetleri bir araya getirmiş ve bunları Allah'ın yüceliğinin delilleri (!) olarak kullanmıştır:

Arş, yapısı, onu taşıyan melekler (s. 77 vd.); yedi kat gökten sonra yerle gök arası mesafe büyüklüğünde bir deniz, sonra tırnağıyla dizi arasında bile iki gök arası kadar mesafe bulunan dağ keçileri (*ev'ād*) bulunduğu (s. 82); arşı taşıyan meleklerin dört yüzü ve dört kanadı olduğu, ayaklarının yerkürede. arşın ise omuzlarında olduğu, her bir meleğin boğa, aslan, insan ve kartal şeklinde yüzü olduğu (s. 88, 89, 125); kürsi ve kalemin inciden olduğu (s. 101); Allah'ın melekleri göğüs ve kollarının nurundan yarattığı (s. 118); cennette bir nehir olup Cebrail o nehre –diğer bir rivayette kevsere– girip yıkandıktan sonra kanatlarını silkeleyince, her damladan bir melek yaratıldığı (s. 119, 122); üç yüz altmış başlı, her başında üç yüz altmış dili bulunan ve her dille üç yüz altmış lügat konuşan bir melek (s. 120); vücudu sayısız yüz ve gözlerden oluşan melekler (s. 172, 173); “Allah'ın öyle bir horozu vardır ki, onun ayakları yedi kat yerin altında, başı ise yedi kat göğün üzerinde olup namaz vakitleri öttüğünde yeryüzündeki her horoz da öter. Bu sebeple ben de evimden horozun eksik olmasını istemem,” şeklinde bir hadis (s. 186, 187, 457); “Yeryüzüne en yakın gökyüzü kör bir dalga (*mevc mekfûf*), ikinci kat gökyüzü kayadan, üçüncüsü demirden, dördüncüsü bakırdan, beşincisi gümüşten, altıncısı altından, yedinci kat gökyüzü ise yakuttandır” (s. 195); olağanüstü abartılı ve detaylı cennet tasvirleri (s. 202-220); güneş, ay ve yıldızların arşın nurundan yaratıldıkları (s. 221); güneşin üzerine kar serpmekle görevli yedi melek olduğu, onlar olmasa güneşin her şeyi yakıp kavuracağı (s. 225); Süheyl yıldızının aslında bir vergi toplayıcısı olduğu (s. 247, 249); bulutların, yağmurların toptan dökülmesini engelleyen bir kalbur olduğu (s. 253); gök gürültüsünün, bulutları yönlendiren meleklerin haykırırları, şimşegin ise, onların ellerindeki kılıçlar olduğu (s. 265); ahir zamanda yıldırımların çoğalacağı, [o kadar ki sıklığından] “Bugün yıldırım kimi çaptı” denileceği (s. 269); Samanyolunun, arşın altındaki yılanın veya arşı taşıyan haşaratın (*el-hevâmm*) terinden yaratılmış olduğu (s. 270, 271); rüzgârın iki kanadıyl bir kuyruğu olduğu (s. 271); yeryüzünün su, suyun yeşil bir kaya, kayanın da beh(e)mût adlı bir balık (balina) üzerinde, balığın da ayakları havada olan bir meleğin omuzlarında olduğu (s. 303, 313); Allah'ın okyanuslarla ilgili olarak görevlendirdiği bir melek var-

dır, bu melek ayağını denize sokunca taşar, kaldırıncı çekilir, işte med-cezir böyle olur (s. 312); Nil nehrinin cennetten çıktığı (s. 316); Zulkarneyn mitosu ve detayları (s. 326-345); yeryüzünü kuşatan, yeşil yakuttan –veya zümrütten– Kaf dağı diye bir dağın varlığı ve her bir yerleşim biriminin bu dağa bir bağla bağlı bulunduğu ve Allah bir yerde zelzele oluşturmak istediğinde Kaf dağına emrettiği, onun da o yerleşim birimine ait bağı çektiği ve bu suretle zelzele olduğu (s. 346, 348); Üc b. Ük efsanesi (s. 360); Rasulullah'a dört mil (yaklaşık 6,5 km.) uzunluğunda Âd kavminden bir adam gösterildiği (s. 362); Âdem, Hindistan'da öldüğünde ailesinden yüz elli kişinin onu Beytu'l-Makdis'e taşıdığı, onun uzunluğunun otuz mil (yaklaşık 48 km.) olduğu ve defnedildiğinde başı Beytu'l-Makdis'te iken ayaklarının Beytu'l-Makdis'in otuz mil dışına taşıdığı (s. 371); Âdem'in suyu bulutlardan içtiği (s. 374); za'feran ve lebban bitkilerinin Âdem'in gözyaşlarından bittiği (s. 390); gûl (gulyabani) cinlerin sihirbazlarıdır (s. 417); yılanlar transformasyona uğramış cinlerdir, tıpkı maymun ve domuzların transformasyona uğramış İsrailoğulları olduğu gibi (s. 417); Sabâ Melikesi'nin ebeveyninden birisinin cin olduğu (s. 421); atın rüzgârdan yaratılması (s. 467); Allah'ın en son yarattığı Âdem'dir, onun yaratıldığı çamurdan biraz artmıştı, işte çekirge artan bu çamurdan yaratıldı (s. 473-474).

Kimisi doğrudan Hz. Peygamber'den, kimisi ise bazı sahabi ve tâbiilerden nakledilen bu vb. efsanevi ve masalımsı anlatımların hepsi olmasa da bir kısmı, muteber addedilen kaynaklarda da yer almıştır ki, bunların bazılarına daha önce işaret etmiş bulunuyoruz.

Bu ve benzeri rivayetlerin azımsanmayacak bir kısmının Vehb b. Munebbih ve Ka'bu'l-Ahbâr kanalıyla gelmesi, olayın İsrailoğullarıyla ilgisinin açıkça belirtilmesi veya İsrailoğulları peygamberleriyle ilgili olması, bütün bunlar, İsrailiyat türü mitolojik anlatımların diğerleri içinde ayrı bir yer işgal ettiğini göstermektedir. Elbette mitolojik mahiyet arz eden bu tür rivayetlerin, İslam'ın yayıldığı coğrafyadaki diğer mahallî din ve kültürlerden de kaynaklanmış olması ihtimali yüksektir. Nitekim İbnu'l-Cevzî, Nevbahtî'nin (ö. 300/912) *Kitâbu'l-ârâ ve'l-diyânât* adlı eserinden naklen, Hindistan'da Berâhime'den bir grubun yaratıcıya, peygamberlere, cennet ve cehenneme inandıklarını ve peygamberlerinin insan suretinde bir melek olduğunu, herhangi bir kutsal kitabı olmadığını, dört elinin, on iki başının bulunduğunu, bunlardan her birisinin insan, aslan, at, fil, domuz gibi hayvan başları şeklinde olduğunu söyler-

ken³⁷⁹ hadis şeklinde rivayet edilen bu gibi ifadelerin, muhtemel menşelerine de dikkat çekmiş olmaktadır.

Bu tür mitolojik mahiyetteki rivayetlerin bir kısmı mevzû hadis- lere dair eserlerde yer almakta olup bunların uydurma hadisler ol- dukları da açıkça ifade edilmiştir. Bu tespitler son derece yerinde ve yararlı olmakla birlikte, bizim ısrarla vurgulamak istediğimiz husus, bu çabaların aslâ yeterli olmadığı ve yeterli görülmemesi gerektiğidir. Bilakis bu tür çabalar kesintiye uğramış olduğundan. bunların kaldıkları yerden yeniden devam ettirilmesi son derece önem arz etmektedir. Çünkü, bu tür mitolojik rivayetlerin tama- men tespit edildiği ve elimizdeki bütün kaynakların bunlardan arındırıldığı söylenemez. Böyle olunca, bugün hâlâ hadis kaynak- larımızda bu tür rivayetlerin yer aldığı ve bunların da tespit edil- mesi için birtakım çalışmalar yapılması gerektiği de kendiliğinden anlaşılmış olmaktadır. Bu amaçla, gerek İbn Kuteybe'den, gerek Ebû's-Şeyh'den naklettiğimiz örneklerin aynısının veya benzerleri- nin muteber kaynaklarda yer alıp almadığını araştırarak, bir tür metin tenkidi uygulamasına girişmek, atılması gereken ilk adım olabilir. Ancak, bunun yeterli olduğu elbette söylenemez. Bilakis böyle bir karşılaştırma dışında, ayrıca, İslam'ın yayıldığı coğrafya- da İslam öncesinde mevcut mitolojiler –özellikle de Ortadoğu mi- tolojileri– üzerinde yapılmış olan bilimsel araştırmaların sonuçla- rından da yararlanmak gerekir.

Kuşkusuz, yukarıda anlatılanların tamamının birer 'mitos' ol- duğu söylenemez. Bunlar arasında halk efsaneleri ve hayal ürünü niteliğinde anlatımlar veya tamamen uydurma/düzme ifadelerin de bulunduğu muhakkaktır. Ancak, burada önemli olan, Hz. Pey- gamber'e, ashaba, tâbiîne, ister ise geçmiş şahsiyetlere izafe edil- miş olsun, bu tür rivayetlere dinî bir değer atfedilmiş olması ve dinî düşünce alanında bunların delil olarak kullanılması ve bunla- rın üzerine bir anlayış bina edilmeye çalışılmasıdır. Bu ise son de- rece riskli ve tehlikeli bir yaklaşımdır. Yoksa bu tür rivayetler di- nî bir değer atfetmeksizin, sadece folklorik/antropolojik bir mal- zeme olarak algılanmış olsaydı, böyle bir risk veya tehlikeden bahsetmeye elbette gerek kalmazdı. Ancak, dünyanın öküzü: boynuzunda olduğu şeklindeki mitolojik nitelikli bir ifade bugün bile, en temel dinî esaslardan biri gibi algılanıp –mesela Risale-: Nur Cemaati çevrelerince yapıldığı gibi– bunu savunmak için bir

³⁷⁹ İbnu'l-Cevzî, *Telhîsu ihlis*, s. 65.

bir te'vile başvuruluyorsa, mitolojik mahiyet arz eden rivayetler meselesi hâlâ ciddiyetini koruyor demektir.

Bu meselenin tatminkâr bir sonuca ulaştırılabilmesi için, kuşkusuz elimizdeki hadis rivayetleriyle İslam'ın yayıldığı coğrafyada yaygın olan mitoslar ve mitoloji alanında gerçekleştirilen modern araştırmalar arasında disiplinlerarası mukayese esasına dayalı bir takım çalışmaların yapılması gerekir. Bunun için, İslam'ın yayıldığı coğrafyada –hatta komşu bölgelerde– yaygın olan mitolojik ve folklorik nitelikteki anlatımları, motifleri, sembolleri vb. konu alan araştırma ve incelemelere ihtiyaç bulunduğu ortadadır. İslam dünyasında bu alanda yapılmış ciddiye alınabilecek araştırmalardan söz edilemeyeceği için, şu ânda Batı'da yapılmış olan araştırmalarla yetinmek kaçınılmaz görünmektedir. Bu tür araştırma ve incelemelerden yararlanırken, arada benzerlikler ve paralellikler kurmaya çalıştığımız rivayetlerin, Hz. Peygamber'in gerçek sözleri olduğu varsayımından değil, ona (s.a.v.) ait olup olamayacağı sorusundan hareket etmemiz gerektiğini aslâ unutmamak icap eder. Çünkü elimizde mevcut bu tür mitolojik nitelikli rivayetlerin gerçekten ona (s.a.v.) ait olup olmadığı sorusunun cevabı, ancak böyle bir bilimsel incelemeden sonra verilebilir, önce değil!

Elimizde mevcut hadis rivayetlerinin gerçekten Hz. Peygamber'e mi ait olduğu, yoksa, bölgedeki mitolojilerin, halk hikâyelerinin, efsanelerin ve halk muhayyilesinin ürünlerinin 'hadisleşmiş' şekilleri mi olduğu sorusuna cevap aramada izlenecek yöntemle ilişkin olarak, mitolojik anlatımlarla rivayetler arasında düz bir mukayese yapma tavsiyesi dışında, fazla bir şey söyleme imkânımız yoktur. Ancak, İslam dünyasında bu alanda yapılacak araştırmalara ilgi artıp çalışmalar hızlandıkça, bu konuda daha net şeyler söylemek mümkün olabilecektir. Fakat meseleye mantığı açıdan bakılacak olursa, ciddiye alınabilecek şu iki ihtimal üzerinden bir değerlendirme yapılabilir:

a) Hz. Peygamber'e, sahabilere veya tâbiîlere izafe edilen mitolojik mahiyetteki bu rivayetler, gerçekte onlara ait olmayıp onlar adına uydurulmuştur.

b) Hz. Peygamber, ashabı ve tâbiîn bu bilgileri toplumda hazır bulmuşlar ve onları benimseyerek kendi kanaatleri olarak sunmuşlardır.

Gerek hadis uydurma alanında tarihte görülen gelişmelere, gerekse bu gibi konuların peygamberlik misyonunun dışında kalmasına bakılarak, birinci ihtimalin ağır bastığı rahatlıkla söylenebilir.

Ancak ikinci ihtimalin kabul edilmesi durumunda dahi, bunlara dinî bir değer atfetmek doğru olmayıp, araştırma ve eleştiriye açık bilgiler olarak görülmesi gerekir.

Yukarıda gerek İbn Kuteybe'den, gerek Ebû's-Şeyh'ten naklen verdiğimiz örneklerin pek çoğuna, muteber hadis kaynaklarında rastlanabileceğini söylemiştik. Bu konuda da birkaç örnek vermek gerekirse, şunları zikretmek mümkündür:

Nûh (a.s.) ile şeytan üzüm asması konusunda çekiştiler ve her ikisi de "O benim," dedi. Sonuçta üçte biri Nûh'a ve üçte ikisi şeytana ait olmak üzere anlaştılar.³⁸⁰

Kim bir keleri (veze'a) ilk vuruşta öldürürse ona şu kadar. ikinci vuruşta öldürürse şu kadar, üçüncü vuruşta öldürürse şu kadar sevap verilir.³⁸¹

Onlara harp ilan ettiğimizden beri yılanlarla hiç barış yapmadık. Kim korkarak onları öldürmeyi terk ederse, bizden değildir.³⁸²

İsrailoğullarından bir kısmının kaybolduğu ve muhtemelen farelerin bu kaybolanlar olduğu, çünkü farelerin deve sütü içmeyip koyun sütü içtikleri [çünkü develerin et ve sütleri İsrailoğullarına haram idi].³⁸³

Bu rivayetin ardından, ravisi olan Ebû Hurayra, bunu Yahudi kökenli Ka'bu'l-Ahbâr'a anlattıktan sonra Tevrat'tan almadığını ısrarla vurgulaması, aslında bu bilginin Yahudi mitolojisiyle ilgisini zımnen ele vermektedir.

Allah'ın ilk yarattığı şey kalemdir.³⁸⁴

Horozların ötüşünü duyarsanız bilin ki o bir melek görmüş demektir; ki o zaman, Allah'tan dilekte bulunun ve O'ndan isteyin. Eşeğin anırışını duyarsanız o zaman da bilin ki, o bir şeytan görmüş demektir; o zaman da, eşeğin gördüğünün şerinden Allah'a sığının.³⁸⁵

Bu konuda verilebilecek en güzel örneklerden birisi ise, "Hacer-i Esved'in cennetten geldiği ve sütün –bir rivayete göre karadan– daha beyaz iken, insanların –bir rivayette ise müşriklerin–

³⁸⁰ Nesâ'î, *es-Sünen*, Eşribe, 53, (VIII. 330).

³⁸¹ Tirmizî, *es-Sünen*, 19, Ahkâm, 1, hadis no: 1482, (IV. 76); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, Edeb (Katlu'l-evzâ'), hadis no: 5263, (IV. 366).

³⁸² Ebû Dâvûd, a.y., hadis no: 5248-5250, (IV. 363).

³⁸³ Muslim, *eş-Şaḥîḥ*, 53, Zuhd, 11, hadis no: 61, (2997), (IV. 2294).

³⁸⁴ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, *es-Sunne*, hadis no: 4700, (IV. 226).

³⁸⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, II. 321.

günahlarının onu siyahlaştırdığı,” şeklindeki rivayet³⁸⁶ ile “Rükn ile makamın cennet yakutlarından iki yakut olduğu, ancak Allah’ın onların nurunu aldığı, şayet almasaydı bu ikisinin doğu ile batı arasını aydınatabileceği” rivayetidir.³⁸⁷

Bu rivayetlerden ilkiyle ilgili tartışmaların ilk yüzyıllardan beri gündemde olduğu malumdur.³⁸⁸ Daha sonraki yüzyıllarda bu tartışmalara devam edenlerden el-Muhıbb et-Taberî (ö. 694/1294) bazı zındıkların, “Müşriklerin ve kâfirlerin günahları Hacer-i Esved’i karartabiliyorsa, nasıl oluyor da Allah’a inananların imanı onu beyazlatmıyor?” şeklinde itirazlarına cevaben şöyle der:

Hacer-i Esved’in siyah kalması, ibret alınsın ve günahlar taşta böyle etki yapıyorsa, kalplerde çok daha derin ve büyük bir etki yapacağı bilinsin diyedir. Hacer-i Esved’de birçok mucizevi özellikler vardır: Mesela, suda batmaması, ateşte yanmaması, Allah’ın onu yeryüzüne indirdiğinden beri –vuku bulan tufana rağmen– kaybolmaktan koruması, onun altında üç yüz devenin helak olması (?) harikulade özelliklerindendir.³⁸⁹

Görüldüğü gibi, Hacer-i Esved, tamamen mitolojik bir unsur olarak algılanmakta ve bu husus ısrarla savunulmaktadır. Hâlbuki öte yandan, bu rivayetlerin gerçeklerle bir ilgisinin bulunmadığını ima eden ve mitolojik nitelemeleri reddedenlerin varlığını da burada hatırlamak gerekir. Nitekim İbn Kuteybe’nin nakli doğru ise, İbnu’l-Hanefiyye (ö. 73/692), Hacer-i Esved’in, Mekke’nin vadilerinden birinden getirilen [alelade] bir taş olduğunu söylemektedir.³⁹⁰ Yine burada, Allah tarafından mucizevi bir şekilde korunduğu söylenen Hacer-i Esved’in, 317/929 yılındaki Kâbe saldırısında, Karmatiler tarafından alınıp götürüldüğü, ancak yirmi yıl sonra geri getirildiği –ki geri getiril(e)meyebilirdi de– ayrıca Hz. Ömer’in meşhur, “Ben senin ne fayda, ne de zarar verebilecek bir taş olduğunu biliyorum,” sözünü³⁹¹ de hatırlamak yerinde olacaktır.

Hacer-i Esved’le ilgili mitolojik anlatımlara, onun Kâbe’yi inşâ eden İbrahim’e (a.s.) Cebrail tarafından getirildiği,³⁹² Allah’ın kud-

³⁸⁶ Tirmizî, *es-Sünen*, 7, Hac, 49, hadis no: 877, (III. 217); Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, I. 329, 373.

³⁸⁷ Tirmizî, a.y., hadis no: 878, (III. 217).

³⁸⁸ İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaası (Te’vîlu muhtelifi’l-hadîs)*, s. 432.

³⁸⁹ Aliyyu’l-Kârî, *Şerhu’s-şifâ*, II. 168.

³⁹⁰ İbn Kuteybe, *age.*, s. 432.

³⁹¹ *Kütüb-i sitte* ile *el-Muvaffa’d* da Ahmed b. Hanbel’in *el-Musned*’inde yer alan bu rivayet için bkz. “h-c-r” maddesi, *el-Mu’cemu’l-mufehres*, I. 425.

³⁹² Taberî, *Târihu’r-rusul ve’l-mulûk*, I. 251-253.

ret ve hakimiyetini tanıyan müminlerin ikrarlarının yazılı bulunduğu vesikayı Allah'ın Hacer-i Esved'e yutturduğu, kıyamet gününde ona, insanlar için şahadet etmek üzere bir dil verileceği. çünkü bu taşın aslında bir melek olduğu³⁹³ şeklindeki iddiaları da eklemek gerekir-ki, bunların da aynen yukarıdaki rivayetler gibi değerlendirilmesi mümkün görünmektedir.

Hadis-mitoloji ilişkisi, üzerinde ciltler dolusu yazılabilecek kadar geniş ve zengin bir alandır. Dolayısıyla, bizim bu çalışmamızda böyle geniş bir konuyu her yönüyle ele almamız mümkün değildir. Bu sebeple biz şimdilik bu kadarla yetiniyor ve mitolojik unsurların, Hz. Ali gibi, tarihte yaşamış gerçek ve normal bir insanı da kuşatabildiğini gösteren ilginç bir alıntıyla bu konuya son veriyoruz:

Soru: Hz. Ali'nin kuyuda cinlerle savaştığı; Hayber Savaşı'nda elini uzattığı ve ordunun onun üzerinden geçtiği; Ahzâb Savaşı'nda saldırıya geçince ölümlükilerin on yedi gruba ayrıldığı; ve her bir grubun arkasından elinde kılıçla, "Ben Ali'yim," diyen bir adamın saldırıya geçtiği, onun Zülfikâr adlı bir kılıc: olup onun uzayıp kısaldığı, tek bir darbeye başında mermerden oyulmuş bir miğfer olan Merhab'ı ve atını ikiye böldüğü. darbenin yeryüzüne de işlediği ve gökten bir münadinin, "Zülfikârdan başka kılıç, Ali'den başka delikanlı yoktur," diye seslendiği, onun mancınıkla Ğurab kalesine atıldığı, onun her bir peygambere gizli olarak, Hz. Peygamber'e ise açıktan gönderildiği; onun 50.000, 20.000 ve 30.000 kişiyle tek başına savaştığı; Hayber günü Merhab ona meydan okuduğunda bir darbeye, onu boyuna, atını enine ikiye ayırdığı, [hızını alamayan kılıcın] toprağı da 2-3 zira [1-1.5 m] yardığı; onun Hayber'in kapısının kulpunu tutup salladığında, şehrin de sarsıldığı ve kulelerin yıkıldığı, bütün bunlar doğru mudur?³⁹⁴

13. Hadislerin bilimsel gerçeklere ters düşmesi

Hz. Peygamber'in sözleri olarak kabul edilen hadisler arasında muhteva olarak tarih, coğrafya, arstronomi, biyoloji ve tıp gibi bilimlere konu olabilecek nitelikte olanlar hayli çoktur. Bunların bir kısmı geçmişte de –zamanın bilimsel gerçeklerine aykırı olduğu gerekçesiyle– tartışma konusu yapılmış ve bazılarının hadis olamayacağı ifade edilmiştir. Örnek vermek gerekirse, yine İbnü'l-Kay-

³⁹³ "Kâbe" mad., *İslâm Ansiklopedisi*, VI. 12.

³⁹⁴ Gerçek dışı olduğu açık olan bu mitolojik anlatım ve buna İbn Teymiyye'nin verdiği cevaplar için bkz. *Mecmû'u fetâvâ İbn Teymiyye*, IV. 491-493

yım'ın, *el-Menāru'l-munîf*'inde, ancak farklı bir kriterle ilgili olarak zikrettiği örnekler arasından bazılarını seçmek yeterli olacaktır:

“Patlıcan ne için yenirse ona yarar.” ve “Patlıcan her derde devadır.”

Bu hadislerle ilgili olarak İbnu'l-Kayyım şöyle demektedir:

Allah, bu hadisleri uyduranların suratlarını bakılmaz eylesin. Çünkü bu sözleri, doktorların en hâzıkı Yuhannes bile söyleseydi, buna rağmen insanlar yine de onunla dalga geçerlerdi. Çünkü patlıcan, mesela humma, sevdâ-yı ğalibe ve diğer birçok hastalığı tedavi amacıyla yense, [bırakın iyileştirmeyi] hastalığı azdırmaktan başka bir şeye yaramaz. Yine fakir birisi zengin olmak niyetiyle onu yese, zengin falan olamaz; bilgisiz biri bilgi sahibi olmak için yese, o da herhangi bir bilgi elde edemez.³⁹⁵

Yine, “Ceviz şifadır, peynir ise hastalık sebebidir. Ama mideye girdiğinde şifa olur.” “Tuz, yetmiş derde devadır.” “Altı şey unutkanlık yapar: Farenin artığını yemek, pireyi diri diri ateşe atmak, durgun suya küçük su dökmek, kıtârî[?] kesmek, sakız çiğnemek ve ekşi/mayhoş elma yemek.” “Enseden hacamat yaptırmak unutkanlığa yol açar.” “Burunda kıl çıkması, cüzam hastalığından emin olunması demektir.” “Gökteki kuyruklu yıldız, arşın altındaki yılanın terinden yaratılmıştır.” “Keşkek sırtı kuvvetlendirir,” gibi hadisler de –İbnu'l-Kayyım tarafından farklı kriterlerden dolayı uydurma kabul edilmiş olsa da–³⁹⁶ aslında tamamen müspet ilimlerin sonuçlarına göre değerlendirilmesi gereken bir muhtevaya sahiptirler. Gerçi bazı İslam âlimleri bu gibi hadisleri, kendi dönemlerinin müspet ilimleri ışığında değerlendirmeye çalışmışlardır. Ancak, onların bu değerlendirmeleri, kendi dönemlerinin bilimsel gelişmeleri düzeyinde olduğu için, bilim alanında görülen baş döndürücü gelişmeler karşısında bugün aynı metodla, ama yeniden değerlendirme yapılması bir zorunluluk hâlini almıştır.

Dış dünyada yaşanan gerçekliklere, tecrübe ve deneye ters düşen hadislerin metin tenkidine dair verdiğimiz örneklerden birisi olan, “Dünyanın ömrü yedi bin yıldır,” hadisi; aynı zamanda bilimsel verilere aykırılık açısından da metin tenkidine tâbi tutulabilir.

Konuyla ilgili rivayetleri bir araya getirmiş olan Taberî'nin *Târîh*'ine³⁹⁷ bakıldığında, aslında dünyanın ömrünü hesaplama gay-

³⁹⁵ İbnu'l-Kayyım, *el-Menāru'l-munîf*, s. 51.

³⁹⁶ İbnu'l-Kayyım, *age.*, 51, 54, 55, 59, 62, 64.

³⁹⁷ Taberî, *age.*, I. 10-19

retlerinin Yahudi geleneğindeki çabalarından etkilenme sonucu ortaya çıktığını ve muhtemelen bu çabaların bilahare hadis şekline büründüğünü ileri sürmek mümkün görünmektedir. Mamafih dünyanın ömrünün yedi bin yıl olduğu ve Hz. Peygamber'in de sonuncu bin yıl içinde olduğu yolundaki hadis rivayetlerinin yanlış ve uydurma olduklarını anlamak, bugün H. XV. yüzyılda yaşayan bizler için hiç de zor değildir. Ancak, meselenin konumuzla ilgili yönü, bu rivayetlerin uydurma olduğunun, bilimsel veriler tarafından ortaya konabileceği hususudur. Çünkü bugün artık gezegenimizin ömrünün yaklaşık 4.5 milyar yıl olduğu kabul edilmektedir. Bu durumda yedi bin yıllık bir sürenin ciddiye bile alınamayacak kadar kısa bir süre olduğu ve sadece geçmiş yüzyıllarda yaşamış olanların birer tahmininden öte bir şey ifade etmediği kolayca görülmektedir.

Bu gibi rivayetleri ciddiye alan Taberî gibi ulema, dönemin bilgi düzeyinin yetersizliği veya kendisinin ilgisizliği sebebiyle mazur görülebilir. Hatta, H. IX. yüzyıl ulemasından Suyûtî de, *Zikru mâ verade enne muddet'e'd-dunyâ seb'atu âlâf sene ve enne'n-nebiyye (s.a.v.) bu'ise fi evâhiri'l-elfi's-sâdis*e (Dünyanın ömrünün yedi bin yıl olduğu ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) de altıncı bin yılın sonlarında peygamber olarak gönderildiğine dair rivayetler) başlıklı risalesinde,³⁹⁸ dünyanın ömrünün yedi bin yıl olduğunu son derece çürük malzeme kullanan kaynaklardan derlediği dolayısıyla zayıf ve uydurma olduğu açıkça görülen rivayetlere dayanarak savunurken bile, bilimsel bilgi düzeyinin o dönemde ulaştığı nokta itibarıyla yine de mazur görülebilir. Gerçi böylesi çürük rivayetlere dayanılarak dünyaya ömür biçmenin yanlışlığı çok açıktır. Ayrıca yine onun naklettiği bir rivayette, dünyanın ömrünün yedi bin yıl olduğu inancının Yahudilerde mevcut olduğuna işaret edilmesi, meselenin Yahudi kültürüyle ilgili olduğunu da gösterdiğinden, Suyûtî'nin bu rivayetleri ihtiyatla karşılaması gerektiği söylenebilir. Konumuz bu rivayetlerin bilimsel verilere aykırılığı gerekçesiyle metin tenkidi açısından reddedilmesi olduğundan, Suyûtî –en azından bu açıdan– bir ölçüde mazur görülebilir.

³⁹⁸ Suyûtî, *el-Hâvi li'l-fetâvâ*, II. 87-89. Bu risalenin Taberânî'nin, *el-Mu'cemu's-sağîr*'inin (Beyrut 1983) sonunda Suyûtî'nin birkaç risalesiyle beraber hiçbir eleştiri yapılmaksızın aynen basılmış olması (bkz. *age.*, II. 207 vd.), ilim ehli olarak bilinenlerin gerçekte ne kadar ilim ve tahkik ehli olduğunu göstermektedir. Diğer yandan, Hz. Peygamber'in son bin yıl içinde gönderildiğine dair rivayetlerle de çelişmeyi umursamaksızın Suyûtî'nin topladığı çürük rivayetlere dayanarak, "Rivayetler bu ümmetin ömrünün binden fazla, ama en çok bin beş yüz yıl olduğunu göstermektedir." (II. 206) sözünü nasıl söyleyebildiğini de anlamak kabil değildir.

Özellikle sağlık ve tedavi konularıyla ilgili olan ve literatürde 'tıbb-ı nebevî hadisleri' olarak tasnif edilen rivayetler, daha yoğun tartışmalara konu olmuş görünmektedir. Bilimsel gerçeklere uymadığı için reddedilip uydurma olarak nitelendirilen bazı hadisler etrafında cereyan eden tartışmalara dair en güzel eserlerden birisini, Sünnî İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889), *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*'i oluştururken, Mutezile cenahında bu konuda en güzel eserleri, Câhîz (ö. 255/868) vermiştir. Nitekim, İbn Kuteybe, Câhîz'ın da bazı iddialarını eserinde cevaplandırmaya çalışmıştır.

Bu kriterlerin tarih boyunca nasıl uygulandığı ve ne gibi sonuçlar alındığı ayrı bir çalışma konusudur. Bizi şu ânda asıl ilgilendiren, bugün bu kriteri elimizdeki kaynaklarda mevcut olan hadislerle uygularken nelere dikkat edileceğidir. Şimdi biraz da bu konu üzerinde duralım:

Dikkatleri çekmek istediğimiz ilk husus 'bilimsel gerçekler' ifadesidir. Hadis(ler)in uydurma olup olmadığını tespit amacıyla başvurulacak olan elbette 'kesin bilimsel gerçekler'dir, yoksa ispatlanmamış ve henüz teori hâlindeki birtakım görüşler, iddialar ve hipotezler değildir. Bu bakımdan bilim adına dile getirilirse de, bilimsel bir teori ve hipotez ile bilimsel gerçeklerin arasını ayırıyor ve teoriyi/hipotezi değil, gerçekleri esas alarak hadisleri değerlendirmenin isabetli olduğunu düşünüyoruz.

Bu noktada, postmodernizmin de etkisiyle 'bilimsel gerçek' diye bir şey olmadığı ileri sürülerek, bu kriterin uygulanmasına itiraz edilebilir. Bu iddia belli ölçüde doğru olmakla birlikte, bilimsel gerçek diye hiçbir şeyin mevcut olmadığı anlamına gelmez. Herhâlde bugün hiç kimse, kuyruklu yıldızların oluşumuyla ilgili bilimsel bilgileri –bilimsel gerçek diye bir şey yoktur diyerek– bir tarafa bırakıp onların arşın altındaki yılanın terinden yaratıldığını savunacak değildir.

Yine bugün hiç kimse öküzün, balığın üzerinde, dünyanın da öküzün boynuzları üzerinde durduğunu, öküz başını sallayınca dünyanın sarsılmasıyla depremlerin oluştuğunu iddia edecek değildir.

Daha ilgi çekici bir örnek de şu olabilir: Bilindiği gibi, tefsirlerde ve tarih kaynaklarında Hz. Nûh'un gemisiyle ilgili son derece detaylı bilgiler verilmektedir.³⁹⁹ Akl-ı selimle düşünüldüğünde de, bilmem kaç yüzyıl önce vuku bulmuş bir olayla ilgili olarak bize gelen ayrıntılı bilgilerin mutlak hakikati yansıtmasının mümkün ola-

³⁹⁹ Bkz. Abdullâh Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, s. 282; *İslâm Ansiklopedisi*, IX, 345.

mayacağı kolayca anlaşılır. Bu durumda doğru bilgiye ulaşmanın yolu, klasik hadis usûlü değil, bilimsel verilere dayanarak bu bilgilerden hangisinin –veya hiçbirinin– doğru olduğunu tespiti çalışmaktır. Bu konuda bize yardımcı olacak bilim dalı ise kuşkusuz ‘arkeoloji’ olacaktır. Şayet arkeolojik kazılar sonucunda Nûh’un gemisinin kalıntıları bulunabilirse, ancak o zaman gemi hakkında kesin bir bilgiye ulaşılabilecektir. Bu yapılmadıkça, eldeki rivayetler içinde hakikati bulup çıkarmak mümkün olmayacaktır.

Hadislerin bilimsel bulgular ışığında değerlendirilmesi söz konusu olduğunda, belki de en fazla tartışılan hadis(ler) “Sinek, birinizin kabına düştüğünde onu iyice batırınız; çünkü bir kanadında zehir öbür kanadında ise onun panzehiri vardır,” mealindeki rivayettir. İlk yüzyıllarda eleştirilen hadisler arasında da yer alan “sinek hadisi”⁴⁰⁰ aradan geçen yüzyıllara rağmen bugün de hâlâ tartışılmaktadır. Bu hadisin bilimsel gerçekleri yansıtmadığını, dolayısıyla hadis olmayacağını ileri sürenlere karşı müstakil eserler bile yazılmıştır.⁴⁰¹ Fakat dikkati çeken nokta, ilk yüzyıllardan bu yana bu ve benzeri hadisleri tartışanların, konunun uzmanı olan bilim adamları olmayıp, sadece İslami ilimlerle uğraşan kimseler olmalarıdır. İbn Kuteybe, nasıl bazı hadisleri bilimsel açıdan savunurken bizzat o alanda uzman bir ilim adamı sıfatıyla değil de sadece, çeşitli görüşleri aktaran bir ‘nakilci’ konumunda ise, bugün de sinek hadisi vb. rivayetleri savunanlar, konuyla ilgili araştırma ve deney yapan bilim adamları olmayıp o konuda yazılıp çizilenleri, sadece ‘nakletmek’tedir. Dolayısıyla, bu konularda asıl konuşması gereken, İslam âlimlerinden ziyade, müspet ilimler alanında uzman olan bilim adamları olmalıdır. Bu yapılmadığı sürece tarafların leh-te ve aleyhte yazdıklarının pek fazla bir faydası olmayacaktır.

Bu vesileyle, sinek hadisi vb. konularda son zamanlarda bilhassa Arap dünyasında cereyan eden tartışmaların üslûbuyla ilgili bazı konulara dikkat çekmekte fayda mülâhaza ediyoruz.

Avrupa’da Rönesans ve sanayi devrimi sonrasında bilimsel alanda görülen hızlı ve parlak gelişmeler, bazı Müslüman âlim ve aydınları etkilemiş ve onların kendilerini ve özellikle de dinî geleneklerini –bu arada da bazı hadisleri– sorgulamalarına yol açmıştır. Biraz da Batı karşısında duyulan geri kalmışlık kompleksinin verdiği hırçınlıkla, bazıları birtakım hadislerle ve bu hadisleri savunanlara yönelik eleştirilerinde sert bir dil kullanmış, dolayısıyla

⁴⁰⁰ Bkz. İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaa’sı (Te’vîlu muhtelifil-hadis)*, s. 353.

⁴⁰¹ Hafîl İbrâhîm Molla Hattî, *Âynu’l-isâbe fî şihhati hadisi’z-zubâbe*, Medine 1405

buna karşı gösterilen tepkiler de, bazen aynı ölçüde sert olmuştur. Bu sertlik, zaman zaman birtakım hadisleri –mesela bilime aykırı olduğu gerekçesiyle– eleştirip onların gerçekte hadis olmayacağını ileri sürenleri “küfür, zındıklık, dinsizlik, Batıların uşağı olma” vb. ile itham etme derecesine varabilmiştir ki, bu son derece yanlıştır. Çünkü bir hadisin eleştirilmesi –yapılan eleştiri hatalı da olsa– neticede bir ictihaddır ve ortada bir hata varsa neticede bu ilmî bir hatadır. İlmî bakımdan hata yapanın nasıl olup da küfürle suçlanabildiğini ise anlamak mümkün değildir. Bu olsa olsa, karşı tarafın hadisleri ‘din düşmanlığı’ndan dolayı eleştirdiğine dair bir ‘niyyet okuma’dan kaynaklanabilir ki, bunun ne kadar yanlış ve tehlikeli bir tutum olduğu ortadadır.⁴⁰²

Şunu tam bir açık yüreklilikle ifade edelim ki, hangi hadis(ler) olursa olsun, ilmî amaçlarla ve delillerini de beyan ederek bir Müslümanın onları eleştirmesinde dinen hiçbir mahzur yoktur; çünkü bugün elimizdeki hadislerin hiçbirisinin Hz. Peygamber’e aidiyeti matematik bir kesinlikle ortaya konulmuş değildir. Ortada sadece, yüzyıllardır hadis alanında çalışan ilim adamlarının “şu hadis sahihtir, şu hadis ise uydurmadır” şeklindeki şahsi ictihadları vardır. Onların bu ictihadları mutlak hakikati ifade edemeyeceğine göre, geçmişte sahih kabul edilmiş ve muteber kitaplara girmiş bir hadisi, bugün bir ilim adamının ilmî ölçüler çerçevesinde eleştirip reddetmesinden tabii ne olabilir?

Kısaca, birtakım hadislerin eleştirilmesini ‘küfür-iman’ alanına çekmek, son derece yanlış ve tehlikelidir. Bilakis aynı hadis(ler)i bazıları gerekçelerini beyan ederek kabul, bazıları da gerekçelerini beyan ederek reddedebilir ve her iki tarafın bu durumda söyleyebileceği tek söz, “Bana göre sen hata ediyorsun,” olabilir, yoksa birbirlerinin din ve imanına ilişmek Müslümanın şiarı olamaz.

Şu âna kadar yaptığımız değerlendirmeler, –teorilere değil– kanıtlanmış bilimsel gerçeklere ters düşen hadislerin Hz. Peygam-

⁴⁰² Bir radyo programında (Moral FM. İstanbul) dünyanın öküzün boynuzu üzerinde olduğuna dair hadisle ilgili olarak sorulan bir soruya –muhtemelen bu hadisin, *Risale-i Nur*’da zikredilmiş olmasından ve Said-i Nursi’nin de onun uydurma olduğunu açıkça söylememesinden dolayı– hiddetle, “Dünyanın altında öküz var mı bilmem; ama üstünde çoktur,” şeklinde demagogik bir cevap verilmesi de, aynı yargılayıcı zihniyetten kaynaklanmaktadır. Hâlbuki bu söz söyleyen hoca efendi, lütfedip biraz araştırsa, onu yapamıyorsa bu işi bilenlere sorsaydı, bu hadisin hiçbir muteber kaynaktan, hiçbir sağlam isnadla rivayet edilmediğini ve sadece mitolojik unsurlar içeren ‘uydurma’ bir hadis olduğunu görür ve hakkı kabul ve itiraf ederdi de, soruyu soranlara hakaret etme cihetine gitmezdi.

ber'in sözü olamayacağı şeklinde özetlenebilir. Ancak, bu, konuyla ilgili yegâne yaklaşım değildir, meseleye farklı açılardan da bakmak mümkündür.

Diyelim ki, muteber bir kaynakta, sağlam isnadlarla birtakım hadisler yer alsın ve bugün bu hadislerin muhtevasının bilimsel gerçeklere aykırı olduğu da anlaşılmış olsun. Bu durumda o hadislerin uydurma olduğunu düşünmek mümkün ise de, her zaman zorunlu değildir. Bazı durumlarda şu şekilde düşünmenin de mümkün olabileceği kanaatindeyiz:

Rasulullah, şu veya bu şekilde bu bilgileri çevresinden edinmiş ve doğru olduğuna kanaat getirerek bunları Müslümanlara aktarmış olabilir. Mesela, tıbb-ı nebevi alanına giren hadislerde olduğu gibi, içinde yaşadığı toplumda mevcut olan sağlık, koruyucu tedbirler ve tedavi anlayışını benimseyip, bunları Müslümanlara tavsiye etmiş, hatta bazılarını kendisi de uygulamış olabilir. Bundan da tabii bir şey olamaz, çünkü hastalıklar karşısında toplumda mevcut birikime müracaat etmekten başka ne yapabiliirdi ki? Onun döneminde son derece makul ve tabii sayılan birtakım hususların, aradan yüzyıllar geçip de ilim –tıp ilmi– geliştikçe yanlış oldukları ortaya çıkabilir.

İşte bu gibi durumlarda, hadisin uydurma olduğunu ileri sürmek yerine, onların Hz. Peygamber'e ait olduğunu, fakat bu bilgilerin bugün itibarıyla yanlış, dolayısıyla bizim için –tarihî değeri dışında– pratik bir değeri bulunmadığını kabul etmek şeklinde bir yol izlenebilir. Ancak, kanaatimizce bu tür bir yorumun geçerli olabileceği hadisleri tespit edebilmek için, İslam öncesi dönemde Hz. Peygamber'in içinde yaşadığı toplumun, sağlık ve tedavi anlayışının araştırılarak tam olarak ortaya konması gerekir.⁴⁰³

Bu bağlamda, gerek İslam öncesi Arap tıbbının, gerek tıbb-ı nebevinin mahiyeti konusunda sıkça iktibas edilen, İbn Haldûn'un (ö. 808/1405) aşağıdaki değerlendirmeleri son derece önemli ve o ölçüde de aydınlatıcı görünmektedir:

Umran ehlinde olan göçebelerin, sadece bazı şahıslar üzerinde yapılan eksik/yetersiz tecrübelerle dayanan ve kabilenin yaşı ihtiyarlarından ve kocakarılarından tevarüs edilen bir tababetleri vardır. Bunlardan bazıları bazen doğru olabilmekle birlikte, söz konusu tababet, tabii (bilimsel) esaslara dayalı ol-

⁴⁰³ İstenen düzeyde olmasa da, bu konuda tavsiye edebileceğimiz en iyi çalışmaların başında, Fazlur Rahman'ın, *İslam Geleneginde Sağlık ve Tıp* (Ankara 1997) adlı eseri gelmektedir.

madığı gibi, insan yapısına uygunluğu da test edilmiş değildir. [İslam'dan önce] bu tür tababet Araplar arasında oldukça yaygındı ve aralarında Hâris b. Kelede ve diğerleri gibi, tanınmış hekimler vardı. İşte İslam'a ait dinî eserlerde nakledilen tıbbi bilgiler bu türdendir. Yoksa vahiyle herhangi bir ilişkisi yoktur, sadece Araplar arasında önceden malum olan bir şeydir. Hz. Peygamber'in çeşitli yönlerinden bahsedilirken, tıpla ilgili bazı uygulamalarından/tavsiyelerinden bahsedilmişse de, bu, o uygulamanın o şekilde yapılmasının dinî/şer'î bir özelliği olduğu anlamına gelmez. Çünkü Hz. Peygamber, bize, şer'î hükümleri (şerā'î) öğretmek için gönderilmiştir; tababeti veya gündelik hayata dair sıradan şeyleri öğretmek için gönderilmemiştir. Nitekim hurma ağaçlarının döllendirilmesi olayındaki durumu da bu kabilden olup, Hz. Peygamber [bilahare] "Siz dünya işlerini benden daha iyi bilirsiniz," buyurmuştur. Nakledilen sahih hadislerde zikredilen tababete dair hususların hiçbirinin dinî/şer'î bir özelliği yoktur, ortada böyle olduğuna dair bir kayıt/ipucu da yoktur. Ama teberrüken ve sağlam bir inançla bu tür tababet usûllerine başvurulacak olursa elbette bunun büyük bir faydası olacaktır. Ancak bu fayda, uygulanan usûlün insan mizacına veya [yani bilimsel nitelikte] olmasından değil, insanın gücünden kaynaklanmaktadır, tıpkı ishal/karın ağrısı (*mabtûn*) tedavisinde balın fayda vermesi [rivayetinde] olduğu gibi. Doğruya yönlendiren Allah'tır ve ondan başka bir Rab de yoktur.⁴⁰⁴

Mamafih sağlık, tıp ve tedavi konularında Hz. Peygamber'e izafe edilen rivayetleri bir bütün olarak ele alacak olursak, bunların bir kısmının gerçekten ona ait olabileceği, ama zaman içinde bu tür hadislerin fevkalade bir artış gösterdiği konusunda en küçük bir kuşku duymamak gerekir.⁴⁰⁵

Özellikle kaynak ve isnad tetkiki sonucunda ona ait olamayacağı ortaya çıkanları mevzû veya merdud hadisler kategorisinde değerlendirmek mümkündür. Ama böyle bir tetkik sonucunda ona (s.a.v.) ait olabileceği anlaşılan rivayetlere gelince, bunları da üç ana gruba ayırmak mümkündür.

a) Tecrübe ve deneyle, geçmişte olduğu gibi bugün de doğruluğu gösterilebilen tavsiye ve uygulamalar (Mesela, sağlıklı ve dengeli beslenme ve ağız temizliğiyle ilgili uyan ve tavsiyeleri gibi).

b) Tecrübe ve deney sonucunda geçmişte yararlı olduğu görülen ve ortaçağda yaygın olarak bilinen ve uygulanan hususlar.

⁴⁰⁴ İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn [Mukaddime]*, Beyrut 1979, I. 412 (İlmu't-ıbb).

⁴⁰⁵ Fazlur Rahman, *age.*, s. 49.

c) Yine tecrübe ve deneyle, gerek geçmişte, gerek günümüzde yanlışlığı bilinen tavsiye ve uygulamalar.

Bunlardan birinci grubun bugün de Müslümanlar için teşvik edici bir fonksiyon icra etmesi mümkündür. Mesela, günümüzden bir örnek vermek gerekirse, İran Dişçiler Birliği (*Iranian Dental Association*) tarafından *International Congress of Iranian Dental Association*'da (12-15 Nisan 1994) yayımlanan, *Çihil Hadis der Bâre-i Behdâşt-ı Dehân ve Dendân* (Ağız ve Diş Sağlığı Konusunda Kırk Hadis, Tahran 1373) adlı derleme burada zikredilebilir.

İkinci grupta yer alanlar ise, sadece, Hz. Peygamber'in Arapların tıbbını tasdiklediğini göstermesi bakımından, tarihî bir değeri haiz olup⁴⁰⁶ bunlardan ancak bugün de bilimsel olarak doğruluğu tıp adamları tarafından ortaya konanların bizim için teşvik edici bir anlamı olabilir.

Üçüncü grupta yer alanlara gelince, ya bunların yanlışlığına bakılarak Hz. Peygamber'e ait olamayacağı sonucuna varılacak ya da ona ait olduğu kabul edilse bile, o dönem için geçerli bilgiler olduğu sonucuna varılarak, her iki hâlde de bu bilgiler sağlık ve tıp alanında ciddiye alınmayacaktır. Bu tür rivayetlerin olsa olsa, geçmişte Müslümanların sağlık ve tıp alanında neler bildikleri, nasıl düşündükleri ve neler uyguladıkları konusunda bize tarihi bilgi verme gibi bir yararı söz konusu olabilecektir.

Tıbb-ı nebeviyle ilgili rivayetlerin gerçek yüzü ne olursa olsun, kesin olan şudur ki, bunların genel anlamda sağlığın önemini vurgulaması, sağlıklı beslenme, ağız ve diş temizliği ve hastalık durumunda tedavi yönüne gidilmesine teşvik etmesi dışında, bugünün modern tıbbına veya diğer alternatif tıbbi yaklaşımlara, bilinmeyen yeni bir şey eklemesi söz konusu değildir. Dolayısıyla, bu rivayetlerin tıbbi olmaktan ziyade, tarihî bir değeri olduğu söylenebilir.

Bu vesileyle tıbb-ı nebevinin vahiy ürünü olduğunu iddia ettiği sıkça ileri sürülen İbnu'l-Kayyim'in bununla ne kastettiği konusunda yapılan farklı bir yoruma da işaret etmek yerinde olacaktır.

Tıbb-ı nebevi, "İlahi bir şekilde vahyolunmuştur," demekle o neyi kastetmektedir? İbnu'l-Kayyim'in bize söylediğine göre, tıbb-ı nebevi, genel ilkelerle uğraşırken, bilimsel tıp detayları doldurmaktadır. Bu iddianın ne anlama geldiği hususu, İbnu'l-Kayyim'in, insanın tabiatıyla ilgili olarak, onun sadece bir beden değil, aynı zamanda zihni-ruhani bir mevcudiyet olduğu

ifadelerinde bulunabilir. Tıbbi geleneğin metodolojilerini –tüm-dengelim yoluyla akıl yürütme (kıyas), hayvanlar üzerinde yapılan deneme ve gözlemleme (tecrübe, müşahade) ve ‘doğru sezgi’– zikrettikten sonra şöyle demektedir: Allah’ın, Peygamber’ine, onun için neyin faydalı ve neyin zararlı olduğuna dair gönderdiği vahye nispetle bunlar nerede durmaktadır? Onların tıbbının vahiy ile olan ilişkisi, onların ilimlerinin ve öğrenmelerinin peygamberlerin getirdiği öğretiyle olan ilişkisi gibidir. Gerçekte, büyük doktorların akıllarının bile tamir edemediği ve onların ilimlerinin, tecrübelerinin ve kıyaslarının bile onları doğru neticeye götüremediği tedaviler vardır. Mesela, manevi tedaviler ve [sadece] Allah’a imandan ve O’na güvenden kaynaklanan kalp kuvveti, yardımseverlik ve ibadet, tevbe ve Allah’ın affını dileme, insanlığa iyilik yapma, muhtaca yardım etme ve sıkıntılı olanların sıkıntısını giderme. Çünkü, bu ilaçlar, dinlerdeki ve inançlardaki bütün farklılıklarına rağmen toplumlar tarafından [başarılı bir şekilde] denenmiş ve yine onlar tarafından, [sadece] ilim, tecrübe ve tıp adamlarının kıyasi analizleriyle elde edilemeyen sağlıklı neticeleri olduğu müşahade edilmiştir. Biz ve bizim gibiler bu hususları sıkça denemiş ve maddi ilaçların sahip olmadığı bir fayda temin etmişlerdir –gerçekten de, bu ilaçların yukarıdakilere nispetle durumu, büyücülerin tıbbının bilimsel ilaçlar karşısındaki durumu gibidir. Bütün bunlar [tabiatı faaliyet hâlinde olan] Allah’ın hikmeti kanununa göredir ve hiçbir şey onun dışında değildir. Fakat bu kanunun işleyiş nedenleri çeşitlidir. İnsanın kalbi, tabiatı kendi iradesine göre yöneten, hastalıkların ve şifaların yaratıcısı, bu dünyanın Rabbi’na açık hâle geldiği zaman, inanmayan ve la-kayt bir kalp tarafından tecrübe edilemeyen diğer ilaçlar mevcut hâle gelir. Tecrübeyle sabittir ki, insanın ruhu güçlü hâle geldiği zaman, beden de güçlenir, hastalığı kovmada ve onun üstesinden gelmede işbirliği yaparlar ve bu, en cahil insanlar hariç, kimse tarafından inkâr edilemez.⁴⁰⁷

Burada İbnu’l-Kayyım’ın bazı eserlerinde, tıbb-ı nebeviyi vahiy mahsulü görmediğine delalet eden ifadelerin bulunduğu da göz ardı edilmemelidir. Nitekim İbnu’l-Kayyım, nebevi tıbbı geniş yer verdiği, *Zâdu’l-ma’âd* adlı eserinde siyatikten söz ederken şöyle der:

Rasulullah’ın sözleştiği iki türdür: 1) Zaman, mekân, şahıs ve durumlara göre genel olanlar, 2) Bu hususlara veya bunlardan bazılarına göre özel olanlar. İşte bu siyatik konusu da bu kıs-

⁴⁰⁷ Ulman, *Die Medizin*, s. 187 (Fazlur Rahman, *age.*, s. 64’ten naklen).

ma girer. Çünkü bu, Arab'a, Hicaz ehline ve çevresindekilere. özellikle de çöl bedevilerine yöneltilmiş bir hitaptır. Çünkü bu, onlar için en yararlı tedavi yöntemidir. Ona göre, tıp vb ile ilgili olarak varit olan hadislerden çoğu genel ve mutlak olarak alınamaz, bunlar çoğu defa, belli şartlar, belli mekânlar ve belli durumlarla ilgili oldukları için, başka durumlar hakkında geçerli olamazlar.⁴⁰⁸ Hatta onun, *Miftâhu dâri's-sa'âde*. (Kahire 1323, II. 282-283) adlı kitabında zikrettiği gibi, onlar [tıbbi nitelikli hadisler] Hz. Peygamber'in mahzâ beşerî görüş ve tecrübesinden sâdır olmuştur.⁴⁰⁹

Mamafih pek çok hususta olduğu gibi, tıbb-ı nebevi konusunda da, aynen Kur'an'ın vahyedilmesi gibi, bazı tıbbi bilgilerin Hz. Peygamber'e gerçekten vahyedildiğini ısrarla ileri sürmeye çalışanlar da yok değildir.⁴¹⁰ İşin ilginç yanı, bu gibi iddiaların, genelde tıbb-ı nebeviye dair bazı rivayetlerin muhtevasının bilimsel açıdan tenkide tâbi tutulması karşısında gündeme getirilmesidir. Bu durumun en son örneklerinden birisi, Maurice Bucaille'ın, *Kitab-ı Mukaddes, Kur'an ve Bilim* adlı eserinde, "Kur'an, Hadis ve Çağdaş Bilim" başlıklı bölümde söylediklerine karşı gösterilen tepkilerdir.

Ülkemizde iki tercümesi yapılan bu esere tepkiler, enteresandır, yine herkesten önce mütercimlerden gelmiştir. Bu iki mütercimden birisi yukarıda sözü edilen bölümü tam bir sansüre tâbi tutup yargısız infaz yoluyla tercümeden çıkarmış ve mazeret olarak şunları ileri sürmüştür:

Müellif Sayın Maurice Bucaille, bu başlık altında açtığı yaklaşık beş sahifelik bahiste, astronomi, tıp vb. bilim dallarına ilişkin Peygamber (s.a.v.) devrinin inançlarını ve bazı tedavi ve ilaç yöntemlerini yansıtır görünen ve muteber hadis mecmualarında yer alan birkaç sahih hadisle, aynı konulara temas eden Kur'an ayetleri arasında bir mukayese yapmış, bilimsel

⁴⁰⁸ Bkz. *Zâd*, IV. 72, 98-99.

⁴⁰⁹ Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 249, dipnot: 477.

⁴¹⁰ Bu iddia genellikle, tıbb-ı nebevi rivayetlerinin vahiy ürünü olduğu 'varsayımı'na dayandırılmaktadır. Bazen, meleklerin ağzından bazı tedavi yöntemlerinin tavsiye edilmesi suretiyle bu iddiaya bir kutsalık havası verilmeye çalışıldığı da görülmektedir. Mesela, "İsrâ gecesi hangi melek topluluğuna uğradıysam, hepsi de mutlaka, Ey Muhammed, hacamata devam et, dediler," rivayeti buna güzel bir örnektir (Abd b. Humeyd, *el-Muhtelâh*, I. 500-502). Burada bu rivayetin Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, I. 354; Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Mustedrik* IV. 209-210; İbnü'l-Arabî, *Tuhfetu'l-ahvezi* (Tirmizî), VI. 211'de de zikredildiğine dair bilgi verilmektedir. Keza, İbn Hacer'in, bu rivayetlerin hiçbirinin sahih olmadığını söylediği de (*Fethu'l-hâri*, X. 150) ilave edilmektedir.

verilerin Kur'an'ı teyit ettiğini göstererek, neticede bir kez daha Kur'an'ın Allah kelamı olduğu sonucuna varmıştır.

Ancak müellif, bu araştırmasında ağırlığı Kur'an'a verdiği ve çok uzun bir tetkiki gerektiren hadis bilimlerine sanırım yeterince zaman ayıramadığı için, söz konusu hadisler hakkında genel olarak olumsuz bir izlenim edinmiştir.

Bu konuda fazla bilgisi olmayan okuyucumuzla bazı şüpheler uyanabileceği endişesiyle, bu bahsi tercümemize almamayı uygun gördük.⁴¹¹

İşin asıl üzücü yanı, aynı zamanda bir üniversitede hoca olan bu zatın, bunu hangi bilimsel zihniyetle ve hangi nezaket kuralıyla nasıl bağdaştırabildiğidir. Çünkü hiç kimse başkaları hakkında vesayetle bulunup onların iyiliğini düşünmek adına, bazı bilgileri sansür edemez; hele bunu yazarından izin almadan –çünkü bunu yaparken izin aldığını belirtmemiştir– aslâ yapamaz, yapmamalıdır. Öte yandan, bu tercümenin bu sansürlü şekliyle DİB yayınları arasında nasıl yayımlanabildiği de doğrusu ayrı bir konudur. Üniversite gibi bir bilim yuvasında, hür düşünceyi savunmak yerine, şansürcü bir anlayışı benimseyen ilahiyatçılar olduğu sürece, Müslümanların tam bir düşünce, inanç ve ifade hürriyetine taraftar olduğundan bazıları'nın şüpheye düşmesini de pek o kadar garipsememek gerekir.

Gelelim diğer tercüme. Bu tercüme de bir üniversite hocası tarafından yapılmış olup, diğerine göre biraz daha iyi durumdadır; çünkü hiç olmazsa sansürcülük yapılmayıp söz konusu bölüm tercüme edilmiştir.⁴¹² Ancak, bu da bizi aldatmamalıdır, çünkü bu mütercimin zihniyeti de aslında öncekinden farklı olmayıp kendilerini bilimselliğin temel şartı olan hür düşünceye ve eleştiriye kapalı tutmaktadırlar. Birincisi bu dogmatik tavrını, söz konusu bölümü sansürleyerek gösterirken; diğeri, bunu, söz konusu bölümü etkisiz hâle getirecek “Hadislerle Alâkalı Zaruri Bir Açıklama” başlıklı bir ilave⁴¹³ ile göstermiş bulunmaktadır. Sonuç itibarıyla her iki mütercimin de, bazı hadislerle –aslında hadis olduğu söylenen bazı rivayetlere– bilimsel açıdan birtakım eleştirilerin yöneltilmesine tahammül edemedikleri açıkça görülmektedir. Pe ki, nedir tahammül edilemeyen bu eleştiriler?

⁴¹¹ Maurice Bucaille, *Müşbet İlim Yönünden Tevrat, İnciller ve Kur'an*, çev. Mehmet Ali Sönmez, DİB Yayınları, Ankara 1988⁶, s. 371.

⁴¹² Maurice Bucaille, *Kitab-ı Mukaddes, Kur'an ve Bilim*, çev. Suat Yıldırım, İzmir 1981, s. 355-365.

⁴¹³ *Age.*, s. 373-387.

Aslında Maurice Bucaille'in eleştirip Hz. Peygamber'e ait olmayacağını düşündüğü rivayetlerin sayısı da pek fazla değildir.

"Kur'an, Hadis ve Çağdaş Bilim" başlıklı bölüme –M. Ali Sönmez'in iddialarının aksine– hadislerin yazıya geçirilmesi ve hadis kaynaklarının tasnifi, bu kaynaklarda sahihler yanında zayıf ve mevzû hadislere de rastlamanın mümkün olduğu yolundaki oldukça sağlıklı bilgiler vererek başlayan Bucaille,⁴¹⁴ özetle, Kur'an'ın çağdaş bilimin verileriyle tam bir uyum arz ettiğini, ama bilimsel alana giren bazı hadislerin tenkide yol açabilen durumu arasında çarpıcı bir fark bulunduğunu⁴¹⁵ belirterek incelemesine başlar.

Konumuzla ilgili olarak ilk önce, embriyonun anne karnındaki gelişme safhalarına dair Buhârî'de (59, Bed'u'l-halk, 6, IV. III) yer alan bir hadisi, "Embriyonun gelişme safhalarının bu tasviri, çağdaş bilgilere uygun değildir," diyerek eleştirir.⁴¹⁶ Buna mukabil mütercim, yazara verdiği cevapta, Alparslan Özyazıcı'nın *Hücre-den İnsana* adlı kitabından (Yeni Asya Yayınları, İstanbul 1979, s. 33) naklen, rivayetdeki bu bilgilerin modern bilimin söyledikleriyle tam bir uyum arz ettiğini ileri sürmekle yetinmiştir.⁴¹⁷ Elbette mütercim yaptığı bu nakille meseleyi kökünden hallettiğinden emindir; ama nedense kendisinin eleştirdiği görüşü savunanın da bir bilim adamı olduğunu unutmaktadır. Mütercim, Alparslan Özyazıcı'nın iddiasını Maurice Bucaille'in iddiasından niçin üstün tutup tercih ettiğini ise izah etmemiştir, etmesi de mümkün değildir. çünkü konu, onun uzmanlık alanı dışındadır. Hâlbuki burada yapılması gereken, farklı görüşteki bilim adamlarının bir araya gelerek bu meseleyi çözüme kavuşturmalarıdır. Dolayısıyla mütercimin bu teşebbüsüyle de mesele halledilmiş olmamakta, sadece mütercim kendi görüşüne uygun bilgileri –onların da tartışılabilir olduğunu unutarak– mutlak hakikat imişçesine sunarak, okuyucuları kendi istediği yönde şartlandırmaya çalışmaktadır.

Bucaille, hangi türden bir endikasyonu bulunduğunu bildir-meksizin balın şifa unsuru olabileceğine dair Kur'an'daki tek bir ayeti (16. Nahl, 69) bir tarafa bıraktığımızda, Kur'an'ın tedavi mesleği hakkında hiçbir pratik tavsiyede bulunmadığına dikkat çektikten sonra, Buhârî'nin *eş-Şahih*'inin, "Tıb"la ilgili bölümünde bazı sahih olmayan hadislerin bulunduğunu, bununla beraber

⁴¹⁴ *Age.*, s. 358-359.

⁴¹⁵ *Age.*, s. 359.

⁴¹⁶ *Age.*, s. 360.

⁴¹⁷ *Age.*, s. 383-384.

hunların o devirdeki tıbbi anlayışlar hakkında bilgi vermek gibi bir faydasının bulunduğunu da sözlerine ilave eder.⁴¹⁸ Mütercimim bu hususta bir şey söylemediğini burada belirtelim.

Aslında Bucaille'in, tıbb-ı nebevi konusunda oldukça makul değerlendirmelerde bulunduğunu nedense görmezlikten gelinmiştir:

(...) Bir hadis, bazı hurmaların, büyü'nün etkilerine karşı koruyucu rolünü belirtir. Hurma, zehirli hayvanların sokmasına karşı kullanılabilir.

Buna karşılık, tekniğin ve ilaç yapım imkânlarının ilkel olduğu bir dönemde, birtakım basit uygulamalara veya tabii tedavi çarelerine başvurmanın tavsiye edilmesine şaşmamak gerekir. Kan alma, hacamat şişeleri, ateşle dağlama, bite karşı tıraş olma, deve sütünden yararlanma, çörek otu tanelerini, Hind costusu (*kuştu'l-hindî*) gibi bazı bitkileri, (kanı dindirici özelliğinden ötürü) hasır külünü kullanmak gibi çareler, bu tabii tedavi araçları arasında yer alıyordu. Kritik durumlarda, sahip olunan ve gerçekten etkili olan her türlü çareye başvurmak gerekiyordu. Fakat ilk nazarda, deve idrarı içmeyi tavsiye etmek, pek de güzel görünmüyor.⁴¹⁹

Elbette o, patolojiye dair, "ateşin, cehennemden hararetinden ileri geldiğine" dair dört hadisi günümüzde benimsemenin çok güç olduğunu söylemekten de geri kalmaz. Keza bazı yılanları görmekle çocuk düşürme (ve bu yılanların körlüğe sebep oldukları) konusundaki rivayetin [Tevrat'ın] Yaratılışın Başlangıcı Kitabı'nın XIII. ve XIV. bölümlerinde anlatılanlarla paralellik arz ettiğine işaret eder. Ama âdet dönemi dışındaki kanamalarla ilgili bazı rivayetlerin doğru olabileceğini kabul eder. Hastalıkların bulaşabileceği veya bulaşmayacağı yönündeki rivayetlerin arz ettiği çelişkiye de dikkat çeker.⁴²⁰

Sonuç olarak da şu makul değerlendirmede bulunur:

Hadislerin ancak mahdut bir kısmına, Hz. Peygamber'in düşüncesini kesinlikle belirtir nazarıyla bakılabileceğinden, bunun dışında kalanlar, –özellikle burada ele alınan bilimsel konularda– kendi zamanında yaşayan insanların inanabilecekleri hususları ifade eder. Bunları Kur'an metniyle karşılaştırmakla, Kur'an'ı, sahih olmayan veya şüpheli olan hadislerden ayıran bütün özellikler ortaya çıkar. Gerektiği gibi yapıldığı farz edi-

⁴¹⁸ Age., s. 360-361.

⁴¹⁹ Age., s. 361.

⁴²⁰ Age., s. 361-363.

lir ise bu mukayese, bilimsel yönden yanlış ifadelerle dolu olan o zamana ait yazılı belgelerle, bu nev'iden olan her türlü hatadan uzak bulunan yazılı vahiy kitabı Kur'an arasındaki çarpıcı fark meydana çıkar.⁴²¹

Aslında gerek Suat Yıldırım'ın gerek M. Ali Sönmez'in, hadisler söz konusu olduğunda niçin paniğe kapılıp doğrudan veya dolaylı bir sansüre tevessül ettiklerini anlamak hiç de zor değildir. Sönmez'in söz konusu bölümü tercümeden çıkarma gerekçesine ilaveten Yıldırım'dan yapılan aşağıdaki alıntılar, aslında her ikisinin de nasıl bir psikolojiyle hareket ettiklerinin ipuçlarını vermektedir:

Tenkidi geniş bir sahaya yaymak, ekseriya malumat yetersizliğinden veya dar anlayıştan yahut diğer hakikatlerden gaflet etmekten ileri gelen şüphe ve tereddüde imkân tanımak, öyle bir kargaşaya yol açardı ki, işin içinden çıkılmaz olur, nerede ise sahih hadis kalmazdı. Biri çıkar bir hadisi reddeder, öbürü şüphe eder, bir başkası kabulde tereddüt ederdi.⁴²²

Muhterem müellif Dr. M. Bucaille, bütün gayret ve himmetini Kur'an-ı Kerim'in Allah tarafından vahyedildiğini ispatlamaya hasrettiğinden hadislerle sathi bir nazarla bakmaktadır. Bunun başlıca iki sebebinden birincisi, hadislerin Hz. Peygamber'den sübutundaki tereddüdü, diğeri ise Allah Teâlâ'nın ona dinî hususlar dışında (mesela, tabiat bilimlerinin sahasına giren konularda) bir şey bildirmediği düşüncesidir. Fakat görüldüğü gibi, bu mevzuda temkinli olmaya zorlayan birçok sebep vardır.⁴²³

Hız. Peygamber, insanların tecrübeyle öğrenebileceği bir meselede, şayet zanna dayanarak bir şey söylemişse, onun hilafı vaki olabilir. Fakat zanla söylediğine dair karine yoksa, bilgi ve haber veren bir tarzda söylüyorsa, dünyevi ve tecrübi bir mevzu dahi olsa, onun Allah tarafından bildirildiğini kabul etmek gerekir.⁴²⁴

Özetleyecek olursak, genelde bütün hadislerin, özelde tıbbı nebeviye dair hadislerin eleştirilemeyeceğini savunanların tezlerini şu üç noktada toplamak mümkündür:

a) Hadisleri tenkite açmak, onlara olan güveni sarsar. O hâlde, şu ânda güvenilir kabul edilen hadisleri olduğu gibi kabul etmek gerekir.

⁴²¹ Age., s. 364.

⁴²² Age., s. 385.

⁴²³ Age., s. 386-387.

⁴²⁴ Age., s. 380.

b) Hadislerin –en azından sahih olanların– Hz. Peygamber'e aidiyeti –sübutu– kesindir, bu konuda bir problem yoktur.

c) Sadece din konusunda değil, din dışı gündelik konularda bile, Allah, Rasulü'ne Kur'an dışı vahiy ile ilahî bilgiler iletmıştır.

Elbette bu üç iddianın da bilimsel zihniyet sahipleri tarafından kabulü mümkün olmadığı gibi, inceleme, araştırma ve eleştiri kapısının kapatılmasını da bilimsel zihniyetle bağdaştırmak kabil değildir. Hadislerin eleştiriye açılmasından duyulan bu korku, hatta panik, mütercimlerin kullandıkları, "bazı şüpheler uyanabileceği", "şüphe ve tereddüde imkân tanımak", "kargaşaya yol açmak", "nerede ise sahih kalmazdı", "biri çıkar bir hadisi reddeder, öbürü şüphe eder, bir başkası kabulde tereddüt ederdi," şeklindeki ifadelerden açıkça sezilmektedir. Bu durumda mütercimlerin bizden istedikleri, geçmiş ulemanın sahih dediklerini körü körüne, hiçbir inceleme, araştırma ve eleştiriye tâbi tutmadan kabul etmemiz, onların kendi ichtihadlarının ürünü olan, ulaştıkları sonuçları değişmez hakikatler statüsüne yükseltmemizdir ki, bunun akli başında bir kimse tarafından ileri sürülebildiğini görmek olacak şey değildir.

Öte yandan, bir bilim adamının, hele hadis ve tefsir alanlarında çalışanların, elimizdeki rivayet malzemesinin ister toptan, ister tek tek, sübutunda herhangi bir problem olmadığını ileri sürmelerini izah etmek mümkün değildir. Çünkü bazı hadis usûlü kitapları ile özellikle bütün usûl-i fıkıh kitapları elimizde mevcut olan rivayetlerin âhâd haber olup bunların da kesin bilgi değil, zanni bilgi ifade ettiklerini yüzyıllarca ilan edip dururken, akıl, mantık ve bilim açısından da durum bu merkezde iken, hadislerin sübutunun kesin olduğunu iddia etmenin tek bir izahı olabilir; o da, inatla bazı gerçekleri görmezlikten gelmek!

Hele hele, daha sübutu dahi kesin olmayan, üstelik vahiy olduğu konusunda hiçbir bilgi ihtiva etmeyen bazı rivayetlerin kesin olarak vahiy ürünü olduğundan dem vurulması, bilimin, aklın, araştırmanın ve eleştirinin tamamen bir yana bırakıldığını ve sadece pek çok katı muhafazakârın âdeti olduğu üzere, 'iman' edilen birtakım 'varsayımlar', daha doğrusu, önyargılarla hareket edildiğini gösterir.

Biz elimizde mevcut hadis literatürünün, isnad sisteminin ve kaynaklardaki rivayetlerin güvenilirliğini –daha doğrusu bunların ne tamamının doğru, ne de tamamının yanlış olmadığını– bazı hadislerin vahy-i gayr-i metlûv olup olamayacağını, gerek *İslam Düncesinde Sünnet* gerek *İslam Düncesinde Hadis Metodolojisi*

adlı çalışmalarımızda, gerekse bu çalışmamızın başında geniş olarak ele aldığımız için, sadece bu eserlere işaret etmekle yetiniyoruz.

Aslında sadece tıbb-ı nebevi rivayetleri konusunda buraya kadar anlatılanlar bile, alternatif hadis metodolojisinin bel kemiğini oluşturan 'kaynak metodolojisi', 'epistemoloji' ve 'metin tenkidi' konularının, ne kadar önemli olduğunu göstermeye yetecek niteliktedir.

Bütün bunların sonucunda, tıbb-ı nebevi alanına giren rivayetler konusunda özetle şunları söylemek mümkündür:

a) Bu konudaki rivayetler içinde gerçekten Hz. Peygamber'e ait olma ihtimali bulunanlar yanında, ona ait olması mümkün olmayanlar da bulunmaktadır. Dolayısıyla, bu konuda olumlu veya olumsuz toptan bir genelleme yapmak doğru değildir. Bilakis doğru olan, her bir rivayeti hem isnad ve kaynak açısından, hem de metin açısından inceledikten sonra bir sonuca varmaktır.

b) Hz. Peygamber'e ait olma ihtimali bulunanlar, ya genel olarak sağlık, sağlığın önemi, sağlıklı beslenme, hastalıklardan korunma ve hastalanınca tedavi olmaya teşvik edici genel nitelikli tavsiyelerden oluşmaktadır ya da kendi döneminde mevcut olan geleneksel Arap/hedevi tıbbından bildiklerini naklettiğine dair rivayetlerdir.

c) Genel nitelikteki tavsiyeler dışında, özellikle tedaviye yönelik tavsiyeler içeren rivayetler –Hz. Peygamber'e ait olsun olmasın– bilimsel tıba uygunluğu ortaya konmadıkça, bugün sağlık ve tıp alanında onlardan yararlanılması doğru değildir.

d) Daha önemlisi Müslümanlar, tıp alanında yenilikler ortaya atmanın, yeni yöntemler geliştirmenin, ayet ve hadislerde hazır mucizevi çözümler arama bedavacılığıyla mümkün olamayacağını artık iyice anlamalıdır. Bilakis bu alanda Müslümana düşen görev, bugün bütün dünyada olduğu gibi, Allah'ın tabiat ve insan için koyduğu kanunları nazarı itibara alarak, tecrübe ve deneyi esas alan bilimsel tıp alanında neler yapılabileceğini göstermesidir. Yoksa pek çok konuda olduğu gibi tıp konusunda da, Batı'da gerçekleştirilen ilmî gelişmeler karşısında, "Canım Kur'an –veya Hz. Peygamber– bu hakikatten zaten on dört yüzyıl önce bahsetmiştir," şeklindeki ucuz avunmalarla, İslam dünyası bir yere varamaz hatta yerinde bile sayanayıp gerisin geriye gidebilir. Asıl övünülecek başarı ise, Müslüman bir bilim adamının çıkıp "Ben Allah'tan Kur'an'dan, İslam'dan, imandan aldığım ilhamla modern bilimin yapamadığını yaptım ve şu bilimsel buluşu insanlığın faydasına sundum," diyebilmesidir. Bugüne kadar biz bu sözü söyleyerek övünebilen bir Müslüman bilim adamına, henüz rastlayabilmiş değiliz

14. Sezgisel olarak bir hadisin uydurma olduğunun tespiti

Kendisine sıkça atıfta bulunduğumuz, *el-Menârü'l-munîf* adlı eserin yazılış sebebini açıklarken İbnu'l-Kayyım şöyle der:

Bana, “Senedine hakmaksızın herhangi bir kriter sayesinde bir hadisin uydurma olduğunu bilmek mümkün müdür?” şeklinde bir soru soruldu. Kuşkusuz, bu son derece önemli bir sorudur ve bunun cevabını ancak, sahih sünnetler konusunda uzmanlaşıp derinleşmiş ve bu sünnetler âdeti kendisinin eti ve kanıyla karışmış olan, sonuçta sünnetler konusunda kendisinde bir meleke oluşmuş; yine sünnetleri ve asarı bilme konusunda; ayrıca Rasulullah’ın neyi emredip neyi yasakladığı, neyi haber verip neye davet ettiği, neyi sevip neden de hoşlanmadığı ve neyi ümmetine meşru kıldığı konusunda kendisinde özel bir yakınlık hâsıl olmuş ve ashabından birisi gibi âdeti Rasulullah’la hemhal olmuş birisi verebilir! Böyle birisi artık Rasulullah’ın çeşitli durumlarını, gidişatını, sözlerini, neyi haber verebileceğini, neyi ise haber vermesinin mümkün olmadığını, başkasının bilemeyeceği ölçüde ve şekilde bilir.⁴²⁵

İbnu'l-Kayyım’ın bu anlayışını tam olarak, yüzyılımızın İslam mütefekkirlerinden rahmetli Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî (ö. 1979) de savunmakta ve kısaca buna, “mizaç şinâs-i Rasul” (Peygamber mizacının içselleştirilmesi) adını vermektedir. Mevdûdî’ye göre de, Rasulullah’ın siretini, hayatını, mücadelesini ve Kur’an’ı iyi bilen bir kimse, hangi sözün gerçekten Rasulullah’a ait olacağını, hangisinin olamayacağını bilebilir.⁴²⁶

Mevdûdî, bir hadis değerlendirirken yararlanılacak başka bir bakış açısının, yani fıkhi bakış açısının da bulunduğunu ileri sürer. Bu bakış açısı, “bir hadisin kabul edilmeye değer olup olmadığı yolunda bir fikir oluşturmak için, metnini incelemek”ten ibarettir. Kişi, bir rivayetin saihlik derecesini belirlerken, sadece bize ulaşma biçimini değil, aynı zamanda ve daha önemlisi, saihliğin temel kriteri olarak içeriğini de hesaba katmak zorundadır. Bu iddia, özellikle insanın başına sıkıntılar açabilecek bir iddiadır; çünkü hadis kritiğine, geleneksel hadis ilmi literatürüne yabancı olan yeni bir boyut eklemekte ve bu yeni ilkeye öncelikli bir konum vermektedir. Muhaddisler sıkça metni kabul edilemez olan

⁴²⁵ *el-Menârü'l-munîf*, s. 43-44.

⁴²⁶ Bkz. Charles Adams, “Bazı Çağdaş Müslümanlık Nazarında Hadis’in Otoritesi”, *İslâmî Araştırmalar* VII (1994), sayı: 3-4, s. 300-302.

bir hadisin isnadının geçerli olduğunu veya bunun tersini söylerler. Böyle yapmalarının sebebi, sadece rivayetlere dikkat etmeleri, bu tutumlarının da onları sıkça hadislerin fıkhi açıdan değerlendirilmesiyle karşı karşıya getirmesidir. Mevdûdî'nin dinsel sınıf arasında radikal olarak algılanmasının sebebi, onun bu tür ihtilaf durumlarında ikincisinin (fıkhi bakış açısının, metin tenkidinin) esas alınması gerektiğini belirtmesinde yatar.

Mevdûdî, hütün gerçek imamların yolunun bu olduğunu söyler. Mesela, Ebû Hanîfe, hukuki konulardaki kararlarının büyük bir kısmının hadis ilminin zayıf olduğunu söylediği rivayetlerle temellendirir. Sıkça sahih bir hadisi bırakıp zayıf olanını tercihen alabiliyor, zaman zaman da, hadis bir görüş belirtirken, Ebû Hanîfe ve arkadaşları (hadisten) oldukça farklı bir tutum içinde olabiliyorlardı. Bakış açısı itibarıyla daha ziyade rivayetçi olmasına rağmen İmam Mâlik de muhaddisler tarafından senedleri muttasıl kabul edilmiş pek çok hadisi reddetmiş ve bu tür hadislere aykırı düşen fetvalar vermiştir. Aynı şey Şâfiî için de söylenebileceği gibi, Leys b. Sa'd'ın fıkhi da ağırlıklı olarak hadislerce desteklenmeyen hükümlere dayanıyordu. İslam fıkına yaptıkları katkılarla ünlü bu insanların hiçbiri hadis 'inkârcısı' değildi; buradaki önemli nokta, daha çok, onların bir hadisin sıhhatini tayin ederken ikinci bir kritere, rivayetlerin incelenmesine oranla öncelik kazanan bir kritere müracaat etmeleridir.

Mevdûdî'ye göre, bu ikinci kriter, dirayetin idraki üzerine temellendirilmiştir. "Allah'ın tefakkuh kabiliyetini ihsan ettiği. Kur'an ve Peygamber siretinin derin ve kapsamlı bir şekilde incelenmesi konusunda özel bir yeteneği (zevk) olan, ölçüsü kıymetli bir taşın en ince özelliklerini bile açığa çıkarabilecek iç görüye sahip yılların tecrübesine sahip bir kuyumcununki kadar duyarlı olan, böyle bir insana, Şeriat sistemini bir bütün olarak kavrayıp değerlendirebilen bir insana, çözümlenmek üzere ayrıntılı meseleler geldiği zaman, kendi iç görüşünü kullanarak bunların hangilerinin İslam'ın mantalitesi ve doğasıyla uyumlu olduğunu, hangilerinin de olmadığını bildirebilir." İşte bu ölçü, böyle bir insanın din adına sunulan herhangi bir şeyi reddetmekte veya kabul etmekte kullandığı ölçüdür; İslam'a ilişkin bilgisi ve ona yönelik hisleriyle, neyin sahih olduğunu, neyin böyle kabul edilemeyeceğini bilebilir. Verili bir haber hakkındaki yargısını oluşturur iken haberin rivayet tetkikinden belli miktarda yardım alabilir; ancak, asıl karar vermedeki faktör, başka bir yerde, onun zihinsel donatı-

nımında yatmaktadır. Böyle bir insan, sanki Peygamber'in zihnine sahipmiş gibi, nerede ise Peygamber'in düşündüklerini düşünebilir. Bu böyledir; çünkü İslam'ın mantalitesi (mizâc), Peygamber'in nefsinin mizacıyla tıpatıp aynıdır. "İslam'ın mantalitesini anlayan, Allah'ın Kitabı'nı ve Rasul'ün Sünneti'ni derin ve kapsamlı bir şekilde inceleyen kimse, Peygamber'in mantalitesine nüfuz eder (mizac şinâs) ki, rivayetlere baktığı zaman kendi başına kazandığı yeteneklere binaen, hangilerinin Peygamber'den geldiğini, hangilerinin Peygamber'in Sünneti'ne en yakın rivayetler olduğunu belirleyebilir." Bu, mizac şinâs-i Rasul olan insan (Peygamber'in mantalitesine nüfuz etmiş kişi ç.) kavramına –ki çok tartışmalı hâle gelecektir– Mevdûdî'nin *Qur'ân awr Hadîth* adlı incelemesinde de değinilmiş; ancak orada tümüyle olgunlaştırılmamıştı. Daha önceki örnekte (*Qur'ân awr Hadith* makalesinde ç.) Mevdûdî, gerekli bir zihnî hazırlanıştan sonra hadisin değerini ortaya koymaya çalışan birinin işlevlerini mahkeme salonundaki bir yargıcıyla kıyaslıyordu. Yargıç, kendisine sunulan kanıtları ne tamamen kabul eder, ne de tümüyle reddeder; ancak, dikkatle inceler ve ne olup bittiğini anlamak için zihinsel çatısını inşâ eder. Zamanla doğru yargılarda bulunmak için bir iç görüş geliştirir. Bir şekilde, doğruyla yalan şahitlik arasındaki farkı hemen hemen hiç düşünmeden tanıyacak hâle gelir. Mizac şinâs-i Rasul (Resul'ün mizacına aşina) olmuş bir şahıs, "ki böyle bir şahsın kalbine ve aklına İslam'ın gerçek ruhu yerleşmiştir, bir hadise ilk bakışında Peygamber'in böyle bir şeyi gerçekten söyleyip söylemeyeceğini veya yapıp yapmayacağını söyleyebilir."⁴²⁷

Aslında böyle bir anlayışın kökleri ilk asırlara kadar uzanmaktadır. Mesela, er-Rabî b. Huşeym (ö. 61-63/680-682) şöyle demiştir:

[Hakiki] hadisin üzerinde gündüz aydınlığı gibi bir aydınlık olur ki onu bu suretle tanırsın. [Sahte ve uydurma] hadislerin üzerinde ise gecenin karanlığı gibi bir karanlık olur ki bu suretle de onun [uydurma olduğunu] bilirsın.⁴²⁸

Şu'be (ö. 160/776), "İçimde bu hadise karşı bir şey var," derken⁴²⁹ veya Ebû Hâtim (ö. 275-77/888-90) kendisine arz edilen yazılı bir hadis malzemesindeki hataları tek tek sayınca, bu malzemenin sahibinin, "Bunun yanlış, bunun asılsız (*hâtıl*), bunun da uydurma

⁴²⁷ Agm., s. 300-301.

⁴²⁸ el-Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 605.

⁴²⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerhu ve't-ta'dil*, I. 145, no: 25.

(kızh) olduğunu nereden biliyorsun? Bu kitabın ravisi mi, benim şu hadiste hata edip şu hadisi uydurduğumu sana haber verdi?" şeklindeki sorularına verdiği cevap da, işin sezgisel boyutunu gözler önüne sermektedir: "Hayır! Bu cüz'ün kimin rivayeti olduğundan habirim yok; ama ben biliyorum ki, bu yanlıştır, bu hadis bâtıldır, bu hadis de uydurmadır." Ebû Hâtim'in verdiği cevaptan tatmin olmayan muhatabının, "Yani sen gaybı bildiğini mi iddia ediyorsun?" eleştirisine, böyle bir iddiada bulunmadığını, sadece ortada bir sezgi ve anlayışın (*feh̄m*) söz konusu olduğunu açıkça ifade etmektedir.⁴³⁰

Mevzû hadisler konusundaki otoritelerin başında gelen İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1200) de, "Münker hadisi görünce hadis talibinin tüyleri ürperir ve içinde ona karşı bir tepki oluşur,"⁴³¹ derken hemen hemen aynı şeyleri kastetmektedir.

Şafii âlimlerden Bulkînî (ö.805/1402) ise, bu anlayışı bir örnekle açıklayarak şöyle demektedir:

Bir kişi diğer bir kişiye iki yıl hizmet etse, sevdiği ve sevmeyişi şeyleri iyice öğrense, üçüncü bir kişi bu hizmet edene, efendisinin sevmeyişi bir şeyi sevdiğini söylese, hizmet eden hemen o adamı yalanlar.⁴³²

Keza muttaki ve temiz kalpli kimselerin, hadislerdeki peygamberlik nurunu tanıyarak, hadisin sahihini sahih olmayanından ayırabileceklerini Ebû'l-Hasen Alî b. Urve el-Hanbelî uzun uzun anlatmaktadır.⁴³³

Ayrıca İbn Teymiyye'nin, sıkça, hadisin doğrusunu yalanından ayırma konusunda Rasulullah'ı tanıma (*ahvâlu'r-rasûl*) ayrıcalığını dile getirdiği ve ona göre Rasulullah'ı daha iyi tanıyanın, hadisin doğrusunu yalanından daha iyi ve doğru ayırabileceği ifade edilmektedir;⁴³⁴ ki, bütün bunlar, aynı zamanda, Mevdûdî'nin 'mizaç şinâs-i Rasul' anlayışının tarihî kökenlerine de ışık tutmaktadır.

⁴³⁰ Age., I. 349-350.

⁴³¹ Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, I. 275.

⁴³² Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, I. 276.

⁴³³ Kâsumî, *Qavâ'idu't-tahdis*, s. 165, 172, 183, 185; ayrıca s. 183-185'te keşfe dayanarak hadislerin sağlamını çürüğünden ayırmanın imkânına dair iddianın özellikle tartışmaya açık olduğunu da burada belirtmek yerinde olur. Burada özellikle 'keşf' için bu itiraz kaydını koymamız, onu sezgisel hadisçilikten farklı kabul etmemizdendir. Zira keşfte, kişinin hadis tetkiklerindeki uzmanlığının herhangi bir rolü yoktur ve kelimenin tam anlamıyla bir sübjektiflik, hatta bazen keyfîlik ithamına açıktır.

⁴³⁴ Salih Özer, *İbn Teymiyye'nin Minhâcu's-sunne Kapsamında, Rivayetleri Kabul ve Red Kriterleri*, s. 278 (Minhâcu's-sunne, VII. 429'dan naklen).

Bütün bu nakillerden anlaşılan özetle şudur: Nasıl tıp alanında bir doktor, yılların tecrübesi sonucunda kazandığı bir melekeyle bazen hastanın yüzüne bakar bakmaz, bazı hastalıkları teşhis edebilir veya bir sarraf kıymetli maden ve taşların sahtesini hakikisinden kolayca ayırırsa, aynı şekilde, iyi bir hadisçi de, daha hadisi işitir işitmez, onun Hz. Peygamber'e ait olup olamayacağını hisseder.

Kuşkusuz bu anlatılanlarda belli bir gerçeklik payı vardır. Özelikle de mevzû hadisler üzerinde çalışan ulemanın eserlerine bakıldığında onların sıkça, "Bu hadisin uydurma olduğu açıktır," "Bu hadisin uydurma oluşunun alametleri üzerindedir," "Bu hadisin uydurma olduğunu izaha dahi gerek yoktur" veya "Bu hadisin sıhhati konusunda kalbimde bir şüphe var," gibi ifadeler kullandıklarını ve elle tutulur gözle görülür bir gerekçe göstermeye bile ihtiyaç hissetmeksizin hadisin uydurma veya münker olduğuna hükmettikleri görülür.⁴³⁵ İşte, bir alanda uzmanlaşmış kişilerin –mizaç şinâs-i Rasul olanların– sahip oldukları böyle bir melekeyle birtakım hadislerin uydurma olduklarına bu şekilde karar vermelerine, bizim 'sezgisel hadisçilik' adını vermemiz de bu sebeptendir.

Elbette bu tür bir 'sezgisel hadisçiliğin' –her ne kadar tecrübenin değeri inkâr edilemezse de– yine de subjektif olduğu öne sürülerek itirazda bulunabilir. Bu tür bir itirazın tamamen haksız olduğunu söylemek elbette mümkün değildir.⁴³⁶ Ama unutmamak gerekir ki, bu subjektiflik ithamı, isnada dayalı klasik hadis usûlü için de geçerlidir. Çünkü raviler ve isnadlarla ilgili şartları belirleyenlerin de birer insan oldukları, bir insanın diğer bir insanın güvenilir olup olmadığına dair değerlendirmesinde de subjektiflikten kurtulmasının mümkün olmadığı ortadadır. Bazen tek bir ravi hakkında yirmi-otuz farklı değerlendirme yapıldığına bile –rical, cerhta'dil ve tabakât kitaplarında– rastlamamız da bu sebeptendir.

Kısaca bu 'sezgisel hadisçiliğin' eleştiriye açık yönünün olması, onun tamamen göz ardı edilmesini gerektirmez, isnad tetkikine dayalı klasik hadis usûlünün de aynı şekilde –bu kitap boyunca görüldüğü gibi– eleştiriye açık yönlerinin bulunmasının, onun tamamen göz ardı edilmesini gerektirmediği gibi.

⁴³⁵ Aynı yaklaşıma Şii gelenekte de rastlanmaktadır. Mesela, İmâm el-Askerî'nin kucığında altın bir topla oynayan bir çocukla görüldüğüne dair Sadûk tarafından nakledilen rivayet hakkında eş-Şehîdû's-Sânî, "Bunun uydurma olduğunun alametleri rivayet üzerinde açıkça görülmektedir," demektedir. Bkz. Ahmed el-Kâtib, *Ta'avvur*, s. 220.

⁴³⁶ Mevdûdî'nin, mizâc şinâs-i Rasul anlayışına bu açıdan yapılan eleştiriler için bkz. Charles Adams, *agm.*, s. 301.

Dediğimiz gibi, bu şekilde hiçbir gerekçe göstermeden, kendisinin uydurma hadisler alanındaki tecrübesine dayanarak hadisler hakkında uydurma veya en azından münker-merdud hükmü vermiş olan hadisçilerin ve diğer ulemanın, bu tür değerlendirmelerine, bilhassa mevzû hadislerle dair eserlerde sıkça rastlamak mümkündür. Bu ise, mevzû hadislerin 'sezgisel hadisçilik' yöntemiyle belirlenmesinin bugüne kadar pek o kadar tepkiyle karşılanmadığını ve büyük ölçüde kabullenildiğini gösterir.⁴³⁷

Biz bugün de, bu alanda yıllarını vermiş uzman hadisçilerin veya belli bir alanda bilimsel araştırma yaparak o alanda derinleşmiş olanların, böyle bir meleke geliştirebileceklerini kabul ediyor, oluşan bu melekeye dayanarak, hadisler hakkında hüküm vermenin de bir kıymeti ilmiyesi olabileceğini teslim ediyoruz.

Hatta bir adım daha ileri giderek, bu işte uzman olmayan, ancak İslam'ın amaçları ve temel esasları konusunda köklü bir bilgiye, ayrıca aklı selime ve sorgulayıcı bir mantığa sahip her Müslümanın, daha ilk bakışta bazı hadislerin uydurma olduğunu kestirebileceklerini de kabul ediyoruz. Bugün popüler İslam veya halk İslam'ı denen anlayışın hakim olduğu çevrelerde, bu özelliklere sahip her Müslümanın kolayca teşhis edebileceği yüzlerce mevzû veya münker-merdud hadis, kitlelerinin din anlayışlarını olumsuz yönde etkilemeye devam etmektedir. Aslında pek çok Müslüman bu tür hadisleri duyar duymaz, bunların gerçekten Rasulullah'ın sözü olmayacağını hissetmektedir. Ama toplumda bir hadisin sahih olup olmadığını sorgulamak ve gerektiğinde uydurma olduğunu belir-

⁴³⁷ Burada sırf bir örnek vermiş olmak için Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) e. *Fevâ'idü'l-mecmû'a fî'l-eḥādîṣi'l-mevdû'a* adlı eserinden (Mısır 1978) rasgele tespit ettiğimiz bazı örnekleri sunuyoruz. Bazı hadisler hakkında yapılan değerlendirmelerde kullanılan ifadeler şunlardır: Mevzû ve bâtil, aslı yok (s. 9), bâtil, aslı yoktur (s. 10), Sağâni dedi ki: Uydurma olduğu ortada! (s. 11), İbn Ma'în 'bâtil' dedi (s. 11); İbn Teymiyye mevzû dedi (s. 12); İbnu'l-Cevzî mevzû dedi (s. 14); bu hadisin bâtil (asılsız) olduğunda Sünnet'i bilen şüphe edemez (s. 2); dipnot 1); Sağâni 'uydurma' dedi (s. 24); İbn Hibhân "aslı yoktur" dedi (s. 27) Nevevî "bâtıldır, aslı yoktur" dedi (s. 28); bâtil (s. 32); mevzû (s. 33); İbn Hibhân 'bâtil' dedi, Sağâni 'mevzû' dedi (s. 35); Hâkim: [Kesir] Enes'den birtakım hadisler rivayet etmiştir ki, kalbim onların uydurma olduğunu söylüyor (s. 4; dipnot 1); isnadı temiz olsa da son derece münker bir hadistir, çünkü içimde b. konuda bir şey [şüphel] var" (s. 43, dipnot); Yahyâ b. Ma'in: Bu yalan ve asılsız bir hadistir, aklı başında biri böyle bir şeyi rivayet etmez (s. 65). Görüldüğü gibi, pek çok muhaddis, hiçbir gerekçe göstermeden birçok hadis hakkında kendilerinde oluşmuş olan melekeye dayanarak, "uydurma, yalan, asılsız" gibi hükümler verebilmektedir. Özellikle mevzû hadislerle dair eserler tarandığında, bu gibi örneklerin sayısının daha da çoğalacağına kuşku yoktur.

mek, alışılmış ve yaygın bir uygulama olmadığı, tam tersine böyle yapanlar genellikle yanlış ve haksız yere, “hadisleri eleştirmek” veya “hadisleri ret ve inkâr etmek” gibi ithamlara sıkça maruz kaldığı için, hissettiklerini açıkça ifade edememektedirler. Öte yandan, bu tür uydurma hadisleri din adına kullananlar, yani imam-hatip, vaiz, müftü, cemaat ve tarikat önderleri, hatta bazı ‘ulema’ olduğu için, sıradan Müslümanlar onların otoritesinden çekinerek, haklı ve isabetli tereddütlerini açıkça ifade edememektedirler. Bu da dinî düşünce alanında İslam dünyasının tartışma zeminine dayalı eleştirel zihniyetten uzak oluşunun ve tam aksine taklit esasına dayalı teslimiyetçi bir zihniyetin ağır baskısı altında bulunuşunun tabii, ancak mutlaka değiştirilip düzeltilmesi gereken bir sonucudur.

15. Kıyas ve icmâa aykırılık

Kıyasa aykırılık ilkesine gelince, aslında literatürde bu başlık altında ele alınanların bir kısmını, Kur’an’a, dinin genel esaslarına ve hedeflerine aykırı olma kriteri, bir kısmını da akıl ve mantığa aykırı olma kriteriyle ilgili olarak ele aldığımızdan, ayrıca kıyasa aykırı olma konusu üzerinde durmaya gerek görmedik.

İcmâa aykırılık prensibine gelince, bu konuda söylenenlere bakıldığında,⁴³⁸ öncelikle icmâdan ne anlaşıldığı hususunda bir netlik olmadığı görülmektedir. Usûl-i fıkıhta, hakkında nass olsun olmasın, bir konuda belli bir yüzyılda yaşayan ulemanın fikir birliği etmesi şeklinde tanımlandığı hâlde, metin tenkidi kriteri olarak icmâa aykırılık dendiğinde, genellikle icmâdan, mütevatir sünnetler veya Medine ehlinin tathikâtı gibi hususların kastedildiği görülmektedir.

Bilindiği gibi, Mâlik b. Enes (ö. 179/795) Medine’deki tathikata ters düşen âhâd hadisleri tereddütsüz reddetmektedir. Muhtemelen onun bu şekildeki uygulamasının altında, Hz. Peygamber ve sahabesinin yaşadığı Medine’deki tathikatın, tek tek raviler tarafından nakledilen âhâd haberlerden daha sağlam ve güvenilir görülmesi yatmaktadır. Onun bu görüşünü eleştirenlerin olduğu bir gerçek olmakla beraber, bu, İmam Mâlik’in Medine ehlinin icmâ ettiği tathikata dayanarak bazı hadisleri tenkit edip terk ettiği gerçeğini ortadan kaldırmaz. Bizce önemli olan, tarihte icmâa veya Medine’nin tathikatına aykırı olduğu gerekçesiyle birtakım hadislerin reddedilebilmiş olmasıdır.

Dumeynî, *Makâyisü nağdi mutûni’s-sunne* adlı –Türkçeye de tercüme edilmiş olan– eserinde, gerek Medine ehlinin amelinin ic-

⁴³⁸ Salâhattin Polat, *Hadiste Metin Tenkidi* (ders notları), 33-35.

mâ sayılıp sayılamayacağına, gerek İmam Mâlik'in Medine'deki tatbikata aykırı olduğu gerekçesiyle reddettiği bazı hadislerle dair geniş malumat vermiştir.⁴³⁹ İmam Mâlik'in, Medine'deki tatbikata aykırı görerek reddettiği rivayetlerden bazıları şunlardır:

Sahabenin Rasulullah'ı uyandırmamak için fakir bir kadının cenaze namazını kendi kendilerine kılmaları üzerine, bilahare Rasulullah'ın cemaatle tekrar kadının kabri başında cenaze namazını kıldığına dair hadisi *el-Muvattâ*'da nakleden İmam Mâlik'e, bu hadisin aksine görüş belirttiğinde, sorulan bir soru üzerine şu cevabı vermiştir: "Evet böyle bir hadis var; ama tatbikat o şekilde değil!"⁴⁴⁰

Vitr namazının son rekatının tek rekat hâlinde kılınması gerektiğine dair hadisi nakleden Mâlik, "Bizdeki tatbikat böyle değil, bilakis vitrin en azı, üç rekattır," diyerek onu reddetmiştir.⁴⁴¹

"Alıcı-satıcı [birbirlerinden ayrılmadıkları sürece] muhayyerdirler," hadisini nakleden Mâlik'e bu konudaki görüşü sorulunca cevabı şu olmuştur: "Birbirlerinden ayrılmasalar bile aralarında muhayyerlik yoktur. Çünkü alışveriş sözle olur. Sözle alışverişi kesin olarak bitirdikleri zaman alışveriş tamamlanmış sayılır. Artık taraflardan hiçbirisi bu alışverişten vazgeçemez!"⁴⁴²

"Köleler, zina edince sürgün edilir," şeklindeki hadisler karşısında da Mâlik, "Benim eriştiğim ehl-i ilme göre, zina eden köleler sürgün edilmezler" ve "Ne kadınlar, ne de köleler sürgün cezasına çarptırılamaz," diyerek itiraz etmiştir.⁴⁴³

Keza, Hz. Âişe'den rivayet edilen, "Kur'an'da önce on emmeyle süt haramlığının oluşacağına dair bir ayet nazil oldu, sonra bu beş emmeyle haramlığın oluşacağına dair bir ayet de nesh edildi. Rasulullah vefat ettiğinde bunlar Kur'an ayeti olarak okunuyordu," şeklindeki rivayeti de, "Tatbikat bu şekilde değil!" diyerek reddetmiştir.⁴⁴⁴

Mamafih İmam Mâlik'e ait bu örnekler dışında az sayıda da olsa, sırf ulemanın terk edilmesinde ittifak ettikleri için, reddedilmiş olduğu söylenen bazı hadisler de vardır.

⁴³⁹ Dumeynî, *age.*, s. 363-392 (Arđu's-sunne 'alâ'l-icmâ').

⁴⁴⁰ *Age.*, s. 387 (*el-Muvattâ*, Kitâbu'l-cenâ'iz-hâbu't-tekbîr 'alâ'l-cenâ'iz, I. 227 ve *el-Mudevvene*, Kitâbu'l-cenâ'iz, el-Cenazetu tûdâ'u şumme yu'tâ bi-uhra, I. 181-182'den naklen).

⁴⁴¹ *Age.*, s. 388 (*el-Muvattâ*, Kitâbu şalâtî'l-leyl-hâbu'l-enri bi'l-vitr, I. 123'ten naklen).

⁴⁴² *Age.*, s. 388 (*el-Muvattâ*, Kitâbu'l-buyû'-hâbu bey'î'l-hıyâr, II. 671 ve *el-Mudevvene*, III. 188'den naklen).

⁴⁴³ *Age.*, s. 389 (*el-Muvattâ*, Kitâbu'l-hudûd-hâbu mâ câ'e fimen i'tarafe 'alâ nefsihi bi'z-zina, II. 826 ve *el-Mudevvene*, VI. 236'dan naklen).

⁴⁴⁴ *Age.*, s. 391 (*el-Muvattâ*, Kitâbu'r-radâ'-hâbu mâ câ'e fî'r-radâ'a, II. 608'den naklen).

Mesela, İbn Kuteybe'ye (ö. 276/889) göre, şu hadisler icmâ ile reddedilmiştir.⁴⁴⁵

Rasulullah, Medine'de, öğle ile ikindi ve akşam ile yatsı namazlarını korkulu bir durum olmadığı hâlde, birlikte (cemederek) kıldırır.⁴⁴⁶

Rasulullah zamanında adamın birisi mirasçı olarak azatlı kölesinden başka birisi bulunmadığı hâlde ölmüş, Rasulullah da adamın mirasını kölesine vermiştir.⁴⁴⁷

Rasulullah, sabah ve akşam namazlarında Kunut duası okurdu.⁴⁴⁸

Rasulullah, abdest aldı, sarığına meshetti ve sabah namazını kıldırır.⁴⁴⁹

Kim kölesini öldürürse biz de onu öldürürüz.⁴⁵⁰

Bu hadislerin icmâ ile hiçbirinin uygulanmadığı İbn Kuteybe tarafından ileri sürülse de, bu da tam olarak doğru görünmemektedir. Çünkü onun reddedildiğini ileri sürdüğü ilk hadisin, kendisinden sonraki yüzyıllarda ulema tarafından tartışıldığını ve bazıların bu mânâdaki hadislerin uygulanabileceğini kabul ettiklerini görüyoruz.⁴⁵¹

İbn Kuteybe'den bir yüzyıl sonra yaşamış olan Hattâbî (ö. 388/988) de, "Müslüman olduktan sonra iyi bir Müslüman olarak yaşayanın İslam'dan önce yaptıklarından sorulmaz; fakat iyi bir Müslüman olmazsa İslam öncesi hâlimden de sorumlu tutulur,"⁴⁵² hadisini, İslam'ın Müslüman olmadan önceki günahları yok ettiğine dair icmâa aykırı görür. Aynî ise, bu aykırılığı te'vil yoluyla çözümlmeye çalışır.⁴⁵³ Burada Aynî'nin te'vil yoluna gitmesi, Hattâbî'nin, bu hadisin icmâa aykırı olduğu iddiasını bağlayıcı görmediğini gösterir ki, bu da 'icmâa aykırılık' prensibinin uygulamada her zaman genel bir kabul görmediğini gösterir. Çünkü bağlayıcı olsaydı, buna rağmen Aynî'nin kalkıp icmâa aykırı olduğu ortada olan bir hadisi te'ville uğraşmaması gerekirdi.

⁴⁴⁵ İbn Kuteybe, *Hadis Müdafası*, s.397-398.

⁴⁴⁶ Bu hadisin çeşitli varyantları için bkz. M. Hayri Kırbaşoğlu, *Namazların Birleştirilmesi*, s. 83-91.

⁴⁴⁷ Ebû Dâvûd, Nikâh, 8; Hanbel, I. 221 (nakl. S. Polat, age., s. 34).

⁴⁴⁸ Tirmizî, Mevâkî, 177 (nakl. S. Polat, a.y).

⁴⁴⁹ Ebû Dâvûd, Tahara, 57; Tirmizî, Tahâra, 75 (nakl. S. Polat, a.y).

⁴⁵⁰ Hanbel, V. 11, 12, 18, 19 (nakl. S. Polat, age., s. 35).

⁴⁵¹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. M. Hayri Kırbaşoğlu, *Namazların Birleştirilmesi* s. 147, vd.; 161, vd. 189 vd.

⁴⁵² Buhârî. İstîlâ, 1; Muslim, İmân, 189-190 (nakl. S. Polat, age., s. 35).

⁴⁵³ Aynî, *Umdetu'l-kârî*, İstanbul 1309-1310: XI. 232 (nakl. S. Polat, a.y).

Hâkim (ö. 405/1014) kabrin üzerine türbe yapılmasını, kireçle sıvanmasını, yazı yazılmasını ve taş dikilmesini yasaklayan hadislerle ümmetin amel etmediğini, bilakis şarkta ve garpta Müslümanların imamlarının kabirleri [kabir taşları] üzerinde yazı bulunduğunu ve bunun halefin seleften tevarüs ettiği bir uygulama olduğunu söylemektedir.⁴⁵⁴ Ancak, onun 'ümmet'le neyi kastettiği belli değildir, muhtemelen kendi dönemini kastetmiş olabilir. Yoksa genel anlamda alınacak olursa, bugün ümmet içinde Suûdi Arabistan ve diğer selefi çizgideki İslami kesimlerce bu hadisin uygulandığı bilinmektedir.

Ancak, dikkat çeken husus, yukarıda örnek verilen ve Buhârî-Muslim gibi kaynaklarda yer alanlar da dahil, birtakım hadislerin icmâa aykırı oldukları açıkça ifade edildiği hâlde, bunların uydurma olabilecekleri aslâ telaffuz edilmemekte, sadece bu tür hadislerin 'uygulanamayacağı' vurgulanmaktadır. Mamafih yine de bu yaklaşımı bir tür metin tenkidi olarak değerlendirmek mümkündür.

Bugün bu kuralın nasıl uygulanacağı ise ayrı bir meseledir. Çünkü önce icmâdan ne kastedildiğinin açık seçik ortaya konmasıyla işe başlamak, sonra şartlarını belirlemek, ardından da bu şartların gerçekleşmesinin mümkün olup olmadığını tartışmak ve nihayet bütün şartlarıyla gerçekleşse bile, bunun ne derece bağlayıcı olduğunun teorik temellerini ortaya koymak gerekir. Bunlar yapılmadan sağda solda, şunun bunun şu konuda icmâ var demesine aldanarak, icmâa dayalı bir metin tenkidi yapılamaz. Bu demektir ki, bu kuralın uygulanmasına geçmeden önce, icmâ üzerine bir dizi bilimsel çalışmaların yapılması gerekir. Bu çalışmalar yapıncaya kadar, bu kriterin uygulanmasında titiz, sakıncalarına karşı da uyanık olunması gerektiği açıktır.

16. Bir hadisin farklı versiyonları arasında veya aynı konudaki farklı rivayetler arasında, giderilemez çelişkilerin bulunması

Daha önce, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodoloji* adlı çalışmamızda "İztırab (Hadis-i Muhtarib)" başlığı altında⁴⁵⁵ gerek isnad gerek metin açısından görülen ıztırab (çelişki) örneklerini geniş olarak ele almıştık. Ancak, orada amacımız, klasik hadis usûlünde ıztırab konusunun, önemine layık bir şekilde ele alınmadığını gös-

⁴⁵⁴ *el-Mustedrak*, I. 370.

⁴⁵⁵ M. Hayri Kırbaşoğlu, *age.*, s. 201-213.

terip, aslında ne kadar ciddi bir problem teşkil ettiğine dikkat çekmekti. Burada ise, bilhassa metinle ilgili örnekleri, metin tenkidi açısından ele almak, ayrıca bunlara birtakım yeni örnekleri de eklemek istiyoruz.

Hadis metinlerinde görülen çelişkileri bir metin tenkidi ilkesi olarak iki şekilde değerlendirmek mümkündür:

a) Aynı hadisin farklı rivayetleri arasında, giderilmesi mümkün olmayan çelişkilerin bulunması, bu rivayetler arasında tercihi imkânsız kılacağından, ya bu rivayetler toptan askıya alınır (*tevakkuf*) ya da Hz. Peygamber'in bu kadar açık bir çelişkiye düşmesinin mümkün olamayacağı varsayımından hareketle reddedilir.

b) Aynı konuda, fakat birbirine tamamen zıt anlamlar içeren hadisler arasında bir tercih yapmak mümkün olursa, tercih edilmeyen hadis(ler)in mevzû veya en azından merdud olduğuna hükmedilir. Tercih yapma imkânı bulunamadığı takdirde ise, ya bu rivayetler tamamen askıya alınır (*tevakkuf*) ya da Hz. Peygamber'in böylesi açık bir çelişkiye düşmesinin imkânsızlığı gerekçesiyle reddedilir.

Şimdi, bazı örnekleri, yukarıdaki metin tenkidi ilkeleri uyarınca ele alalım:

Tirmizî, "Şüphesiz malda, zekâtta başka da bir hak vardır," hadisini rivayet etmiş, İbn Mâce ise aynı isnadla hadisi, "Malda zekâtta başka bir hak yoktur," şeklinde nakletmiş; ama bu iki lafızdan hangisinin doğru olduğu bir türlü kestirilememiştir.⁴⁵⁶ Bu durumda her iki hadis hakkında yapılması gereken, bunları askıya almaktır (*tevakkuf*).

Yine, zu'l-yedeyn hadisi diye bilinen Ebû Hurayra rivayetinde, Hz. Peygamber'in eksik kıldığı namazın öğle, ikinci veya tereddütlü bir şekilde, "öğle veya ikinci" olduğu ifade edilmektedir. Bunun dışında bu konudaki hadislerin arz ettiği başka çelişkiler de söz konusudur ki, bunların hiçbirisinin içinden çıkmak mümkün olmamıştır.⁴⁵⁷ Bu durumda da yapılacak olan, bu rivayetlerin tamamını askıya almaktır.

Yine, Mirac hadisinin çeşitli rivayetleri arasında; a) mekânı, b) zamanı, c) sayısı ve d) ruhen veya bedenen oluşu bakımından öylesine muazzam bir çelişkiler yumağı söz konusudur ki, işin içinden çıkılması kesinlikle mümkün görünmemektedir.⁴⁵⁸ Bu durum-

⁴⁵⁶ *Age.*, s. 203.

⁴⁵⁷ *Age.*, s. 204-205, 209.

⁴⁵⁸ *Age.*, s. 205-206.

da böyle bir olayın vuku bulup bulmadığı, vuku bulduysa nerede ne zaman, kaç defa olduğu soruları tamamen cevapsız kalmaktadır. Burada da yapılması gereken, bu rivayetleri askıya almaktır.

Keza, ezan uygulamasının nasıl başladığına dair rivayetler arasındaki çelişkiler de, içinden çıkılacak gibi değildir. Çünkü rivayetlere göre ezan: a) Hz. Peygamber'in ashabıyla istişaresi sonucunda, Hz. Ömer'in teklifiyle; b) Yine böyle bir istişareden sonra, Hz. Ömer'in rüyada ezan okunduğunu gördüğünü söylemesi üzerine ve c) Abdullâh b. Zeyd'in ezanla ilgili olarak gördüğü bir rüya üzerine⁴⁵⁹ şekillenmiştir.

Görüldüğü gibi ezanın nasıl ortaya çıktığı tam olarak kestirilememektedir. Bu durumda en iyimser yaklaşımla, bunlardan herhangi birini tercih etme cihetine gidebiliriz. Ancak, bu durumda yine de geriye kalan iki rivayeti, ya askıya almak ya da reddetmek gerekeceği aşîkârdır.

Hatta ömründe bir defa haccetmiş olan Hz. Peygamber'in, yüz bini aşkın Müslümanla birlikte ve onların huzurunda haccını ifa ettiği hâlde, hangi çeşit hacc yaptığı bile problem teşkil etmektedir. Nitekim konuyla ilgili rivayetler incelendiğinde, bunların giderilmesi mümkün olmayan bir çelişki arz ettiği; çünkü, kimine göre bu haccın ifrad, kimine göre temettu, kimine göre de kıran şeklinde olduğu yönünde rivayetler bulunduğu görülmektedir.⁴⁶⁰

Yine, bu hacc esnasında çeşitli mekânlarda (Arafat, Müzdelife Mina) irat ettiği Veda Haccı hutbelerine dair rivayetlerde de ciddi çelişkiler söz konusudur. En önemli problem ise, Allah Rasulü'nün bu hutbelerde yer aldığı üzere, ümmetine sadece, "Allah'ın Kitabı"nı mı, yoksa "Allah'ın Kitabı ve Sünnet'i" mi veya "Allah'ın Kitabı ve Ehl-i Beyt'i" mi bıraktığı hususudur ki,⁴⁶¹ en iyi ihtimalle, bu üç grup rivayetin ortak paydası olan, "Allah'ın Kitabı"nı esas alsak bile, bu durumda, 'Sünnet' ve 'Ehl-i Beyt' ilavelerini, ya askıya almak gerekecek ya da bunları tamamen reddetmek icap edecektir.

Çelişki kuralını bir metin tenkidi ilkesi olarak uygulayan İbn. Hazm (ö. 456/1063), Hz. Peygamber'in Veda Haccı'nda öğle namazını Mekke'de ve Mina'da kıldığına dair iki grup hadisten birinin kesinlikle uydurma olduğunu belirtmektedir.⁴⁶²

⁴⁵⁹ Age., s. 207.

⁴⁶⁰ Age., s. 209-210.

⁴⁶¹ Age., s. 210-211.

⁴⁶² Dumeyni, *Makâyisü nakdi mutünis-sunne*, s. 184. Mesela, bu çelişki için bkz. Muslim, *eş-Şahih*, 15, Hacc, 19 ve 58, hadis no: 147 (1218) ve 335 (1308), (II. 892, 950).

Hem Sünni kültürde, hem de özellikle Şia kültüründe Hz. Ali'ye atfedilen muazzam bir rivayet malzemesinin bulunduğu malumdur. Bunların tamamının ona ait olduğunu iddia etmek elbette mümkün değildir. Ancak, yine de azımsanmayacak bir kısma, en azından klasik dönem İslam uleması –Sünni ve Şii– tarafından 'makbul' gözüyle hakilagelmıştır. Ne var ki, bazı rivayetlerde durum tamamen farklı bir manzara arz etmektedir. Mesela, Hz. Ali'ye, "Sende Kur'an dışında Rasulullah'tan bir şey var mı?" denince, "Hayır ant olsun ki, Allah'ın kuluna verdiği Kitab'a dayalı anlayış ve Sahife'dekiler hariç. Sahife'deyse esirlerin azadı, Müslümanın kâfire karşılık kısas edilmeyeceği hadisi var," der.⁴⁶³

Şayet bu rivayet doğru ise, Hz. Ali'den rivayet edilen bunca hadis nasıl izah edilecek? Yok, Hz. Ali'den gelen bunca hadis doğru ise, o zaman da bu rivayet, –Buhârî-Muslim başta olmak üzere hemen tüm kaynaklarda yer almaktadır– yanlış demektir. Her hâlükârda ortadaki bu çelişki iki grup rivayetten birinin reddini gerektirmektedir ki, bu da bir tür metin tenkidi demektir.

Şia kaynaklarında da pek çok çelişkili rivayete rastlanmakta ve bu durum ciddi problemlere yol açmaktadır.

Mesela, Şii inancın temeli sayılan on ikinci imamla ilgili rivayetler, bu konuda verilebilecek en tipik örneklerin başında gelir. Bu rivayetler incelendiğinde ortaya birtakım çelişkilerin çıktığı görülmektedir. Bunlar özetle şunlardır:

1. Yaşadığı varsayılan Muhammed b. el-Hasen el-Askerî'nin annesinin adıyla ilgili çelişkiler. Rivayetlere göre, İmam el-Askerî'nin annesinin adı a) Nercis (Nergis), b) Melîke (veya Muleyke?), c) Sakîl, d) Sevsen, e) Reyhâne, f) Hamt ve g) Meryem binti Zeyd el-Alevîyye'dir.

2. Annesinin a ve f şıklarındakiler gibi bir cariye mi, yoksa g şıkında olduğu gibi hür bir kadın mı olduğuyla ilgili çelişki.

3. Şayet cariye idiye, İmam Hâdî'nin kız kardeşlerinden birinin evinde doğan bir cariye mi, yoksa Bağdad'daki köle pazarından satın mı alındığıyla ilgili çelişki.

4. İmam Muhammed b. el-Hasen el-Askerî'nin doğum tarihiyle ilgili ihtilafların doğurduğu çelişki. Çünkü rivayetler onun 252, 255, 256, 257, 258 yıllarında ve yine 08 Zilkâde, 15 Şaban ve 08 Şaban gibi farklı ay ve günlerde doğduğunu söylemektedir.

⁴⁶³ Humeydî, *el-Musned*, I. 23-24, hadis no: 40; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, I. 79. Hadisin diğer kaynakları için *el-Mu'cemu'l-mufehres*, III. 261'e (*sahife* maddesi) bakılabilir.

5. Buna bağılı olarak babasının vefatında kaç yaşında olduğu da bir çelişki doğurmakta, verilen cevaplar iki ila sekiz arasında değışmektedir.

6. Ona nasıl hamile kalındığı da çelişkiler arz etmektedir. Çünkü rivayetler onun rahimde veya bedeninin yan tarafında hamilelik hâlini geçirdiğini, doğumunun da normal şekilde veya baldırdan çıkmak suretiyle (!) gerçekleştiğini ifade etmektedir.

7. Onun rengi konusunda da, beyazdan esmere kadar çelişkili rivayetler söz konusudur.

8. Çocukluktaki gelişiminin normal olduğuna dair rivayetler yanında bir günde bir haftalık, bir haftada bir aylık, bir ayda bir yıllık gelişme gösterdiğine dair rivayetler de tam bir çelişki arz etmektedir. O kadar ki, babasının vefatında iki ila sekiz yaşında olduğuna dair rivayetler bir yana, onun yetmiş yaşında yaşlı bir adam hâline eriştiği ve halası Hakîme'nin onu tanımadığı rivayet edilmektedir.

9. Hakîme'nin İmam Hasen'in oğlu Muhammed doğduktan üç gün sonra onu görmeye gittiğinde onun ortadan kaybolduğu, onu kırk günde bir gördüğü veya İmam Hasen'in oğlunun doğumu münasebetiyle bir ziyafet verdiği ve davetlilerin onun oğlunu gördükleri yolundaki rivayetler de tam bir çelişki içindedir.

10. Bir yandan yönetimin kendisini yakalamasından korktuğu. öte yandan işe babasının cenaze namazına katılacak ve taziye gelenleri babasının evinde karşılayacak kadar kendisini güven içinde hissettiği yolundaki rivayetler arasındaki çelişki de ortadadır.

11. İmam Muhammed b. el-Hasen el-Askerî'nin dostlarının ve hizmetçilerinin onun varlığını bildikleri ve onu gördükleri şeklindeki rivayetler yanında; babasının cenazesi için çıktığında onların Muhammed b. el-Hasen el-Askerî'yi görünce şaşırdıkları, hatta onu ancak bazı alametlere bakarak sonradan tanıyabildikleri yolunda rivayetler de, açık bir çelişki oluşturmaktadır.

12. Bazı rivayetler onun doğar doğmaz secde edip kelime-i şahadeti söylediğini, tek tek atalarına salat u selam okuduğunu, bazı ayetler okuduğunu söylerken, başka rivayetler onun altın bir topla oynayan bir çocuk olduğunu ve babasının yazı yazmasına mâni olduğunu ileri sürmektedirler ki, bu da tam bir çelişki oluşturmaktadır.⁴⁶⁴

İçinden çıkılması mümkün olmayan bu çelişkiler, hurafe ve efsanelerle çevrili rivayetler karşısında, isnadlarına bakmaksızın bu

⁴⁶⁴ Ahmed el-Kâtib, *Ta'âvur*, s. 206-208; 141, 142.

rivayetleri reddeden Ahmed el-Kâtib⁴⁶⁵ buna rağmen isnadların tetkikini de ihmal etmeyerek, gerekli incelemeleri yapmış, sonuçta bütün bu rivayetlerin isnad açısından da ele alınamayacak bir durumda olduğunu gözler önüne sermiş,⁴⁶⁶ sonuç olarak da, on ikinci imam, İmam Mehdi, Mehdi-i Muntazar olarak bilinen Muhammed b. el-Hasen el-Askerî diye bir şahsın tarihte mevcut olmadığı ve böyle birinin yaşamadığı sonucuna varmıştır.⁴⁶⁷

Yüzyıllar boyunca Şia akîdesinin belkemiğini oluşturan ğaib imam, *mehdi'l-muntazar* inancının, ilgili rivayetlerin bütünlük içinde ve ıztırab (çelişki) noktasından incelenmesi sonucunda, nasıl bir ânda yıkılıverdiğini gösteren bu örnek, bir metin tenkidi ilkesi olarak hadis rivayetlerinin arz ettiği çelişkinin göz önüne alınmasının ne kadar önemli sonuçlara yol açabileceğini açıkça gözler önüne sermektedir. Muhtemelen varılan bu sonuç, çağdaş Şii düşüncesinde köklü değişmelere yol açmakta da gecikmeyecektir.

17. Ve diğerleri

Buraya kadar sunulan metin tenkidi prensipleri bizim inceleme ve araştırmalarımız sonucunda ulaştığımız ve uygulanmasına taraftar olduğumuz kriterlerden oluşmaktadır. Burada “ve diğerleri” diye bir başlık koymamız, bu konuda, uygulanmasında tereddüt ettiğimiz kriterler de bulunduğundan değil, sizlere sunduğumuz kriterlerin mutlak ve nihai kriterler olmadığını, ileride daha başka kriterlerin de ortaya konulabileceğini, hatta ortaya konması gerektiğini vurgulamak içindir. Çünkü taraftarı olduğumuz hadis metodolojisinin dinamik ve devamlı gelişen bir yapıda olması gerektiğini başından beri bu eserde savunageldiğimiz için, buna uygun olarak metin tenkidi prensiplerinin ve uygulamalarının da da-ima gelişmeye açık olmasını savunmamız tutarlılığın gereğidir.

Diğer yandan böyle yapmakla, bizden sonraki nesilleri, yani müstakbel ilim adamlarını da bu konular üzerinde düşünmeye ve

⁴⁶⁵ Age., s. 213.

⁴⁶⁶ Age., s. 214 vd.

⁴⁶⁷ Ahmed el-Kâtib, konuyla ilgili olarak, hadisler konusundaki icmâ ve tevatür iddialarının da ciddi bir şekilde sorgulanması gerektiğini vurgulayarak özetle şöyle demektedir: “On ikinci imam Muhammed b. el-Hasen el-Askerî’nin varlığı, doğumu ve mehdiliğiyle ilgili rivayetler hakkında hazırlanmış ileri sürdüğü icmâ, tevatür ve istifaza iddialarının Şianın ilk dönemlerinde bilinmediği görülmektedir. Bu sebeple tarihe tamamen aykırı bir şekilde ortaya çıkan geç dönem icmâ ve tevatür iddialarına bir soru işareti koymak gerekir. Çünkü bir husustaki icmâ ve tevatür iddiaları, o hususun tekrar gözden geçirilmesine, eleştiri ve inceleme konusu yapılmasına engel teşkil etmez” (Age., s. 120).

yeni kriterler, yeni anlayış ve yöntemler keşfetmeye davet ve teşvik etmek istiyoruz. Tekrar tekrar ifade ettiğimiz gibi, bugün hadis usûlünün karşı karşıya bulunduğu problemler sadece bir yöntem problemi değil, aynı zamanda ve daha önemli olarak bir zihniyet problemidir. O bakımdan, dinamik ve eleştirel bir zihniyete sahip olmadıkça, yeni yöntemler, alternatif usûller ortaya konulsa bile, belli bir süre sonra bunlar da dondurulacak ve değişmezmiş gibi algılanmaya başlanacaktır. Ama İslam dünyası İslam düşüncesinin ve İslami ilimlerin her alanı gibi hadis tetkikleri alanının da, dinamik ve değişime açık olması gerektiği şeklinde bir zihniyet değişikliğini başaramadığı sürece, yeni çözüm ve yöntemler de belli bir süre işe yarayacak, daha sonra onlar da öncekilerin akıbetine uğrayarak demode olacaklardır. İşte bu sebeptir ki, şu hususu sayın okurlarımızın dikkatine bilhassa sunmak istiyoruz:

Sadece metin tenkidi prensipleri veya genel olarak bu kitabın konusu olarak yeni bir hadis usûlü oluşturma çabası değil, İslam düşüncesiyle ilgili her alanda bugün yapılanlar, ileriye doğru atılmış adımlardır; ancak bu adımlar, hiçbir zaman durmamalı veya yerinde saymamalı, her yüzyılda Müslüman ilim adamları ve münevverler, daima ileriye doğru yeni adımlar atmalıdır. Aksi takdirde ne hâllere düşebileceğimizi görmek için ister tarihe, ister tarihin bir uzantısı olarak günümüze bakın, size yeterli dersi verecektir.

Uygulamaya yönelik bir açıklama

Bir teori, teorik düzeyde ne kadar mükemmel görünürse görünsün, onun asıl değeri, uygulamaya konulduğunda ortaya çıkar. Alternatif hadis metodolojisi için de bu husus aynen geçerlidir. Dolayısıyla, alternatif hadis metodolojisinin uygulamada testten geçirilmiş, etkili ve verimli sonuçlar verdiği fiilen görülmüş bir teorik yapı olduğu söylenemez. Ama teorik düzeyde geliştirmeye çalıştığımız bu metodolojinin, klasik hadis usûlünden daha sağlıklı ve tutarlı olduğundan en ufak bir şüphemiz yoktur. Aslında uygulamada bu metodolojinin ne gibi sonuçlar vereceği hususunda ihtiyatlı bir dil kullanmamızın sebebi, ortada henüz bu metodoloji uyarınca yapılmış kapsamlı çalışmaların bulunmamasındandır. Ama bu elbette, uygulama konusunda hiçbir fikrimizin olmadığı anlamına gelmez. Çünkü bu kitap boyunca, teorik kurgunun pek çok örnekle beslendiği dikkatlerden kaçmamış olmalıdır. Durum ne olursa olsun, sunulan bu yeni metodolojinin neticede şu veya bu şekilde uygulanması söz konusu olacaktır. Bu noktada, uygu-

layıcıların durumunun da ayrıca göz önünde bulundurulması yerinde olacaktır. Elbette bu eserde anlatılanları, hadis disiplininde belli bir uzmanlığa ulaşmış olanlarla, böyle olmayanların aynı düzeyde uygulayabileceklerini düşünmek ve beklemek doğru olmaz. Bunu söylerken alternatif hadis metodolojisine haksızlık etmiş de sayılmayız; çünkü aynı şey klasik hadis usûlü, hatta bütün diğer usûller için de geçerlidir. Çünkü geçmişte olsun günümüzde olsun bir usûlden, o alanda uzman olanla olmayanın eşit düzeyde yararlanmaları nasıl mümkün değilse, alternatif hadis metodolojisi için de aynı durum söz konusudur. Nitekim günümüzde, aynı klasik hadis usûlünden, bu alanda uzman olanlar (ilahiyat fakültelerindeki akademisyenler), ilahiyat fakültelerinden mezun olanlar (öğretmen, müftü, vaiz, imam-hatip), İmam-Hatip liselerinden mezun olanlar, geleneksel medrese eğitimi alanlar ve nihayet Arapça bilmeyip sadece Türkçede yayımlanmış olan eserlerden yararlanma durumunda olanlar, bütün bunların, bu usûlden aynı düzeyde yararlandıkları da söylenemez. Bilakis hadis alanında bilgi düzeyi yükseldikçe, bu usûlden daha fazla yararlanma imkânının ortaya çıkacağı aşîkârdır.

Aynı şeyleri, alternatif hadis metodolojisi için de rahatlıkla söylemek mümkündür. Dolayısıyla, bu yeni metodolojiden her seviyede insanımızın, hadis alanında sahip olduğu bilgi düzeyi oranında şu veya bu ölçüde yararlanacağı muhakkaktır. Ancak, bu faydanın azami seviyeye çıkarılması için, alternatif hadis metodolojisinin ele aldığı konularla ilgili olarak bilgi düzeyimizin olabildiğince artırılması ve hiç olmazsa Türkçedeki yayımların yakından takip edilmesi şarttır. Bu yayımların bir kısmına biz zaten bu çalışmamızda işaret etmiş bulunuyoruz. Ancak, biz bunlara, sadece atıfta bulunmakla veya bunlardan bazı iktibaslar yapmakla yetindiğimizden, okuyucunun bunları ayrıca kendilerinin okuması son derece yararlı olacaktır. Ama biz yine de en olumsuz şartları ve hadis alanında en düşük bilgi düzeyini göz önünde bulundurarak, bu durumdaki okuyucularımızın dahi, alternatif hadis metodolojisinden, belli ölçüde yararlanabileceklerini ve uygulamada son derece başarılı sonuçlar elde edebileceklerini göstermek için bir uygulama örneği sunmanın aydınlatıcı ve ikna edici olabileceğini düşünüyoruz. İnanıyoruz ki, alternatif hadis metodolojisi, insanımıza hiçbir şey vermese dahi, onun öne sürülen hadis rivayetleri karşısında, “Nereden bildin?” “Kaynağı var mı?” “Kaynağı sağlam mı?” “İsnadı var mı, varsa sağlam mı?” “Akla, mantığa, İslam’ın ge-

nel esaslarına, Kur'an'a, mütevatir sünnetlere, tarihî gerçeklere vb. uygun mu?" Özetle, "Bu rivayetler gerçekten Hz. Peygamber'in sözü olabilir mi?" sorularını sormasına, kısaca eleştirel bir bakış açısına sahip olmasına katkıda bulunması bile son derece önemli bir gelişme olacaktır.

Şimdi hadis alanında en düşük bilgi düzeyini göz önünde bulundurarak, önümüze çıkan bazı hadis rivayetlerine, Aalternatif hadis metodolojisinin ışığında nasıl yaklaşabileceğimize dair örneklerle geçebiliriz:

İbnu'l-Kayyım'ın, "Bir hadisin isnadına bakmaksızın onun uydurma olup olmadığını bilmek mümkün müdür?" şeklindeki bir soruya, olumlu cevap verdiğini daha önce görmüştük. Şimdi bu bilgilerin ışığında, karşılaşılabileceğimiz birtakım hadislerle kaynak isnad ve metin tenkidini nasıl uygulayabileceğimize dair, kısa ve pratik bir örnekleme yapalım. Yapacağımız bu uygulamanın daha gerçekçi olması için, bu eserde veya bir başka çalışmada daha önce ele alınmamış birtakım hadisleri 1998 *Türkiye* gazetesi takvimindeki hadisler arasından seçtik:

Arife gününün orucu, iki yıllık oruç gibidir (05 Nisan).

Cuma günleri seksen salavat-ı şerife getirenin, Allahu Teâlâ seksen yıllık günahını mağfiret eder (10 Nisan).

Çocuklarına İslamiyet'i öğretmeyenler cehenneme gideceklerdir (27 Mayıs).

İki kişinin arasını düzelten kimse, şehit sevabı alır (18 Eylül).

Bir kimse bir çocuğu sevindirirse, Hak Teâlâ o kimsenin şirkten başka, geçmiş günahlarını affeder (05 Ekim).

Dul ve yetimlerin ihtiyacına koşanlar, Allah yolunda cihad eden ve gündüz (nafile) oruç tutup geceyi ibadette geçiren gibidir (05 Aralık).

Bir kimse Ramazan ayında oruç tutmayı farz bilir ve onun sevabını Allahu Teâlâdan beklerse, geçmiş günahları af olur (16 Aralık).

Bir saat adaletle idarecilik yapmak, altmış yıl nafile ibade yapmaktan daha iyidir (10 Temmuz).

Ne kaynağı, ne de isnadı zikredilen ve nereden alındığı belli olmayan bu hadisler (!) mecburen sadece metin açısından tenkide tâbi tutulacaktır. Bu hadisler, metin tenkidi açısından incelendiğinde, şunları söylemek mümkündür:

Arife günü oruç tutmak, Cuma günü seksen salavat okumak, iki kişinin arasını düzeltmek, bir çocuğu sevindirmek, dul ve ye-

timlerin ihtiyacına koşmak, Ramazanda oruç tutmak, bir saat [doğrusu bir ‘ân’ olacaktır, çünkü Hz. Peygamber döneminde es-sâ’a (saat) kelimesi altmış dakikalık zaman dilimi anlamında kullanılmıyordu] adaletle idarecilik yapmak, o kadar zor ve karşılığında ölçüsüz mükafatlar verilecek hususlar değildir.

Elbette bunlar İşlam’ın teşvik ettiğı salih amellerdir ve karşılığında elbette mükafat verilecektir; ancak problem bu amellere verileceğı söylenen mükafatın ölçsüzlüğüdür.

Arife günü oruç tutmak, nasıl olur da iki yıl oruç tutmak gibi olabilir?

Seksen salavat getirmenin zorluk neresinde ki, buna karşılık seksen yıllık günah bir çırpıda siliniveriyor?

İki kişinin arasını düzeltmek elbette güzel bir şeydir; ama nasıl olur da, böyle basit bir amel karşılığında şehit sevabı gibi büyük bir sevap verilebilir. Keza bir kimse çocuğunu sevindirmek gibi kolay bir iş yaptığında –çünkü çocukları sevindirmek hiç de zor değildir– nasıl olur da onun geçmiş bütün günahları affolunabilir?

Dul ve yetimlerle ilgilenmek de aynı şekilde güzeldir; fakat Allah yolunda canını ve malını tehlikeye atıp cihad etmekle ve gece gündüz ibadet etmekle bir tutulabilir mi?

Ramazan orucunu tutmak –hem de hadiste belirtildiğı şekilde tutmak– zaten her Müslümanın görevidir ve her kulluk eylemi gibi onun da bir uhrevi mükafatı vardır; ama bu, o kimsenin bütün günahlarının bağışlanması kadar ölçsüz müdür?

Adalet elbette İşlam’ın emridir; ama her ân âdil olmak zaten her Müslümanın görevi olduğuna göre, bir ân âdil olmak nasıl altmış yıl (yaklaşık 22.000 gün) ibadet yapmaktan daha üstün olabilir?

Hiç kuşku duyulmadan söylenebilir ki, bu hadisler, birtakım salih amellere teşvik için uydurulmuş, bu teşvikin daha etkili olması için de ölçünün kaçırılmış olduğu mevzû hadislerdir.

“Âlimin uykusu, cahilin nafile ibadetinden hayırlıdır,” hadisi de öyledir. Nasıl olur da ‘salih amel’ dahi denmesi mümkün olmayan ve tabii bir beşerî ihtiyaç olan uyku –ister ise âlimin uykusu olsun– bilinçli olarak yapılan, ama âlim olmayan biri tarafından kendi ölçüsünde yapılan ve şu veya bu ölçüde de olsa bir değeri olan bir kulluk eylemiyle eş tutulabilir?

Keza, “Abdestli olarak ölen, ölüm acısı çekmez. Çünkü abdest imanlı olmanın alametidir,” şeklinde abdestli olarak ölmekle ilgili hadis de böyledir. Abdest imanının bir alameti ise, o takdirde imanın alameti sayılan bütün salih ameller için de, bu hadisteki müj-

de geçerli olur. O zaman da, abdesti özel olarak zikretmenin bir anlamı kalmaz; çünkü imana delalet eden en önemli amel abdest değildir. Aslında bu hadis, abdestli bulunmaya teşvik etmek amacıyla uydurulmuşa benzemektedir.

“Ümmetimden Ehl-i Beyt’imi sevenlere şefa’at edeceğim,” hadisinin (05 Mayıs) Şii çevrelerin bir ürünü olduğundan ve Emevilere karşı Şia hareketine dinî-siyasi bir prestij kazandırmak amacıyla uydurulduğundan da aslâ kuşku duymamak gerekir. Çünkü Ehl-i Beyt’i –yani Hz. Peygamber’in ev halkını– sırf onun hane halkı oldukları için sevmek, şefa’at için gerekçe olamaz. Öte yandan, Hz. Peygamber’in –şefa’at ‘edebileceğine’ değil– mutlaka şefa’at edeceğine dair açık bir Kur’an nassı da yoktur, hatta konuyla ilgili olarak yapılan bilimsel incelemelerde, meselenin hayli tartışmalı olduğu görülmektedir.⁴⁶⁸

“Ahlakı güzel olan insan, her yaşta güzeldir,” hadisi (13 Şubat) de tecrübeyle yanlışlığı anlaşılabilecek bir uydurma hadistir. Çünkü ahlakı güzel olsa da, böyle her insanın her yaşta güzel olmadığına, ahlakı güzel olduğu hâlde fizikî bakımdan pek de güzel olmayan pek çok insanın varlığına bizzat şahit olmamız, bu hadisin gerçekleri yansıtmadığını gözler önüne sermektedir.

“Cuma günü günah işlemeyen selamete geçerse, diğer günler de selamete geçer,” hadisi (06 Temmuz) ise, gerek bizzat, gerek çevremizdekiler üzerinde deneyerek, asılsız olduğunu, dolayısıyla Hz. Peygamber’in sözü değil, uydurma bir hadis olduğunu kolayca gösterebileceğimiz bir rivayettir.

Her şeyin bir direği vardır, İslam’ın direği de ‘fıkıh ilmi’dir (10 Şubat).

Mal, mevki, şöhret kazanmak ve başa geçmek sevdasında olmayan din âlimlerini bulup istifade eden, dünya ve ahiret saadetini erer (05 Temmuz).

Ümmetimin âlimlerine hürmet ediniz. Onlar yeryüzünün yıldızlarıdır (13 Kasım).

Kur’an-ı Kerim’den kendi aklı ile kendi düşüncesi ve bilgisi ile mânâ çıkaranın imanı gider (14 Eylül).

Bu hadislerin uydurma olduğunun en açık delili ise, Hz. Peygamber’den sonraki yüzyıllarda yaşanan gelişmelerin izlerini taşımalarıdır. Çünkü bir tür anakronizm veya yaşanmış olayların

⁴⁶⁸ Bkz. Bahattin Akbaş, *Hadislere Göre Hz. Peygamber’in Şefa’ati Meselesi* (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), AÜİF, Ankara 1994, s. 79-93; 124-128.

ve gelişmelerin geriye yansıtılması, bu hadislerde hemen göze çarpmaktadır. Nitekim ilk hadiste geçen 'fıkıh ilmi' tabiri bunun bir göstergesidir. Çünkü *el-fıkh* tabiri, Kur'an-ı Kerim'de ve Hz. Peygamber döneminde tamamen lügat anlamında kullanılıyordu. Bugünkü –ve bu hadisteki– anlamıyla 'fıkıh ilmi' ve 'din ilmi' şeklinde ıstılaḥi bir anlam ise, daha sonraki yüzyılların ürünüdür. Hz. Peygamber'in bir kelimeye kendisinden yüzyıllar sonraki bir anlamı yüklemesi ve o anlamda onu kullanması bir anakronizmdir ve bu hadisin uydurma olduğunun en açık delilidir.

"Mal, mevki, şöḫret kazanmak ve başa geçmek" isteyen veya istemeyen ulema tipi de asr-ı saadet sonrası gelişmelerin ürünüdür. Hz. Peygamber döneminde 'ulema' sınıfı bile yoktu ki, onlardan bu nitelikte olan veya olmayanlarından, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bahsetmesi söz konusu olsun!

Yine, ümmetimin 'âlimleri' (ulema) tabirindeki ulemaya bu hadiste yüklenen anlam da Hz. Peygamber sonrası dönemlere aittir. Dolayısıyla, önceki hadislerle ilgili değerlendirme aynen bu hadisi için de geçerlidir ve hadisin uydurma olduğu aşikârdır. Aslında bu hadisler, hadisteki nitelikleri haiz ulemanın nerede ise tamamen tükendiği ve aksi tiplerin toplumda çoğaldığı bir dönemde, onlara duyulan tepkinin dindar çevrelerce hadis şekline sokulmasından başka bir şey değildir.

Kur'an'dan kendisinin, aklı, düşüncesi ve bilgisi, yani reyî ile mânâ çıkarmanın aleyhindeki hadise gelince, burada da tam bir anakronizm görülmektedir. Bilindiği gibi nakle/rivayetlere dayalı 'rivayet tefsiri' yöntemi yanında bir de, müfessirin kendi bilgi ve kabiliyetine dayalı 'dirayet tefsiri' –ki bunlar da aslında dirayet tefsirlerinin rivayet edilmiş şekilleridir– vardır ve bu ikincisinin ilk yüzyıllardaki adı rey tefsiridir (*et-tefsîru bi'r-re'y*). Katı muhafazakâr çevreler ve özellikle de hadis ehli, genel olarak reyînin de kullanımına karşı çıktıkları gibi, tefsir alanında da bu rey tefsirine tabii olarak karşı çıkıyorlardı. İşte bu uydurma rivayet, muhtemelen bu gibi çevrelerin rey tefsirine tepkilerini dile getirmek için piyasaya sürülmüş olmalıdır.

Diğer yandan, bu tür tefsirin sonraki yüzyıllarda meşruiyetini tescil ettiğini biliyoruz. Bu durumda hadisi sahiḫ kabul edecek olursak, rey tefsirine başvuran, yani dirayet tefsiri yazan pek çok müfessirin bu dünyadan 'imansız' göçtüklerini ileri sürmemiz gerekecektir ki, bunun kabul edilir bir şey olduğunu sanmıyoruz. Çünkü bu yapılan, hata bile olsa –ki reyle tefsirin hatalı olduğu da

tartışmalıdır– yapılan hatanın imanını gitmesine yol açacak mahiyette olduğunu aklı başında hiçbir kimse iddia edemez. Özetle, bu hadisin uydurma olduğunda en ufak bir tereddüt dahi yoktur.

Görüldüğü gibi, biraz gayret edildiğinde ve bazı soruları sorma cesareti gösterildiğinde, zaten kaynağı ve isnadı da zikredilmeyen bu gibi pek çok hadis rivayetinin, gerçekte Hz. Peygamber'in sözü olamayacağı kolaylıkla tespit edilebilmektedir. Bu ise alternatif hadis metodolojisinin, her seviyeden okuyucunun, bilgi seviyesi oranında rahatlıkla yararlanabileceği, pratik bir usûl de olduğunu göstermektedir.

BEŞİNCİ BÖLÜM

EKSTRAPOLASYON (BEKLENTİLER, MUHTEMEL GELİŞMELER)

Alternatif hadis metodolojisi, on küsur yüzyıldan beri devam edegelen ve bugün de hâlâ egemenliğini sürdüren kemikleşmiş bir yapıya karşı, önce onun bu katı yapısını gevşetmeye, sonra onun yanında ikinci bir alternatifi ikame etmeye ve nihai olarak da bu yeni metodolojiyi alternatif olmaktan çıkarıp asli hâle getirmeye ve İslam düşüncesinde etkin bir konuma yükseltmeye yönelik bir adımdır. Dolayısıyla, bu yeni metodoloji, eskisine karşı yoğun olarak kendi tezlerini ileri sürme ve temellendirmeye ağırlık verme durumunda kalmıştır. Böyle olunca, bu mahiyetteki bir çalışmaya sonuç yazmak demek, eserde ileri sürülen tezleri bir defa daha tekrarlamaktan, yani yeniden bir özet yapmaktan öteye geçmeyecektir. Bunun okuyucuya pek fazla bir faydası olacağı söylenemez. Bu sebeple biz, bir 'sonuç' yazmak yerine, sizlere sunulan bu metodoloji teklifinin/teşebbüsünün muhtemel sonuçlarının ne olabileceğine dair bir değerlendirme (*extrapolation*) yapmanın daha isabetli olacağını düşündük. Ancak, burada yapmaya çalışacağımız bu değerlendirmenin, sadece tahminlere dayalı, hatta afaki nitelikte bir spekülasyon olduğu zannedilmemelidir. Bilakis bu değerlendirmeyi yaparken, zaman zaman, bugüne kadar yapılmış olan birtakım bilimsel çalışmalara da işaret edilecek ve varılan bilimsel sonuçlardan da yararlanılacaktır.

İslam düşüncesinin ve İslami ilimler geleneğinin, 'anahtar kavram' diyebileceğimiz temel kavramlarını ve ilgili konularını en genel anlamda ve katı bir sınırlama yapmaksızın şu şekilde sıralayabiliriz: Allah, peygamber, kitap, melek, ahiret, insan, evren, yaratılış, tarih, insan hürriyeti (kader) meselesi, inanç ve ifade hürriyeti, siyaset, ekonomi, toplumsal hayat, aile, eğitim vb.

Bütün bunlar İslam'ın en genel anlamda ilgilendiği başlıca alanlar olarak nitelendirilebilir. Şimdi alternatif hadis metodoloji-

sinin elimizde mevcut hadis malzemesine uygulanmasının bu gibi önemli konularda ne gibi değişikliklere yol açabileceğini görelim:

1. Allah Tasavvuru

İslam'a muhalif-muvafık herkesin ittifakla kabul ettiği üzere Kur'an-ı Kerim, insanlara son derece sade, makul ve anlaşılır bir ilah tasavvuru sunmaktadır: Allah birdir, eşi ve benzeri yoktur, her türlü eksiklik ve kusurdan münezzehtir, yaratılmışlara hiçbir şekilde benzememektedir. Âdildir, merhametlidir, hikmet sahibidir.

Hemen hiç kimsenin kabullenmekte zorlanmayacağı bu 'Allah tasvirine mukabil, hadis malzemesine baktığımızda, konuyla ilgili rivayetlerin, Kur'an'ın Allah anlayışına ters düşen pek çok unsur ihtiva ettiği görülür. Bu gibi rivayetler, İslam düşünce tarihinde bilhassa akaid/kelam alanındaki tartışma ve ihtilaflarda önemli bir rol oynamış ve hatta bazı mezheplerin ortaya çıkmasına bile yol açabilmiştir. Böylesi ciddi problemler doğuran hadis rivayetlerinin başında, kuşkusuz, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili rivayetler (*ahâ-disu's-sıfât*) gelmekte ve bu rivayetler etrafında *et-tevhîd*, *el-îmân* ve *el-esmâ ve's-sıfât* konulu bir literatür oluşmuş bulunmaktadır. Biz burada bunları tek tek ele almayacağız. Sadece, genel anlamda bu rivayetler incelendiğinde, bunların bir kısmının teşbih, istiare ve mecaz gibi edebî sanatlar uyarınca te'vil edilmesinin mümkün olduğunu; ama önemli bir kısmının bu gibi te'villerle izah edilemeyecek kadar açık bir teşbih (*antrophomorphism*) telkir ettiğini söylemekle yetineceğiz. İşte bu tür rivayetler, düşünce tarihinde Müşebbihe, Mücessime veya Haşeviye adıyla anılan bir grubun veya mezhebin oluşum ve gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Genelde nakilci ve tabii olarak da akılcılık karşıtı olan çevrelerde yaygın kabul gören bu tür rivayetler, bazı İslam ulehasının –genelde akılcı kelimcilerin, özelde ise Mutezilenin– serileştirilerine maruz kalmış, bazı İslam âlimlerini ise çileden çıkaracak kadar öfkelendirmiştir. Nitekim meşhur müfessir, kelimci, felsefeci ve usûlcü Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210), *Mefâtihu'l-ğayb* adlı eserinde, "O'na benzer/denk hiçbir şey yoktur. O, işiten ve görendir," (42. Şûrâ, 11) ayetinin tefsirinde, sıfat hadislerini, *Kitābu't-tevhîd* ve *ışbâti şifâti'r-rabb elletî vaşafe bihâ nefsehu fi tenzilihi'llezi enzelehu 'alâ Nebiyyihi'l-Muṣṭafâ (s.a.v)* ve *'alâ l-l-sâni Nebiyyihi, nakle'l-aḥbârî's-sâbite's-saḥiḥa, nakle'l-adûl 'ani l-adûl min ḡayri kaṭ'in fi isnâdin velâ cerḥa fi nâkûlî'l-aḥbârî's-sikâ* adlı –ve eseri yayımlayana göre "mübarek bir kitap" olan– eserini

de (Mısır 1978) toplayan İbn Huzeyme'nin (ö. 311/923) bu eseri hakkında aynen şu sözleri söylemektedir:

İbn Huzeyme, [bu te'villeri] *Kitābu't-tevhîd* adlı eserinde zikretmiştir ki, gerçekte o eser, [*Kitābu't-tevhîd* değil.] *Kitābu's-şirk*'tir.¹

Bu sert tartışma ve eleştirilerin temel sebebini ise, konuyla ilgili rivayetlerin epistemolojik değeri konusunda hadisçilerin katı ve uzlaşmaz tutumunda aramak gerekir. Çünkü hadisçiler, âhâd hadislerin, bırakın sahihlerini, zayıf ve uydurma olanlarını bile delil olarak kullanıp bunları âdeta Kur'an ayetleri düzeyinde kesin bilgi kaynağı olarak algılamışlar, bunların hata yapma ihtimali olan beşerin yaptığı nakillerden ibaret olduğunu unutmuşlardır. Yine hadisçiler, bütün hadislerin mânâyla rivayet edildiğini unutup hadis metinleri Hz. Peygamber'in ağzından çıkmışçasına lafızlara yapışıp kalmışlar, onların ravilerin kendi ifadeleri olduğunu da unutmuşlardır.

İşte, alternatif hadis metodolojisi, hem sıfatlarla ilgili hadis rivayetlerinin kaynak metodolojisi ve isnad tetkiki açısından yeniden gözden geçirilmesini sağlamak hem de bunlara metin tenkidi uygulamak suretiyle, Kur'an'a, İslam'ın genel esaslarına, akla ve mantığa aykırı görünen veya diğer din ve kültürlerden veya mitolojilerden beslenen *antropomorfik* mahiyetteki rivayetleri tasfiye ederek, Kur'an'la uyumlu bir rivayet malzemesinin ortaya çıkmasına yardımcı olacaktır. Bu suretle de, Kur'an'ın sunduğu Allah tasavvuruyla hadislerin sunduğu tasavvurun uyum hâlinde olması da sağlanmış olacaktır. Alternatif hadis metodolojisi uyarınca, hem kaynak ve isnad açısından hem de metin tenkidi açısından bu gibi hadislerin ele alınması durumunda ise, birinin yücelterek *Kitābu't-tevhîd* dediği bir esere, bir başkasının karşı çıkıp *Kitābu's-şirk* demesi gibi aşırılıklar söz konusu olmayacaktır.

Öte yandan bu metodoloji uygulandığı takdirde, hiçbir aslı olmadığı hâlde, yüzyıllarca tasavvuf literatüründe yer alan ve tasavvuf düşüncesinde belirleyici bir rol oynayan, "Ben gizli bir hazineydim, bilinmeyi diledim ve varlıkları yarattım," veya "Nefsini bilen Rabbini de bilir," "Her şey hakkında düşününüz; fakat Allah hakkında düşünmeyiniz, çünkü O'nu hakkıyla takdir edemezsiniz, helak olursunuz" veya "Allah'a yemin olsun ki, en alttaki dünyaya iple bir adam sarkıtmış olsanız, mutlaka Allah'ın üzerine düşer,"

¹ *Mefâtihu'l-ğayb*, Beyrut 1990, XXVII. 151 (42. Sûrâ, 11. ayetin tefsirinde). Burada İbn Huzeyme'nin adı geçen eserini neşreden Muhammed Hâilîl Herrâs'ın yazdığı önsözde, Râzî'nin bu eleştirisine en küçük bir imada bile bulunmaması, oldukça mânîdardır.

şeklindeki rivayetlerin tasfiyesi mümkün olabilecektir. Gerçekten de, sadece Allah tasavvuruyla ilgili değil, epistemoloji, kozmogoni, nübüvvet, velayet, seyr u sülûk, zühd vb. konularla da ilgili yüzlerce hadisi tasavvuf literatüründen tarayıp bunları kaynak, isnad ve metin tenkidi açısından eleştiriye tâbi tutan bir çalışma, bu tür hadis rivayetlerinin yaklaşık yarısının asılsız, uydurma, çürük ve merdud olduğunu başarıyla ortaya koymuş bulunmaktadır.² Bu çalışma, aynı zamanda alternatif hadis metodolojisinin ısrarla vurguladığı kaynak bilinci ve hadislerin bilgi değeri (epistemoloji) konusunun da ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Çünkü epistemolojik açıdan âhâd hadislerin bilgi değeri konusunda bir bilinç oluşmayınca, tasavvuf gibi son derece hassas bir alanda bile, kaynaklı-kaynaksız, sağlam-çürük, bütün rivayetlerin ulu orta delil olarak kullanılması kaçınılmaz bir sonuç olmuştur. Gelecekte bu durumların tekrarlanmamasında ise alternatif hadis metodolojisinin sunduğu bakış açısının son derece etkili olabileceğine inanıyoruz.

2. Peygamberlik ve Hz. Peygamber Tasavvuru

Kur'an'a bakıldığında, problemsiz bir Allah tasavvuruyla karşılaştığımız hâlde, hadis rivayetlerine gelince, karşımıza çıkan problemler meseleyi işin içinden çıkılmaz bir hâle nasıl sokuyorsa, aynı şekilde, genel olarak peygamberlik, özel olarak da Hz. Peygamber tasavvuru konusunda da, hemen hemen aynı durum söz konusudur. Çünkü Kur'an'a bakıldığında, Hz. Peygamber, insanüstü herhangi bir özelliği olmayan, son derece sağlıklı ve normal bir insan (beşer) olarak sunulurken ve onun herhangi bir mucize göstermediği, ayrıca gaybı bilmesinin kesinlikle söz konusu olmadığı ısrarla vurgulanırken, sıra rivayetlere gelince, böylesi sağlıklı ve gerçekçi bir peygamber tasavvuruyla aslâ uyuşmayan, insanüstü, kutsal, kozmik ve mitolojik bir peygamber tasavvurunun rivayetlere egemen olduğu hemen dikkat çekmektedir. Kuşkusuz bu rivayetlerden Kur'an'ın sunduğu peygamber tasavvuruna aykırı düşenlerin ya uydurma ya da kaynak, isnad veya metin açısından problemli oldukları kolayca tahmin edilebilirse de, klasik İslam uleması ne bu durumun ciddi olarak farkına varmış, ne de bu konuda bir hassasiyet geliştirmiştir. Rivayetler konusunda tenkit zihniyeti gelişmeyince, onların yüzyıllar boyunca bu rivayetleri tek tek inceleyip ayıklamış olmalarını beklemek de nafiye olacaktır. Gerçekten de konuy-

² Geniş bilgi için şu esere bakılmasını tavsiye ederiz: Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV Yayınları, Ankara 2000.

la ilgili rivayetlerin kapsamlı bir tetkike tâbi tutulması bir yana, *Delâ'ilü'n-nubuvve*, *İsbâtu'n-nubuvve*, *el-Hasâ'is* (veya *Hasâ'isu'n-ne-hî*) türü eserlere, Hz. Peygamber'i yüceltmek için sağlam-çürük ne varsa doldurulmuş, bu eserler âdeta bir rivayet çöplüğü hâline getirilmiştir. Bilebildiğimiz kadarıyla, Hz. Peygamber'le ilgili, Kur'an'a aykırı tasavvurları besleyen rivayetleri kapsamlı bir incelemeye tâbi tutan yegâne ciddi çalışma, H. Musa Bağcı'nın doktora tezidir.³

Bu çalışmada, önce, İslam öncesinde dinî şahsiyetlerin nasıl algılandığı ele alınmış; ardından, Kur'an'da adı geçen bazı peygamberler ele alınarak genel bir peygamberlik tasavvuru tespiti yapılmış; bunu müteakiben de, Kur'an'a göre Hz. Peygamber'in beşerî yönüyle ilgili bir tasavvur ortaya konmuştur. Bu önhazırlıktan sonra, "Hadislere Göre Hz. Peygamber'in Beşerî Yönü" bölümüne geçilmiş ve ilk olarak, biraz önce sözünü ettiğimiz delâ'il ve hasâ'is türü literatürün kaynak metodolojisi açısından bir kritiği yapıldıktan sonra asıl konuya geçilerek, önce Hz. Peygamber'in normal beşerî özelliklere sahip olduğuna dair rivayetler ele alınmış; ardından asıl önemli olan, "Hz. Peygamberi Beşerüstü Bir Şahsiyet Olarak Gösteren Rivayetlerin Değerlendirilmesi" bölümünde problemleri rivayetlerin tetkikine geçilmiştir. Neticede bu bölümde araştırmacı, Hz. Peygamber'in sünnetli doğduğu, onun aydınlıkta olduğu gibi karanlıkta da görebildiği, Süreyya'da on bir yıldız gördüğü, ön tarafını gördüğü gibi arkasını da gördüğü, bunu da Allah'ın onun başının arkasında yarattığı bir görme hassasıyla gerçekleştirdiği, hatta onun iki omuzu arasında iki gözü olup elbisesinin altından bile arkasını görebildiği; gökte secde eden meleklerin izdihamı yüzünden gökteki gıcırdama veya çatırdamaları duyduğu, kısaca diğer insanların işitmediği bazı sesleri işitebildiği, sesinin çok uzaklara ulaştığı ve bunun bir mucize olduğu, sahabenin Hz. Peygamber'in tıraş edilen saçlarını kutsal kabul edip paylaşmadığı, ihtilaf vukuunda bu saçları Hz. Peygamber'in bizzat taksim ettiği, bazı sahabilerin bu saçlar sayesinde her savaşta muzaffer olduğu, onun terinin gerçek anlamda misk gibi koktuğu, hatta bu terin koku imalinde kullanıldığı, tedavi için Hz. Peygamber tarafından eline tükürülen bir sahabinin elinin o günden beri mis gibi koktuğu; hatta gülün, Hz. Peygamber'in –bir rivayete göre Burak'ın– terinden yaratıldığı, dahası beyaz gülün Mirac'ta Hz. Peygamber'in terinden, kırmızı gülün Cebrail'in terinden, sarı gülün ise Burak'ın

³ Hacı Musa Bağcı, *Hz. Peygamber'in Beşerî Yönü* (yayımlanmamış doktora tezi), AÜİF, Ankara 1999.

terinden yaratıldığı, bir başka rivayette Hz. Peygamber Mirac'tan dönünce terinin yere damladığı ve bundan kırmızı gülün bittiği onun için Hz. Peygamber'in kokusunu duymak isteyenin kırmızı gülü koklayabileceği; tükürüğünün mucizevi etkiler yarattığı (has-talıkları ânında iyileştirmesi, çocukların emzirilmesine gerek bırakmayan bir gıda teşkil etmesi, kova veya suya tükürmesi ve acı suyun tatlı su hâline gelip üstelik mis gibi kokması); aç yatıp tok kalktığı, Allah'ın ona cennetten yedirip içirdiği; gözleri uyuduğu hâlde kalbinin uyumadığı; kanının, idrannın ve gaitasının temiz ve şifa kaynağı olduğu, sahabilerin onun kan ve idrarını içtikleri, ondan dolayı bir daha hasta olmadıkları, onun kanını içenin ağzından mis gibi kokuların geldiği, onun gaitasının misler gibi koktuğu, peygamberlerin gaitalarını yerin yarıp yuttuğu, toprak üzerinde onun dışkısından eser kalmadığı; Hz. Peygamber'e otuz-kırk erkeğin cinsel gücü verildiği, bazılarının bu ve benzeri rivayetlere dayalı hesaplamalarla ona (s.a.v) dört bin erkeğin cinsel gücünün verildiğini ileri sürdüğü, önceleri cinsel gücü zayıf iken kendisine gökten gönderilen keşkeği yiyince kendisini her ân cinsel gücün doruğunda hissettiği; onun aslâ esnemediği, vücudunun gölgesi olmadığı, çünkü onun bizzat ışık (nur) olduğu; ölümlü bir beşer olduğu hâlde cesedinin çürümediği, kabrinde canlı olduğu, yiyip içtiği, kendisine selam verenlerin selamını alıp mukabele ettiğiyle ilgili rivayetleri tek tek kaynak metodolojisi, hem isnad tetkiki, hem de metin tenkidi açısından uzun uzun incelemiş ve bunların kabul edilemez rivayetler olduklarını delilleriyle göstermiştir.⁴ Bu suretle de, bütün bu konulardaki rivayetleri –kaynak ve isnadlarındaki zaaflarına rağmen– ciddiye alıp eserlerine kaydeden ve böyle yapmakla Hz. Peygamber'i yücelttiğini zanneden koca koca allâ-melerimizin (!), meşhur muhaddislerin, fıkıh, kelam, tefsir ve tasavvuf ulehasının yüzyıllarca bize nasıl yanlış bir peygamber tasavvuru telkin ettiklerini de gözler önüne sermiştir. Bu konu o kadar mühimdir ki, Hz. Peygamber hakkında yukarıda anlatılanların en azından bir kısmını duymamış hemen hiçbir Müslüman yok gibidir ve üstelik, bu anlatılanların doğru olduğuna yüzyıllarca inanılmış ve bu telakki bugüne kadar gelmiştir. Şimdi içinde bulunduğumuz XXI. yüzyılda, özellikle genç nesillere, yukarıda tasvir edilen bir peygamber tasavvurunu öğretip telkin etmenin ne kadar doğru olacağını düşünmek zamanıdır. Alternatif hadis metodo-

⁴ Bkz. H. Musa Bağcı, *agt.*, s. 187-301.

lojisi çizgisinde yapılacak araştırmalar veya en azından bu metodolojinin mevzii şekilde de olsa uygulanması, Hz. Peygamber hakkındaki bu gibi sağlıksız ve asılsız telakkileri besleyen rivayetleri ayıklama yolunda da ciddi katkılarda bulunabilecektir.⁵

Bugün İslam dünyasının her köşesinde Hz. Peygamber'in hayatına ve kişisel özelliklerine dair yazılan eserlerin hemen hemen büyük çoğunluğunda yukarıda anlatılanların tekrarlandığı muhakkaktır. Pek çoğu hem Kur'an'a, hem de akla ve mantığa aykırı olduğu açık olan, üstelik çoğunun kaynak ve isnad bakımından tutulacak tarafı bulunmayan bu gibi rivayetlerin bugün gelinen noktada ayıklanması, Hz. Peygamber'in mirasına yapılacak en büyük hizmetlerden biri olacaktır.

3. Mucizeler

Konuyla ilgili bir başka önemli husus da, mucizelerle ilgili rivayetlerdir. Bu rivayetler konusunda, alternatif hadis metodolojisi uyarınca yapılacak bir incelemede, ulaşılabilecek muhtemel sonuçlar şunlar olacaktır:

1. Kur'an-ı Kerim, müşriklerin Hz. Peygamber'e yönelik mucize taleplerini kesin olarak reddetmektedir.

2. Kur'an-ı Kerim'de, Hz. Peygamber'in herhangi bir mucizesinden bahsedilmemektedir. Bu konuda *inşikāk-ı kamer* (ayın yarılması) ile, savaşlarda meleklerin yardım etmesi bazılarınca birer mucize olarak sunulmaktaysa da, bu konu incelendiğinde meselelerin hayli tartışma götürdüğü görülmektedir. Aynın yarılması olayının fiilen ve gerçekten vuku bulduğunu ileri sürenlerin en önemli delili, Kur'an'ın zahiri anlamı ve konuyla ilgili hadis rivayetleridir (Buhârî, Muslim, Tirmizî, Ahmed b. Hanbel, İbn Kuteybe, Beyhâkî, Ebû Nu'aym, Kâdî İyaz).⁶ Aynın yarılmasıyla ilgili ayetin zahiri anlamının alınamayacağı, bilakis kıyamet alameti olarak gelecekte vuku bulacağı anlamına geldiği görüşünde olan İslam ulemasının da güçlü delillere dayanması, lafzi anlam verenlerin iddialarını

⁵ Konuyla ilgili olabilecek bir başka husus da, yani Hz. Peygamber'in Kur'an dışında da yoğun olarak vahiy –vahy-i gayr-i metluv– aldığına dair rivayetlerin de, aslında ne kadar problemli olduğunu gösteren iki makaleye burada işaret etmek yerinde olacaktır: Bünyamin Erul, "Hz. Peygamber'e Kur'an Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi", *İslâmiyât* I (1998), sayı: 1, s. 55-72; Bünyamin Erul, "Bir Alan Panoraması –Vahy-i Gayr-i Metluv Hakkında Bazı Mülâhazalar ve Bir Eleştirinin Eleştirisi–", *İslâmiyât* III (2000), sayı: 1, s. 161-184.

⁶ Bkz. Halil İbrahim Bulut, *Nübüvveti İspatı Açısından Hissî Mucizeler* (yayımlanmamış doktora tezi), MÜİF, İstanbul 2001, s. 221.

tartışmalı kılmalıdır.⁷ Konuyla ilgili rivayetlere gelince, bunlar da son derece problemlili görünmektedir. Çünkü bunlar, her şeyden önce âhâd hadisler olduğundan, böyle bir olayın kesin olarak vuku bulunduğunu ispat edebilecek bilgilisel bir değeri haiz değildir. Ayrıca ay gerçekten yarılmış olsaydı, bu durumun sınırlı sayıda sahâbi tarafından değil, çok sayıda ravi kanalıyla rivayet edilmesi. hatta tevatür derecesine ulaşması gerekirdi.⁸ Ayın yarılmış rivayetlere göre, süreklilik arz eden bir olay olmayıp bir ânda olup bitmiş görünmektedir. Hâlbuki Kur'an'da ayın yarılmış olayıyla ilgili olarak müşriklerin, "Bu sürekli bir sihirdir," (54. Kamer, 2) demelerine bakılacak olursa, rivayetlerdeki yarılmışın da süreklilik arz etmesi gerekirdi.⁹ Diğer yandan, müşriklerin daha sonraki mucize taleplerine karşı, "Size ayı yarımışım ya!" diyerek ona atf-ı bulunması beklenirken, böyle bir şey olmamıştır.¹⁰ Bir başka husus ise, olayın Hz. Peygamber'in herhangi bir müdahale ve talebi sonucunda vuku bulduğuna dair Kur'an'da hiçbir işaret bulunmamasıdır.¹¹ Kur'an'daki *şakku'l-kamer* ile hadislerde ileri sürülen arasında doğrudan ilgi kuran rivayetler ise Enes'ten gelmekte Mekke'de vuku bulduğu kabul edilen bu olayda Enes'in dört-beş yaşlarında olduğu ve olayda hazır bulunmasının mümkün olmadığı, dolayısıyla, bu rivayetlerin sahâbi mürseli olduğu, göz önünde bulundurulması gereken önemli bir noktadır.¹²

Bazı rivayetlerde¹³ ayın iki parçaya bölündüğünün değil, iki parçaya bölünmüş gösterildiğinin yer alması da ayrı bir inceleme konusudur.¹⁴ Buna göre, ortada alışılmamış bir durumun bulunduğu veya kısmi bir ay tutulmasının bir mucize şeklinde yorumlanmış olabileceği de ileri sürülmektedir.¹⁵

Kaynak metodolojisi açısından, ayın yarılmış mucizesinin Hz. Peygamber tarafından gerçekleştirildiğine dair rivayetlerin, İbn İshâk ve İbn Hişâm gibi ilk dönem siyer kaynaklarıyla, Mâlik, Ebû Dâvûd, Dârimî, İbn Mâce, Nesâî'de ve Câhiz'in *Hucecu'n-nubuvve* adlı eser-

⁷ *Agt.*, s. 218 vd.

⁸ İlk yüzyılda bu itiraz, el-Hasen el-Basrî, Nazzâm ve Mutezile tarafından dile getirilmiştir (*Agt.*, s. 223).

⁹ *Agt.*, s. 224.

¹⁰ *Agt.*, s. 226.

¹¹ *Agt.*, s. 230.

¹² *Agt.*, s. 231 (*Fethu'l-bârî*, XIV. 129; *Şerhu'ş-şifâ*, I. 585-586'dan naklen).

¹³ Mesela, Buhârî, 61, Menâkıb, 27, IV. 206-207 ve 65, Tefsîr, 54/1, VI. 142.

¹⁴ *Agt.*, s. 231.

¹⁵ *Agt.*, s. 230.

rinde yer almadığı ifade edilerek,¹⁶ böylesi önemli bir olayın bütün kaynaklarda yer almamasının mânidar olduğuna dikkat çekilmektedir.

3. En meşhur ve en iddialı mucize rivayetlerinin başında gelen ayın yarılması konusunda durum bu merkezde olup, ortada kesin olan herhangi bir şey mevcut görünmemektedir. Hadis kitapları yanında siyer, meğazi, hasâ'is, fadâ'il, mucizât, şevâhid, şemâ'il, hilye, delâ'il, a'lâm, hucec, isbâtu'n-nubuvve ve mevlid türü eserlerde yer alan yüzlerce, hatta binlerce mucize rivayetlerine gelince, bu rivayetlerle ilgili olarak kaynak metodolojisi açısından dikkat çeken en önemli nokta şudur: İlk dönem kaynaklarında mucizelerle ilgili rivayetler son derece az iken, yüzyıllar ilerledikçe yazılan eserlerde bu tür rivayetlerin sayısında olağanüstü bir artış, hatta patlama gözlemlenmektedir. Mucize rivayetlerinin sayısındaki bu olağanüstü artışın muhtemel sebepleri ise şunlar olabilir:

a) Bu rivayetlerin bir kısmı, avam tabakasını etkilemek için halk hikâyecileri (*kussâs*) tarafından, bir kısmı da Hz. Peygamber'i diğer peygamberlerden üstün göstermek isteyen avam veya ulema tarafından, kaynağı meçhul hikâyeler şeklinde uydurulup nakledilmiş, bilahare de hadis şeklini almıştır.¹⁷

b) Bazen de, Hz. Peygamber'in peygamberliğini ispat sadedinde, Hz. Peygamber'in zuhur edeceğine dair mukaddes kitaplarda bilgiler bulunduğu anlayışından hareketle, yalancı raviler, Hz. Muhammed'in ne zaman, nerede ve nasıl zuhur edeceği yolunda pek çok hikâyeyi piyasaya sürmüş, bunları abartarak olağanüstü ve mucizevi unsurlarla süslemişlerdir.¹⁸

c) Pek çok olay ise, olağanüstü bir nitelik taşımadığı hâlde, sırf mucizeleri çoğaltmak için mucizeymiş gibi kaydedilmiştir.¹⁹

d) Birtakım sahih rivayetlere eklemeler yapılarak veya farklı iki rivayet birbirine karıştırılarak, normal olaylar mucize olarak sunulmuştur.²⁰

¹⁶ *Agt.*, s. 234.

¹⁷ *Agt.*, s. 281-282.

¹⁸ *Agt.*, s. 282-283.

¹⁹ *Agt.*, s. 283. (Mesela, Hz. Peygamber, kendinden geçmiş bir vaziyette hasta yatan Câbir'in (r.a.) yüzüne su serpmiş ve Câbir ayılmıştır. Bu normal olay, bazı eserlerde mucize olarak anlatılmaktadır. Bkz. Suyûtî, *el-Hasa'is*, II. 118.)

²⁰ *Agt.*, s. 283. Hz. Peygamber'in iki omuzu arasında bir beze vardı ve bu, daha sonra, Müslümanlar tarafından nübüvvet mührü olarak algılanmıştı. Diğer yandan, onun (s.a.v) bir de, üzerinde, "Muhammed-Rasulullah" yazılı bir yüzüğü vardı. Bazı raviler bu ikisini karıştırarak, Hz. Peygamber'in sırtındaki beze üzerinde de, *Muhammedün Rasûlullâh* yazılı olduğunu ileri sürmüşlerdir ki, bugün bile ülkemizdeki Müslümanların çoğu buna inanmaktadır (Bkz. Suyûtî, *el-Hasa'is*, I. 102; Şiblî, *Asr-ı Saadet*, III. 165'ten naklen).

4. Yukarıda işaret edilen siyer, meğazi, hasâ'is, fadâ'il, mucizât, şevâhid, şemâ'il, hilye, delâ'il, a'lâm, hucec, isbâtu'n-nubuvve ve mevlid türü eserlerin ihtiva ettikleri rivayetlerin güvenilirlikleri de ciddi olarak kuşku uyandırmaktadır. Çünkü Dehlevî'nin de işaret ettiği gibi, bu tür eserler, güvenilirlik bakımından en son sırada yer aldığı gibi, muhtevaları da zayıf ve uydurma rivayetlerle doludur.²¹

5. Şiblî'nin de dikkat çektiği gibi, maalesef bu tür eserlerin müellifleri olan hadis imamları ve âlimleri, mucize rivayetlerini hiçbir incelemeye tâbi tutmaksızın, olduğu gibi eserlerine almışlardır.²² Hele tevatüre ulaşmayan nakillerin kesin bilgi ifade etmeyeceğini. sadece zan ifade edebileceğini ittifakla kabul eden kelimcilerin. pek çok konuda olduğu gibi, mucizeler konusunda da âhâd hadisleri delil olarak kullanmalarını ise anlamak kabil değildir. Bu konuda onları yanlış sevk eden husus, pek çok hadisçinin de ileri sürdüğü, "Bir hadisin pek çok kanaldan gelmesi onu manevi (!) mütevatir yapar," şeklindeki asılsız, temelsiz, bilim dışı iddiaya aldanmış olmalarıdır.²³

Bütün bu mülâhazaların ışığında, sayıları bugün bir-iki bin bulan mucize rivayetlerinin, hem kaynak metodolojisi, hem isnad tetkiki, hem de metin tenkidi açısından son derece problemlili ve güvenilmez oldukları; bunlar içinde isnad açısından sahih görünenlerin ise, âhâd olup zann-ı galip ifade ettiği için kesin bilgi gerektiren böyle önemli bir konuda delil olarak kullanılamayacağı. ayrıca Hz. Peygamber'in mucize göstermesinin kesinlikle söz konusu olamayacağını vurgulayan Kur'an öğretisine de ters düştüğü açıkça görülmektedir.

O hâlde bugüne kadar, Kur'an'ın ısrarla normal bir insan (beşer) olduğunu ve mucize göstermesinin söz konusu olmadığını vurguladığı Hz. Muhammed'i (s.v.a) buna rağmen ısrarla fevkal-beşer, olağanüstü, mucizevi ve hatta kozmik bir varlık (Nûr-ı Muhammedî) olarak sunmaktan vazgeçmemiz gerektiği; yüzyıllarca bu konuda ulemamızın işlediği –ve bu suretle avamı da yanlış yöle sevk ettiği– hataların en kısa zamanda düzeltilmesi gerektiği tereddütsüz ifade edilebilir. Bu amaçla yapılacak çalışmalarda, al-

²¹ Agt., s. 281 (*Huccetu'llâhî'l-hâliğa*, I 135'ten naklen).

²² Agt., s. 281 (Şiblî, *Asr-ı Saadet*, III. 154-159'dan naklen).

²³ Agt., s. 233. (Burada, Bakillânî, *İcâzu'l-kur'ân*, s., 31, 38; Cuveynî, *el-İrsâd*, s. 296; Nesefî, *et-Tahşîr*, I. 491; İbn Furek, *Mucemedu'l-makâlât*, s. 178; Beyhakî, *el-İ'tikâd* s. 168; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 52; Râzî, *Ma'âlimu usûl'd-dîn*, s. 92; İbnu'l-Humâm, *el-Musâyeru*, s. 206-207; Beyazîzâde, *İşâratu'l-mer'âm*, s. 311; Mustafa Sabri, *Mevkûfu'l-ıktâ*, IV. 99; bu temelsiz iddiaya aldananlara örnek olarak zikredilmektedir.)

ternatif hadis metodolojisi, elbette her seviyede okuyucuya yol gösterip katkıda bulunabilecektir. Hz. Peygamber'in, olduğu gibi, abartısız ve gerçek veçhesiyle yeni nesillere sunulmasının aciliyet ve ciddiyeti açıktır. Çünkü, ancak bu şekildeki bir peygamber tasavvuru, çağımızda İslam dünyasının içinde bulunduğu krizden kurtulma yolunda Müslümanlara yol gösterici ve örnek olabilir. Bu suretle, yüzyıllarca göklere çıkarılıp erişilmez bir hâle sokulan Hz. Peygamber'i yeryüzüne indirmek ve bizler arasında tekrar yaşamasını sağlamak mümkün olacaktır. Bu yönde yapılmış birkaç çalışmanın mevcudiyetini de bu vesileyle okuyucularımızın dikkatine sunmak isteriz. Her ne kadar, ciddi bir epistemolojik ve metodolojik altyapıya dayanmasa da, genel olarak, alternatif hadis metodolojisinin sunmaya çalıştığı çizgiyle uyum hâlinde olan iki çalışmaya burada mutlaka işaret edilmesi gerekir. Bunlardan ilki, Muhammed İzzet Derveze'nin, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı* (İstanbul 1989) adlı üç ciltlik eseri; ikincisi ise, Muhammed Hüseyin Heykel'in, *Hz. Muhammed'in Hayatı* (İstanbul 2000) adlı eseridir. Bunlardan ilki, bir tarih kaynağı olarak Kur'an-ı Kerim'i esas alması; ikincisi ise, gerçek dışı, mucizevi, mitolojik unsurlardan Hz. Peygamber'in siresini arındırmayı amaçlaması bakımından önem arz etmektedir.

Özetle, alternatif hadis metodolojisi çizgisinde yapılacak çalışmalar sonucunda, peygamber tasavvurumuzun giderek daha gerçekçi, Kur'an'la uyumlu, abartı ve efsanelerden arındırılmış bir hâle gelmesi mümkün olabilecek, bu ise Hz. Peygamber'i biz insanlara daha yakın bir hâle getirecek, onu (s.a.v) tekrar Müslümanların hayatına dahil edip onların tarihlerine müdahil kılacaktır.

4. Kutsal Kitaplar –Özellikle Kur'an–

Kaynaklarımızda gerek önceki mukaddes kitaplar, gerekse Kur'an-ı Kerim hakkında pek çok rivayet bulunmakta olup bunlarla ilgili problemler özetle şunlardır:

1. Önceki mukaddes kitaplara (Tevrat, Zebur, İncil vb.) atıfta bulunan ve bu kitaplardaki bazı hususlara işaret eden birçok rivayet karşısında izlenebilecek yol şudur: Ya önceki kutsal kitapların muhtevalarına dair hadis rivayetlerinin verdikleri bilgiler, elimizdeki Tevrat, Zebur, İncil vb. ile karşılaştırılacak –yani bu iş için dinler tarihiyle hadis arasında disiplinler arası bir yaklaşım izlenecek– ve sonuçlara göre rivayetlerin sıhhati hakkında karar verilecektir ya da bu rivayetlerin doğru, yani gerçekten Hz. Peygam-

ber'in sözü olduğu kabul edilecek, ancak onun, "Tevrat'ta şöyle, İncil'de şöyle denmektedir," sözünü başkalarından duyduğu, fakat duyduğu bu sözün doğru olmadığı sonucuna varılacaktır.

2. Kur'an-ı Kerim'le ilgili rivayetlere gelince, iki temel problemden söz edilebilir:

a) Şu ânda elimizdeki mushafta mevcut olmayan bazı ayetler –veya Şianın iddiasına göre mevcut olmayan 'sureler'– ile ilgili rivayetlerin arz ettiği durum. Bu rivayetler zaten âhâd olduğu için kolaylıkla devre dışı bırakılabilecektir. Bu suretle de Kur'an-ı Kerim'in korunmuşluğu ve bütünlüğü konusunda zihin karışıklığının ve tereddütlerin önü alınmış olacaktır. Bu tür rivayetlerin, meşhur pek çok muhaddisimizin geçmişte yaptığı gibi, sahih kabul edilip hadis kitaplarına alınmaya devam edilmesi durumunda ise, bundan, hem Müslümanlar hem de Kur'an zarar görecektir.

b) Kur'an'ın sure ve ayetlerinin faziletine, fayda ve etkilerine dair *fadâ'ilu'l-kur'ân* rivayetlerine gelince, bu konuda sayısız hadis uydurulduğu haştan bilindiği ve bu konuda mevzû'ât kitaplarında dikkat çekildiği hâlde, maalesef bu tür rivayetler, hadis kaynaklarında varlığını sürdürdüğü gibi Kur'an'la ilgili olarak yazılan eserlerde, ilmi hâl kitaplarında, dua mecmualarında, vazzlarda vb. Müslümanları etkilemeye devam etmektedirler. Genelde bu tip rivayetlerin en olumsuz yönü, herhangi bir sure ve ayeti okuyarak, günahlardan kurtulacağı, fevkalade sevaplar kazanacağı, cennete problemsiz gireceği inancını telkin ederek, onları aldatmasında yatmaktadır. Bir tür uhrevî açıdan, kısa ve kolay yoldan köşe dönme cilik telkin eden bu rivayetlere başvuran ulema ve din adamlarının, gerçekte insanları aldattıklarının artık herkes tarafından bilinmesi ve hem ulema ve din adamlarının ve eser yazarların bu gibi asılsız rivayetlerle insanları aldatmaktan vazgeçmesi, hem de Müslümanların bu tür köşe dönme cilik telkin eden rivayetlere aldanmaktan vazgeçmeleri gerekir. Alternatif hadis metodolojisi bu konuda her iki gruba da yardımcı olacaktır.

Sonuçta, Allah ve peygamber tasavvurumuz gibi Kur'an tasavvurumuz da daha sağlıklı ve gerçekçi bir hâlde gelecek, Müslümanlar Kur'an'ın bir tilavet ve sevap kitabı olmaktan ziyade, hayatta onlara yol gösterecek bir hidayet mesajı olduğunu tekrar anlayacaklardır.

Burada doğrudan olmasa da dolaylı olarak konumuzla ilgili bir hususa temas etmek yararlı olacaktır. Az önce işaret edildiği üzere, aslında bir tilavet ve sevap kazanma (ritüel) kitabı değil, bir hidayet mesajı olan Kur'an'ın, asli fonksiyonundan uzaklaştırılma-

sında önemli rolü olan bir husus da, “Ölüler için Kur'an okuma ve hatim indirme” meselesidir. Bu uygulamanın Hz. Peygamber'in Sünneti'nde bulunmadığı, sadece bazı rivayetlerin yanlış anlaşılması sonucunda ortaya çıktığı, Kur'an –veya 'Yâsîn'– okunması gerekenin ölmüş olanlar değil, “ölmek üzere olanlar” olduğu, bu okumanın ölmek üzere olan Müslümana bir tür hatırlatma ve telkin anlamına geldiği hususlarını ele alan bir incelemeye işaret etmek burada yeterli olacaktır.²⁴

Ölülere Kur'an okuma uygulamasının bid'at olduğunu ve ölülere okunan Kur'an'ın sevabının onlara ulaşıp bir fayda vermesinin mümkün olmadığını, Kur'an'a, hadise, tefsir ve hadis şerhlerine, fıkıh kitaplarına dayanarak ortaya koyan bu çalışma ve benzerleri çoğaldıkça, Kur'an'ın ölüler için değil, diriler için indirildiği, inşaallah, giderek daha iyi anlaşılacaktır.

5. Melekler*

Meleklerden sıkça bahsetmesine rağmen Kur'an-ı Kerim, onların mahiyetlerinden ve konuyla ilgili detaylardan pek söz etmez. Sadece detay sayılabilecek türden olmak üzere, onların insan şekline girebildiğini (51. Zâriyât, 24-28; 11. Hûd, 77-78; 19. Meryem, 17-19); ikişer, üçer, dörder kanatları olduğunu (35. Fâtır, 1); erkeklik-dişilikleri olmadığını (37. Sâffât, 149, 156; 43. Zuhuruf, 19), yiyip-içme ve uyuma ihtiyaçlarının bulunmadığını (11. Hûd, 69, 70; 51. Zâriyât, 24-27; 21. Enbiyâ', 20) belirtmekle yetinir.²⁵

Ne var ki, sıra hadis rivayetlerine geldiğinde, bambaşka bir durumla karşı karşıya bulunduğumuzu görürüz. Çünkü meleklerle ilgili rivayetler, hem kaynak metodolojisi açısından, hem isnadlarının olup olmaması, varsa sağlam veya çürüklüğü açısından hem de metin tenkidi açısından muazzam bir problem yumağı oluşturmakta, kaynağı ve isnadı bulunmayan ve çoğunluğu Yahudi-Hristiyan vb. kültürlerden alınıp hadisleştirildiği açık olan rivayetlere, İslam ulemasının ve özellikle hadis imamlarının eserlerinde bolca yer verdikleri görülmektedir. Şimdi bu konuda son zamanlarda yapılmış olan nispeten derli toplu bir çalışmada²⁶ varılan sonuçlara bir göz atalım:

²⁴ Muhammed Ahmed Abdusselâm, *Kur'an Niçin İndirildi*, Özgün adı: *Hukmu'l-kırâ'a li'l-emvâr* (Ölülere Kur'an Okumanın Hükümü), Ankara 1989.

²⁵ Geniş bilgi için bkz. Ali Çolak, *Kur'an ve Hadislere Göre Melek Kavramı*, Ankara 2000, s. 30-47.

²⁶ Ali Çolak, *age*.

Cebrail, Mikail, İsrail ve *hameletu'l-arş* denilen meleklerin ölmesinden sonra, en son Allah ile ölüm meleğinin kalması olayıyla ilgili olarak, Allah ile ölüm meleği arasında geçen uzunca bir diyaloga dair, Taberânî ve İbn Kesîr'in naklettiği bir hadisin isnad açısından çürük, metin açısından da münker olduğu tespit edilmiştir.²⁷

Azrail'in dünyayı kaplayacak büyüklükte olduğu, denizlerin ve nehirlerin bütün suları onun üstüne dökülse, bir damla suyun bile yere düşmeyeceği, dördüncü ve yedinci kat semada nurdan bir makamının olduğu, ayaklarının birinin orada, öbürünün de cennet ile cehennem arasındaki köprü üzerinde bulunduğu, yetmiş bin ayağının ve kırk bin kanadının bulunduğu, vücudunda bütün canlıların sayısınca gözünün ve dilinin bulunduğu, dört yüzü bulunduğu şeklinde, bazı eserlerde görülen bilgilerin İsrailiyat türünden olduğu²⁸ daha doğrusu bunun hayal ürünü, masalımsı bir kurgu olduğu; Hz. Musa'nın ölüm meleğinin yüzüne tokat atarak gözünü kör ettiğine dair (Buhârî, Muslim, İbn Hibhân ve pek çokları tarafından nakledilen) rivayetin, tarihte yapılan pek çok tartışma ve itiraza ilaveten, İsrailiyat kaynaklı olduğu, çünkü Yahudi geleneğinde Hz. Musa'nın ölüm meleğine canını vermek istemediği, bunun üzerine onun ruhunun Rab Yehova tarafından alındığına dair bir rivayetin bulunduğu belirtilmektedir.²⁹

Müslümanların kabul edegeldikleri Mikail'in tabiat kuvvetlerini idareye memur olduğu, rahmet indirdiği, yağmur yağdırıp her türlü bitki ve meyveyi bitirmekle görevli olduğu hususuna dair, Kur'an'da ve güvenilir hadislerde hiçbir bilgi bulunmadığı, sadece Ahmed b. Hanbel'in *el-Musned*'inde yer alan bir rivayette bu hususa temas edildiği; ancak bunun, Hz. Peygamber'in değil Yahudilerin sözü olarak nakledildiği anlaşılmaktadır.³⁰ Aslında Yahudilerden bize geçmiş bir inancın, Müslümanlarca İslami bir inançmış gibi benimsenmesinin yanlışlığına dair en açık delil, yağmuru Mikail'in değil, kendisinin indirdiğini söyleyen Cenâb-ı Hakk'ın Kur'an-ı Kerim'deki onlarca ayetidir. Örnek olması açısından bu ayetlerden ikisini burada zikrederim:

(...) Gökten su indirip onunla size rızık olarak mahsuller çıkarıran O'dur (2. Bakara, 22).

²⁷ Age., s. 43-44.

²⁸ Age., s. 73-74.

²⁹ Age., s. 74-78 (Yahudi geleneğiyle ilgili bilgi *Jewish Encyclopedia*, IV. 480-481'den nakledilmiştir).

³⁰ Age., s. 79 (Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, I. 274).

Gökten su indirip her şeyin bitkisini bitiren, ondan da yeşillik, yeşillikten de birbiri üzerine yığılı taneler çıkaran O'dur (6. En'âm, 99).

Mikail'in, cehennem yaratıldığından beri hiç gülmediğine dair, Ahmed b. Hanbel'in *el-Musned*'inde yer alan bir rivayetinse bırakın metin tenkidini, isnad açısından dahi problemli olduğu belirtilmektedir.³¹

Bedir Savaşı'nda İsrail'in yanında bin melek bulunduğuna dair, Ebû Ya'lâ'nın *el-Musned*'inde yer alan bir rivayetin isnad açısından zayıf olduğu anlaşılmaktadır.³²

İsrail'in, Allah'tan sırasıyla, yedi kat semanın, yedi kat yerin, dağların ve ins ü cinnin gücünü istediği ve teker teker istediğinin kabul edildiği, ayaklarının altından kafasına kadar saçları olduğu, bir milyon dili olup her diliyle bir milyon dil konuştuğu ve bu dillerle Allah'ı tesbih ettiği şeklindeki rivayetin hem isnad, hem metin açısından çürük olduğu ifade edilmektedir.³³

İsrail'in sûra üç defa, ayrı ayrı amaçlarla üfleyeceği yolunda, Taberânî tarafından nakledilen uzunca bir rivayet, isnad açısından zayıf, metin açısından münker olarak nitelendirilmektedir.³⁴

İbn Kesîr ve İbn Hacer'in (ö. 852/1448), mukarrebûn meleklerine, 'Kerûbiyyûn' melekleri dendiğine dair ifadelerinin, aslında Tevrat'tan alındığı, çünkü Tekvîn 3: 23-24'te bu meleklerle "Kerûbîler" dendiği açıkça gösterilmiştir.³⁵

Hameletu'l-arş meleklerinden birisinin kulak memesiyle omzunun arasının yürüyerek yüz, dört yüz veya yedi yüz yıllık yol olduğuna dair, Ebû Dâvûd, Ebû Ya'lâ, Taberânî ve İbn Kesîr tarafından nakledilen rivayetler, isnad ve metin açısından problem arz etmektedir.³⁶

Yine *hameletu'l-arş* denilen meleklerin sayılarının dört olduğu ve insan, öküz, kartal ve aslan suretinde oldukları ve bunların detaylarıyla ilgili Vehb b. Munebbih'ten nakledilen rivayetin açıkça İsrailiyattan olduğu ifade edilmekte;³⁷ ayrıca arşı taşıyan meleklerin dört olduğu, kıyamette dört melek daha takviye edilip sayının sekize çıkarılacağı şeklindeki rivayetin isnadının kopuk

³¹ Age., s. 80 (Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, III. 224).

³² Age., s. 83-84 (Ebû Ya'lâ, *el-Musned*, I. 379, hadis no: 449).

³³ Age., s. 84.

³⁴ Age., s. 85-86.

³⁵ Age., s. 87-88 (İbn Kesîr, *Tefsîru'l-kur'âni'l-ûzîm*, VIII. 240; İbn Hacer, *Fethu'l-hârî*, XIII. 387).

³⁶ Age., s. 91.

³⁷ Age., s. 91-92.

olduğu belirtilmektedir.³⁸ Burada arşı taşıyan melek sayısının dört olduğu şeklindeki rivayetlerin, “[O gün] melekler arşın etrafındadırlar ve Rabbinin tahtını o gün onların da üzerinde sekiz melek taşır,” (69. Hâkka, 17) ayetine açıkça ters düştüğüne özellikle dikkat edilmelidir. Konuyla doğrudan ilgili olmamakla birlikte, zihniyet açısından önem arz eden bir hususa da kısaca temas etmek yerinde olacaktır ki, o da bu sekiz meleğin sayısının, “Bunlar sekiz kişi mi, sekiz sâf mı, yoksa sekiz bin kişi mi?” denilerek hiçbir delile dayanmadan, sayılarının sekiz bine yükseltilmiş olmasıdır.³⁹ Yine arşın etrafındaki meleklerin sayısının yetmiş bin, onlara ilaveten yüz bin, yani toplam yüz yetmiş bin olduğu yolundaki bilgilerin de güvenilir kaynaklarda yer almayıp sadece bazı tefsirlerde yer aldığı ifade edilmektedir.⁴⁰

Yine meleklerin soğan, sarımsak yenen, köpek, resim, heykel bulunan yerlere girmeyeceğine dair rivayetlerle, insanların daima yanında bulunup amellerini yazan meleklerle dair rivayetlerin, keza onların cinsel ilişki esnasında bile insanların yanında bulunduğu rivayetlerle; tuvalette iken, gusül abdesti alırken ve cinsel ilişkide bulunurken insanın yanından uzaklaştıkları yolundaki rivayetlerin arz ettiği açık çelişki de gözlerden kaçmamaktadır.⁴¹

Bu meleklerin neyi yazıp neyi yazamadıkları, yazacaklarsa neyi ne zaman yazacakları konusunda elde hiçbir ayet/hadis olmadan, sadece Tâvus b. Keysan veya Mâlik b. Enes'in herhangi bir delile dayanmayan sözleri delil gibi kullanarak bir sonuca varılmaya çalışıldığı,⁴² yine bazı tefsirlerin, “onların oturduğu yerin [insanların] ön dişlerinin üstü olduğu, dilin onların kâlemi, tükürüğü de mürekkepleri olduğu”⁴³ şeklinde bazı garip iddiaları birtakım rivayetlere dayandırmaya çalıştıkları da görülmektedir.

Meleklerle ilgili bazı rivayetlerde, akl-ı selimin kabul edemeyeceği kadar detay bilgilerin yer alması da dikkatlerden kaçmamaktadır. Mesela, yedi kat göğün kapılarında birinci derecede görevli meleklerin şekli ve isimleriyle ilgili bir rivayet bu konuda güzel bir örnek teşkil etmektedir. Bu rivayete göre yeryüzüne en yakın (*ed-dunyâ*) semasının melekleri, ‘sığır’ suretinde olup, başkanlarının adı ‘İsmail’; ikinci kat semanın melekleri, ‘kartal’ suretinde olup başkanlarının adı ‘Mihâil’; üçüncü kat semanın melekleri, ‘akbaba’ suretinde olup, başkanlarının adı ‘Yâyîl’; dördüncü kat semanın

³⁸ Age., s. 92.

⁴⁰ Age., s. 93.

⁴² Age., s. 97-98.

³⁹ Age., s. 93.

⁴¹ Age., s. 94, 96.

⁴³ Age., s. 99.

melekleri 'at' suretinde olup, başkanlarının adı 'Salsâyîl'; beşinci kat semanın melekleri, 'hurû'l-iyin' suretinde olup, başkanlarının adı 'Kelkâyîl'; altıncı kat semanın melekleri, 'vildân' suretinde olup, başkanlarının adı 'Semhâil'; yedinci kat semanın melekleri 'insan' suretinde olup, başkanlarının adı 'Rûfâyîl'dir.

Zaten Vehb b. Munebbih'ten nakledilmiş olması da, bunun İsrailiyattan olduğunu açıkça göstermektedir.⁴⁴

Yine doğrudan olmasa da, dolaylı olarak meleklerle ilgili olan ve birçok eserde⁴⁵ delil olarak kullanıldığı bilinen, cinsel ilişkide bulunmak için kocası tarafından çağrılan, ancak bunu kabul etmeyen kadına meleklerin lanet ettiğine dair (Buhârî, Muslim, Ebû Dâvûd, Ahmed b. Hanbel gibi müelliflerin rivayet ettikleri) birtakım hadislerin bütün isnadlarının ciddi problemleri olduğu;⁴⁶ bin ek üstünde bile olsa kadının kocasının cinsel ilişki talebini reddetmesinin; onun izni olmadan evden çıkmasının meleklerin lanetini mucip olduğuna dair Beyhakî rivayetinin de aynı şekilde problemlili olduğu⁴⁷ ortaya çıkarılmış bulunmaktadır. Hatta kabirde soru soracağına inanılan münker-nekir melekleriyle ilgili rivayet bile, Tirmizî'ye göre, sahih bile olmayıp hasen-garîbtir, yani Tirmizî bu hadisin garîb olduğunu itiraf ve kabul etmektedir.⁴⁸

Keza, tefsirlerde rastlanan, "Müminin cennette inciden bir çadırdır oturduğu, altından dört bin kapısının bulunduğu, bu çadırın sahibi mümini tebrik etmek için her kapıdan yetmiş bin meleğin geldiği ve her birinin ayrı bir hediye getirdiği," şeklinde ve güvenilir kabul edilen hadis kaynaklarında da yer almayan, sağlam bir isnadı bulunmayan,⁴⁹ ayrıca aşırı abartılı üslubu dolayısıyla halk vaizlerinin uydurması olduğu aşikâr olan bir rivayet de burada örnek olarak zikredilebilir.

"Sağır/dilsiz cehennem meleklerinin, ellerindeki balyozlarla –ki dağa vursalar dağı toz toprak hâline getirirler– günahkârlara vuracaklarına" dair, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin ve Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin bir rivayeti⁵⁰ de isnad açısından birtakım problemleri bünyesinde barındırmaktadır.⁵¹

Yine, Muslim, Tirmizî, Taberânî ve Hâkim tarafından rivayet edilen, "Kıyamette cehennemin yetmiş bin halatla getirileceği ve her ha-

⁴⁴ Age., s. 104.

⁴⁵ Age., s. 115.

⁴⁶ Age., s. 109-113.

⁴⁷ Age., s. 113-114.

⁴⁸ Age., s. 122.

⁴⁹ Age., s. 130.

⁵⁰ Tayâlisî, *el-Musned*, s. 102, no: 753; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, Sunne, 24, no: 4753.

⁵¹ Age., s. 133.

latı da yetmiş bin meleğin çekeceği" rivayeti de, hem bu bilginin nasıl elde edildiği sorusu,⁵² hem de kussâs işi aşın abartıları dolayısıyla ciddi anlamda güvenilirlik sorunuyla karşı karşıya bulunmaktadır.

Hemen herkesin duyduğunu sandığımız, "İmam âmîn deyince siz de âmîn deyin, çünkü o sırada melekler de âmîn derler, bu sırada kimin âmînini meleklerinkine denk gelirse, o kimsenin geçmiş günahları affedilir," şeklindeki rivayetler de (Mâlik, Buhârî, Muslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce)⁵³ metin açısından son derece problemli görünmektedir. Çünkü, Kur'an-ı Kerim'e göre günahların affedilmesi, kulun ciddi olarak bunlardan vazgeçmesi, yani tövbeyle mümkündür. Namaz kılınan âmîninin meleklerin âmînine denk gelmesinin herhangi bir dinî değeri olmadığı, bu denk düşmede –tesadüf dışında– kulun herhangi bir çabası/katkısı bulunmadığı, üstelik bunun âmîn demek gibi basit bir amele karşılık geçmiş günahların tamamının silinmesini sağladığı, bu durumun ise halk vaizlerinin uydurdukları rivayetlerin özelliği olan "az amele karşılık çok aşırı sevap ve mükafat" ilkesini çağrıştırdığı göz önüne alınırsa, bu tür rivayetlerin sıhhatinin ciddi biçimde kuşkulu bir hâl aldığı görülür.

Diğer yandan meleklerle ilgili, çeşitli eserlerde kaydedilen pek çok rivayetin hiçbir isnad zikredilmeksizin ve kaynağı tespit edilmeksizin gelişigüzel kullanıldığı da görülmektedir. Mesela;

Kul bir günah işlediğinde görevli melek onu altı saat yazmaz, bekler. Şayet o kimse tövbe ederse günahı yazmaz, aksi hâlde yazar.

İnsan bir iyilik işlediğinde sağdaki melek soldakine, sen onun bir kötülüğünü sil, ben de iyiliğini sileyim, der.⁵⁴

[Kıramen kâtibîn melekleri] şerefli yazıcılarıdır. Her birinin bir elinde defter, diğerinde kalem vardır. İnsanların omuzlarında bulunurlar. Yüzleri kırmızıya çalan, beyaz renktedir, elbiseleri mavidir, her birinin saç örgülüdür, başında sarık, ayaklarında siyah nalınlar vardır.⁵⁵

Mümini korumak için üç yüz altmış melek görevlendirilmiştir. Onu başına gelmesi mukadder [muhtemel?] olaylardan korurlar. Mesela, gözü koruyan yedi melek vardır.⁵⁶

Bazı melekler daima ayakta, bazıları ise rükû ve secde hâlinde, gece gündüz Allah'ı tesbih ederler.⁵⁷

⁵² Age., s. 135.

⁵³ Age., s. 138.

⁵⁴ Age., s. 97.

⁵⁵ Age., s. 99.

⁵⁶ Age., s. 100. (Bu rivayetin, her şeyin önceden belirlendiği şeklindeki kader inancıyla açıkça çeliştiği burada nedense gözden kaçırılmıştır!)

⁵⁷ Age., s. 103.

Cebrail o kadar kuvvetlidir ki, Medâyin şehrini Lût kavminin üzerine kaldırmıştır ki, Lût kavmi yaklaşık dört yüz bin kişiydiler. Cebrail, geniş arazileri, imaretleri ve mahalleleriyle Medâyin şehrini, sadece kanadının ucuyla tutup kaldırmış, göklerle kadar yükseltmiştir. Öyle ki, gökteki melekler, Medâyin şehrinde uluyan köpeklerin ve öten horozların seslerini işitmişlerdi. Sonra Cebrail bu şehri ters çevirmiş, altüst etmiştir.⁵⁸

Allah (c.c), Mikail'i İsrail'den beş yüz yıl sonra yarattı. Baştan ayağa uzanan saçı zaferandan, kanatları yeşil zebercettendir. Her saçında (?) bir milyon yüz, her yüzünde bir milyon ağız, her ağızda bir milyon dil, ki her bir dil bir milyon lügat konuşur, her lisan Ümmet-i Muhammed'den müminler ve günahkârlar için istiğfar eder. Her gözden bir milyon yaş damlar, Allahu Teâlâ her bir damladan Mikail suretinde bir melek yaratır.⁵⁹

İsrail'in dört kanadı vardır, iki kanadıyla uçar, bir kanadıyla örtünür, bir kanadı da omzundadır ve kader kalemi ondadır. Levh-i Mahfûz'dan vahiy indiği zaman, o kalem onu yazar. Sonra diğer melekler bunu İsrail'den öğrenip gereğini yerine getirirler. Onun kanadının biri doğuyu, biri de batıyı kuşatır. Bir kanadıyla da Allah'ın huzurunda utancından yüzünü örter. İki ayağı yedinci kat yerin altında, başı arşın sütunlarına ulaşmış durumdadır. İki gözü arasında bir levha olup Allah (c.c) kullarına bir emir verdiğiğinde, kader kalemi o levhaya yazar, sonra bu emirler İsrail'den Mikail'e ulaşır.⁶⁰

Yine daha önce zikrettiğimiz, Mikail'in yağmur yağdırıp bitkileri bitirmekle görevli olduğuna dair rivayetle, yedi kat semadaki her bir meleğin şekli ve ismiyle ilgili rivayet de, hiçbir isnadı bulunmayan rivayetler arasındadır.

Nihayet herkesin malumu olan, Cebrail'in Hz. Peygamber ve ashabına, sahabeden Dihyetu'l-Kelhî suretinde görüldüğüne dair rivayetler de –özellikle de Cibril hadisleri– hem kaynak metodolojisi, hem isnad, hem de metin açısından ciddi problemler arz etmektedir. Nitekim doktora öğrencimiz Bekir Tatlı'nın *Kütüb-i sitte* öncesi kaynaklarda Cibril hadisinin gelişimini konu aldığı, “Buḥârî'ye Kadar Olan Dönem İçinde Cibril Hadisi” başlıklı (Ankara 2001) seminer çalışmasında, kültürümüzde ve dinî düşüncemizde son derece belirleyici bir rol oynamış olan Cibril hadis(ler)inin, kronolojik sı-

⁵⁸ Age., s. 61.

⁵⁹ Age., s. 81.

⁶⁰ Age., s. 84.

rayla, Hemmâm b. Munebbih'in (ö. 101/719) *eş-Şahîfe'sinde*, İmam Zeyd'in (ö. 122/739) *el-Musned'inde*, Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770) *el-Câmi'inde*, İmam Mâlik'in (ö. 179/795) *el-Muvatta'sında*, İmam Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798), *Kitâbu'l-âsar* ve *Kitâbu'l-harâc'ında*, İmam Muhammed'in (ö. 189/804) *el-Câmi'u'l-kebîr*, *Kitâbu'l-hucce 'alâ ehli'l-Medine* ve *el-Câmi'u's-sağîr'inde*, İmam Şâfi'nin (ö. 204/819) *er-Risâle* ve *el-Umm'unda*, Abdurrazzâk'ın (ö. 211/826) *el-Musannef'inde*, Humeydî'nin (ö. 219/834) *el-Musned'inde* yer almadığını tespit etmiş bulunmaktadır. Bu ise, ilk yüzyıllarda Cibril hadisinin pek çok hadis imamı ve İslam uleması tarafından bilinmediği veya bilinse bile onlar tarafından ciddiye alınmadığını veya mevzû addedildiği şeklinde yorumlanabilecek bir durumdur.

Diğer yandan, Cibril hadislerinden habersiz olan bu eserlerin musanniflerinin Hicaz uleması arasında yer alması; Cibril hadisine eserlerinde yer verdiği görülen Ebû Hanîfe (ö. 150/767), er-Rabî b. Habîb (ö. 170/786), Tayâlisî (ö. 204/819), İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), İshâk b. Rahaveyh (ö. 238/852), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi musanniflerin tamamının Irak uleması arasında yer alması, kader tartışmalarının ilk defa Basra şehrinde, yani Irak bölgesinde zuhur etmiş olması da göz önüne alınınca, oldukça mânidar görünmektedir. Ayrıca Cibril hadis(ler)ine eserlerinde yer verenlerin zikrettikleri isnadların önemli bir kısmının da zayıflık ve inkıta illetleriyle mahlul olduğu görülmektedir.

Hepsinden önemlisi ise, bu hadiste de, Cebrail'in Dihyetu'l-Kelbî suretinde görünmesinin yarattığı problemdir. Çünkü hadisin bütün rivayetlerinde, ashabın, "hiç tanımadıkları, saç başı dağınık yabancı bir adamın," Rasulullah'a gelip iman, İslam, ihsan hakkında sorular sorduğu, bilahare onun Cibril olduğunun Hz. Peygamber tarafından bildirildiği anlatılmaktadır. Şayet Cebrail, Dihye suretinde gelmiş ise, sahabenin tanıdıkları bir arkadaşlarını tanınamaları ve onu, 'yabancı biri' olarak nitelendirmelerini izah etmek imkânsız bir hâle gelir. Bu duruma, zaten ilk dönem kaynaklarında yer almayan ve ancak Irak bölgesi ulemasının eserlerinde görülen bu rivayetin sıhhatini ciddi olarak sorgulamamızı zorunlu kılmaktadır.⁶¹

Görüldüğü gibi, alternatif hadis metodolojisi çizgisindeki bilimsel araştırmalar, bizim melek tasavvurumuzu belirleyen pek çok

⁶¹ Bu durumda Cebrail'i bir insan olarak tasvir edip vahiy getirdiğini ve Peygamberle konuştuğunun görüldüğünü anlatan hikâyelerin sonradan uydurulmuş olabileceğine dikkat çeken Fazlur Rahman'ın (*Ana Konularıyla Kur'an*, Ankara, 2000), s. 156) bu tespit üzerinde ciddi olarak durulması isabetli olacaktır.

hadisin aslında kaynaksız, isnadsız, problemlı ve mitolojik nitelikli İsrailiyat rivayetleri olduğunu gösterdiği gibi, Cibril hadisi gibi genel kabul görmüş en meşhur bir hadisin bile, hem kaynak, hem isnad, hem de metin tenkidi açısından ne kadar problemlı olduğunu gözler önüne sermiştir.

6. Ahiret

Elimizdeki mevcut hadis rivayetleri malzemesi, ahiret inancında köklü değişiklikler meydana getirecek nitelikte olmaktan çok, ahiretle ilgili çeşitli konuların detaylarıyla ilgilenen bir özellik arz eder. O kadar ki, Kur'an'ın Hz. Peygamber'e dahi bildirmediği ve onun (s.a.v) kendi inisiyatifiyle de bilmesi mümkün olmayan –gaybi– pek çok detaylara, özellikle cennet, cehennem ve hesap günüyle ilgili rivayetlerde bolca rastlanmaktadır. Zihniyet ve metod olarak, alternatif hadis metodolojisi çizgisinde yapılmış bir çalışma şeklinde nitelendirilebilecek olan, Subhî es-Sâlih'in *La Vie Future Selon Le Coran* adlı eserinin, *Ölümünden sonra Diriliş-Cennet-Cehennem* adlı tercümesi (İstanbul 1976) bizi bu konuda yeterince aydınlatacak mahiyettedir. Bu eserden uzun uzun alıntılar yapmak yerine, müellifin cennet ve cehennemle ilgili olarak hadis ve tefsir kaynaklarında yer alan rivayetlerle ilgili ulaştığı sonuçları aktarmak daha yerinde olacaktır.

Cennet ve cehennemle ilgili yüzlerce hadisi gerçekten Hz. Peygamber'in söyleyip söylemediği meselesinin çözömlenmesi zor olduğunu –yani bu rivayetlerin hepsinin Hz. Peygamber'e ait olmadığını–,⁶² bu rivayetlerin, Hz. Peygamber'i *antrophomorphist* (insan şekilci Allah anlayışında) bir müfessir olarak takdim ettiklerini; ama başka temayüllerin de bu hadislerde temsil edildiğini;⁶³ yine sahabeden gelen rivayetlerin de gerçekten onların görüşlerini temsil edip etmediğini belirlemenin zor olduğunu;⁶⁴ özellikle *Sunen*lerde detaylara dair rivayetler daha az iken, gelenekçi/rivayetçi tefsirin Kur'ani bilgileri inanılmaz derecede genişletip büyütüğünü; *antrophomorphist*, harikavi, hatta mütenakız (çelişik) bütün hadisleri olduğu gibi kabul ettiklerini –ki bu durumun en güzel örneği olarak yazar Taberî'yi verir–; ahlak ve vaaz ü nasihat türü eserlerde ise, sahih ile uydurmanın, her parçası uydurma olan hikâyelerle yan yana olduğunu belirtir.⁶⁵

⁶² Age. s. 37-38

⁶³ Age., s. 38.

⁶⁴ Age., s. 39.

⁶⁵ Age., s. 40-41.

Kitab-ı Mukaddes'te (on üç defa yaratılış bölümünde, yedi defa göç bölümünde, yirmi defa da Yeni Ahid'in son kitabında) geçen ve Samilerce kutsal sayılan yedi sayısının ve çarpımlarının monoton bir şekilde tekrarı gibi diğer klişelerin, nakilci tefsir üslubunu diğerlerinden ayırdığını belirten yazar; cennetin yedinci kat semada oluşu, her cennetliğin yetmiş elbisesi olduğu, ziyafet esnasında balığın artan kısmının yetmiş bin aç doyurması [hâlbuki cennette açlık ve susuzluk olmayacağı her zaman anlatılan bir husustur], Hz. Havva'nın kızlarının yetmiş bin (...) sahip oluşu, yedi tabakanın yetmiş yıllık yolla ayrılışı, zincirlerinin yetmiş arşın oluşu gibi hususları örnek olarak verir.⁶⁶

Rivayetçi tefsir geleneğinin, hadis ve diğer rivayetlere olan mutlak saygılarının, ulemanın yeterince tenkitçi davranmalarını engellediğini ve [bazı Kur'ani] kelimelerin mânâlarını –rivayetlerden dolayı– zorladıklarını belirten yazar, sözlerine devamla şöyle demektedir:

[Bu durum] onları, güzel bir mükafat demek olan 'tûbâ'yı harika bir ağaç; bir nev'i sofa demek olan 'refref'i, kanatlı bir binek; büyük bir günah anlamına gelen 'âsâm'ı, akrep ve yılanlarla dolu bir vadi; bir korkutma ve tehdit ifadesi olan 'veyl'i. kâfirlerin kırk yıl zarfında bile dibine varamayacakları bir vadi; azalma ve eksilme anlamına gelen 'ğayy'ı, bir alevler ırmağı; 'yahmûm'u siyah bir dağ; seher vakti veya günün başlangıcı anlamına gelen 'felak'ı çok sıcak bir hapishane olarak yorumlamaya sevk etmiştir.⁶⁷

Cennet tasvirleriyle ilgili olarak da şunları söylemektedir:

Kur'ani bilgiler envanterimiz gösterdi ki, Kur'an-ı Kerim, cennete ait nimetleri lüksle tasvir etmek istiyor. Fakat nakilcilerin [rivayetçilerin] tecessüsü bununla yetinmiyor, hevesleri, boşlukları doldurmak için hadisler bulmaya kendilerini vazifeli kılıyor! Cennetliklerin, kıymetli taşlarla kakmalı tahtlar, hayal edilemez muhteşemlikte yataklar, divan ve nakışlı kumaştan yastıklar, yeryüzü krallarınınkinden daha gösterişli bir mobilya, yakut, inci, kristal ve gümüşten nefis meşrubat dolu bardaklar takdim edilmesi bu nev'idendir.

Klasik mecmualarda nakledilen bu hadisler, belki gevşeklik ['rahat' olsa gerek!] ve lükse düşkün devirlerin mahsulüdür.⁶⁸

⁶⁶ Age., s. 96.

⁶⁷ Age., s. 99.

⁶⁸ Age., s. 100.

Yazara göre, cennet nimetlerinin detaylarına dair vurgu ve abartılı anlatımlara düşkünlük, hadisçilerin cennette en büyük nimetin Allah'ın rızası olduğunu söyleyegeldikleri hâlde, cenneti maddi zevklere indirgeyerek, "Hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir zaman insan kalbine [doğrusu: aklına] gelmeyen şeydir," şeklinde tarif etmek durumunda bırakmıştır.⁶⁹ Bu durumun istisnası olarak ise Mutezilenin, hadisçilerin aksine ahiret hayatına dair Kur'anî bilgileri geliştirmeye gayret etmediklerini, onların hadis kaynaklarına karşı umumiyetle tenkitçi ve ihtiyatlı olduğunu da sözlerine ekler.⁷⁰ Bu tutumun, bir Mutezili olmasa da, Fahrüddin er-Râzî'de de görüldüğünü ve onun cennet-cehennem tasvirleri konusunda çok nadiren hadislerle dayandığını belirtir.⁷¹

Yazar, kevserin cennette bir nehir olduğuna dair rivayetlerle, Levh-i Mahfûz'un boyutlarının mübalağalı tasviriyle ilgili rivayetlerin, gerçekten Hz. Peygamber'in sözü olduğunun kesin olarak ileri sürülemeyeceğine de dikkat çeker.⁷²

Sonuç itibarıyla, bu gibi rivayetlere ihtiyatla ve tenkitçi bir gözle yaklaşan, "modernistlerin tefsirdeki görüş keskinliklerini ve yüksek tenkit esprilerini kabul edelim" diyen Subhî es-Sâlih, ardından, "Modernistlerin ölçüsü bize daha ciddi ve daha az keyfî görünüyor,"⁷³ dedikten sonra, "Çok tuhaf bir hayalciliği tahrip etmek değil, muhafaza etmek, tehdit etmek değil, müdafaa etmek şeklinde onlar [hadisçiler] tarafından oynanan rol, sadece mânâyı bozmakla ve Kur'an'ın ruhuna muhalefet etmekle kalmadı; fakat aynı zamanda, kendini beğenmiş bazı hırçın filozofların dudaklarına bir merhamet tebessümü getirdi." "Modernistler, Kur'an'ın güzel sadeliğiyle iktifa edip harikalar dostu rivayetçilerle mücadele ediyorlar ise, nakilcilerin büyültmelerinin [abartmalarının] muhtasar [kısa ve öz] Kur'an tasvirleriyle mukayeseye sebep olmadığını [mukayesesinin mümkün olmadığını?], hadiselerin gerçeğinin iyice gösterdiğindendir,"⁷⁴ şeklinde bir değerlendirme yapmaktadır.

O hâlde, ahiretin önemli iki unsuru olan cennet ve cehennem konusunda hadis, tefsir ve kelam literatürünün en meşhur ve en güvenilir kabul edilen kaynaklarının bile, kabulü mümkün olmayan sayısız rivayetle dolu olduğunu gösteren bu ciddi bilimsel araştırmanın, alternatif hadis metodolojisi çizgisinde yapılacak bir araştırmanın ne gibi sonuçlara ulaşabileceğini göstermesi bakımından iyi bir örnek teşkil ettiği rahatlıkla ifade edilebilir.

⁶⁹ Age., s. 101.

⁷¹ Age., s. 129.

⁷³ Age., s. 212.

⁷⁰ Age., s. 113.

⁷² Age., s. 190.

⁷⁴ Age., s. 213.

Elbette ahiret hayatına dair rivayetler konusunda değişecek olanlar bunlardan ibaret değildir. Yukarıda anlatılanlar dışında, bir insanın basit bir iyilik yaparak veya belli bir sureyi veya duayı okuyarak cennete girebileceğine dair rivayetlerin asılsızlığı, yine, “Hesapsız cennete girmek”ten bahseden rivayetlerin Kur'an'a taban tabana zıt olduğu; orada herkesin –peygamberler dahil– mutlaka hesaba çekileceği; sadece ve sadece imanı veya küfrü ve yaptığı iyilik ve kötülük sebebiyle cennete veya cehenneme gideceği de, daha önce ele aldığımız bazı rivayetler vesilesiyle ortaya çıkmış olmaktadır. Özetle, kişiyi ahirette kurtaracak olan iman ve salih amelidir, başka bir şey değil!

Bu noktada konu tabii olarak şefaath meselesini ele almamızı da gerekli kılmaktadır.

7. Şefaath

‘Şefaath’ inancı, sadece Müslümanlara has olmayıp hemen hemen bütün semavi dinlerde ve İslam öncesi cahiliye inancında da mevcuttur.⁷⁵ Yüzyıllardır pek çok Müslümanın inanageldiği bu ‘şefaath’ meselesi, Kur'an-ı Kerim tarafından açıkça reddedilmesine⁷⁶ ve kıyamet günü bazı günahkârların şefaath edilerek günahlarının bağışlanacağına dair tek bir ayet dahi bulunmamasına⁷⁷ rağmen, birtakım hadis rivayetlerine dayanılarak bu inanç ortaya atılmış ve genel kabul görmüştür.

Yüzyıllardır Müslümanları kendi iman ve amellerine değil de, Hz. Peygamber'in Kur'an'da adı geçmeyen ‘şefaath’ –yani kayırma– yetkisine güvenmeye teşvik eden bu rivayetler üzerine, Bahattin Akbaş tarafından, *Hadislere Göre Hz. Peygamber'in Şefaathi Meselesi* konulu bir yüksek lisans tezi yapılmıştır (AÜİF, Ankara 1994). Konuyu, Kur'an açısından da tartışıp şefaath diye bir şeyin olmadığı sonucuna varan Akbaş, birinin şefaath etmesinin Allah'ın iznine bağlı olduğuna dair ayetlerin, bu iznin mutlaka verileceğine ve şefaathin mutlaka gerçekleşeceğine değil, şefaath izni verme yetkisininin

⁷⁵ Bahattin Akbaş, *Hadislere Göre Hz. Peygamber'in Şefaathi Meselesi*, s. 7-12.

⁷⁶ Krş. 2. Bakara, 48, 123, 254, 255; 26. Şu'arâ', 100; 74. Müddessir, 8, 48; 23. Mü'minûn, 18; 6. En'âm, 7, 51, 94, 132; 7. A'râf, 53; 10. Yûnus, 3, 18; 30. Rûm 13; 43. Zuhuruf, 86; 36. Yâsîn, 23; 3. Âlu İmrân, 182; 37. Sâffât, 24, 26; 4. Nisâ 123, 124; 41. Fussilet, 46; 39. Zümer, 44; 78. Sebe', 38; 19. Meryem, 87; 20. Tâhâ, 109; 21. Enbiyâ', 28; 34. Sebe', 23.

⁷⁷ Bu konuda delil olarak gösterilen 47. Muhammed, 19; 4. Nisâ, 84 ve 53. Necm 26 ayetleri, ahiretle ilgili olmayıp bu dünyada müminlerin bağışlanması için Hz. Peygamber'in Allah'a dua etmesiyle ilgilidir.

–putlara, meleklerle, peygamberlere değil– sadece Allah'a ait olduğunu, yani O'nun güç ve kudretinin mutlaklığını vurgulamak amacıyla yönelik olduğuna dair görüşleri de aktarır, ardından da konuyla ilgili rivayetleri ele alır. Yaklaşık iki yüz rivayet üzerinde yapılan incelemede, bunların iki ana gruba ayrıldıklarını, hadislerin çoğunluğunun şefa'at inancını desteklediğini ve bunların on üç başlık altında toplandığını, kalan az sayıda rivayetin ise şefa'atin söz konusu olmadığını gösterdiğini ve bunların da altı başlık altında toplandığını göstermiştir.⁷⁸ Aslında sayısı yüz seksene varan şefa'at lehindeki hadislerin çoğunun aynı hadisin mükerrer isnadları olduğu göz önüne alınırsa, bunların da gerçek sayısının yüz seksen civarında değil, on üç civarında olduğu kabul edilebilir. Ne var ki, şefa'at lehine hadisler –muhtemelen Hz. Peygamber'i yüceltmek amacıyla– tercih edilmiş ve hadisçiler ve diğer İslam uleması tarafından yaygınlaştırılması temin edilmiştir.

Şefa'atle ilgili hadis rivayetlerinin kaynaklardaki gelişiminin kronolojik olarak incelenmesi⁷⁹ yanında, ayrıca bu rivayetlerin epistemolojik değeri üzerinde durulmuş, bunların mütevatir değil âhâd oldukları, mütevatir olduklarını iddia edenlerin iddialarının temelsiz ve geçersiz olduğu; âhâd hadislerle 'şefa'at' gibi önemli bir konuda karar vermenin mümkün olmadığı da ortaya konmuştur.⁸⁰ Ayrıca, şefa'at konusuyla ilgisi bulunan 'vesile' meselesi de incelenmiş, "Ey iman edenler! Allah'tan korkun, sizi O'na yaklaştıracak vesile arayın ve O'nun yolunda cihad edin ki, kurtuluşa eresiniz,"⁸¹ ayetindeki vesilenin şefa'atle herhangi bir ilgisinin bulunmadığı, Kur'an'daki vesilenin iman, salih amel ve duadan başka bir mânâya gelmediği sonucuna ulaşılmıştır.⁸²

Özetle, Kur'an'da şefa'atin varlığı ve hesap günü Hz. Peygamber'in şefa'at edeceği yolunda herhangi bir kesin delil bulunmamaktadır. Bilakis Kur'ani öğretisi tamamen 'şefa'at anlayışı'nın karşısındadır. Sadece bir iki ayetin zorlama te'villere tâbi tutularak, şefa'at diye bir şeyin varlığının ileri sürülmesi ise mümkün değildir.

Böyle olunca, şefa'atin varlığına dair hadislerin Kur'an-ı Kerim'e ters düştüğü anlaşılmaktadır. Bu rivayetlerin zaten âhâd olması itibarıyla kesinlik ifade etmemesi, birçoklarının kaynak ve isnad açısından problemlili olması, ayrıca şefa'at karşıtı başka rivayetlerin mevcudiyeti, diğer yandan Hz. Peygamber'in bırakın ahi-

⁷⁸ *Agt.*, s. 25-77.

⁸⁰ *Agt.*, 100-104.

⁸² *Agt.*, s. 94-100.

⁷⁹ *Agt.*, s. 104-108.

⁸¹ 5. Mâ'ide, 35 ve bkz. 7. A'râf, 57.

rette, bu dünyada bile suçlularla ilgili şefaât teşebbüslerini şiddetle reddetmesi,⁸³ biz Müslümanların şefaât konusunu tekrar gözden geçirerek, bu dünyada büyük günah işleyenlerin –çünkü bazı hadis rivayetleri şefaatin büyük günah işleyenler için olduğunu açıkça ifade etmektedir– ahirette ne için affedileceklerini, bunun insanların yeryüzünde günah, zulüm ve hırsnancılıktan uzaklaşmaları için gönderilen İslam'ın hangi hedeflerini gerçekleştirmeye yaradığını (?) iyice düşünmemiz gerekir.

Bu dünyada suç işleyenlerin affedilmesi yönündeki bazı taleplere –kuşkusuz ahlaki olmadığı için– karşı çıkan Hz. Peygamber'in, ahirette pek çok büyük günah sahibinin affedilmesini sağlamak için çaba harcaması mümkün müdür? O zaman Kur'an-ı Kerim'in, "Kim zerre miktarı iyilik yaparsa onun karşılığını görür. kim de zerre miktarı kötülük yaparsa onun karşılığını görür,"⁸⁴ ilkesi anlamsız ve gereksiz olmuş olmaz mı?

Alternatif hadis metodolojisi, işte bizleri böylesi önemli konularda, geçmişten devraldığımız bütün anlayışları tek tek sorgulamaya ve bunlardan ancak Kur'an'a ve Hz. Peygamber'in Sünneti'ne uyanları devam ettirmeye; ama –burada olduğu gibi– hem Kur'an'a, hem Hz. Peygamber'in fiilen yaşadığı hayata, hem de ahlaki tutarlılık ilkesine ters düşen, üstelik insanları günahlar konusunda gevşeklik ve aldırmaazlığa sevk edebilecek olan böylesi anlayışları ise terk etmeye davet etmekte, bunun için yol göstermektedir.

8. İnsan

Kur'an'ın muhatabı insandır ve bu sebeple onun mesajına muhatap olmak bakımından kadın-erkek arasında herhangi bir fark yoktur. Allah'ın yeryüzünde 'halife'si olmaya aday insan olan insanların, kadın veya erkek olmaları arasında fark olmayınca, varoluş bakımından aralarında üstünlük değil, eşitlik ilişkisi esas olmalıdır. Bu açıdan Kur'an-ı Kerim'in de kadın ve erkek arasında 'eşitlik ilkesi'ni esas aldığı görülür. Ne var ki, bazı hadis rivayetlerine baktığımızda, Kur'an öğretisine ters düşen unsurları hünyesinde barındırdığı görülür. Kur'an'a aykırı bu unsurların başında ise, kadının yaratılış bakımından erkeğe bağımlı, dolayısıyla değer bakımından da ondan daha aşağı olduğu yolundaki iddia gelir.

⁸³ *Agt.*, s. 90 (Buhârî, 60; Eabiyâ, 54 (IV. 151), 86; Hudûd, 11, (VIII. 16); Nesâî, 46; Sârik, 6, (VIII. 63, 64, 65); İbn Mâce, 20, Hudûd, 6, (II. 851); Tirmizî, 15, Hudûd, 6, (IV. 37, 38)'e atfen).

⁸⁴ 99. Zelzele, 7-8.

Bu iddia hadis rivayetlerinde başlıca şu şekillerde ifadesini bulmuştur:

1. Kadının erkeğin kaburga/eğe kemiğinden yaratıldığına dair rivayetler,
2. Havva'nın Âdem'i yoldan çıkartarak ona ihanet ettiğine dair rivayetler,
3. Kadınların akıllı ve din bakımından eksik olduğuna dair rivayetler,
4. Cehennemliklerin çoğunun kadın olduğuna dair rivayetler,
5. Kadının uğursuz olduğuna dair rivayetler,
6. Eşek ve köpek gibi, kadının da namaz kılanın önünden geçince namazı bozacağına dair rivayetler,
7. Yönetici olarak başlarına kadın geçiren bir kavmin felah bulmayacağına dair rivayetler,
8. Kadının velisinin izni olmadan evlenemeyeceğine dair rivayetler,
9. Kadının kocasının izni olmadan evden çıkamayacağına, ailesini ziyaret bile edemeyeceğine, kendi malı üzerinde bile tasarruf edemeyeceğine, nafile oruç da tutamayacağına dair rivayetler,
10. "Birinin bir başkasına secde etmesini emrederdim, kadının kocasına secde etmesini emrederdim," mealindeki rivayetler,
11. "Kadın kocasının cerahat/irin dolu vücudunu yalasa bile onun hakkını ödeyemez," mealindeki rivayetler.

Daha buna benzer, kadını aşağılayan, eksik yaratılışlı bir varlık olarak tasvir eden, kadını kötülük ve fesat kaynağı olarak gören rivayetlerle de bu listeyi uzatmak mümkündür.

Bunlardan 1-6. sıradaki rivayetler, Hidayet Şefkatli Tuksal tarafından, hem kaynak, hem isnad, hem de metin tenkidi açısından geniş olarak ele alınmış ve bu tür rivayetlerin Hz. Peygamber'in sözü olmasının mümkün olmadığı sonucuna varılmıştır.⁸⁵ Bu konuda yapılmış en kapsamlı çalışma olan bu eserde varılan sonuçlara eklenecek fazla bir şey olmadığından, sadece, okuyucularımıza bu eseri tetkik etmelerini tavsiye etmekle yetiniyoruz.

Yedinci sırada yer alan rivayet(ler) ise daha önce işaret ettiğimiz gibi Kadir Gürler tarafından, "Başlarına kadın geçiren kavim felah bulmaz," mealindeki hadis üzerinde yapılan doktora semineri çalışmasında incelenmiş ve sonuç olarak bu rivayetin hem isnad, hem de metin açısından güvenilir, dolayısıyla delil olarak kullanılmaya elverişsiz olduğu görülmüştür. Bu rivayetin sadece Ebû Bekra'dan

⁸⁵ Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, kitabiyât, Ankara 2001²

ve mu'an'an bir isnadla nakledilmiş olması⁸⁶ ayrıca özellikle hanım sahabileri ve Hz. Peygamber'in eşlerini ilgilendiren bu hadisin, niye yoğun olarak hanım sahabiler tarafından, hatta tek bir sahabe hanım tarafından veya Ebû Bekir, Ömer ve Ali gibi önde gelen sahabiler tarafından değil de, Ebû Bekra tarafından bilindiği ve rivayet edildiği sorusunun cevapsız kalması ayrıca bu hadisin Hz. Âişe'nin başrolü oynadığı Cemel vakasında gündeme getirilmesi bile, onun sıhhati-nin son derece kuşkulu olduğunu göstermeye yeterlidir.⁸⁷

Sekizinci sıradaki rivayetler zaten birçok fakih –özellikle de Hanefiler– tarafından reddedilmiştir.

Dokuzuncu sıradaki rivayetlerle ilgili olarak, Tahâvî'nin, kadının malı üzerindeki tasarruf hakkını elinden alan bu tür hadisleri Kur'an'a aykırı bularak reddettiğini daha önce görmüştük.

Onuncu ve on birinci sırada yer alan rivayetlere gelince, bunlar da Ali Osman Ateş tarafından⁸⁸ ele alınmış; hem isnad, hem de metin açısından kabul edilemez oldukları ortaya konmuştur.

Görüldüğü üzere, alternatif hadis metodolojisi çizgisinde yapılacak araştırmalar devam ettiği takdirde, kadının insanlık onuruna aykırı düşen pek çok anlayışın değişmesi ve daha sağlıklı bir anlayışın gelişmesi mümkün görünmektedir.

Bu vesileyle, on dört yüzyıllık İslam geleneğinin erkek ege-men (ataerkil) karakterinin değişmesi ve kadın-erkek arasında her alanda görülen –kadın aleyhine– dengesizlik ve haksızlıkların giderilmesi de mümkün olabilecektir.

9. Yaratılış ve Evren (Kozmogoni)

Bugün İslam toplumlarında modern eğitim alan kitleler, yaratılış konusuyla ilgili rivayetlerden ziyade, modern bilimsel bilgilerle daha fazla aşına bulunmaktadır. Ancak, yine de eski-yeni yazılan birtakım dinî eserlerde, konuyla ilgili rivayetlere yer verildiği ve bazı yorumlar yapıldığı; yani ortaçağ İslam kozmogonisinin bir ölçüde de olsa varlığını devam ettirdiği görülmektedir.⁸⁹

⁸⁶ Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII. 53, hadis no: 7099.

⁸⁷ Buna rağmen, Muhammed el-Gazâlî'nin, bu hadisin sened ve metin açısından sahih olduğunu söylemesi şaşırtıcıdır. Bkz. *Fakihlere ve Muhaddislerle Göre Nebvî Sünnet*, s. 76. Her ne kadar bu hadisi incelediğini iddia etse de, aslında yeterince incelemeden bu hükme vardığı açıkça görülmektedir. Burada her iddianın körü körüne kabul edilmemesi gerektiği bir defa daha ortaya çıkmış bulunmaktadır.

⁸⁸ Ali Osman Ateş, "Kadının Cinsel Sorumluluğu ile İlgili Bazı Rivayetler" *İslâmiyât* III (2000), sayı: 2, s. 97-107.

⁸⁹ Bkz. Osman Oruçhan, *Hadis Külliyyatında Yaratılış ve Başlangıç* (yayınlanmamış yüksek lisans tezi). AÜİF, Ankara 1994.

Bu tezde, önce kadîm dinlerde, mitolojilerde, Yahudilikte, Hristiyanlıkta ve çağdaş bilimlerde yaratılış konusundaki bilgiler aktarılmış, ayrıca Kur'an-ı Kerim'in yaratılış konusunda verdiği bilgiler de ortaya konmuştur. Bunların ardından hadis külliyyatındaki yaratılışla ilgili rivayetler: 1) İlk yaratılan şey nedir? 2) Yaratılışın başlangıcı, 3) Arş, 4) Kürsi, 5) Levh-i Mahfûz, 6) Melekler, 7) Cinler, 8) Ruh, 9) Yedi gök ve yedi yer, 10) Güneş, ay ve yıldızlar, 11) Yaratılıştaki altı gün ve dünyanın yaratılışı, 12) Âdem'in yaratılışı, 13) Âdem'in sırtından neslinin çıkartılması, 14) Âdem'in vücut yapısı ve 15) İlk kadının (Havva) yaratılışı başlıkları altında tasnif edilerek incelenmiştir.⁹⁰

İlk yaratılanın kalem,⁹¹ aydınlık-karanlık,⁹² akıl,⁹³ Hz. Peygamber'in nuru,⁹⁴ su⁹⁵ olduğu yolundaki rivayetlerin kaynak açısından muahhar ve güvenilmez derlemelerde yer aldığı, hatta bir kısmının kaynağının bile bulunmadığı, isnadlarının çürük olduğu, bu sayılanların hepsi de ilk olarak yaratılmış olamayacağı için çelişki arz ettiği görülmüştür ki, durumu bu olan rivayetlere bakılarak, ilk yaratılanın ne olduğu konusunda bir sonuca varmak mümkün olmasa gerektir. Kaldı ki, bunların hepsi sahih bile olsa idi, âhâd olup zan ifade ettikleri için, milyarlarca yıl öncesinde ne olup bittiğine dair bilgi edinmek için, bunların ciddiye alınması yine de doğru olmazdı.

Keza, "Önce Allah vardı, başka hiçbir şey yoktu, arşı da su üzerinde idi," şeklindeki rivayetin de sadece İmrân b. Husayn tarafından rivayet edilmiş olması, onun isnad açısından garîb/ferd olduğunu gösterdiği gibi,⁹⁶ Allah'ın yanında hiçbir şey bulunmadığına dair başka rivayetlerle de çelişki arz etmektedir.⁹⁷

Arşın büyüklüğü,⁹⁸ kürsinin büyüklüğü,⁹⁹ Levh-i Mahfûz'un beyaz inciden, sayfalarının kırmızı yakuttan... vb. yaratıldığı¹⁰⁰ gibi rivayetlerin de hem isnad ve kaynaklarının çürük, hem de çoğunun İsrailiyat ve mitolojilerden alınma olduğu ortaya konmuştur.

Meleklerle ilgili olarak daha önce işaret ettiğimiz bir çalışmadan aktardığımız bilgilere ilave olarak, burada da benzer değerlendirmelerin yapıldığını söyleyebiliriz.¹⁰¹

Yedi kat yer ve gökle ilgili rivayetler de aynı şekilde problemli görünmektedir; çünkü eşit aralıklarla üst üste sıralanmış yedi

⁹⁰ *Agt.*, s. 99-157.

⁹² *Agt.*, s. 102.

⁹⁴ *Agt.*, s. 102.

⁹⁶ *Agt.*, s. 105-106.

⁹⁸ *Agt.*, s. 107.

¹⁰⁰ *Agt.*, s. 113.

⁹¹ *Agt.*, s. 99.

⁹³ *Agt.*, s. 102.

⁹⁵ *Agt.*, s. 103.

⁹⁷ *Agt.*, s. 106.

⁹⁹ *Agt.*, s. 112.

¹⁰¹ *Agt.*, s. 114-122.

kat gök ve yerden bahsedilen bu rivayetlerin kaynak ve isnad problemleri bir yana, bugün bu bilgilerin bilimsel olarak da doğrulanmadığı görülmektedir.

Hepsinden önemliisi yeryüzüyle yedinci kat gökyüzü arasında beş yüz yıllık at veya yaya yürüyüş mesafesi, yedinci kat gökyüzü ile arş arasında yine beş yüz yıllık mesafe, arzın iki tabakası arasında ise yedi yüz yıllık bir mesafe bulunduğunu ifade eden rivayetlerin, mantıken ve ilmen de doğru olması mümkün değildir. "Bugün bilinmektedir ki, dünyanın yarıçapı, en geniş yer olan ekvatorun ölçüldüğünde, 6.378.4 km gelmektedir. Yerin merkezine doğru bu uzaklığı yedi arza karşılık olmak üzere yediye bölersek, 911.2 km buluruz. Normal bir yürüyüşle saatte 15 km yürüten bir insan bu mesafeyi yaklaşık olarak 61 saatte alacaktır. [Doğrusu saatte 5 km; $911.2 : 5 = 182$ saat olmalıdır.] Her gün sadece sekiz saat yürüdüğünü düşünsek bile, bu mesafe, yaklaşık sekiz gün [doğrusu, yaklaşık 23 gün] sonra aşılmış olacaktır."¹⁰² O hâlde hadiste belirtilen beş yüz veya yedi yüz yıl yürüme mesafesinin gerçeklerle herhangi bir ilişkisi olmadığı kesindir. Bu ise, söz konusu rivayetin bir bilgi kaynağı olarak değer ifade etmediğini gözler önüne sermektedir.

İş sadece bununla da bitmemektedir. Elimizde yerkürenin bir tabakasında bizim Âdem, Nûh vb. peygamberlerimiz gibi ayrı birer Âdem, Nûh vb. peygamberlerin bulunduğu dair senedi sahih olduğu iddia edilen rivayetin de, yanlışlığı, asılsızlığı ortadadır; doğrusu, bunun Aynî'nin dediği gibi, şaz olarak kabulü, ama daha doğrusu, İbn Kesîr'in dediği gibi İsrailiyattan alındığının kabul edilmesidir.¹⁰³ İmamiye ve sufiye tarafından kabul gördüğünün belirtilmesi,¹⁰⁴ aslı astarı olmayan, akıl ve mantık dışı rivayetlerin geçmişte nasıl tereddütsüz kabul edilebildiğini göstermesi bakımından mânidar ve düşündürücüdür.

Güneş, ay ve yıldızların yaratılışlarıyla ilgili olarak da İslami eserler pek çok İsrailiyat ve hurafe türünden rivayetlerle dolurmuş bulunmaktadır.¹⁰⁵

Hele yaratılışın safhaları, günleri ve her bir günde yaratılanlarla ilgili ve Muslim gibi muteber (!) bir kaynağa dahi sızabilmiş olan rivayetlerde, Âdem'in nerede ise yaratılışının dakikasının bile belirlendiği görülmektedir ki, bunun da mitoloji veya İsrailiyat olduğu, bunların bize gerçek adına herhangi bir bilgi vermesinin söz konusu olmadığı aşîkârdır. Konuyla ilgili rivayetlerin gerek

¹⁰² *Agt.*, s. 125-126.

¹⁰³ *Agt.*, s. 126.

¹⁰⁴ *Agt.*, s. 127.

¹⁰⁵ *Agt.*, s. 128-134.

kaynak ve isnadlarındaki problemler, gerekse metinler arası ilişkiler bir yana, yerlerin göklerin yaratılmadığı bir sırada, güneş ve yerkürenin hareketleriyle oluşan 'gün'den nasıl söz edilebildiği, üstelik insanlar tarafından verilen ve yedi olarak belirlenen haftanın günlerinin isimlerini, Allah'ın yaratma eyleminde esas kabul ettiğini düşünmek, olacak iş değildir. Bunlar belki ortaçağ realitesine göre –o da belki– kabul edilebilir; ama bugün aklı başında birisinin bu rivayetleri ciddiye alması mümkün değildir.

Ayrıca dünyanın ömrünün yedi bin yıl olduğuna dair bir rivayete¹⁰⁶ de yer verilmiştir ki, biz bunun üzerinde daha önce durmuştuk. Yine dünyanın bir öküzün boynuzunda olduğu yolundaki rivayetlerin de mitolojik nitelikte ve uydurma olduğunu, Hz. Peygamber'in sözü olamayacağını, dolayısıyla bunları gereksiz yere te'vile çalışmanın boş olduğunu daha önce ele almıştık.

Âdem'in yaratılışının tafsilatı, yaratıldığı toprağın cinsi, nereden alındığı, şekli ve boyuyla ilgili rivayetlerin de problemlili, dolayısıyla kabulünün mümkün olmadığı görülmektedir.¹⁰⁷ Özellikle Âdem'in boyunun altmış zira (otuz metre) olduğu yolundaki –Buhârî ve Muslim gibi en muteber kabul edilen kaynaklarda yer alan– rivayetler, paleoantropolojinin veri ve bulguları tarafından doğrulanmamaktadır.¹⁰⁸ Bu ise, söz konusu rivayetlerin kabulü önünde ciddi bir engel teşkil etmektedir.

Daha önce bizim de temas ettiğimiz, Havva ve yaratılışıyla ilgili rivayetler konusunda da benzer sonuçlara ulaşılmıştır.¹⁰⁹

Sonuç olarak, mitolojilere, önceki kutsal kitaplara ve dinlere ve bunların hayal gücüyle işlenmesine dayanan yaratılışla ilgili rivayetlerin, Hz. Peygamber adına piyasaya sürüldüğünden aslâ kuşku duymamak gerekir. Zaten pek çok İslam ulemasının da bu hususa çeşitli eserlerde dikkat çektikleri malumdur. O hâlde bu rivayetlere dayanarak, bugün bizim evrenin, yeryüzünün ve insanın yaratılışı konusunda herhangi bir bilgi edinmemiz mümkün değildir. Allah'ın müminleri, evreni, yeryüzünü ve insanı incelemeye, araştırmaya yöneltmesine bakacak olursak, bu konularda bizim bilime ve bilimsel araştırmalara yönelmemiz Kur'an'ın ruhuna daha uygun olacaktır.

10. Tarih

İslam ulemasının Müslümanlara telkin ettikleri tarih anlayışının bir bakıma 'determinist' bir anlayış olduğu söylenebilir. Çünkü,

¹⁰⁶ *Agt.*, s. 138.

¹⁰⁸ *Agt.*, s. 152.

¹⁰⁷ *Agt.*, s. 142-152.

¹⁰⁹ *Agt.*, s. 153-157.

Müslümanların tarihe bakışını belirleyen temel unsurlar, aslında bir tür determinizme zemin hazırlamıştır ki, bunlar:

1. İslam'ın son din, Hz. Peygamber'in son peygamber, Kur'an'ın da son kitap oluşu olgusu, onun erişilebilecek en üstün ideal olarak (asr-ı saadet) mutlaklaştırılmasına yol açmıştır.

2. Asr-ı saadetten itibaren Müslümanların –veya daha genel anlamda insanlığın– kıyamete doğru gidişi hep kötüye doğru olmaktadır (pesimist determinizm).

3. Bu kötüye gidişin önemli bir göstergesi de 'tefrika ve ihtilaf' olgusudur. Çünkü Yahudi ve Hristiyanlarda olduğu gibi, Müslümanlar da zorunlu olarak yetmiş üç fırkaya ayrılacaklardır (determinizm). Bir anlamda İslam düşünce tarihi bu yetmiş üç fırkanın tarihi sayılabilir.

4. Bu kötüye gidiş, ancak kıyamete yakın zuhur edecek bir kurtarıcı –Sünnilere göre mesih ve mehdinin zuhuru; Şiaya göre gayb imamın zuhuru– sayesinde mümkün olabilecektir (determinizm).

Bu pesimist determinizm anlayışının güçlü etkisi, özellikle çöküş ve bozgun dönemlerinde daha fazla ortaya çıkmaktadır ki, böylesi durumlarda Müslümanların mevcut durumu değiştirme iradesini göstermekte zorlandıkları, bunun yerine geçmişe kaçışı tercih ettikleri (asr-ı saadet özlemi ve idealizmi), daha kötümser olanların ise olan biteni kıyamet alameti veya –ahir zaman– diyerek kabullendikleri bilinmeyen bir şey değildir.

En azından Müslümanların tarihe, insanın müdahale edip değiştirebileceği, yeniden inşâ edebileceği bir alan olarak değil de, tam aksine, yönü zaten belirlenmiş ve çaresiz boyun eğilmesi gereken bir süreç olarak baktıkları rahatlıkla ifade edilebilir.

Bunu daha da özlü ifade edecek olursak, Müslümanlarda egemen olan tarih anlayışı, insanı, tarihin 'öznesi' değil, 'nesnesi' olarak kabul eder. Bu bakış açısına uygun olarak da, Hz. Peygamber 'tarihi yanan özne' olmaktan ziyade, âdeta bir 'tarih yazıcı'sı olarak sunulur.

Her şeyden önce insanın yeryüzünde Allah'ın iradesinin temsilcisi olarak yaratıldığını vurgulayan Kur'an'ın ruhuna aykırı düşünce böyle bir tarih anlayışını besleyen, hiç kuşkusuz, hadis olduğu iddia edilen hirtakım rivayetlerden başka bir şey değildir.

Evet, Kur'an'ın, kıyametten, sanki yakında gerçekleşecekmiş gibi bahsettiği doğrudur; ancak, yine Kur'an'ın, kıyametin ne zaman kopacağı hususunu ısrarla bilinemezliğe mahkum ettiği, bunu sadece Allah'ın bilebileceğini (*ğayb*) vurguladığı nedense dikkatlerden kaçmaktadır. Bu sebeple de, kıyamet ânının niçin gizli tutuldu-

ğu üzerinde de, özellikle tarihe bakış açısından, pek durulmamaktadır. Böyle olunca da, daha İslam'ın ilk yüzyılında bile ciddi olarak kıyameti bekleyenlere rastlanabilmekte, sonraki yüzyıllarda ise –en son örneği Suyûtî olan– pek çok ulemanın dünyaya ömür biçmekle –genellikle yedi bin yıl– uğraştıkları görülebilmektedir.

Hele hadis kitaplarının, *fiten-melâhim* ve *eşrâtü's-sâ'a* gibi bölümlerinde yer alan yüzlerce, binlerce rivayete bakıldığında, İslam tarihinde ne kadar olay varsa, nerede ise hepsini tek tek, şahıs şahıs, bölge bölge, yıl yıl rivayetlerden takip etmenin mümkün olduğu görülür. Dahası, siyasi, itikadi, fıkhi her mezhebin zuhuru, kurucusu ve öğretileri de hadislerde önceden (?) haber verilmiştir. Emevi, Abbasi, Selçuklu iktidarları ve sultanları, hadislerde, bazen ismen zikredilerek boy gösterirler. Orduların nereleri fethedecekleri de önceden hadisler tarafından belirlenmiştir(!) İş bununla da bitmemektedir. Bir yandan *fiten-melâhim* (iç harpler, büyük savaşlar, olaylar) art arda sökün edip gelirken, öte yandan kıyamet kopmadan önce, alamet olarak vuku bulacak olaylar da, ilk sinyalleri vermektedir.

Bütün bu anlatılanlar hadis olduğu iddia edilen rivayetlerde ifadesini bulurken ve en muteber hadis kaynaklarında bile Hz. Peygamber'in mübarek sözleri olarak kutsanırken, rivayetlerde son derece detaylı olarak verilen bilgilerin ışığında gaybın 'gayb' olmaktan çıktığı hiçbir zaman düşünülmemiştir. Bu durumda, gelecekte ne olacağını kimsenin bilemeyeceği anlamında bir gaybten bile söz etmek mümkün değilken, bunun Kur'an'ın gayb öğretisiyle tamamen çeliştiğini ve çatıştığını Müslümanların görememiş olmaları son derece düşündürücüdür.

Daha önce işaret ettiğimiz gibi, çok genel anlamda ve sosyolojik denebilecek bir bakış açısıyla Hz. Peygamber'in Müslümanların geleceğiyle ilgili birkaç uyarısı dışında, tarihteki müşahhas kişi ve olaylara işaret eden veya siyasi, itikadi, fıkhi vb. çelişmeleri yansıtan bütün *fiten-melâhim* ve *eşrâtü's-sâ'a* rivayetlerini bilimsel/metodik şüpheciliğin de gereği olan bir ihtiyatla karşılamak, bu rivayetleri bir tarafa bırakmak ve Kur'an'la aklı selimin kabul edebileceği nitelikte olanlarla yetinmek en isabetli davranış olacaktır.

Bu suretle XXI. yüzyıl Müslümanı önceden belirlenmiş bir tarihin nesnesi değil, kendi çabasıyla inşâ edeceği tarihin aktif bir öznesi olduğunun bilincine varabilecek ve bu bağlamda, geleceğin iyi veya kötü olmasının kendisinin hür iradesine bağlı olduğunu, dolayısıyla, büyük bir sorumluluk taşıdığını da bilerek hayata ve tarihe yön verecektir. Yine, "Ümmetim vetmis üç fırkaya ayrıla-

caktır,” “Ümmetimin ihtilafı rahmettir” veya “Ümmetim dalalet üzere birleşmez,” şeklinde klişeleşmiş hadis rivayetlerinin kaynak, isnad ve metin açısından hiçbir değer ifade etmediklerini gördüğünde, önce şaşırarak; ama sonra ‘ihtilaf ve tefrika’nın İslam’ın kaderi olmadığını anlayacaktır. Nitekim hiç kimsenin, Peygamber sözü olduğundan şüphe etmediği, “Ümmetimin ihtilafı rahmettir,” hadisi gerçekte hiçbir kaynakta yer almadığı, çoğu İslam uleması tarafından isnadsız nakledildiği –onların bunu nasıl yapabildiklerini anlamak kabil değil– sadece ilk olarak el-Hâkim et-Tirmizî’nin (ö. 285/898) *Nevâdiru’l-uşûl*’üyle, Hattâbî’nin (ö. 388/998) *Ğarîbu’l-hadîs* adlı eserinde zikrettiği; ama hiçbir isnad ver(e)mediği ifade edilen bu rivayetin, ortada bir isnad bile yokken, nasıl Hz. Peygamber’in sözü olarak sunulabildiğini, hatta Hattâbî’nin yaptığı gibi, savunulabildiğini anlamak mümkün değildir.¹¹⁰ Yine, Kur’an-ı Kerim, “Hepiniz Allah’ın ipine sınıksız sarılın, sakın ayrılığa düşüp parçalanmayın,” (ve *lâ teferraķū*) (3. Âlu İmrân, 103) buyurup dururken, Rasulullah’ın, “Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır,” demesinin mümkün olmadığını, ayrıca, rivayette iddia edildiğinin aksine, Yahudilerin yetmiş bir, Hristiyanların yetmiş iki, Müslümanların yetmiş üç fırkaya ayrılmasının tarihen söz konusu olmadığı, bu gerçeğin farkında olanlarca İslam tarihindeki fırkaları yetmiş üçe tamamlamak için suni ayrımlara ve zorlama te’villere başvurulduğu, bu sebeple bu anlamdaki rivayetlerin –İbn Hazm’ın yaptığı gibi¹¹¹– reddedilmesi gerektiği de kolayca anlaşılabilecektir.¹¹² Ancak anlaşılması asıl zor olan, XXI. yüzyıla giren İslam dünyasının, karamsar ve determinist bir tarih anlayışı telkin eden bu rivayetlerle yoluna devam edebileceğine olan inancını sürdürmesidir. Zira bu rivayetleri yüzyıllardır Hz. Peygamber’in sözü olarak, din olarak algılayan ve tarihin daima kötüye gidişinin kaçınılmazlığına ‘iman’ eden bir toplumun, gelecek nesillerinin geleceğe ümit ve iyimserlikle bakması âdeti imkânsızdır.

¹¹⁰ Bu rivayetin iç yüzü hakkında bkz. Aclûnî, *Keşfu’l-hafî*, I. 64-66, hadis no: 153. Aynı sonuçların bir defa daha ortaya konulduğu son bir çalışma ise Ferhat Gökçe’nin, *Ümmetimin İhtilafı Rahmettir Haberi ve İhtilaf Olgusu* konulu lisans tezidir (AÜİF, Ankara 2001).

¹¹¹ İbn Hazm, *el-Faṣl fî’l-nilel ve’l-ehvâ’ ve’n-nihâl*, III. 248.

¹¹² Buna rağmen hâlâ yetmiş üç fırka hadisinin sahih olduğunun –tabii ki sadece isnadlarına aldanarak– ısrarla savunulmaya çalışıldığını da görmekteyiz. (Mescela bkz. Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, s. 21-39.) Sadece isnadla yetinip metin tenkidine iltifat etmemenin tabii sonucuysa, Allah’ın ayrılığa düşmemeye dair emrine mukabil, ayrılığa düşmeyi zorunlu bir kader kabul eden âhâd’ haberlerin esiri olmaktır.

Öte yandan, alternatif hadis metodolojisi çizgisinde yapılan araştırmalar, Ehl-i Sünnet'in mesih veya mehdîyi; Şianın da, on ikinci imamın zuhurunu boş yere beklediklerini açıkça gözler önüne sermektedir. Bu araştırmalardan, mehdi konusunda en son yapılanı, M. Ali Durmuş'un *Mehdî Hadislerinin Tetkiki* konulu yayımlanmamış yüksek lisans tezidir. *Kütüb-i sitte* ile Ahmed b. Hanbel'in, *el-Musned*'indeki rivayetleri esas aldığı incelemesinde, meseleyi kaynak, isnad ve metin açısından geniş olarak ele alan ve, bu konuda yapılmış –klasik-çağdaş– önceki çalışmaları da gözden geçiren Durmuş, sonuç olarak şunları söylemektedir:

Buraya kadar, *Kütüb-i sitte*'den Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Mâce'nin sunenleri ile İbn Hanbel'in *el-Musned*'ini esas alarak mehdi-i muntazarı haber veren hadisleri, hem sened tenkidi hem de metin tenkidi bakımından tetkik etmiş bulunuyoruz.

Hadislerin sened tenkidi göstermiştir ki, hadisçilerin en çok önem verdikleri sened açısından bile güvenilir değildir. Her bir hadisın en az bir ravisi, şiddetle tenkit edilmekten kurtulamamıştır.

Metin açısından ise konu çok yönlü eleştirilmeye müsaittir ve biz de bunu yapmaya çalıştık. Metin tenkidi açısından ilk başta göze batan husus, hadislerin içerdikleri mantıksal, tarihsel çelişkiler ve abartılardır. Ardından, bu hadislerin, Kur'an mentalitesiyle çatışan içerikleri gelmektedir.

Ayrıca, fiten kitaplarında, fiten rivayetlerinin Tevrat'tan alındıkları çok açık biçimde dile getirilmektedir. Bu bir tahmin değil, varsayım değil, iftira da değildir. Bizzat –Nu'aym b. Ham-mâd'ın kitabındaki gibi– bizatihi ravilerin kendi beyanlarıdır.

Mehdi akîdesini Müslüman kültürüne ilk taşıyanların Şia ve Gulât-ı Şia olduğu açığa çıkmıştır. Şianın, mehdi telakkisi gibi, masum imam inancı da İslami akîde açısından aslâ kabili telif değildir. Şianın yanı sıra, tasavvufun kutub, abdal gibi ricâlu'l-gayb inanışlarını da aynı paralelde düşünmek gerekmektedir. Bütün bunlarda İran Zerdüştlüğünün, Maniheizm ve Zendeka hareketlerinin etkisi vardır.

Hadis uydurma furyasında mehdi hadisleri de sahne dekorunu tamamlayan unsurlardan biri durumundadır. Yahudi ve Hristiyan mesih figürü, mehdi ve Hz. İsa'nın nüzûlü gibi renklere boyanarak, Müslüman inancında kendine yer bulabilmiştir. Deccal gibi mehdi/mesih karşıtlığını temsil eden isimler için de aynı hüküm geçerlidir.

Mehdi hadisleri uydurma kabul edilmese bile, mevcut hâlleri itibarıyla hiçbir itikada delil teşkil edemezler. Çünkü bu hadisler âhâd haber cinsindendir. Âhâd haber de itikatta delil olamaz.

Mehdi hadislerini Kur'an'la test ettiğimizde ise hiçbir şekilde ele alınır tarafları bulunmamaktadır. Kur'an, müminlere mucizevi, sihirli bir kurtarıcı vadetmiyor. Bilakis adaletin tesisi, toplumun ıslahı ve şirkin yerine tevhidin ikamesi için sünnetullâhı kavratmak istiyor. Kur'an bilgisi bizi, mehdi hadislerinin Hz. Peygamber'e ait olamayacağı sonucuna götürmektedir.

Hız. İsa'nın nüzûlü/inişi meselesine gelince, yakın zamanda neşretmiş olduğumuz bir makalede, konuyla ilgili hadis rivayetleri:

a) Kaynak metodolojisi açısından incelenmiş ve bunların çoğunun hadis kaynağı bile olmayan, zayıf ve mevzû rivayetlerin bolca bulunduğu eserlerde yer aldıkları görülmüştür. Yine, Hemmâm b. Munebbih'in *eş-Şahîfe'si*, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasen'in eserleri, Mâlik'in *el-Muvatta'sı*, Şâfiî'nin eserleri ve Abdurrazzâk'ın *el-Musannefi* gibi ilk kaynaklarda konuyla ilgili rivayetlere hiç rastlanmadığı da tespit edilmiştir.

b) İsnad tenkidi açısından da bu hadislerin pek çoğunun isnadının kusurlu, ravilerinin de güvenilmez olduğu, içlerinde hadis uydurmakla meşhur olanların bile yer aldığı ortaya çıkmıştır.

c) Bu tür hadisleri sağlam-çürük demeden toplayan ve sonra da bunların çürüklüğüne aldırmanın, çokluğuna bakarak 'mütevâtir' damgasını vuran ulemanın yanıldıkları ve bu hadislerin bırakın mütevâtir olmayı, büyük çoğunluğunun isnadının sahih bile olmadığı ortaya çıkarılmıştır.

d) Metin tenkidi açısından bunların birbirleriyle son derece çelişki arz ettikleri, birçoğunun açıkça Kitab-ı Mukaddes'ten ve Yahudi-Hristiyan kültüründen alındığı ve hadis hâline sokulduğu,

e) Bilgi değeri (epistemoloji) açısından da böylesi problemli rivayetlerin kesin bilgi ifade etmesinin mümkün olmadığı gösterilmiştir.

Sonuç olarak, Hız. İsa'nın ikinci gelişi inancını, bu konudaki rivayetlere dayanarak savunmanın mümkün olmadığı kanaatine varılmıştır.¹¹³

Şi'anın gaib on ikinci imamın zuhurunu bugüne kadar yüzyıllardır beklemesine gelince, bu inanç da büyük ölçüde, konuyla ilgili rivayetlerden beslenmektedir. Bu rivayetleri, hem teknik olarak kaynak, isnad ve metin tenkidi süzgecinden geçiren, hem de bunu Şii siyasal düşüncesinin tarihî gelişimini gözeterek gerçekleştiren çok değerli ve önemli bir araştırmaya işaret etmekle yetineceğiz. Yakında, kitâbiyât yayınları arasında tercümesi yayımla-

¹¹³ M. Hayri Kırbaşoğlu, "Hz. İsa'yı Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi", *İslâmiyât -İsa (a.s) Anısına-* III (2000), sayı: 4, s. 147-168.

nacak olan bu eser, Irak asıllı Şii araştırmacı Ahmed el-Kâtib'in, *Tatavvuru'l-fikri's-siyasiyyi's-Şî'i-mine's-şûrâ ilâ velâyeti'l-fakîh*–(Şii Siyasi Düşüncesinin Gelişimi –Şûrâ'dan Velâyet-i Fakîh'e) adlı çalışmasıdır (Dâr Alshora-London 1997). Eserin özellikle ikinci bölümünde, Muhammed b. el-Hasen el-Askerî'nin gerçekten yaşıyor yaşamadığını sorgulanmış ve sonuçta böyle birinin gerçekte yaşamadığı sonucuna varılmıştır.

Hepsinden önemlisi, İran Devrimi'yle Şii bir devlet kurulduğu ve artık mehdinin korkup saklanmasını gerektiren bir durumun kalmadığı, buna rağmen hâlâ mehdinin zuhur etmemiş olduğu noktalarından hareketle, yaklaşık on dört yüzyıldan beri gelmesi beklenen mehdinin, aslında bir hayal ürünü olduğunu açıkça ortaya koymuştur. Şii düşüncesinde son derece köklü bir değişimin habercisi olan bu eserin, hem alternatif hadis metodolojisi çizgisinde, ancak bir Şii tarafından yapılmış önemli bir çalışma olması bakımından, hem de Şia tarihiyle ilgili pek çok yanlışların teşhisi yolunda yapılmış önemli bir eleştiri olması bakımından mutlaka okunması gerektiğini burada belirtmekte yarar vardır.

Bütün bunlar ise, gerek Sünni dünyanın Hz. İsa'nın inişini ve ya kendi mehdilerini, gerekse Şii dünyanın kendi mehdilerini beklemelerinin nafile bir bekleyiş olduğunu, tarihe ve topluma yön vermek için insanüstü bir kurtarıcı bekleme döneminin artık kapanmak üzere olduğunu, Allah'ın halifesi olarak –kadın ve erkek– her bireyin tarihin müspet yönde gelişmesine katkıda bulunmakla mükellef olduğunu idrak etmemiz gerektiğini göstermektedir.

11. İnsan Hürriyeti (Kader) Meşalesi

Sözü edilen bu karamsar kaderci (pesimist determinist) tarih anlayışının tabii olarak insanı, tarihin öznesi değil, nesnesi olarak gördüğünü söylemiştik. İnsanın tarihin öznesi olması demek, onun irade hürriyetine sahip olduğu anlamına geldiği gibi, tarihin nesnesi olması da, onun irade ve seçme özgürlüğüne sahip olmadığı anlamına gelir. Genelde bütün İslam dünyası, özelde ise Ehl-i Sünnet dünyası, geçmişte olduğu gibi bugün de, insanın hayatının Allah'ın takdiriyle önceden belirlendiğine inanma eğilimini güçlü bir biçimde sürdürmektedir.

Pek çok konuda olduğu gibi, kader konusunda da asıl belirleyici olan ve onu bir iman esası statüsüne yükselten, hadis rivayetleri olmuştur. Bu rivayetler üzerine şu âna kadar yapılmış en kapsamlı çalışma, H. Musa Bağcı'nın *Hadislere Göre Kader Problemi*

konulu yayımlanmamış yüksek lisans tezidir (AÜİF, Ankara 1993). Konuyla ilgili yirmi üç başlık altında toplanan yaklaşık üç yüz seksen rivayeti inceleyen Bağcı, ulaştığı sonuçlar konusunda şunları söylemektedir:

Kaderle ilgili hadislerde cebr anlayışını [genel halk kitlelerinin 'kader' adını verdiği inancı] telkin eden rivayetlere rastladığımız gibi, az da olsa, insanın hür olduğuna işaret eden rivayetler de mevcuttur. Cebr anlayışını telkin eden rivayetlere Kur'an perspektifinden bakıldığında, bu rivayetlerin İslam'ın ruhuna aykırı düştüğü, çoğu İslam bilginleri tarafından kabul edilmektedir.

Kader konusunda tartışmaların yasaklanmasıyla ilgili hadisler sened yönünden zayıf olduğu gibi, metin yönünden de birtakım çelişkiler mevcuttur. Hz. Peygamber, kaderi tartışmayı yasaklamasına rağmen, kaderle ilgili yüzlerce rivayetin [yine ondan] gelmesi bir çelişkidir.

Kaderle ilgili hadislerin tevatür yoluyla gelmediği ve mütevatir olduğu konusundaki iddiaların da izafilik taşıdığı göz önünde tutulacak olursa, bunların, şahsi bir görüşten öteye gitmediği rahatlıkla ifade edilebilir. Bu hadislerin âhâd olduğu konusunda şüphe ve tereddüt yoktur. Bu noktada kader hadislerinin âhâd olması, İslam bilginleri arasında bu tür hadislerin itikadi konularda delil olup olmayacağı konusunda ihtilafın doğmasına sebep olmuştur. Delil olamayacağı görüşü, çoğu İslam bilginleri arasında taraftar bulmuştur. Bizim de katıldığımız görüş budur. Çünkü itikadi konular şek ve şüphe kabul etmeyen bir kesinliği gerektirir.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan itikadi ve siyasi tartışmalar kader konusunda birçok uydurma hadisin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bunlar daha sonra oluşturulan hadis külliyatına da girmiş ve ümmet tarafından delil olarak kullanılmıştır. Bu hadislerin bir kısmının mevzûât kitaplarında mevcut olduğunu tespit ettik. Ancak, bu kitaplarda olmayıp da, hadis külliyatında yer alan bu nev'idен hadislerin varlığı da bir gerçektir.

Kader hadislerinde uydurma olup olmadığını anlamanın bir yolu da kronolojik tetkiktir. Yaptığımız araştırma sonucunda, ilk devirlerde kader hadisleri iki elin parmaklarıyla sayılabilecekken, daha sonra kader konusunda rivayetlerin çoğalması dikkatimizi çekmektedir. Bu ise, tartışmaların yoğun olduğu dönemlerde hadis uydurma faaliyetinin meydana geldiği imajını ortaya çıkarmaktadır.

Sonuç olarak, kaderle ilgili hadislerin insan sorumluluğunu ortadan kaldıran bir düşünceyi telkin ettiği görülmektedir. Kâinatta iyi ve kötünün Allah tarafından yaratılması, insan için hür iradeyi zorunlu kılmaktadır. Kur'an'a göre, insan, Allah'ın çizdiği sınırlar içinde serbest, hürriyeti oranında sorumludur. İnsanın iradesiyle ilgili ve sorumlu olduğu konularda, önceden tayin ve tespitin olması mümkün değildir.¹¹⁴

12. İnanç ve İfade Hürriyeti

Kader inancı ve bu inancı besleyen rivayetler, kimin mümin, kimin kâfir olduğunun, daha insanoğlu yaratılmadan ruhlar âleminde iken Allah'ın ezeli bilgi ve iradesiyle, önceden belirlendiğini açıkça savunur. Bunun anlamı ise, insanın imanı veya küfrü seçme hakkına sahip olmadığıdır. Bu anlayışın, “De ki: Benim size getirdiklerim Rabbiniz nezdinden indirilmiş bir hak ve gerçektir. Dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin,” mealindeki ayette (18. Kehf, 29) ifadesini bulan Kur'ani bakış açısına tamamen ters olduğu ortadadır. Önceden belirlenme iddiası yetmediği gibi, ayrıca, iman veya küfrü seçen birinin iradesine başka sınırlamalar da getirilmeye çalışılmış ve küfür içinde olanın imanı seçme hakkı (!) olduğu, ama imanı seçmiş birinin küfrü seçmeye hakkı olmadığı (!) İslam uleması tarafından on dört yüzyıl boyunca ısrarla iddia edilegelmiştir. Kısaca, ‘irtidad’ (dinden dönme) kavramıyla ifade edilen bu iddiaya göre, kişinin İslam'a girme hakkı var ise de, onu terk etme hakkı yoktur, terk edecek olursa cezası –Kur'an'a göre değil, rivayete göre– ‘ölüm’dür.

Kur'an'ın bu konudaki öğretisi son derece açık ve net olduğu hâlde, maalesef bazı rivayetler bu öğretiyi ters yüz edici bir etkiye yol açmış ve Kur'ani öğretiye egemen olmuştur. Hâlbuki Kur'an'ın hiçbir yerinde Müslüman olanın, bilahare İslam'ı terk ettiği takdirde öldürülmesi gerektiğine dair en küçük bir işaret bile yoktur. Kur'an, insanın iman veya küfrü kendisinin seçebileceği ve seçmesi gerektiği konusunda, son derece açık olduğu gibi, imanı seçen birinin istediği zaman küfrü de seçebileceği konusunda da son derece açık ve nettir:

İman ettikten sonra inkâr eden, sonra da inkârda ileri gidenlerin tövbeleri aslâ kabul edilmeyecektir. İşte sapıklar onlardır (3. Âlu İmrân, 90).

¹¹⁴ *Agt.*, s. 202-205'ten kısaltılarak.

İman edip sonra inkâr eden, sonra iman edip tekrar inkâr eden, sonra da inkârında ileri gidenleri Allah ne bağışlayacak, ne de doğru yola eristirecektir (4. Nisâ', 137).

Sizden her kim dininden döner ve kâfir olarak ölürse, işte onların dünya ve ahirette amelleri geçersizdir ve kendileri de cehennem ehlidir (2. Bakara, 217).

Ey iman edenler! Sizden her kim dininden dönerse [bilmiş olsun ki] Allah, ileride bir kavim getirecektir ki, onları sever, onlar da O'nu severler, müminlere karşı son derece mütevazı, kâfirlere karşı ise izzetlidirler, Allah yolunda cihad ederler... (5. Mâ'ide, 54).

İmandan sonra küfrü seçenlerle ilgili olarak Kur'an'ın öngör-
düğü tek ceza 'uhrevi anlamda hüsrân'dan başka bir şey değildir;
bu gibilerin öldürülmesi gerektiğine dair ortada hiçbir işaret mev-
cut değildir. Ne var ki, rivayetlere geldiğimizde, Kur'an'ın mübel-
liği olan Hz. Peygamber'in, sanki bu ayetlerden hiç haberi yok-
muşçasına veya bu ayetlerle zıtlıcasına, "Kim dinini değiştirirse
onu öldürünüz" veya bazı rivayetlerde, "Kim dinden dönerse
onun cezası ölümdür," dediği rivayet edilir.¹¹⁵

Bu rivayetlerin tamamının isnadının mu'an'an (an lafzı ile riva-
yet edilmiş) olması ve dolayısıyla doğrudan iştirilmiş olmaması se-
bebiyle klasik hadis usûlü uyarınca bile kabulü mümkün değilken,
hadislerin Kur'an'ın öğretisiyle uyum hâlinde olma şartını arayan
alternatif hadis metodolojisi uyarınca kabulü, evveliyette imkân dı-
şıdır; çünkü Allah'ın insana verdiği inanma veya inkâr etme hakkı-
nı, böylesi çürük rivayetlere dayanarak gasp etmek, açık bir insan
hakkı ihlalidir. 4. Nisâ', 137. ayetinde iman ile küfür arasında mü-
kerrerr gidip gelmelere işaret edilip buna ölüm cezası öngörülmedi-
ği hâlde, ortaçağ İslam uleması, Kur'an'a rağmen bu çürük rivayet-
lere itibar edip sadece bu rivayetlerden hareketle bir irtidad fıkhı
bile tesis edebilmiştir.¹¹⁶ Konunun temel dayanağını oluşturan bu

¹¹⁵ Mesela bkz. İbn Mâce, *es-Sünen*, 20, Hudûd, 2, hadis no: 2035, (II. 848); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, Kitâbu'l-hudûd, 1, hadis no: 4351, (IV. 126); Tirmizî, *es-Sünen*, 15, Hudûd, 25, hadis no: 1458, (IV. 59); *Fethu'l-hârî*, 56, Cihâd, 149, hadis no: 3017, (VI. 149-151), 87; İstîlâbetu'l-murteddîn, 2, hadis no: 6922, (XII. 267, 271). Konuyla ilgili bütûn rivayetleri bir arada görmek için ise bkz. Nesâî, *es-Sünen*, Tahrimu'd-dem, (VII. 103-106).

¹¹⁶ İslam ulemasının irtidad konusunda, bugün için akıl almaz kabul ettiğimiz nice hükümler verip ne akıl almaz konu ve detaylara girdiğini görmek için Nu'mân A. es-Samerrâî'nin 400 sayfa tutan, *İslâm Fıkhdında Mürtede Ait Hükümler* (İs-
tanbul 1970) adlı eserine bakılabilir.

rivayetlerin delil olamayacak kadar çürük olduğunu fark edememeleri veya görmezlikten gelmeleri, en azından bunların Kur'an'ın öğretilerine aykırı olduğunu görmeleri gerektiği hâlde, bunu bile başaramamış olmaları, onların ortaçağ şartları açısından bile mazur görülemeyeceğini gösterirken, aradan geçen bunca yüzyıldan sonra, aynı zamanda modern bir hukukçu olan Abdulkâdir Üdeh, hem de pozitif hukukla mukayeseli bir çalışma olan, *et-Teşrî'u'l-cinâ'iyi'l-islâmî (İslam Ceza Hukuku)* adlı, Türkçeye de tercüme edilmiş olan eserinde (Beyrut 1985⁴), bakın neler söylemektedir.

İrtidadın cezası: İrtidadın iki cezası vardır, biri asli olan 'ölüm', diğeri ona bağlı olan, 'mallarına el konulması'dır.

Ölüm: Şeriat, mürtedi ölümle cezalandırır. Bu konuda temel dayanak, "Sizden kimler dininden dönerler de kâfir olarak ölürlerse, onların amelleri dünyada da ahirette de boşa gider, 'onlar cehennemlik olup orada ebedî kalacaklardır,'" (2. Bakara, 217) ayeti ve Rasulullah'ın (s.a.v) "Kim dinini değiştirirse onu öldürün," sözüdür.

İrtidad, İslam dinini terk etmek ve bağlandıktan sonra ona başkaldırmaktır. İrtidad, sadece Müslüman için söz konusudur.¹¹⁷

Bu alıntıda da görüldüğü gibi, Abdulkâdir Üdeh, klasik yaklaşımı tekrarlamak dışında herhangi bir şey yapmamakta, üstelik bunu yaparken, mürtedin öldürüleceğine dair en küçük bir imada bile bulunmayan bir ayeti, bir insan hakkında ölüm cezası vermek için sorumsuzca kullanmakta, üstüne üstlük, bir de hiçbir kaynak vermediği, sened ve metin açısından emin olmadığı, Kur'an'a uygunluğunu göstermediği bir rivayeti de ek bir delil olarak öne sürmektedir. Bu yapılanın bilimle, hele hak ve hukukun tesisinde önemli rolü olan 'hukuk ilmi'yle, adalet, insaf ve mantıkla ilgisi yoktur. İzah ettiğimiz üzere, mürtedin öldürülmesini gerektirecek hiçbir sağlam delil olmadığı hâlde, üstelik ölüm cezası verilen bir mürtedin daha sonra tekrar Müslüman olma şansını elinden zorla aldığımıza da dikkat etmeksizin, onun öldürülmesini 'hukuk' adına istemek, tam anlamıyla bir 'cinayet'tir.

Bütün bunlara rağmen, aynı Abdulkâdir Üdeh'in, hiçbir çelişki endişesi taşımaksızın, "İslam Şeriatı, inanç hürriyetini tanıyan ve bu hürriyeti son sınırına kadar koruyup kollayan ilk şeriatıdır (hukuk sistemi). Her insanın İslam Şeriatı'na göre, istediği inancı/dini benimsemesi onun hakkıdır, hiç kimse onu inancını terke veya

¹¹⁷ Age., I. 661, prg. 468.

başka bir inancı benimsemeye zorlayamaz, onu inancını açıkla-
maktan menedemez,”¹¹⁸ demiş olması karşısında, insan, söyleye-
cek herhangi bir söz bulamamaktadır. XX. yüzyılda yaşamış çağ-
daş bir hukukçunun bile, tarihte ulemamızın yaptığı affedilmez
hataları tekrarlamaktan kurtulamamasının en önemli sebeplerin-
den birisi, hadis rivayetleri konusundaki akıl almaz vurdumduy-
mazlıklarıdır. Bu konuda klasik İslam hukukçuları ile çağdaş
olanlar arasında herhangi bir fark yoktur. Çünkü hâlâ günümüz
İslam hukukçuları, irtidad cezasının yegâne dayanağı olan bu çü-
rük rivayetleri sorgulayacakları yerde, bu cezanın siyaseten veya
toplumu fesattan korumaya yönelik bir ceza olduğunu ileri süre-
rek savunmaya çalışmaktadırlar.¹¹⁹

Mürtedin öldürülmesini gerektiren hiçbir şer’î delil/nass olmadı-
ğı hâlde, yüzyıllarca bu cezanın İslam hukukunda yer alması, biz
Müslümanların ve özellikle de hadis ve fıkıh imamlarımızın büyük
bir ayıbidir. Bu ayıbın ortadan kaldırılması ise, ancak ve ancak al-
ternatif hadis metodolojisinde teklif edilen yaklaşımın benimsenme-
si ve yaygınlaşmasıyla mümkün olabilecektir. Aksi takdirde birçok
masum insanın kanının haksız yere akıtılmasına rıza göstermek gi-
bi korkunç bir hataya düşmek kaçınılmaz olur. İş bununla da bit-
mez, ‘en geniş inanç hürriyetinin İslam’da olduğuna dair klişeleşmiş
iddianın da, gerçek dışı ve bir aldatmaca olduğu ortaya çıkar ve
hiçbir inandırıcılığı kalmaz. Bu ise, hem İslam’a hem de Müslüman-
lara yapılabilecek en büyük kötülüklerden biridir.

13. Siyaset ve Yönetim

Çağdaş İslam dünyasının karşı karşıya bulunduğu problemler sayı-
lamayacak kadar çok ve tahmin edilenden daha derindir. Nerede
ise problemsiz herhangi bir alandan söz etmek bile zordur. Siyaset
ve yönetim alanı da böyledir, bu alanda da İslami bakış açısı çeşit-
li problemlerle karşı karşıyadır. Detaylara inmeksiz bazı temel
problemlere işaret etmek gerekirse; egemenlik, yasama, başkanlık,
seçim, biat, şûrâ, hilafet, muhalefet, sivil toplum gibi, şu ânda en

¹¹⁸ Age., I. 31, prg. 25.

¹¹⁹ Bu savunmayı Abdulkâdir Üdeh, az önce yaptığımız alıntının ardından tekrar-
ladığı gibi; son olarak Yaşar Yiğit tarafından, “İnanç ve Düşünce Özgürlüğü
Perspektifinden İrtidad Suç ve Cezasına Bakış” (*İslâmiyât*, II (1999), sayı: 2, s.
121-135) adlı makalede de tekrarlanmıştır. Tek farkla ki, Yiğit, söz konusu ha-
dis(ler)in âhâd olup böyle bir konuda delil olamayacağını söyleme cesaretini
göstermiştir. Ama yine de, böylesi önemli bir konunun yegâne dayanağı olan
söz konusu rivayetleri tek tek inceleme zahmetini göze alamamıştır.

fazla tartışılan konular zikredilebilir. Bu konularla ilgili problemlerin çoğunun temelinde, her zaman olduğu gibi yine hadis rivayetlerinin yattığını söylemek mümkündür. Şimdi, alternatif hadis metodolojisi uyarınca konuyla ilgili rivayetler üzerinde yapılacak çalışmaların bize ne gibi açılımlar sağlayabileceğine bir göz atalım:

Bugün İslam dünyasında egemen olan 'devlet' anlayışı, ortaçağın klasik devlet anlayışının silik bir kopyasından başka bir şey değildir. Bu anlayışa göre, halife (devlet başkanı) ister ümmetin rızasıyla seçimle, ister ise zorla iktidarı gasp ederek gelsin, baskıyla de olsa, kendisine biat edildiğinde, onun halifeligi meşrudur.

Böylece başa gelmiş bir yöneticiye mutlak anlamda itaat şarttır ve dinden çıkmadıkça, namazı da kıldıkça, istediği kadar zulmederse etsin, ona karşı ayaklanmak caiz değildir.

Özellikle, zalim yöneticilerin başa geçmesi durumunda, Müslümanlara düşen, onu zulmüyle baş başa bırakmak, ona karışmamak ve kendi işlerine bakmalarından ibarettir. Kısaca, yönetime karşı muhalefet değil 'sabır' telkin edilir. Çünkü, "Sultan Allah'ın yeryüzünde gölgesidir," dolayısıyla ona karşı çıkmak, aynı zamanda dinî bir suç, bir günahıdır.

Şiaya geldiğimizde ise durum daha vahimdir, çünkü onlara göre –egemen görüş de budur– ğaib imam (mehdi) zuhur etmedikçe bir devlet kurmak bile caiz olmayıp devlet kurmak için ğaib imamın ortaya çıkmasını beklemek (*intizâr*) zorunludur. Şiaya göre imamın, Sünni siyaset teorisine nazaran, daha mutlak ve daha dokunulmaz, kutsal bir statüye sahip olduğunu da burada belirtmek gerekir.

Yöneticinin (halife, sultan, imam, emîr vb.) mutlak kudretine ve yönetilenin (halkın) yöneticiye mutlak bağlılık ve itaatine vurgu yapan otoriter anlayış, Emeviler, Abbasiler, Selçuklular ve Osmanlılar aracılığıyla bugüne kadar etkili olmuştur. Nitekim bugün de Atlas Okyanusu'ndan Endonezya'ya kadar bütün İslam ülkelerinde totaliter/otoriter rejimlerin egemen olması, bu etkinin bir delili olsa gerektir. Şeklen demokrasiyle yönetilen İslam ülkelerinde bile, ya tek parti ve tek adam yönetimleri egemendir ya da en azından partilerde lider sultanı söz konusudur.

Sadece siyaset alanında değil, çeşitli İslami hareketlerde, cemaat, tarikat ve grup şeklindeki yapılanmalarda da yine tek adam (lider, şeyh, üstad vb.) sultanı egemendir ve bunlara karşı çıkmak, muhalefet etmek, hemen 'fitne fesat çıkarmak'la bir tutulur ve parti lideri, şeyh, üstad vb. önderlerin eleştirilmesine aslâ müsaade edilmez.

Dahası bu anlayışın uzantılarını, her biri mutlak otorite olan, ailede baba, okulda hoca, işyerinde patron, kurumlar amir üzerinde de görmek mümkündür.

Kısaca, İslam ülkelerinde, 'mutlak itaat' anlayışının egemen, 'mu-halefet' düşüncesinin ise 'yok' oluşu,¹²⁰ kökleri tarihin derinliklerine giden bir zihniyet problemiyle yakından ilgilidir. En az bunun kadar önemli bir başka husus ise, İslam dairesi içinde 'muhalefet'e yer olmayışı ve ona olumsuz bir değer atfedilmesi bir yana, İslam dairesi dışındaki düşünce, inanç ve ideolojilerin İslam'a muhalefet hakkının olup olmadığını tartışmanın bile neredeyse imkânsız oluşudur.

İşte halifeye, imama, sultana, emîre, lidere, parti başkanına mutlak itaatten, müridin şeyhe, tilmizin üstadı, kadının kocasına, çocukların babaya mutlak itaatine kadar, İslam dünyasının hemen her kurum ve kesiminde görülen bu 'mutlak itaat' anlayışını besleyen unsurların başında, birtakım hadis rivayetleri gelmektedir.

Bu rivayetleri hadis kaynaklarının, "imâra veya hilafe(t)" ile ilgili bölümlerinde, fıkıh literatüründe yine ilgili konuya tahsis edilen bölümlerde, kelimada yine "imamet ve hilafet" bahsinde, keza *el-Ahkâmü's-sultaniyye* türü eserlerde görmek mümkündür. Ayrıca bütün bu geniş literatürde yer alan rivayetleri büyük ölçüde bir araya toplamış olan, *Kenzu'l-ummâl* adlı geniş hadis derlemesinin, "Kitâbu'l-hilâfe ma'a'l-imâra" bölümünün "el-İmâra ve tevâbi'uha" (V. 751-799) alt bölümü ile "Kitâbu'l-imâra ve'l-kâdâ" bölümünün "el-İmâra" (VI. 4-90) alt bölümüne bakılabilir.

Bilhassa *Kenzu'l-ummâl*'de yer alan rivayetler genel olarak değerlendirildiğinde, halife, sultan, imam veya emîre itaatin, "Allah'ın emirlerine uygun olmak," şartıyla mukayyet olduğuna dair rivayetler yanında, insanlara zulmetse de, İslam'ın emir ve yasaklarını çiğnese de, onlara itaat edilmesi ve zulümlerine ise sabredilmesi gerektiğine dair rivayetlerin bir arada bulunduğu görülür. Bunlardan birinci grup rivayetler, İslam siyaset düşüncesine damgasını vuramadığı ve uygulamada da etkisini gösteremediği için, biz asıl ikinci grup rivayetler üzerinde duracağız.

¹²⁰ Nevin A. Mustafa'nın, *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet* (İstanbul 1990) adlı eserinde öne sürdüğü, İslam tarihinde ve düşüncesinde muhalefet diye bir olgunun bulunduğu yolundaki tezi, okuyucuyu aldatmamalıdır. Çünkü onun tezi özellikle teorik düzeyde ve çeşitli ekollerde, iyi-kötü, zayıf-güçlü, yaygın-dar bir muhalefet düşüncesinin bulunduğunu göstermeye yöneliktir. Biz ise, hem tarihte hem de günümüzde 'egemen' olan anlayışın 'mutlak itaat' olduğunu, muhalefet anlayışının ise, 'gelişmemiş ve nerede ise yok' düzeyinde olduğunu, özellikle de uygulamada bunun böyle olduğunu vurgulamak istiyoruz.

Yöneticiye mutlak itaati telkin eden bu ikinci grup rivayetlere baktığımızda, bunların kaynak ve isnad açısından son derece problemlili oldukları görüldüğü gibi, muhteva olarak da bilhassa Emevi saltanatının işine gelebilecek nitelikte oldukları ve büyük ihtimalle onların teşvik ve baskılarıyla piyasaya sürülmüş olabileceği ihtimali kendisini güçlü olarak hissettirmektedir. Ama asıl önemli olan, bu tür hadislerin iki sebepten dolayı Hz. Peygamber'e ait olmasının imkân dışı oluşudur:

1. 'Kayıtsız-şartsız mutlak itaat', bırakın halife, sultan, imam veya emîri, Hz. Peygamber'in kendisine bile tanınmamış bir statüdür. Hz. Peygamber'in biatlerinin bile mutlak değil şartlı olduğu ve Hz. Peygamber o şartlara uymadığı takdirde, itaat sözünün hükümsüz olduğu görülmektedir. Mantiken de Hz. Peygamber'in sultan, halife, imam veya emîrlerin zulümlerine sabredip onlara itaate devam edilmesini tavsiye, hatta emrettiğine dair rivayetlerde olduğu gibi, Müslümanların kendisinin (s.a.v.) zulüm ve haksızlıklarına sabredip mutlak itaat etmelerini talep ettiğini de bilmiyoruz. Böyle bir şeyi talep etmesi mümkün değildir, çünkü Kur'an'ın en temel esaslarından olan *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-neh-yu 'ani'l-munker* (iyiliğin emredilip kötülüğün engellenmesi) ilkesiyle taban tabana zıt bir talebin ondan sâdır olması demek, onun kendi getirdiği esasları kendisinin yıkması demektir. Böyle bir şeyin Hz. Peygamber hakkında düşünülmesi bile abesle iştigaldir.

2. Yine hilafet, imamet, sultanlık vb. ile ilgili olarak işaret ettiğimiz rivayet malzemesinin iki ana gruba ayrıldığı ilk bakışta hemen göze çarpmaktadır. Bunlardan birinci grup, yöneticiye mutlak itaati, zulümlerine ise sabrı telkin ederken; ikinci grup, tam aksine –özetle– Allah'a isyan (*ma'siyet*) söz konusu olduğunda yöneticilere itaatin ortadan kalkacağı esasını telkin etmektedir. İşte bu iki grup hadis rivayetinden ikincisi Kur'an'ın *el-emru bi'l-ma'rûf* ilkesiyle de uyum arz ettiğinden, ille de hadislere başvurulacaksa bu gruptaki rivayetleri esas almak, dolayısıyla da birinci gruptakileri reddetmek daha doğru olacaktır. Ayrıca tali bir delil olarak –bu rivayetler arasında– Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in Müslümanlardan kendilerine doğru yolda oldukları sürece itaat talep ettikleri, aksi takdirde itaatin geçersiz hâle geleceğini belirttikleri ifadeleri de, ikinci gruptaki rivayetleri ret için bir gerekçe oluşturabilir.

Alternatif hadis metodolojisi çizgisinde böyle bir yaklaşımla, 'mutlak ve körü körüne itaati' telkin eden rivayetlerin reddedilmesi, İslam dünyasında yönetilenlere –Hz. Peygamber, Ebû Bekir ve

Ömer devirlerinde olduğu gibi- yönetimi sorgulama, ona itiraz etme ve gerektiğinde karşı çıkmanın, yani 'muhalafet'in yolunu açacak ve bugün bütün toplumlarda siyaset ve yönetim alanında son derece önemli bir rol icra eden 'muhalafet' ve 'sivil toplum' anlayışının İslam ülkelerinde de gelişmesine zemin hazırlayacaktır.

Şayet bu gerçekleşecek olursa, sonuçta İslam dünyasında yöneten-yönetilen ilişkilerinde ne kadar köklü değişikliklerin ortaya çıkacağını tahmin etmek hiç de zor değildir. Baskı altında olan yönetilenler, yöneticilere karşı itiraz seslerini yükseltip güçlü bir muhalafet oluşturabilecek, yöneticilerin yetkilerini mümkün olduğu ölçüde kısıtlayıp onların topluma baskı yapmalarının önüne geçebileceklerdir. İş bununla da kalmayacak, bugün kitleleri bir sürü gibi görüp arkalarında sürükleyen siyasi liderler, cemaat ve grup liderleri, şeyhler ve üstadlar vb. tamamen habadan oğla, kayınpederden damada vb. geçen bir saltanata veya aile şirketlerine ve holdinglere dönüşmüş olan mevcut statükoyu devam ettirmekte zorlanacaklar ve ayrıca -maddi ve manevi- muhtemel istismarların da önü alınmış olacaktır. Bu gelişme sadece burada da durmayıp işyeri, idare, aile ve okul içi ilişkilere kadar yansıyacaktır. Bütün bunların sonucunda ise, İslam'ın iyiliğin egemenliğini sağlama ve kötülüğe karşı mücadele etme ilkesine bağlı, daha âdil ve eşitlikçi bir siyasal-toplumsal yapının teşekkülü yolunda hızla ilerlemek mümkün olabilecektir.

14. Toplumsal Hayat

İnsana bakış açımızı olumsuz etkileyen hadis rivayetlerinden bahsederken, özellikle kadınla ilgili olanlarını ele alarak, bunların Hz. Peygamber'in sözü olmasının ve İslam'ı temsil etmesinin mümkün olmadığını ifade etmiştik. Kadını aşağılayan, uğursuz sayan, aklının ve dininin eksik olduğunu ifade eden, onlara okuma-yazma öğretilmemesini telkin eden, onların siyasal haklarını ellerinden alan, eve hapseden, toplumsallaşmasını engelleyen, onu erkeğin âdeta kölesi gibi gören ve bu sebeple kocasının izni olmadan kendi malında bile tasarruf hakkını elinden alan ve nihayet kocasının onu dövmesine kimse'nin karışmaması gerektiğini telkin edip dövmeyi normal bir şeymiş gibi gösteren hadis¹²¹ rivayetlerinin, Hz. Peygamber'in

¹²¹ Maalesef klasik hadis usûlünün olumsuz etkilerinden kurtulamamış zihinler, geçmişin hastalıklarını bugüne ha bire taşımaya devam etmekte, ama yaptıklarının İslam'ın ve yaşadığımız çağın ruhuna hitap edip etmediğini aslâ düşünmemektedirler. Bunun son bir misali, yüzlerce yıl önce Nevevî'nin derlediği, *Riyâzu's-Sâlihîn*'i -hiçbir tenkit süzgecinden geçirmeksizin- şerh etmeyi ilim ve

sözü olamayacağı şeklinde, varmış olduğumuz sonucun, toplumların yansıını teşkil eden kadınlar için ne kadar önemli ve olumlu sonuçlar doğuracağını tahmin etmek de zor olmasa gerektir.

Kadının devlet başkanlığı dahil, toplumun her kademesinde görev yapabilmesinin önündeki hadis rivayetleri engelinin kalkması, toplumsal hayatın her alanında, İslam dünyasının büyük bir insan gücü potansiyeline kavuşmasına da yardımcı olacak, bu ise kalkınmada en önemli faktör olan ‘insan’ servetimizin artmasıyla üretimi de olumlu yönde etkileyecektir. Kadın meselesindeki bu olumlu bakış açısı sonucunda, kadınlar için yüzyıllardır kullanılan, “Saçı uzun akli kısa” şeklindeki aşağılayıcı deyim ve anlayışlar da, inşaallah tarihe karışacaktır.

Alternatif hadis metodolojisi uyarınca, hadisler tenkit süzgecinde geçirilmeye devam edildiği sürece, artık, “Çocuklarınızı mescitlerden uzak tutunuz,” (*cennibū şıbyānakum mesācidekum*) gibi rivayetlerle çocuklarımızı –bilhassa yaşlılarımızın sıkça yaptığı gibi– cami ve mescitlerden uzaklaştırıp soğutmayacağız. Yine, “Çocuklarınız yedi yaşına gelince onlara namazı emredin, on yaşına gelince kılmazlarsa dövün,” gibi Hz. Peygamber’in ne mizacına, ne de yaşanmış örnek hayatına uyan bir rivayete dayanarak –bunun bütün isnadlarının da çürük olduğunu inceleyip araştırmak ortaya koyma zahmetine katlanmaktan da kaçınarak–, çocuklarımızı dövmek gibi en ciddi eğitim hatasını işlemekten kurtulacağız. Hele, çocukların on yaşına gelince namaz kılmadığı takdirde dövülmesiyle yetinmeyip söz konusu çürük rivayetin metninde bile olmayan, “kan çıkıncaya kadar dövülmesi gerektiği” şeklindeki yorumunu yapmayacağız.¹²² Bu suretle de çocukların dövül-

ihadet zanneden, aslında şerh diye geçmişin marazi bakış açılarını topluma telkin eden bazı meslektaşlarımızın, “Kocasına, karısını niçin dövdüğü sorulmaz,” şeklindeki bir rivayeti –ne isnad, ne de metin tenkidine tâbi tutmayı akıllarına dahi getirmeden– savunmaları ve “Aile mahremiyetine karışılmaz,” gibi cılız bir gerekçeye sarılarak meşrulaştırmalarıdır (bkz. s. 219). Ben burada şarihlerle, dayak yiyen kadınların, her birimizin ya annesi, ya eşi, ya çocuğu, ya halası, teyzesi, ya anneanne veya babaannesi, ya kayınvalidesi, ya hocası; ama hepsinden önemlisi ‘insan’ olduklarını hatırlatmakla yetiniyorum.

¹²² İnandırıcı gibi değil, ama tam da bu satırları kaleme aldığımız sırada, bazı gazetelerde böyle bir yorumun yer aldığı, buna mukabil başka gazetelerin de bu olayı eleştirerek manşetlerine taşıdıkları ve ortaya bir skandalın çıktığı görüldü (Sözle edilen skandal yorum için bkz. Mehmet Talu’nun *Milli Gazete*’deki (04-05.7.2001) yazıları; eleştirel manşet ve yazılar için de bkz. *Sabah* (06.07.2001, s. 1, 25) ve *Milliyet* (06.07.2001, s. 20). Aslında bu yorumu yapanın, sadece, konumuz olan türden asılsız hadislerle dayanılarak geçmişte yapılan yorumları tekrarlarmaktan başka bir şey yapmadığını da dikkatlerinize sunmakta yarar vardır.

mesini Peygamber emri diye insanlara takdim etme yanlışını düzeltmemiz de mümkün olabilecektir.

Toplumsal hayatta önemli yeri olan müzik, resim ve diğer plastik sanatlar konusunda İslam geleneğinde mevcut olan olumsuz bakış açısı, birçoğu uydurma, birçoğu da problemli hadislerden ve bazı hadislerin yanlış yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Bunlardan, özellikle, müziğin şeytanın çalgısı olduğu ve kadın sesinin mahrem olduğu yolundaki rivayetler, bizatihi Hz. Peygamber dönemi uygulamalarınca zaten reddedilmektedir. Çünkü Hz. Peygamber'in çeşitli vesilelerle birtakım musiki aletlerinin kullanılmasına ve bilhassa hanım olan cariyelerin bu aletler eşliğinde şarkı söylemelerine karşı çıkmadığı herkesçe bilinen ve kabul edilen bir husustur. Resim yaşağına gelince, bunu o dönemde son derece isabetli bir tedbir olarak görmek mümkün ise de, bugün artık putperestlik korkusunun kalmadığı ve bu sanatlarla uğraşanların da böyle bir amaçlarının olmadığı ortada iken, gerekçesi kalmayan bu yaşağı anlamsız bir ısrarla sürdürmenin de izahı yoktur.¹²³

İslam dünyasının geçmişten miras aldığı toplumsal sıkıntılardan birisinin ırk, cins, renk, dil ve bölge unsuruna dayalı ayrımcılık ve hizipleşmeler olduğu bilinen bir gerçektir. Bugün de hâlâ, Hz. Peygamber'in mensup olduğu Arap ırkının ve dilinin kutsallaştırılması yönündeki çabalara rastlanmakta, Arap ülkelerinde Arapçılık, Türk ülkelerinde Türkçülük, Acem (Fars-İran) ülkelerinde Farsçılık akımları görülmekte, bu akımlardan her biri kendilerini birtakım rivayetlere dayandırarak dinî bir meşruiyet ve üstünlük kazanmaya çalışmaktadırlar. Mesela ülkemizde, "Türklerin faziletleri"yle ilgili rivayetlere dayanarak Türkçülük akımını Hz. Peygamber'e doğrulama peşinde koşanların varlığı ve bunların içinde bazı akademisyenlerin de bulunduğu görülmektedir.¹²⁴ Aynı şekilde Arapların, Araplar içinde ise Kureyş'in, Emevi ve Abbasi hanedanlarının, Yemenlilerin, keza İranlıların, Habeşlilerin,

¹²³ Çok bilimsel olmamakla birlikte, bilinen bir müellife ait olduğu için, Muhammed Gazâlî'nin *Fakihler ve Muhaddisler'e Göre Nebvî Sünnet* adlı eserinin ilgili bölümlerine bakılabilir.

¹²⁴ Mesela, Zekeriyâ Kitapçı'nın, *Hz. Peygamber'in Hadislerinde Türkler* (İstanbul 1986) adlı eseri bu konuda verilebilecek güzel bir örnektir. Aynı konuda farklı sonuçlara ulaşmış bir başka inceleme için bkz. Abdülkadir Aykan, *Türklerde İlgili Hadislerin Tedkiki* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), AÜİF, Ankara 1998.

zencilerin her birinin faziletine, üstünlüğüne veya düşüklüğüne dair bol miktarda hadis rivayeti mevcuttur. Buna bağlı olarak, bu etnik grupların her birinin dillerinin faziletine veya düşüklüğüne dair rivayetler de aynı bolluktedir.

Arkamızda bıraktığımız on dört yüzyıldan ve yaşanmış bunca acı tarihî tecrübelerden sonra, artık hâlâ şu veya bu ırkın, şu veya bu dilin fazileti veya üstünlüğünden dem vurarak, İslam dünyasında tefrika ve hizipçilik tohumlarını yeşertmeye devam etmenin anlamsızlığını anlamış olmamız gerekir. Yine şunu da artık anlamış olmamız gerekir ki, İslam ve İslam Peygamberi nazarında esas olan 'insan'dır; Arap, acem, zenci, kızilderili, Berberî, Hindli, Afgan olmasının, şu veya bu dili konuşmasının hiçbir önemi yoktur. Bu 'insan'lar arasında, tek bir fazilet –üstünlük değil– ölçüsü vardır, o da, 'iman' ve 'salih amel'dir. Bu ölçüye ters düşen hiçbir rivayetin Hz. Peygamber'e ait olması mümkün değildir. Zaten her bir ırkın ve dilin –hatta bölgenin– hem lehinde, hem de aleyhinde yüzlerce, binlerce hadisin varlığı, bunların uydurma olduğunun ikinci bir delilidir. Çünkü her bir tarafın bu hadislerin doğruluğunu iddia ettiği göz önüne alınır ve varsayım olarak da bunun doğruluğu kabul edilirse, bu takdirde Hz. Peygamber'in bu kadar açık bir çelişki ve tutarsızlığa düşmeyeceği göz önünde bulundurularak, bu rivayetlerin toptan uydurma olduğuna hükmetmek yanlış olmayacaktır. Zaten klasik hadisçiler de bu tür rivayetlerin büyük çoğunluğunun uydurma olduğunu tespit etmiş bulunmaktadırlar. Bu tespit yanında, muteber kabul edilen kaynaklarda yer alan benzer hadisler de tespit ve tasfiye edilecek olursa, İslam dünyası, ırkçılık, ırkların fazileti veya bölgecilik gibi, İslam'a aykırı cahiliye düşüncesinin hadisleşmiş kalıntılarından da kurtulmuş olacaktır. Bunun sonucunda ise, 'iman' ve 'salih amel'i fazilet ölçüsü kabul eden Kur'ani öğretiyeye ve bu öğretiye sadık olan Peygamber modeline de yeniden dönülmüş olacaktır.

Ayrıca, genel olarak dünyada her türlü ayrımcılığa karşı gidecek güçlenen bilinçlenme sürecinde, bu tür rivayetleri tasfiye etmekle İslam düşüncesi, dünya kamuoyu nezdinde ilkel bir ayrımcılık ayıbıyla itham edilmekten de kurtulabilecektir.

Konunun ibadetler alanıyla da ilgisi bulunmaktadır. Çünkü gerek geçmişte, gerek günümüzde birçok ulema, namaz, oruç gibi ibadetlerin ifasında gevşek davranan Müslümanlara karşı zor kullanılabileceğini savunmuş ve pek çok Müslüman da –bugün olduğu gibi– bu görüşü benimsemiş, bazı İslam ülkelerinde ise bu düşünce resmîyet

kazanmış bulunmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de namaz, oruç, hacc vb. ibadetleri yerine getirmeyenler hakkında hiçbir maddi, hukuki, dünyevi yaptırım öngörülmemişken, Hz. Peygamber'in böyle bir şeyi yapmış olması düşünülemez. Dolayısıyla, ibadetler konusunda hukuki/dünyevi yaptırım uygulanmasını savunanların dayandıkları birtakım rivayetlerin de uydurma oldukları veya yanlış anlaşıldıkları, muhtemelen de saptındıkları tereddütsüz söylenebilir. Kaldı ki, zorla yapılan ibadetlerin gerçekten Allah katında bir değerinin olup olmayacağı da, ayrıca üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur.

Sadece ibadetler değil, ekonomik faaliyetler alanında da bazı şeylerin yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir. Bunlardan birisi, her zaman tekrarlanageldiği üzere 'yanlış bir tevekkül inancı', diğeri ise, 'servet, refah, gelir ve zenginlik'ten kaçıp 'aza kanaat etme ve fakirliğe' sığınma şeklinde tezahür eden zühd anlayışıdır. Özellikle bazı tasavvufi çevrelerde yaygın olan bu anlayışın dayanakları arasında zenginliği yeren, fakirliği öven pek çok rivayet de bulunmaktadır. İslam gibi, hayatın bütün alanlarında her türlü beşerî aktiviteyi olumlayan ve bunun sonucunda pek çok parlak medeniyetin kurulmasına sebep olmuş bir dinin peygamberinin; üretime, kazanmaya, servete, zenginliğe ve refaha karşı çıkarak ümmetine fakirlik tavsiye etmesi mümkün değildir. Nitekim zenginliği yeren ve fakirliği öven rivayetler üzerinde, son zamanlarda yapılmış olan bilimsel bir araştırmada, bu tür rivayetlerin hem isnad, hem de metin açısından ciddi problemlerle malul olduğu ortaya konmuştur.¹²⁵ Tasavvuf ve zühd çevrelerine mensup bazılarının bu tip hadisleri uydurmuş olma ihtimaline de bu araştırmada dikkat çekilmiştir ki, bugün bazı tasavvufi çevrelerde tam tersi yönde, servet ve güç kazanmaya olan aşırı eğilim ve hatta hırs, gelenek açısından tam bir ironi teşkil etmektedir. İslam dünyasının dünyaya ve ekonomiye, aşırılıklardan uzak, sağlıklı ve dengeli bir bakış açısı geliştirebilmesi önünde ciddi bir engel teşkil eden bu tür rivayetlerin tasfiyesiyle Müslümanların ekonomik gerilikten, işsizlikten ve üreten değil tüketen bir dünya olmaktan kurtulmaları yönünde de önemli bir adım atılmış olacaktır.¹²⁶ Bū-

¹²⁵ Bkz. Hasan İbik, *Zenginlik ve Fakirlikle İlgili Hadislerin Hadis Teknikleri Açısından Değerlendirilmesi* (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), AÜİF, Ankara 2001.

¹²⁶ Bu konuda, ülkemizde, değerinin yeterince takdir edilmediğini düşündüğümüz Sabri Ülgener'in iktisadi zihniyet analizlerine yer verdiği ve önemli tespitlerde bulunduğu şu eserlerini okuyucularımıza tavsiye ediyoruz: *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, İstanbul 1991.

tün bunlar gerçekleştiğindeyse, Müslümanlar, ekonomik faaliyetlerin icra edildiği çarşıları en şerli yerler olarak nitelendiren rivayetlerin¹²⁷ –hadis imamları sahih olduklarını iddia etseler dahi– Hz. Peygamber'in sözü olamayacağını rahatlıkla ifade etme cesaretini kendilerinde bulabileceklerdir.

Bu değerlendirmeleri daha da uzatmak mümkündür. O kadar ki, sadece bu tür değerlendirmeler konusunda bile ciltlerle eser yazmak imkân dahilindedir. Araştırmalar ilerledikçe bu çizgideki değerlendirmelerin daha da artacağı muhakkaktır. Nitekim ülkemiz dışında da, son zamanlarda alternatif hadis metodolojisi çizgisinde çabalara rastlanması bunu göstermektedir. Bu çabaların son bir örneği okuyucularımızın adını iyi bildiğini tahmin ettiğim Mısırlı Hasan el-Bennâ'nın kardeşi Cemâl el-Bennâ'nın, *Nahve fıkħin cedîd* (Yeni Bir Fıkħa Doğru) adlı eserinin üçüncü cildinde, hadisler konusunda ulaştığı sonuçlara dair söylediği şu sözlerde görülmektedir:

İkinci ciltte ortaya konulan, yenilik ve yaratıcılık unsurlarından olan, "Hadisleri Kur'an kriterine göre değerlendirme" ilkesidir. Çünkü uydurma hadislerin yayılması, mânâyla rivayet edilmesi, tedlis ve tezyif... karşısında bizim elimizde Kur'an'dan başka bir kriter mevcut değildir. Kur'an, muhaddislerin de reddetmediği bir kriterdir. Hatta Zeydiler, Kur'an'ı, Sünnet konusunda temel kriter kabul etmektedirler. Ne var ki, fiilen bunu uygulamaya kimse girişmemektedir. Çünkü bu kriterin uygulanması güvenilir/muteber sahih kaynaklardaki yüzlerce hadis bu kitaplardan tasfiye edilmesini gerektirecektir ki, onların buna tahammül etmeleri mümkün değildir. Ama bu durum bizi zaafa uğratabır, bizi korkutamaz, gerçeklerin mutlaka itiraf edilmesi gerekir. Hak yücedir, hiçbir şey ondan yüce olamaz.

Bu kriterin tatbiki, on iki hususta durup düşünülmesini gerektirir ki, bunların başlıcaları şunlardır:

1. Ölümden başlayıp cennet ve cehenneme varıncaya kadar, gaybı ilgili konuları ele alan hadisler. Çünkü Allah, gayb bilgisini kendisine saklamış ve onun 'gayb' olarak kalmasını istemiştir.
2. Kur'an'daki müphem hususların tefsiriyle ilgili hadisler. Çünkü Kur'an onların müphem kalmasını istemiştir ve bunların tefsiri demek, çürük rivayetlerin muhkem Kur'an nassına hükmetmesi demektir.
3. Kesin Kur'ani esaslara aykırı düşen hadisler.

¹²⁷ Bkz. el-Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Mustedrak*, I. 90.

4. Ege kemiğinden yaratılmasından tutun, sadece bir gözü açıkta kalacak şekilde örtünmesine kadar, kadınla ilgili hadislerin çoğu. Yine evlilik, boşanma, kölelik ve fey/ganimet gibi konulardaki hadisler. Bunlar sona ermiş bir döneme hastır ve bunların Kur'an'ın değişmez ilkeleri ışığında ele alınması gerekir.

5. Rasulullah'a harikulade mucizeler izafe eden hadisler. Çünkü Kur'an'ın açık ifadesiyle Rasulullah'ın mucizesi sadece Kur'an'dan ibarettir.

6. Şahıslara, şehirlere, ırklara, evliyaya, halifelere vb. meziyet, fazilet/üstünlük atfeden hadisler. Çünkü İslam'da fazilette üstünlük, ancak takva ve amelden dolaydır.

7. İnanç hürriyeti konusunda, Kur'an'a aykırı hadisler.

8. Yeme, içme, giyinme, uyuma vb. konularıyla ilgili veya hâsit/küçük bir günaha karşı korkunç cezalar öngören rivayetler veya yöneticilere [mutlak?] itaatle ilgili hadisler.

Bu yöntemin uygulanması, yarısı *Şaḥīḥayn*'de (Buhârî-Muslim) olan, yaklaşık iki bin hadis karşısında durup düşünmeyi (te-vakkuf) gerektirecektir.

Bu hadislerin hepsinin uydurma olduğuna veya iftira olduğuna hükmetmek mümkün olmayabilir. Çünkü bu, söz konusu hadislerin tek tek dökümünü ve ravilerinin tek tek incelenmesini gerektirir. Ancak biz diyoruz ki, açık bir şekilde Kur'an'a ters düşen hadislerin uydurma olduğu kesindir. Çünkü, Rasulullah, Kur'an'a aykırı bir şey söylemez.¹²⁸

Bu sözlerin ardından Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) on bin hadisten ancak % 5 oranındaki (beş yüz) hadisi *el-Muvatta'a*'ya aldığını; Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) ise yedi yüz bin hadisten ancak % 4.2 oranındaki (otuz bin) hadisi *el-Musned*'ine aldığını; daha sonra Buhârî ve Muslim'in, toplam Ebû Hurayra rivayetlerinin % 6'sını; Ebû Sa'îd el-Hudrî'ninkilerin % 3.9'unu, Câbir b. Abdillâh'inkilerin % 3.9'unu, Enes b. Mâlik'inkilerin % 13.9'unu, Âişe'ninkilerin % 7.8'ini, Abdullâh b. Abbâs'inkilerin % 5.7'sini, Abdullâh b. Ömer'inkilerin % 10.6'sını, Abdullâh b. Amr b. el-Âs'inkilerin % 2.4'ünü, Abdullâh b. Mes'ûd'unkilerin ise % 7.5'ini eserlerine aldıklarını¹²⁹ belirten yazar, bu istatistiklerin sonuçlarını şöyle yorumlamıştır:

a) İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel, önlerinde buldukları korkunç sayıdaki hadisleri elekten geçirmişler ve ancak % 5'ini

¹²⁸ Cemâl el-Bennâ. *Naḥve fiḥḥin cedîd*, Mısır 1999, III. 280-281.

¹²⁹ Age., III. 283.

kabul etmişlerdir. Sonra Buhârî ve Muslim de elemeyi devam ettirmişler ve % 7 oranında hadisi kabul etmişlerdir.

b) Bu imamlar, sıhhatlerine ve sağlamlıklarına güvenmedikleri, inanmadıkları yahut şu veya bu derecede kabul şartlarını haiz olmayan hadisleri eserlerine alma yönünde bir gevşeklik göstermemişler ve önlerinde buldukları hadislerin % 95'ini reddetmişlerdir. Ama hiç kimse çıkıp da onlara, “[Bunu yapmanız] haramdır” veya “Bu, Rasulullah’ın hadislerine karşı cüretkârlıktır,” dememiştir. Aslında yapılması gereken, muhaddislerin şüphe ihtimali bulunan ve dolayısıyla Rasulullah’a söylemediğini söyleten rivayetleri hadis diye nakletmekten sakınmalarıdır.

Biz şimdi üçüncü elekten geçirme safhasındayız. Buhârî ile Muslim, Ahmed b. Hanbel ile Mâlik b. Enes’in eksikliklerini gidermişlerdir. Çünkü onlar, öncekilerde olmayan araştırma imkânlarına erişmiştir. Bugün hiç kimse, çağdaş muhaddislerin şu ânda, mathaa, fihristler, hele hele bilgisayar sayesinde, öncekilerde olmayan imkânlarla sahip olduklarını inkâr edemez. Bilgisayar imkânları ki, eskiden aylar süren yorucu yolculukları ve bıkırtıcı araştırmaları gerektiren bir hadise bir düğmeye basmakla ulaşılmasını mümkün kılmaktadır.

O hâlde bugün bizim yaptığımız yeni bir şey değildir. Gerçekte ise, Mâlik b. Enes, Ahmed b. Hanbel, Buhârî ve Muslim’in yaptıklarını devam ettirmek, onların eksikliklerini gidermektir. Her bilenin üstünde daha iyi bilen bir başkası vardır.¹⁴⁰

* * *

Bütün bu anlatılanlar şunu göstermektedir: Alternatif hadis metodolojisi çizgisinde yapılmakta olan ve ileride de yapılacak olan çalışmalar, gerçekten bizim hadis rivayetlerine bakış açımızda köklü değişikliklere yol açacak görünmektedir. Bununla da kalmayarak, yüzyıllarca İslam düşüncesinde egemen ve belirleyici olmuş, çoğu zaman Kur’an’ın öğretisini bile gölgede bırakmış pek çok hadis rivayetinin, gerçekte Hz. Peygamber’e ait olamayacağını da göstermiştir. Bu gelişmeler ise, şu ânda bile bizim Allah, evren, toplum ve tarihle ilgili pek çok konudaki yanlış telakkilerimizi tasfiye etmeye yetecek niteliktedir; kaldı ki, alternatif hadis metodolojisi çizgisindeki çalışmalar daha işin başında sayılır. Bu çizgi İslam dünyasında yaygınlaşır, İslami eğitim kurumlarında bu çizgide bir eğitim verilirse, çok kısa bir sürede İslam dünyasının, İslam’la, Kur’an’la, Hz. Peygamber modeliyle, akılla, mantıkla, gerçeklerle

¹⁴⁰ Age., III. 283-284

alâkası olmayan pek çok inanç, düşünce ve davranış kalıplarından, dine sonradan sokuşturulmuş pek çok yabancı unsurdan ve her türlü yanlış ve sağlıksız naklî bilgiden yakasını kurtarması mümkün olabilecektir. Bu gerçekleştiği takdirde, sağlam naklî esaslara ve selim akli ilkelere dayalı sağlıklı bir 'İslami dünya görüşü'nün oluşturulması için de gerekli altyapı hazırlanmış olacaktır.

Nasıl klasik İslam geleneği ilim ve düşünce adamlarının, yüzyıllar boyu devam eden entelektüel çabalarının birikimi olup tek bir kişinin ürünü değil ise, çağdaş İslam geleneği de, tek bir kişinin değil, pek çok ilim ve düşünce adamının kesintisiz çabalarının ürünü olacaktır. İşte, alternatif hadis metodolojisi bu süreçte atılmış adımlardan sadece bir tanesidir. Temennimiz bu yolda atılan adımların devam etmesi ve bu çizgide her gün yeni bir çalışmanın ilim ve fikir dünyamıza kazandırılmasıdır. Bu konuda geleceğe ümitle bakmak için elimizde yeterince müşahhas gösterge mevcuttur; ancak, gelişmelerin olumlu yönde seyretmesi kadar, bu sürecin yaygınlaştırılması ve hızlandırılması da büyük bir önemi haizdir. Ne kadar olumlu fikirler ortaya atılırsa atılsın, dünyada görülen gelişmelerin baş döndürücü hızına ayak uyduramadığımız sürece, geri gitmesek bile, muhtemelen, hızla ilerleyemeyecek ve yine geride kalmak kaçınılmaz kaderimiz olacaktır. Bu kaderi değiştirmek, yanlışları düzelterip doğruları ikameyle uğraşan ilim ve fikir adamları kadar, onların çalışmalarının muhatap kitlesi olan okuyucuların göstereceği ilgi ve katkıya da bağlıdır.

ORYANTALİSTLERİN TEKNİKLERİ

1848'de Gustav Weil, Buhârî'nin 600.000 hadis içerisinde, ancak 4.000'ini sahih kabul ettiğine işaret ederek, Avrupalı eleştirmenin, bu sayının en azından yarısını reddetmesi gerektiğini söylemiş ve hemen ardından Aloys Spenger, hadislerin çoğunun sahih olamayacağını ileri sürerek onu izlemiştir. Ama Batı'da hadislerin güvenilirliğine dair hararetli tartışmalar Ignaz Goldziher'in iddialarından sonra ortaya çıkmıştır. Goldziher'den önce de hadislerin sıhhati konusunda kuşkularını dile getirenler olmuşsa da, bu şüpheciliği açık ve net olarak ifade eden o olmuştur.

Geç dönem hadis koleksiyonlarındaki malzemeye bakıldığında ilk dönem yazılı hadis malzemesine atıfta bulunulmaması, çelişkili hadislerin varlığı, geç dönem kaynaklarında, ilk dönem kaynaklarında bulunmayan rivayetlerin aşikâr bir biçimde artış göstermesi, genç sahabilerin, Hz. Muhammed'i daha uzun süre tanımış olan yaşlı sahabilerden daha çok hadis rivayet ediyor görünmesi, Goldziher'i geniş çaplı bir hadis uydurma faaliyetinin vuku bulduğunu ileri sürmeye sevk etmiştir.

Mamafih o, Hz. Muhammed'in sözlerinin sahabe tarafından yazılı olarak kaydedildiğini de inkâr etmekte, ama oldukça erken bir dönemde siyasi ve *paraenetic* sebeplerle hadis uydurulduğunu da ileri sürmektedir. O, İslam tarihinde ortaya çıkmış olan çeşitli siyasi, itikadi, fıkhi vb. mezhepler ve karşı mezhepler arasındaki tartışmaların ve çeşitli toplumsal olayların hadislere yansıdığını, yani çeşitli eğilim ve kanaatlerin hadis şekline sokulduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla, Hz. Muhammed sonrası gelişmelerin izlerini taşıyan hadislerin uydurma olduğundan kuşku duymamaktadır.

Goldziher'in –ve onun çağdaşları olan D. S. Margoliouth, Henri Lammens ve Leon Caetani'nin– hadisler konusundaki bu şüpheciliğini, müteakip nesilden Joseph Schacht sürdürmüştür.

Schacht'in, *Origins of Muhammadan Jurisprudence*, adlı eseri, Goldziher'in *Muslim Studies*ıyla birlikte, Batı'daki hemen bütün hadis araştırmalarının temelini veya en azından hareket noktasını oluşturur.

Teorisini fıkhi hadisler üzerine bina eden Schacht'ın görüşü özetle şudur:

Hz. Muhammed'in hadislerinin Kur'an'ın yanında İslam hukunun kaynağı olarak kabul edildiği şeklindeki geleneksel varsayım doğru değildir. Bilakis hadisler, birtakım fıkıh ekolleri teşekkül ettikten sonraki döneme ait bir gelişmenin ürünüdür. Bu gelişmede, özellikle, 'yaşayan gelenek'e karşı hadisleri, yani Hz. Muhammed'in örnek davranış modelinin taşıyıcısı kabul ettiği rivayetleri egemen kılma mücadelesi veren Şâfiî'nin büyük rolü vardır. Hâlbuki Şâfiî'den önce sahabe ve tâbiînden gelen (mevkuf) rivayetler asıl, Hz. Peygamber'den gelen (merfû) hadisler ise bir istisna idi. İşte Şâfiî, istisnayı asıl/esas yapandır. Ancak, Schacht'a göre, Şâfiî döneminde ve sonrasında, hadislere atfedilen bu otoriteden dolayı, muazzam sayıda hadis uydurulmuş ve bunlar klasik hadis kaynaklarında yerlerini almışlardır. Bu hadislerin ortaya çıktığı dönem ve coğrafyayı tespit etmek için Schacht'ın izlediği yöntem şudur:

Bir hadis herhangi bir metinde yer almış olduğu hâlde, aynı hadisin son derece önemli bir yer işgal etmesi gereken daha önceki bir metinde yer almaması, bu hadisin önceki metnin yazıldığı zaman mevcut olmadığını ve bu metnin yazılmasından sonra piyasaya sürüldüğünü gösterir.

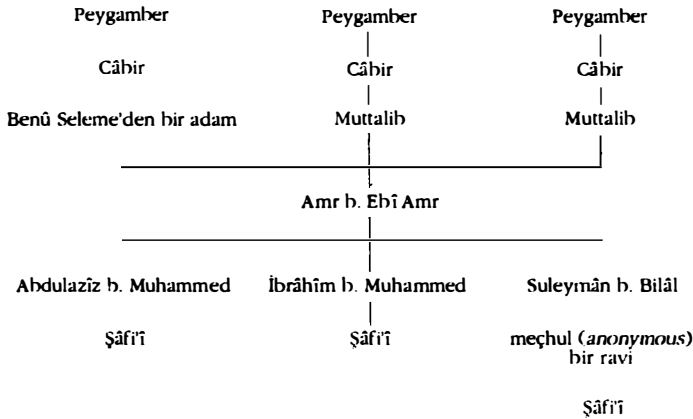
Hadisler, sıkça, polemik ortamında uydurulmuşlardır. Diğer bir ifadeyle, önceden var olan bir doktrin veya uygulamaya karşı, onu etkisiz hâle getirmek için uydurulmuştur. Bu şekilde uydurulan bu yeni hadis, eleştiriye maruz kalan doktrin veya uygulama taraftarlarını da, hem kendi konumlarını savunmak, hem de hasmın delili olan hadisi etkisiz hâle getirmek için, karşı hadisler uydurmaya sevk eder. Onların hasımları da daha fazla sayıda ve muhtemelen daha gelişmiş ve detaylı hadisler uydururlar. Böyle olunca, birbiriyle ilişkili veya benzer hadislerin bir araya getirilip metinlerin mukayese edilmesiyle, bir kimse herhangi bir tartışma konusuna dair hadislerin kronolojik sırasını tespit edebilir. Elbette eleştirilen doktrin veya uygulama, karşı hadisten daha önce olacaktır. Bir doktrin veya uygulamayı savunan hadis(ler) ise, karşı hadisten sonra uydurulmuş olacaktır.

Hadis metin(ler)indeki göstergelerden hareketle de kronolojik sırayı tespit etmek mümkündür. Zira polemiklerde her grup, kendi doktrin veya uygulamasını daha üstün otoritelere dayandırmak isteyecektir. Önceleri bir tâbiîye ait olan bir görüş, bilahare bir sahabe, ardından da bizzat Peygamber'e izafe edilecektir. Nitekim

kaynaklarda aynı doğrultudaki bir görüşün yan yana, hem tâbiine, hem sahabeye, hem de Peygamber'e isnad edildiğini sıkça görmek mümkündür. Bu durumda biz, aksi ispat edilmediği sürece tâbiinin görüşünü çıkış noktası, sahabe ve Peygamber'e ait rivayetleri de tartışma konusu olan doktrine daha fazla değer ve ağırlık kazandırmak amacıyla girilmiş müteakip teşebbüsler olarak görebiliriz.

Metinlerdeki göstergelere ilaveten isnadlarda da birtakım göstergeler söz konusudur. En önemli gösterge özetle şudur: Bir isnad ne kadar tam ve kusursuz ise, hadis o kadar geç döneme aittir. Ayrıca hadislerin en keyfi yönünü teşkil eden isnadlar, uydurulmaları mümkün olduğu için, çoğu durumda hadislerin tarihlerinin belirlenmesine elverişli değildir. Keza, muayyen bir hadisin 'ferd' veya 'garîb' olduğu iddiasının önüne geçebilmek için birçok ilave isnad da uydurulmuştur ki, bu, mütevatir olduğu iddia edilen hadislerin diğer hadislerden herhangi bir ayrıcalığı/üstünlüğü olmadığını gösterir.

Aynı metnin farklı isnadları incelendiğinde, sıkça, isnadların ortalarında ortak bir ravinin bulunduğu görülür (*common link-common transmitter*). Bu ortak ravi, bu hadisin tedavüle sokulduğu dönemi ve coğrafyayı tespitinde güçlü bir ipucu teşkil eder.



Yukarıdaki örnekte, hadisin üç isnadının ortak ravisi (*common link-common transmitter*) Amr b. Ebî Amr'dır. Schacht'a göre, isnadın Şâfiî'den Amr'a kadar olan kısmı gerçek olabilirse de, Amr b. Ebî Amr'dan sonrası, isnadın kurgusal kısmını oluşturur.

Schacht, isnad tetkikleri, fıkhi hadislerin en erken H. 100 yıllarına kadar ancak gidebileceği varsayımına dayanır; zira ona göre, İslam hukuk düşüncesi Emevîlerin son yıllarında (H. 100 civarın-

da) ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu tarihten önce düzenli bir isnad kullanımının varlığına dair herhangi bir delil bulunmadığı görüşünde olan Schacht, bu sebepten, isnadların daha geç dönemlerin ürünü olduğunu düşünür.

Eckart Stetter ise, herhangi bir hadisi kuşatan şartların detaylı olmasının da, onun uydurulmuşluğunun bir göstergesi olduğunu düşünmektedir. Mesela, hadislerde ravinin Peygamber'i minberde konuşma yaparken işittiğine ve konuşma yaparken üzerinde ne tür elbiseler bulunduğuna veya Hz. Peygamber'i, devesi üzerinde ve devenin salyalan da kendisinin başına damlar bir vaziyette işittiğine dair detaylar, bir sözün (genelde üç defa) tekrarlanması, secili ve kafiyeyle ifadeler kullanılması, bütün bunların arkasında yatan saik, 'sahih' detaylar aracılığıyla hadisin de 'sahih' olduğu intibahı uyandırmaktır.

Stetter'in tezi, Goldziher ve Schacht'inkinden ayrı ve rivayetlerin sıhhati tartışmalarından da uzak görünmekle birlikte, yine de hadislerin sıhhati konusunda birtakım soruların sorulmasına yol açmaktadır.

Kısacası, Goldziher hadisler konusunda şüpheciliği başlatmış, Schacht ve Stetter ise hadislerin nasıl uydurulduğuna dair makul mekanizmalar ortaya koyarak yola devam etmiştir.

1. Şüpheciliğe Tepki

Goldziher ve Schacht'ın teori ve yöntemleri birçok yorum ve eleştirilere yol açmış, bunlar da hadislerle ilgili araştırmaların mahiyetini ve yönünü belirlemiştir. Goldziher ve Schacht'ın eserleri iki cephe-den hücumla uğramıştır: Birincisi, Muhammed'in ölümünden sonra, hatta sağlığında hadislerin yazılmaya başlandığı ve hadis kaynakları derleninceye kadar yazılı olarak nesilden nesle nakledildiği iddiası. İkincisi ise, Schacht'a mukabil, isnadın ilk dönemlerde güvenilir bir biçimde kullanıldığı iddiası. İlk iddianın en hararetli savunucu olarak Nabia Abbot öne çıkmaktadır. Ancak ona, isnadların ve isnadlar hakkında bilgi veren eserlerin sunduğu malumata çok fazla güvendiği, hâlbuki hadislerin güvenilirliği konusundaki tartışmaların temelinde isnadların güvenilirliğinin yattığı, şeklinde eleştiriler yöneltilmiştir. Ayrıca, Abbot'a ilk dönemde, özellikle sahabe döneminde yazılmış hadislere dair herhangi bir yazılı malzeme ortaya koyamadığı şeklinde bir itiraz da yöneltilmektedir.

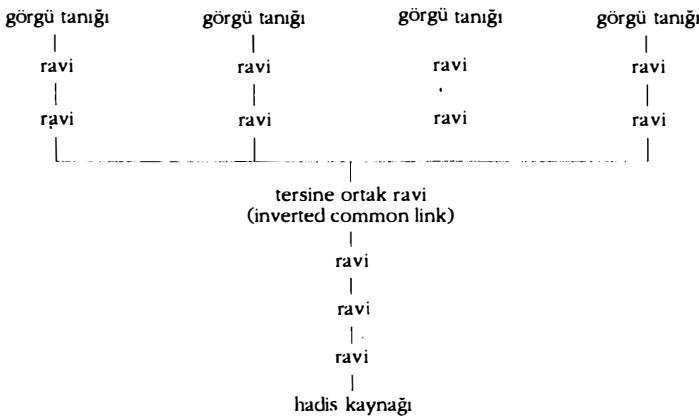
Fuat Sezgin de Abbot gibi ilk dönemlerden itibaren hadislerin sürekli olarak yazıldığını göstermeye çalışır ve aksi kanaatte olan Goldziher'in hadis rivayetine dair bazı terimleri yanlış anladığını

vurgulayarak, iddiasını güçlendirmeye çalışır. Sezgin bu amaçla özellikle, *haddesenâ* ve *aḥbaranâ* gibi sözlü rivayete delalet eder görünen ifadelerin, aslında yazılı kaynaklara işaret ettiğini ileri sürer ve *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* adlı eserinde bu iddiasını temellendirir.

2. Orta Yol Arayışı

Bir yanda Goldziher ve Schacht gibi şüpheçiler, diğer yanda Abbot ve Sezgin gibi iyimserler arasında, hadis literatürünün güvenilirliği konusunda orta yol arayışına girenler de olmuştur. Gautier H. A. Juynboll bunların başında gelir. O, genelde Schacht'ın mutlak şüpheciliğine katılmaz. Keza isnadların ortaya çıkış tarihini de, Schacht'ın belirlediği tarihten çok daha erken bir döneme (H. 70'li yıllara) götürür. Ayrıca hadislerin bir bütün olarak, Muhammed'in söz ve fiillerini makul bir düzeyde yansıttığını da kabul eder. Diğer bir ifadeyle, Schacht kadar şüpheli görünse de, aslında hadis kaynaklarındaki rivayetler içerisinde güvenilir malzemenin mevcut olabileceğini, en azından ihtimal olarak, kabul eder.

Schacht'ın ortak ravi teorisini kabul eden Juynboll, bunun fıkhi hadisler için geçerli olduğunu düşünür. Ancak, sıra, tarihî bilgi sunan rivayetlere geldiğinde o, ravilerin, genelde şu şekilde bir dağılım şeması oluşturduğuna dikkat çeker:



Juynboll, fıkhi hadislerin aksine, tarihî mahiyetteki rivayetlerin isnadlarının bu şekildeki dağılımını, onların güvenilir olduğunun bir göstergesi kabul eder.

3. Fazlur Rahman ve Sünnet'i Kurtarma Çabası

Fazlur Rahman, bir bakıma benzeri olmayan bir pozisyonudur. Bir yandan Goldziher'in, hadislerin şu veya bu ölçüde, tarihî gerçekleri yansıtmadığı iddiasını kabul ederken, öte yandan bir Müslüman olarak hadis kaynaklarındaki hadisleri devre dışı bırakıp, Sünnet'i de aslı olmayan sahte bir şey gibi kabul etmeye yanaşmamaktadır. Bu sebeple o, isnadların da, metinlerin de uydurma olabileceğini kabul etmesine rağmen, yine de metnin özü, hulasasının Peygamber'e ait ve dolayısıyla Müslümanlar için bağlayıcı olduğunu savunur. Fakat diğer yandan Schacht'ın bir hadisin farklı versiyonlarının mukayesesi yöntemini ve ilk dönemlerde bazı hadislerin mevcut olmayıp sonraları ortaya çıktıkları, sonraki versiyonların öncekilerden daha detaylı bilgi sundukları yönündeki tespitlerini de benimser. Ama yine de ilk dönem rivayetlerinin muhtasar olmasının, çeşitli sahabe ve tâbiîn rivayetlerinin ilk dönemde bir araya getirilememiş olmasından kaynaklanabileceğini, dolayısıyla bu konuda ihtiyatlı davranmak gerektiğini de belirtir. Sonuç olarak Fazlur Rahman, ümmetin dinî, toplumsal ve ahlaki hayatıyla ilgili temel konular hariç, sünnetlerin, dolayısıyla gerçek hadislerin –ortaçağ hadis ve fıkıh literatürünün sergilediği gündelik hayata dair muazzam detayların tersine– oldukça sınırlı olduğunu ileri sürer.

Fazlur Rahman'ın eşsiz katkısı, sözlü olmayan 'Yaşayan Sünnet' teorisidir. Ona göre, başlangıçta Sünnet'le hadis özde aynıyken, bilahare hadis uydurma faaliyetleri sonucu, ikisi birbirinden ayrılmış ve hadis bir bütün olarak Sünnet'i temsil edemez hâle gelmiştir. Ve nihayet Fazlur Rahman, Batılıların iddia ettiği üzere, hadislerin, Müslümanların mevcut toplumsal pratiklerinin Hz. Peygamber'e onaylatılmasından ibaret olmadığını da, kesin bir şekilde savunmaktadır.

4. Gregor Schoeler ve Sözlü-Yazılı Anlatım

Hadislerin ilk dönemlerden itibaren sözlü nakil yanında geniş çapta yazılı malzeme şeklinde de nakledilegeliğine dair Abbot ve Sezgin'in iddiası, bazılarına hayli ikna edici görünse de, başkaları için böyle değildir.

Sezgin'in, orijinal hadis metninin, daha sonraki kaynaklarda mevcut rivayetlerden istifade edilerek yeniden inşâ edilebileceği konusundaki iyimserliği tamamen ispatlanmış görünmemekte ise de, bu, Abbot ve Sezgin'in yazılı nakil delilinin geçersiz kıldığı anlamına gelir mi? G. Schoeler bu soruya hayır cevabını verir ve İslami ilimlerin çeşitli dallarında hem sözlü, hem de yazılı naklin

bir arada sürdürüldüğünü savunur. Bu amaçla da, hadislerin rivayet tarihiyle ilgili bilgilerden hareketle, yazılı ve sözlü naklin birbirini dışlayıcı olmaktan ziyade, tamamlayıcı oldukları sonucuna varır. Böylelikle Batı'daki yazılı nakil taraftarları ile sözlü nakil taraftarları arasındaki katı ayırımı hafifletmek ister.

Schoeler'in bu yaklaşımının sonucunda, belli bir otoriteden (ravi) gelen çeşitli rivayetler arasındaki farkları ortadan kaldırmayı değil, muhafaza etmeyi savunur. Bu ise, Sezgin'in savunduğu, farklı rivayetlerden hareketle orijinal metni inşâ etme düşüncesi-nin dayandığı, orijinal metnin önce, onun farklı rivayetlerinin ise daha sonra olduğu yolundaki temel varsayımını geçersiz kıldığı gibi, farklı rivayetlerin kendisinden kaynaklandığı ve onların prototipi olan bir metnin, belki de mevcut bile olmadığı ihtimalini gözler önüne serer.

5. Harald Motzki ve Uydurmanın İmkansızlığı

Harald Motzki, Schacht'ın aşırı ve temellendirilmemiş iddialarını gözden geçirip düzeltmeye çalışanlardan birisi olarak, uydurma imkânının söz konusu olup olmadığını belirlemek için, hem isnadın, hem de metnin muhtevasının göz önünde bulundurulduğu bir yöntem izler. Bu amaçla Abdurrazzâk'ın *el-Musanna'fı* üzerine çalışan Motzki, örnek olarak İbn Curayc'a varan bir grup rivayet üzerinde yoğunlaşır ve şu sonuçlara ulaşır:

1. *el-Musannaftaki* rivayetlerin % 90'ı tek bir raviye dayanır ki, bu, bir ortak ravi demektir ve bu raviye ait yazılı bir metnin varlığını gösterir.

2. Abdurrazzâk'ın 'şeyhlerinin şeyhleri'nin istatistikî dökümü, onların farklılaşan bir dağılım arz ettiğini göstermektedir ki, bu da Abdurrazzâk'ın bu hadisleri keyfî olarak uydurmuş olduğu varsayımıyla uyuşmamaktadır. Hatta zaman zaman Abdurrazzâk'ın kendi kaynakları hakkında tereddüde düştüğü ve anonim (kaynağı meçhul) rivayetlere yer verdiği de görülmektedir ki, bu da onun bu rivayetleri uydurmuş olamayacağı anlamına gelir.

3. Abdurrazzâk'ın bu hadisleri uydurmuş olamayacağına kanaat getiren Motzki, aynı soruyu Abdurrazzâk'ın şeyhleri için sorar ve bu amaçla İbn Curayc rivayetlerini inceler. İbn Curayc'ın birçok eski otoriteye atıfta bulunmaksızın kendi kanaatini açıkça ortaya koyması, İbn Curayc'ın da bu hadisleri uydurmuş olamayacağını gösterir.

4. İbn Curayc'ın kaynakları olan şeyhleri incelendiğinde, onların da son derece farklılık gösterdikleri görülür. Muhteva açısın-

dan rey kullanımının düzensiz dağılımı, öğrenci/şeyh, oğul/baba, mevlâ/efendi rivayetlerinin kullanımındaki farklılık; Peygamber, sahabe ve tâbiünden gelen rivayetler arasındaki farklılık, isnad kullanımında ve rivayet tabirlerinin kullanımında görülen farklılıklar, bütün bunlar her bir kaynağın bağımsız olduğunu gösterir. Dolayısıyla, böylesi düzensiz ve farklılıklar arz eden isnad kullanımının sistemli bir uydurma faaliyetinin ürünü olması son derece zordur. Bu sebeple biz –aksi ispat edilmedikçe– İbn Curayc'ın rivayetlerinin gerçekten de nakilde bulunduğu söylediği şeyhlerinden geldiğini kabul etmek durumundayız. Dolayısıyla, İbn Curayc'ın bu rivayetlerini de sahih olarak kabul etmek gerekir.

5. Bir adım daha ileri giden Motzki, benzer bir incelemeyi İbn Curayc'ın sıkça rivayette bulunduğu Atâ' b. ebî Rabâh'ın rivayetleri üzerinde de gerçekleştirir ve Schacht'ın, isnadların geriye doğru sistemli olarak gelişip büyüdüğü tezinin karşıtı bir sonuca ulaşır.

6. Motzki, daha da ileri gitmek ister, ancak Atâ'nın rivayetlerinin çoğunluğunun (% 90) reye dayalı kanaatlerden ibaret olduğunu görünce, bunun a) Atâ'nın hadislerle dayanmak istemediği, b) çok fazla hadis bilmediği şeklinde yorumlanması cihetine yönelir. Ama yine aynı şekil ve muhteva açısından Atâ'nın rivayetlerinin arz ettiği farklılıkları, onların sıhhatinin bir delili kabul eder.

7. Sıra, isnadın son halkasının tahliline gelince Motzki, 'farklılıklar' delilini bir yana bırakır. Zira İbn Abbâs'tan veya Atâ'dan gelen o kadar az sayıda nebevi hadis bulunmaktadır ki, bunlardan bir sonuca varmak mümkün değildir.

Sonuç itibarıyla Motzki, en azından Abdurrazzâk'ın *el-Musan-na'*ının isnad ve metin açısından büyük ölçüde güvenilir olduğunu kabul eder. Ancak, bu, onun hadis uydurma olgusunu kabul etmediği anlamına gelmez. Motzki, bazı metin ve isnadların uydurulmuş olmasının, bizi onların tamamının uydurma olduğu veya uydurma olanla olmayanı birbirinden ayırmanın imkânsız olduğu sonucuna götürmemesi gerektiğini belirtir.

Mamafih Motzki'ye, şüphecilerin uydurma olduğunu ileri sürdükleri isnadların mukayesesinin bir anlam ifade etmeyeceği, ayrıca onun dikkat çektiği isnadların, "uyumlu bireysel karakter"inin de ayrı ayrı uydurma faaliyetlerinin ürünü olabileceği, zira sistemli bir uydurma faaliyetinin, zorunlu olarak sistematik olması gerekmediği şeklinde itiraz edildiğini de bilmek gerekir.

6. Josef Horovitz, Johann F. W. Fück, James J. Robson, N. J. Coulson ve Uri Rubin

Bu tartışmalara katkıda bulunan bu isimler, Goldziher ve Schacht'ın iddialarını kısmen ikna edici bulmakla birlikte, yumuşatılması gerektiğini düşünmektedirler.

İbn İshâk'ın *es-Sîra*'sında isnad kullanmamasından veya kuşurlu isnadlar kullanmasından hareketle, isnad kullanımının başlangıcının İbn İshâk öncesinde aranması, tekamülünün ise III. yüzyılda olması gerektiği sonucuna varan Caetani'nin aksine J. Horovitz, İbn İshâk'ın hocası Zuhrî'nin mürekkep (*composing*) isnadlar (*sammelisnad*) kullandığını; bunun da isnadın en azından Zuhrî'den önce mevcut olduğu anlamına geldiğini ileri sürer.

Urve b. ez-Zubeyr'in (ö. 92-101/710-19) yazılarında isnadı düzenli olarak (*consistently*) kullanmadığı hususuna da temas eden Horovitz, eserinde isnada yer vermemesinin onu kullanmadığı anlamına gelmediğini ileri sürer ve mesela Halife Abdulmelik'e yazılan bir mektubu örnek göstererek, mektup yazımı ile ilmî amaçlarla yazı yazma arasında fark olduğunu belirtir. Sonuçta Horovitz, isnad kullanımının H. I. yüzyılın son üçte birinden daha sonra olmadığı kanaatine varır. Elbette onun tarihî malzeme hakkındaki bu tespitin diğer hadis türleri için de geçerli olup olmadığı tartışmaya açıktır.

Johann Fück, isnadlarda adı geçen sahabelerin, daha ziyade Ebû Bekir, Ömer, Osman gibi yaşlı olanlar değil de İbn Abbâs ve Ebû Hurayra gibi genç sahabeler olmasının, isnadların uydurma oluşunun bir delili olarak sunulmasını kabul etmez ve "Bir kimse bir isnad uydurmaya girişecekse, onu niçin daha yaşlı ve saygın bir sahabiye izafe etmesin?" sorusunu sorarak, onların böyle yapmalarının belki de bu isnadların sahih olduğunu gösterdiğini söyler.

James Robson ise, Schacht'ın ulaştığı sonuçlara büyük ölçüde katılmakla beraber, onları fıkhi alanla sınırlandırmak ister ve tarihî mahiyetteki hadisleri, hadislerin sıhhati konusundaki şüphecilikten muaf tutar. Fakat Muhammed'in kişiliğinin inananlar üzerindeki etkisinden dolayı, hadisler içerisinde güvenilir bir özün bulunması gerektiğini ileri sürmek dışında, pek az delil sunar. Ama buna rağmen, bu güvenilir özün nakledildiği isnadların mutlaka güvenilir olması gerekmediğini de kabul eder. Ayrıca İbn İshâk'taki isnadların daha sonraki eserlerde nasıl nakledildiğine bakarak, isnadı değişmeden kalan bir metnin değişebileceğini, ama yine de bu değişime uğrayan metinlerin verdikleri bilginin özünde aynı olacağını ileri sürer.

Diğer yandan aile isnadlarını tamamen uydurma kabul eden Schacht'ın aksine, bu tür isnadların aslında güvenilir olduklarını ve muhtemelen aile isnadları uyduranların bu güvenilir isnadları örnek aldıklarını düşünür.

N. J. Coulson ise, Schacht'ın teorisini genel anlamda reddedilemez olarak nitelendirmekle beraber, Kur'an'ın hükümleriyle ilgili olarak ortaya çıkan, günlük hayatın problemlerine dair hadislerin –isnadlarında uydurmalar olsa bile– Peygamber'in kararları konusunda bize yaklaşık bir fikir verebileceğini savunur.

Coulson, hadisler konusundaki geleneksel İslami görüşü kabul etmemekle birlikte, Schacht'ın, “Peygamber'den rivayet edilen her fıkhi hadis, aksi ispatlanmadıkça gayri sahih olarak kabul edilmeli ve ona, geç dönemde formüle edilmiş bir fıkhi doktrinin hadisleştirilmiş şekli olarak bakılmalı,” şeklindeki iddiasına da mesafeli durur ve gerçeğin geleneksel İslam fıkıh teorisi ile Schacht'ın katı tarihî yaklaşımı arasında bir yerde durur. Özetle, onun görüşü şu şekildedir: Mevcut hadislere, ‘tarihî’ olaylara açılan bir kapı değil, daha ziyade, bu metinleri yaratan, koruyan ve asırlar boyunca nakleden müminlerin zihin yapılarını yansıtan bir ‘ayna’ olarak bakmak gerekir. O hâlde, İslami kaynaklardaki Muhammed imajına, bölgesel Arap ve Kur'an modellerinin ortaçağ İslam toplumunun eğilimleriyle renklendirilmesi ve bu suretle Muhammed için uygun bir ‘özgeçmiş’ oluşturulması şeklinde bakılması yerinde olur.

Rubin'in, ‘sistemli metin analizi’ (*systematic textual analysis*), ilk defa Schacht tarafından ortaya atılan ve bilahare Juynboll, Cook ve Calder tarafından geliştirilen, “Bir isnad ne kadar kısa ise, metni de o kadar eskidir,” hipotezini tam kalbinden vurmaktadır. Rubin bu amaçla Peygamber'e ve sahabeye varan rivayetlerin pek çoğunun isnadlarının, henüz sahabilerin hayatta olduğu H. I. yüzyılda tedavülde olduğunu ileri sürer ve bunu desteklemek için, sahabe isnadlarında tâbiînin isimlerinin tekrar etmemesini delil gösterir. Bu gözlemden hareketle Rubin, Schacht'ın iddiasının geçersiz olduğunu da söylemekle birlikte, bu, isnadın bir rivayetin sıhhatini garanti ettiğine inandığı anlamına da gelmemektedir.

Horovitz, Fück, Robson, Coulson ve (bir ölçüde) Rubin, Juynboll, Fazlur Rahman, Schoeler ve Motzki; Goldziher ve Schacht'ın ulaştığı sonuçların dayanaklarını oluşturan noktaları yavaş yavaş ayıklamak suretiyle, devasa hadis malzemesinde bazı tarihî bağlantılar bulmaya çalışmaktadırlar.

Orta yol arayışındakiler, Goldziher ve Schacht gibi şüpheli ilim adamlarından etkilenmiş olmakla beraber, nihai tahlilde büyük ölçüde Sezgin ve Abbot gibi iyimser ilim adamlarına yakındırlar. Bu da şaşırtıcı bir şey değildir, zira bunlar benzer varsayımlardan hareket etmişlerdir: Rical bilgileri ve diğer ilk kaynaklar güvenilirdir. Aynı varsayımdan hareket edenlerin aynı sonuçlara ulaşacakları tabiidir.

7. Şüpheliğin Yeniden Canlanması –Wansbrough, Cook, Calder–

Bu tartışmalar olurken, Schacht'tan da şüpheli bir tutum sergileyen John Wansbrough en eski İslami metinlerin –tarih, fıkıh, tefsir ve nahve dair olsun– daha önce düşünülenlerden çok daha sonra ve farklı bir bağlamda ortaya çıktıklarını göstermeye çalışır. Michael Cook ve Norman Calder da Goldziher ve Schacht'tan daha şüpheli ve Wansbrough'ya benzer bir yol izlerler. Ne Cook, ne de Calder, genel anlamda hadislerin sıhhati ve kronolojisi gibi hususlarla ilgilenir; onların ilgilendikleri şey, kelimeler ve fıkıhın başlangıç dönemidir; dolayısıyla her ikisi de, hadislerin sıhhati ve tarihiyle, bu bakımdan ilgilenmişlerdir. Bunların özel olarak ilgilendikleri konu, Schacht'ın 'ortak ravi' teorisinin hadislerin tarihlendirilmesinde işe yaramadığı, bunun yerine, ortak ravinin, 'isnadların yaygınlaşması' teorisinin altında aranması gerektiğini savunur.

8. M. Cook ve İsnadların Genişlemesi

Joseph van Ess'in, İslam'da kader tartışmalarının başlangıcına ve gelişimine dair ulaştığı bazı sonuçları eleştiren Cook, Schacht gibi, isnadların geriye doğru genişlediğini kabul edip ortak ravi teorisini de benimseyen van Ess'in metodunun geçerliliğini sorgular.

Bu sorgulamada Cook, isnadların genişlemesi teorisine dikkat çekerek ve aynı hadis metni için ilave otorite veya raviler ihtidasının, a) Bir ravinin çağdaşı olan şeyhini isnaddan düşürmesi, b) ravinin metni aldığı şeyhten başka bir şeyhe isnad etmesi, şeklinde ve c) rivayetin ferd/garîb olduğu ithamını savuşturup, onun başka isnadlarla da desteklendiğini göstermek amacıyla gerçekleştirildiğini ileri sürer. Bu şekilde oluşturulan 'yeni' isnadlar, sonuçta görünürde bir 'ortak ravi' oluştururlar, böylece ortak ravi teorisinin gerçekleri ne ölçüde yansıttığı konusu tartışmalı bir hâl alır, bu da onun bize herhangi bir faydalı tarihî bilgi verme özelliğini olumsuz yönde etkiler.

Ayrıca Cook, isnadların genişletilmesinin tarihen önemli ölçüde işlerliği olan bir süreç mi, yoksa Schacht'ın zekice bir fikri mi olduğunun henüz kesin olarak ortaya konulamadığına dikkat çeker.

Cook'un bu senaryosu, geniş bir biçimde uygulanacak olursa, hem van Ess'in kronolojisini oluşturmak için isnadları kullanış tarzını, hem de Juynboll'un kullanış biçimini tartışmalı bir hâle koyacaktır.

Her şeye rağmen Cook, önerdiği teorinin sınırlılığının farkındadır. İsnadların genişlemesi teorisinin kabulü, yeni bir isnad tenkidi yöntemi sunmaktan, yani yeni bir bilgi vermekten ziyade, bilgiyi tahrir edici bir özellik taşımaktadır.

9. Norman Calder ve Çelişkiler Alanı Olarak Ortak Ravi

Norman Calder de, ortak ravi teorisinin değeri konusunda kuşkuludur. Zira ortak bir raviye sahip paralel hadis metinlerinin, ortak ravi veya onun öğrencilerinden biri tarafından uydurulup tedavüle konulması şeklinde yorumlanması zorunlu değildir. Bilakis, bir hadis metni tedavülde iken, birçok grup tarafından benimsenebilir ve her grup bu metni kendi grubuna mensup ravilerden oluşan bir isnadla nakledebilir.

Cook ve Calder, Goldziher ve Schacht'ın şüpheciliklerinden de öteye giderler: Şayet bir kimse isnad sisteminden şüphe duyuyorsa, ilk dönem metinlerinin güvenilirliğini sağlamak için isnad kullanılmış olmasına bakarak, bu metinlerin de güvenilirliğinden kuşku duymak zorundadır. Daha az şüpheli olanlara göre ise, bu ikisinin hiper-şüphecilik, onların bu ilk dönem malzemelerinin güvenilirmezliği konusundaki önkabullerinin bir sonucudur; bu aşırı şüphecilikleri onları, kendi yaklaşımlarına ters düşen her delili bertaraf etmeye sevk etmektedir.¹

Oryantalizm dünyasında ön plana çıkan araştırmacılar tarafından savunulan bütün bu modeller kendi içinde tutarlı, ama başkalarını dışlayıcı bir özellik arz etmektedir. Ancak, yukarıda ele alınanlar kadar meşhur olmasa da, ciddiye alınmayı hak eden, başka oryantalistler de yok değildir. Bunlardan birisi de Ella Landau-Tasseron'dur.

10. Ella Landau-Tasseron ve Mezhep-Coğrafya Faktörü

Allah'ın her yüzyılın başında dini yenileyecek birini göndereceğini ifade eden ve kısaca "müceddid hadisi" diye atıfta bulunulan meşhur rivayet üzerine yaptığı incelemede² Ella Landau-Tasseron'un

¹ Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam*, Curzon Press, Great Britain 2000, s. 1-64'den özetlenmiştir.

² Ella Landau-Tasseron, *Periodik Reform: Müceddid Hadisi Hakkında Bir İnceleme*, çev. İ. Hakkı Ünal, *İslâmî Araştırmalar*, VI (1993), sayı: 4, s. 261-278.

izlediği yöntem –özellikle Müslüman bilim adamları için– daha anlaşılabilir ve uygulanabilir görünmektedir.

Müceddid hadisinin bir reform ihtiyacını ve bu reformun nasıl başarılabileceğini gösterdiği şeklindeki sathi yorumu kuşkuyla karşılayan Ella Landau-Tasseron, aynı şekilde, bu hadisin eskatolojik beklentilerle veya peygamber olmadan da dinin varlığını sürdüreceğini garanti altına alma amacıyla ilgili olduğu yolundaki yorumları da eleştirdikten sonra, tarih boyunca müceddid olarak kabul edilen ulemeden oluşturulan ve her yüzyıl için bir müceddid belirleyen müceddid listeleri hakkında bilgi vermiştir. İşte bu listeler üzerinde dururken, müceddid unvanının belli bir grup arasında dönüp dolaşıyor olması, kendisinin dikkatinden kaçmamış ve bu noktadan hareketle, söz konusu hadis ile ilgili teorisini geliştirmiştir.

Müceddid listelerinde yer alan müceddidlerin çoğunlukla Kahire'de ve Bağdad-İran hattındaki yerleşim merkezlerinde yaşadıklarını, ayrıca bu müceddidler arasında dolaylı bir hoca-öğrenci ilişkisi bulunduğunu tafsilatıyla ortaya koyan Ella Landau-Tasseron, bu ilginç durumun, bize, müceddid olgusunun hizipsel boyutunu da gösterdiğini, dolayısıyla II. yüzyıl müceddidi Şâfiî'nin faaliyet alanının Bağdat ve Kahire olmasının ve müceddidlerin çoğunun Şafii mezhebinden çıkmasının pek de tesadüfi olamayacağını, bu noktadan hareketle müceddid hadisinin ipinin ucunun Şâfiî ve onun öğrencileriyle ilgili olabileceğini göz önünde bulundurarak hadisi kaynak ve isnad açısından incelemeye girişir.

Bu hadisin rivayet zincirlerini toplayan İbn Hacer'in verdiği bilgilerden hareketle, bu isnadların ortak halkasının Abdullâh b. Vehb olduğunu, ancak asıl önemli olanın bu halka değil, ondan bu hadisi naklediyor görünen altı ravi olduğunu söyleyerek incelemesini sürdürür:

Bu altı ravi: Suleymân b. Dâvûd, Harmele b. Yahyâ, Amr b. Sevâd, er-Rabî b. Suleymân, Ahmed b. Abdirrahmân, Osmân b. Sâlih'tir.

Bunlardan er-Rabî b. Suleymân ve Harmele b. Yahyâ, Şâfiî'nin en yakın öğrencileri ve onun öğretisinin önemli yayıcılarıydı. Buradaki Suleymân b. Dâvûd'a gelince, onun Ebû Dâvûd'un dediği gibi Ebû'r-Rabî el-Mehrî değil, Şâfiî'nin en yakın öğrencisi arasında yer alan Suleymân b. Dâvûd olması gerekir. Geriye kalan üç ravi ise, ortak halka Abdullâh b. Vehb'in yeğeni, kâtibi ve ravisi olarak, onunla yakın ilişkisi olan kimselerdi. Şâfiî'nin müceddid ilan edilmesinin bu hadis ile yakın ilişkisi göz önüne alın-

cak olursa, hadisin sorumlusunun Abdullâh b. Vehb değil, ondan sonraki raviler arasında yer alan Şâfiî'nin yakın öğrencileri olması gerektiği sonucu çıkarılabilir. Dolayısıyla, birinin –mesela Şâfiî'nin ashabından birilerinin– çıkıp bir hadis uydurmuş olması ve bunu Abdullâh b. Vehb'e isnad ederek, ondan hadis nakleden raviler aracılığıyla yaygınlaşmasını sağlamak istemiş olması mümkün görünmektedir.

Her ne kadar bu hadis, Abdullâh b. Vehb'in *Kitābu'r-ricāl* adlı eserinde yer alsada, İbn Adiyy'in dediğine göre, bu hadisi ondan sadece üç kişinin, yani Amr b. Sevâd, Harmele b. Yahyâ ve Ahmed b. Abdirrahmân'ın rivayet etmiş olması insanı kuşkulandırmaktadır. Zira bu hadis, gerçekten Abdullâh b. Vehb'in eserinde var idiyse, onu sadece bu üç kişinin rivayet etmiş olması pek makul görünmemektedir.

Diğer yandan, müceddid hadisinin Horasan'da yayılmasının müsebbibi olan er-Rabî b. Suleymân'ın, Curcan bölgesinde, ilgili hadisi, “dünyayı bilgi ve adaletle dolduracak Kureyşli âlimin, ancak Şâfiî olabileceği” yorumuyla birlikte rivayet eden Ebû Nu'aym el-Esterabâzî'nin de arkadaşı olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır.

Müceddid hadisini nakleden doğulu âlimlerin başında, yine bir Şafii olan el-Hâkim en-Neysâbü'rî gelmektedir ki, o da bu hadisi bir Şafii hukukçusu olan Muhammed b. Ya'kûb, Ebû'l-Abbâs el-Esamm aracılığıyla, er-Rabî b. Suleymân'dan nakletmektedir.

Hâkim'e ilaveten el-Hasen b. Sufyân (ö. 303/915), Bezzâr (ö. 292/905), Taberânî (ö. 360/971), Beyhakî (ö. 458/1066), Ebû Nu'aym el-Isfehânî (ö. 430/1039) ve İbn Adiyy (ö. 365/976) gibi nispeten erken sayılabilecek bir dönemde yaşamış diğer bazı âlimler de müceddid hadisini nakletmişlerdir ki, bunların da şu veya bu şekilde Şâfiî ve mezhebiyle ilgisi bulunmaktadır. el-Hasen b. Sufyân, Şâfiî'nin iki seçkin öğrencisi Harmele b. Yahyâ ve Ebû Sevr'in öğrencisi idi. Taberânî, bir Şafii kadısı ve üçüncü müceddid sayılan İbn Surayc'ın öğrencisi ve Ebû Nu'aym el-Isfehânî'nin hocasıydı. İbn Adiyy ise, er-Rabî b. Suleymân'ın öğrencilerinden biri olan Ebû Zekeriyâ es-Sâcî'den ders alan ve dördüncü müceddid Isfehânî'ye hocalık yapmış olan önemli bir Şafii idi. Beyhakî ise, Hâkim'in talebesi ve Şafii mezhebinin en önemli savunucusu idi.

Bütün bunlara, Şâfiî'nin ve müteakip Şafii müceddidlerin 'Sünnet müdafileri' olarak nitelendirilmelerini de ekleyen Ella Landau-Tasseron, bir hadisi nakleden ravilerin, mezhep ve coğrafya açısından incelenerek aralarındaki ilişkilerin açığa çıkarılmasından

hareketle, müceddid hadisinin Şâfiî'nin öğrencileri tarafından Şâfiî ve mezhebinin meşrulaştırmak amacıyla piyasaya sürüldüğü sonucuna ulaşmaktadır.

Bu noktada, geriye açıklanması gereken iki noktanın kaldığına işaret eden Ella, "Niçin birinci müceddid Ömer b. Abdilazîz'dir ve niçin her yüzyılda bir müceddid gereklidir?" sorularına da cevap vermekte ve şöyle demektedir:

Şayet yukarıdaki izahlar ve varılan sonuçlar doğru ise, birinci müceddid, genellikle kabul edildiği gibi II. Ömer değil, Şâfiî'nin kendisi olmalıydı. Ancak, hadisin sihhati hatırına I. yüzyıl için bir aday bulunması gerekiyordu ve bu yüzden Ömer b. Abdilazîz'in iyi bir seçim olduğunu anlamak zor değildir. Zira ölüm tarihinin uygunluğu (H. 101) bir yana, o Sünni dindarlığın ve adaletin de bir sembolüydü.

Hadiste ifade olunan yüzyıl motifine gelince, bu süre gerçekten devrî bir reform modeline işaret etmemektedir, bilakis sadece bir mecazdan ibarettir. Diğer yandan, yüzyıllık sürenin, kendisini birçok biçimde gösteren popüler bir motif olduğu da bilinmektedir.

Sonuç itibarıyla, Ella Landau-Tasseron'un müceddid hadisine uyguladığı, mezhep ve coğrafya faktörüne dayalı bu yöntem, ufuk açıcı olduğu kadar, başka hadislere de rahatlıkla uygulanabilecek bir nitelikte görünmektedir.

İslami rivayet malzemesi üzerinde –kaynak olma değeri açısından– duran oryantalistler hakkında bilgi verirken, İslam tarihi alanında çalışan bilim adamlarının bakış açılarını da ihmal etmemek gerekir. Bu açıdan R. Stephen Humpreys'in *Islamic History- A Framework For Inquiry* adlı eserinin (Revised Edition, London 1991) III. bölümü (s. 69-103) oldukça aydınlatıcı sayılır. Konuya ilk dönem tarih geleneğinden söz ederek giren yazar, şu anda Müslüman tarihçilerin Arapça yazılmış olan rivayet eksenli eserleri yanında, giderek artan bir miktarda arkeolojik bulgulardan, Mısır'daki Yunan-Arap papirüsleri, Bizans, Süryani ve Ermenilere ait tarih, polemik ve menâkıbnâme türü eserlerden de yararlanma imkânına sahip bulunduğumuzu belirtir; fakat sadece papirüs, arkeolojik bulgular ve Hristiyan yazıları gibi malzemeye dayanarak İslam'ın ilk yüzyılının tatminkâr ve inandırıcı bir biçimde yeniden inşâ edilmesinin imkânsız olduğuna dikkat çekmeyi de ihmal etmez. Bu tespitin tabii bir sonucu olarak da, İslami kaynaklara başvurma kaçınılmazlığına işaret eder. Nakilci-rivayetçi karakterdeki bu eserlerin, seyyal bir sözlü geleneğin biraz geç dönem-

lerde tebellür etmesinden ibaret olduğunu, ancak bu sözlü gelenek hakkında şu ânda bildiklerimizden daha fazlasını öğrenebildiğimiz takdirde, bu malzemenin 'bilimsel' bir tarih inşâsı için tatminkâr bir temel oluşturabileceğini belirtir.

Bunun için de, sözlü geleneğin menşei, bu gelenekte rol oynayan sosyal ve kültürel müesseseler, nakil esnasında ortaya çıkan farklılaşma ve değişimler, ilk defa yazıya geçirildiği şartlar, III/IX. yüzyılda nihai şeklini alıncaya kadar ilk yazılı versiyonların maruz kaldıkları değişiklikler vb. gibi soruların modern araştırmacılar tarafından tekrar tekrar tartışıldığını, ancak şu âna kadar hâlâ ispat ve izahtan ziyade, tahmin ve varsayım alanından çıkarılmadığını itiraf etmekten geri kalmaz.

İslâm'ın ilk yetmiş yılının bilhassa belli başlı kaynakların ortaya koyduğu metodolojik problemler açısından önemli olduğunu, bu sebeple ilk dönem İslâm'ının siyasi tarihini yeniden inşâ etmek için, her biri üzerinde ayrı ayrı durulması gereken birtakım hususların ele alınması gerektiğini, bunların da şu şekilde özetlenebileceğini ifade eder:

1. İlk yetmiş yılın olaylarını bize anlatan sözlü gelenek hangi form içerisinde bize intikal etmiştir?
2. Bu geleneğin mevcut formu, onun ilk/ilkel şeklini hangi ölçüde ve ne kadar titizlikle yansıtabilmiştir?
3. Şu ânda bildiğimiz şekliyle kadîm tarih geleneği İslâm'ın ilk dönemlerinin olay ve şahıslarının sahih bir yansımasını mı sunmaktadır? Bir başka ifadeyle bu geleneğe yöneltilen eleştiriler onu yerle bir mi etmektedir, yoksa sadece onu, daha sonraki ilave ve tahriflerden arındırılmasıyla mı sonuçlanmaktadır? .
4. Bu metinlerin sahih mi, uydurma mı olduğunu belirlemede esas alınacak güvenilir bir kriter var mıdır?
5. Bu tarihî gelenek, orijinaline benzer bir biçimde yeniden inşâ edilecek olsa bile, VII. yüzyılın referans çerçevesinde seçilip kalıba dökülmüş olan bu veriler, XX. yüzyılın kavram ve ilgilerini yansıtan sorulara cevap verebilecek midir?

Bu sorulara cevap aramak amacıyla önce bu kadîm geleneğin 'mevcut formu' üzerinde durur:

İslâm'ın ilk dönemine dair tarihî metinler, kabaca M. 850-950 yılları arasında yapılmış muhtasar derlemelerden ibarettir. Bunun tek istisnası M. 750-850 yılları arasında Hz. Muhammed'in hayatına dair olaylara son şeklini veren eserlerin –İbn İshâk, Vâkîdî ve İbn Sa'd'ın eserleri– yazılmış olmasıdır.

M. 850-950 yılları arasında yazılmış olan eserlerin de bir kısmı, çeşitli anlatımları tek bir anlatıma indirgeyen hulasalardır ki, Ya'kubî'nin *Tārîh*'i, Ebû Hanîfe Dineverî'nin *el-Ahbâr u't-ıvâl*'i, İbn Kuteybe'nin *el-Ma'arîf*i ve Mes'ûdî'nin *Murûcu'z-zeheb*'i bu tür eserlerdendir. Fakat kadîm tarih geleneğini ve ilk dönem tarih yazımının ürünlerini bünyesinde koruyup bugüne taşıyan ise, Belâzûrî ve Taberî gibi tarihçilerin eserleri olmuştur. Çünkü bunlar belli bir olay ve şahısla ilgili olarak bulabildikleri bütün malzeme-yi bir araya getirmeyi amaçlamışlardır. Bunların, muhtasar eserlerin uyumlu bir bütün arz etme özelliklerinin tersine, uyum şartı aramaksızın konuyla ilgili haber/ahbâr malzemesini toplamayı amaçladıkları görülür. Kuşkusuz, bu tür eserler, kadîm tarih geleneğinin bütün ürünlerini topladıklarını iddia etmemişler, bilakis her bir müellif ulaşabildiği sınırlı sayıda kaynaktan yararlanabilmiştir. Maalesef müellifler kendilerinin bu malzemeden neyi neye göre seçtiklerini açıkça ifade etmemişlerdir. Metod konusunda elimizde mevcut yegâne kapsamlı açıklama Taberî'ye aittir. O, *Tārî-ḥu'l-umem ve'l-mulûk*'unun başında (I. 7-8), eserde sadece naklî bilgiye dayandığını, zira geçmiş hakkında akıl ve düşünceye dayalı çıkarımlarla bilgi sahibi olunamayacağını, bu konuda nakle başvurmaktan başka bir çare olmadığını; bu sebeple, naklettiği rivayetlerde akıl ve mantık açısından kabulü mümkün olmayan hususlara rastlandığında, bunun söz konusu rivayetleri nakledenlerden kaynaklandığını, kendisinin sadece bir nakilciden ibaret olduğunu açıkça ifade etmektedir.

İslam tarihçileri geçmişe dair bilgileri yorumlamak veya değerlendirmekten ziyade, bu bilgileri (ahbâr) inceleyip hangilerinin makbul olduğuna karar vermeyi ve bunları uygun bir tertip içerisinde nakletmeyi kendileri için görev telakki etmişlerdir. Maalesef modern araştırmalar da bu tür tarihçileri, kendi adlarına söyleyecek sözleri olan kimseler olarak değil de, sadece eski metinleri nakleden derleyiciler olarak görmüşlerdir.

İslam tarihçiliğiyle ilgili önemli problemlerden birisi, III-IV. yüzyıl tarihçilerinin, iktibasta bulundukları kaynaklardan bilgi aktarırken, bunları harfiyen nakledip nakletmedikleri meselesidir. Bu konuyla ilgili birçok araştırma mevcut olup, bunlardan kayda değer olanları şunlardır:

Margoliouth'un *Lectures*; Gibb'in *Tarikh*; Cahen'in *L'historiographie Arabe*'i gibi genel nitelikteki araştırmalar dışında, özel olarak Abdulaziz ed-Dürî'nin *The Rise of Historical Writing Among*

The Arabs (trans. L.I. Conrad, 1983) adlı eseri; Fuat Sezgin'in GAS, I. 235-389'da yazdıkları, Nabia Abbot'un *Studies in Arabic Literary Papyri*: Vol. I. Historical Text (1957); Vol. II. *Qur'anic Commentary and Tradition* (1967) adlı fevkalade işçilik ürünü iki eseri; Heidelberg koleksiyonunda iki uzun papirüs metni yayınlayan R. G. Khoury'nin *Wahb b. Munabbih* (1972) ve *Abdullah ibn Lahî'a* (97-174/715-790): *Juge et grand maître de l'école égyptienne* (1986) adlı çalışmaları –bunlardan ilki Davud peygamberle ilgili kıssaları ve Hz. Peygamber'in gazveleriyle ilgili rivayetleri içermekte, ikincisi ise oldukça erken bir döneme ait bir hadis mecmuası niteliğindedir– Josef Horovitz'in *The Earliest Biographies of the Prophet and their Authors* (IC, I (1927), 535-559; II (1928), 22-50; 164-182; 495-526) adlı incelemeleri, –ki bir malumat hazinesi gibidir–. Konuyla ilgili olarak Batılı araştırmalardan ziyade, İslam tarihçiliğinin geleneksel yaklaşımını benimseyen Horovitz'in aksine, son derece eleştirel bir çizgi izleyen E. L. Petersen'in *Ali and Muâwiya in Early Arabic Tradition: Studies on the Genesis and Growth of Islamic Historical Writing until the End of the Ninth Century* (1964) adlı çalışması da burada zikredilmelidir. (Petersen bu çalışmasında bazı önemli olaylara ve bilhassa Siffin olayına dair bilinen en eski kaynakların anlatımlarıyla, bu kaynaklardan yüz elli yıl sonra bu anlatımlara nihai şeklini veren Taberî'nin anlatımlarını tahlil ederek, Arap tarih yazıcılığının tarihî gelişimini ortaya koymaya çalışmaktadır.) Aynı yazarın, *Ali and Muâwiya: The Rise of the Umayyad Caliphate*, 656-661 *Acta Orientalia*, XXIII (1959), s. 157-196 ve *Studies on the Historiography of the Ali-Muâwiya Conflict*, *Acta Orientalia*, XXVII (1963), s. 83-118, adlı iki çalışması da önemli sayılır. Bunlardan Dûrî, Sezgin, Abbot ve Petersen'in çalışmaları, ulaştıkları sonuçlar tamamen farklı olsa da, bizi İslam tarihi literatürünün meseleleri ve zorluklarıyla tanıştırması bakımından kayda değer niteliktedir.

Taberî ve Belâzûrî'nin ilk el kaynaklarını oluşturan II. yüzyıl derlemeleri üzerinde yapılmış olan çalışmalara da işaret etmek gerekir. Dûrî'nin, "The Iraq School of History in the Ninth Century" (*Historians of the Middle East*, 45-63) adlı makalesi özet bilgiler içeren bir çalışmadır. Taberî ve Belâzûrî öncesi kaynaklardan biri olan Ebû Mihnef, Ursula Sezgin tarafından incelenmiştir: *Abû Mikhnaḥ: ein Beitrag zur Historiographie der Umayyadischen Zeit* (1971). Bu önceki kaynaklardan bir diğeri olan İbn İshâk'ın *es-Sîra'sı* birçok oryantalist tarafından incelenmiştir: Alfred Guillaume, *The Life of Muhammad* (1955, müteakip baskılar; 1967, 1978).

Johann Fück, *Muhammad ibn Ishaq: Literarhistorische Untersuchungen* (1925).

James Robson, "Ibn Ishâq's Use of the Isnâd" *BJRL*, XXXVIII (1955-56), s. 449-465.

W. M. Watt, "The Materials Used by Ibn Ishâq" (Lewis and Holt, *Historians of the Middle East*, s. 23-34'te).

Abdulazîz ed-Dûrî, *Dirâsa fî sîrati'n-nebî ve mu'ellifiha İbn İshâk* (1965).

Rudolf Sellheim, *Prophet Chalif und Geschichte: Die Muhammad-Biographie des Ibn Ishâq* (Oriens, XVIII-XIX (1967), 33-91'de).

Taberî'nin önemli kaynaklarından Seyf b. Ömer, Julius Wellhausen'in *Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams* (1899) adlı eserinde ağır bir biçimde eleştirilmiştir. Bu eleştiriler, Albrecht Noth'un, "Der Charakter der ersten grossen Sammlungen von Nachrichten zur frühen Kalifenzeit", *Islam*, XLVII (1971), 168-199 adlı makalesinde biraz daha yumuşatılmış görünmektedir. Ayrıca Taberî *Târîh*'inin XIII. cildini İngilizceye çeviren G. H. A. Juynboll (1989) ile XV. cildini çeviren R. S. Humphreys (1990) yazdıkları "Giriş"lerde Seyf b. Ömer'in eserinin niteliğine dair genel bilgiler sunmaktadırlar.

Vâkîdî ve İbn Sa'd'a gelince, kayda değer herhangi bir monografi elimizde mevcut değildir. Mamafih konuyla ilgili olarak şu üç makaleye işaret etmek yararlı olacaktır:

H.A.R. Gibb, "Islamic Biographical Literature" (Lewis and Holt, *Historians of the Middle East*, s. 54-58)

Malak Abîad, "Origine et développement des dictionnaires biographiques Arabes", *BEO*, XXXI (1979), 7-15.

İbrâhîm Hafsî, "Recherches sur le genre "Tabaqât" dans la littérature Arabe" *Arabica*, XXIII (1976), s. 227-265; XXIV (1977), s. 1-41, 150-186.

Medâ'inî ise ancak son yıllarda ciddi olarak ilgi çekmiş görünmektedir:

Bedrî M. Fehd, *Şeyhu'l-aḥbâriyyîn: Ebû'l-Ḥasen el-Medâ'inî* (1975).

Ursula Sezgin, "al-Medâ'inî" maddesi, *EP*, V. 946-48.

Gernot Rotter, "Zur Überlieferung einiger historischer Werke Maclâinî's in Tabarîs Annalen", *Oriens*, XXIII-XXIV (1974), s. 103-133.

Buraya kadar ele alınan tarihçilerin Iraklı veya Medineli oldukları dikkatlerden kaçmamıştır. Acaba Suriye, VIII-X. yüzyıllarda

ciddi bir tarihçi yetiştiremedi mi, yoksa yetiştirdi de şu veya bu şekilde kenara mı itildi? Bu husus hâlâ tartışılmakta olup, ikinci şıkta ifadesini bulan yorum, F. M. Donner'in, "The Problem of Early Arabic Historiography in Syria", *Proceedings of the Second Symposium on Bilâd al-Shâm during the Early Islamic Period*, ed. M. A. Bakhîr, (3 vols., 1987), vol. I, 1-27) adlı makalesinde önerilmektedir. Donners'in vardığı sonuçlar Gernot Rotter'in "Abû Zur'a ad-Dimashqi (st. 281/894) und das Problem der frühen Arabischen Geschichtsschreibung in Syrien" (*Welt des Orients*, VI (1971), s. 80-104) adlı makalesiyle, L. I. Conrad'ın "al-Azdî's History of the Arab Conquests in Bilâd al-Shâm: Some Historiographical Observations" (*Proceedings of the Second Symposium on Bilâd al-Shâm...*, vol. I, 28-62) adlı makalesinde desteklenmektedir.

M. 750-850 arası dönemin tarih yazıcılığıyla ilgili bilimsel tartışmalar hayli hararetli ise de, en keskin çelişkiler, tedvin ve tasnifin en erken dönemi etrafında ortaya çıkmaktadır. Bu dönemle ilgili olarak en fazla üzerinde durulan İbn Şihâb ez-Zuhrî (ö. 124/742) ve ona atfedilen rivayetlerin sıhhati konusunda en olumsuz yaklaşımı Joseph Schacht "On Musa ibn Uqba's Kitâb al-maghâzî" (*Acta Orientalia*, XXI (1953), 288-300) adlı makalesinde sergilemiştir. Schacht'ın bu makaledeki saldırısına ciddi bir cevap Dûrî'den gelmiştir: "Al-Zuhrî: a Study on the Beginnings of History Writing in Islam", *BSOAS*, XIX (1957), s. 1-12. Ayrıca J. M. B. Jones da, "İbn Ishâq and al-Waqîdî: The Dream of 'Ātuka and the Raid to Nakhla in Relation to the Charge of Plagiarism" (*BSOAS*, XXII (1959), s. 41-51) adlı makalesinde, siretin büyük bir kısmının II. yüzyılda şekillendiği sonucuna varmaktadır.

Arap tarih yazıcılığının menşeiyle ilgili tartışmaların hemen hemen iki konuda yoğunlaştığı söylenebilir:

1. I. yüzyılda gerçekten ciddi bir tarihi, tedvin ve tasnif faaliyeti var mıydı?
2. Geniş eserlerin, bu dönemin ilim adamlarına atfettikleri metinler/eserler hakikaten gerçek mi, yoksa daha sonraki dönemlerin kurgusu mudur?

Bu iki konuyla ilgili tartışmalar isnad tenkidiyle de yakından ilgilidir. İsnadların gerçekten mevcut bir ravi zincirini mi, yoksa sonraki dönemlere ait bazı kanaatleri meşrulaştırmaya yönelik uydurmaları mı temsil ettiği sorusu, son derece karmaşık bir mesele olup, en azından, hiçbir isnadın zahirine bakarak kabulünün mümkün olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Bu sebeptendir ki, orta-

çağ İslam uleması da, konuyla ilgili olarak son derece gelişmiş bir yöntem geliştirmişlerdir. Maalesef bu hadis usûlü disiplininin uygulama esasları, ancak H. IV. yüzyıldan –yani temel hadis kaynaklarının oluşumundan– sonra tam olarak ortaya konabilmiştir. İsnad tenkidi amacıyla oluşturulan tabakât, rical ve cerh-ta'dil literatürünün eleştirel bir yaklaşımla ele alınması gerektiğini gösteren, titiz ve sempatik bir çalışma olarak G. H. A. Juynboll'un *Muslim Tradition* (1983) adlı eseri önem arz etmektedir.

Birçok çağdaş bilim adamı genel olarak isnadın güvenilirliğini savunmuştur: Josef Horovitz, "Alter und Ursprung des Isnâd", *Islam*, VIII (1918), s. 39-47; 299; XI (1921), s. 264-65; Fuat Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* (1956 ve 2001), GAS, I. 53-83; Nabia Abbot, *Studies in Arabic Literary Papyri*, I-II; James Robson, *Ibn Ishâq's Use of the Isnad*. Ursula Sezgin, *Abû Mikhnaḥ*, Cevâd Alî, *Mevâridü Tarihi't-Taberî*, MMII, I (1950), s. 143-231; II (1951), s. 135-90; III (1954), s. 16-58; VIII (1961), s. 425-436. Bu görüşü savunanların önde gelenleridir.

Batılı araştırmacıların ekseriyeti, Julius Wellhausen ve Ignaz Goldziher'in eserlerinden bu yana, isnada derin bir şüpheyle bakmışlardır. Wellhausen'in, İslam tarihinin ilk devirlerine dair araştırmaları şu varsayımı esas almıştır:

H. 3-4/M. 9-10. yüzyıl tarih kaynaklarının bize sundukları kadim tarihî geleneğe ait malumat iki ana gruba ayrılır:

1. II. yüzyılda kayda geçirilmiş olan asıl sahih rivayet(ler).
2. Bu malzemeyi etkisiz hâle getirmek için sonradan kasten oluşturulan paralel rivayet(ler).

Sahih rivayetler Ebû Mihnef, Vâkidî ve Medâ'inî gibi tarihçilerin eserlerinde bulunurken, sonradan oluşturulmuş/uydurulmuş rivayetler Seyf b. Ömer gibilerin eserlerinde yer almaktadır.

Wellhausen'in bu iddiası, çağdaşı Ignaz Goldziher tarafından daha da derinlikli bir hâle getirilmiştir. Goldziher, en sıkı kriterlerle hadisleri tenkide tâbi tutan hadisçilerin eserlerinde yer alan, bu sebeple de en güvenilir kabul edilen pek çok sayıda hadisin, tamamen II-III. yüzyılın uydurma faaliyetlerinin ürünü olduğunu göstermekle, bu rivayetleri destekleyen en titiz/dakik isnadların bile uydurma olduğu sonucuna ulaşmıştır.

Goldziher'in ulaştığı sonuçlar Joseph Schacht tarafından daha da geliştirilmiştir. Bu amaçla Schacht iki temel tez ortaya atmıştır:

1. Peygamber'e kadar varan isnadlar, geniş çapta ancak Abba-si devrimi, yani II. yüzyıl ortalarında kullanılmaya başlamıştır.

2. Bir isnad ne kadar gelişmiş ve şeklen sahih görünürse, o nispette uydurma olma ihtimali fazladır. Genel olarak o, hiçbir hadisin Hz. Peygamber'e aidiyetinin ileri sürülemeyeceğini, olsa olsa, bazılarının kökenlerinin onun öğretisinde bulunabileceğini söyler. Schacht bu iddialarını tam olarak şu iki çalışmasında temellendirmeye çalışmıştır: "A Revaluation of Islamic Tradition", *JRAS* (1949), s. 143-154 ve *Origins of Muhammadan Jurisprudence* (1950).

Onun ulaştığı bu sonuçlar karşısında, sonraki araştırmacılar şu üç yolu izlemişlerdir:

1. Schacht, İslam'ın ilk dönemlerinde hadislerin naklediliş süreçlerini yeterince doğru bir şekilde anlayamamıştır. Bu, Fuat Sezgin ve Nabia Abbot'un yaklaşımıdır.

2. Schacht, sağlıklı bir analiz çizgisini çok uzaklara götürmüştür. Bu, W. M. Watt'ın *Muhammad at Mecca* (1953) adlı eserinde ve "The Materials Used by Ibn Ishâq" adlı makalesinde ve daha sistematik bir biçimde de G. H. A. Juynboll'un *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith* (1983) tarafından savunulmuştur. M. J. Kister de, *Studies in Jahiliyya and Early Islam* (1980) adlı eserinde bir araya getirdiği makalelerinde, bazı problemli hadisler üzerinde yaptığı çalışmalar sonucunda, bunların dil ve muhteva açısından son derece arkaik metinler olduğunu; Hz. Peygamber'e ait olsa da, olmasa da açıkça İslam'ın ilk onlu yıllarının fikir ve problemlerini yansıttığını söylemiştir.

3. Schacht haklıdır ve onun düşüncelerinin uzantılarının ulaştığı son noktaya kadar izlenmesi ve sürdürülmesi gerekir. Bu son yaklaşım oryantalizm tarihinde görülen en kışkırtıcı eserlerden bazılarını ortaya koyan bir çizgi takip etmektedir. Bu açıdan ilk akla gelen isim John Wansbrough'dur. Wansbrough, *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (1977) ve *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History* (1978) adlı iki çalışmasında özetle şu iki düşüncüyü savunur:

1. Sadece hadisler değil, bizzat Kur'an dahi, iki yüzyıldan fazla bir sürede ortaya çıkan mezhepler arası çekişmeler sonucu üretilmişlerdir. Bunun ardından, kurgusal olarak, malum Arap menşesine izafe edilmiştir.

2. Genel olarak İslam inancı ve hatta Hz. Muhammed'in kendisi bile, Rabbinik Yahudi prototipine göre şekillendirilmiştir.

Bu sonuçlardan hareketle Wansbrough, *The Sectarian Milieu* adlı eserinde ilk dönem tarih yazıcılığının, daha doğrusu, bu tarih yazıcılığın temelinde yatan efsanevi menkıbelerin, aslında Eski

Ahit'in (*Heilsgeschichte* [Kurtuluş Tarihi]) geç döneme ait bir tezahürü olduğunu iddia etmektedir.

Michael Cook ve Patricia Crone ise, *Hagarism: the Making of Islamic World* (1977) adlı eserde daha radikal bir adım atmışlar ve Halife Abdülmelik (65-86/685-705) dönemine kadar olan İslam tarihinin mevcut standart şeklinin, daha sonraki dönemlerin bir uydurması olduğunu iddia etmişlerdir. Buna bağlı olarak da Arap fetihlerini ve halifelüğün tesisini, vadedilmiş topraklar üzerinde hak iddia eden Arap Yarımadası'ndaki Yahudi mesihçiliğinden ilham almış olan bir Arap hareketi olarak görürler. Tabiidir ki, Cook-Crone'un bu tarih yorumu, bırakın Müslümanları, Batılı oryantalistler arasında bile kabul görmemiştir. Kısacası Hagarism, monografik bir araştırma olmaktan ziyade, bir fikir jimnastiği olmaya daha yakındır.

İlk dönem Arap tarih yazıcılığının problemleri Patricia Crone tarafından daha sonraki iki monografide daha açık bir şekilde ortaya konmuştur:

1) *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity* (1980). Bu eserde halifelüğün H. 60 yıllarına kadarki ilk gelişim dönemine ait rivayetlerin birer kurgu oldukları ileri sürülmekte ve tamamen saf dışı edilmektedir.

2) *Meccan Trade and the Rise of Islam* (1987) adlı eserinde ise, bu malzemenin bünyesinde barındırdığı dahilî çelişkilere vurgu yapılmakta ve güvenilir olduğu ileri sürülen pek çok rivayetin, aslında problem arz eden bazı Kur'an ayetlerinin tuhaf bir biçimde ele alınışından başka bir şey olmadığını ileri sürmektedir.

Açıkça görüldüğü gibi, bütün bu tartışmalar, şu iki temel konuda herhangi bir uzlaşmayla sonuçlanamamıştır: 1) Müslümanlarda ciddi tarih çalışmaları ne zaman başlamıştır? 2) Geniş eserlerdeki anlatımlar, atıfta bulundukları ilk dönem ravilerinin ifadelerini tam olarak yansıtmakta mıdır? Üçüncü ve belki de daha önemli bir başka husus ise, –ki şimdiye kadar sadece dikkatleri çekmekle kalmıştır– tarihî rivayetlerin orijinal olarak formüle edildiği dönem (tahminen 700'lerde) ile son şeklini aldığı dönem (tahminen 850-900'lerde) arasında dil, anlam/maksat, yapı ve kavramsal çerçeve bakımından birtakım değişikliklere maruz kalmış olma ihtimalidir.

Şu âna kadar sadece E. L. Petersen, *Ali and Mu'awiya* adlı çalışmasında bu açıdan ciddi bir teşebbüste bulunmuştur.

Albrecht Noth ise, iki önemli çalışmasında, bu konuya hiç olmazsa Arap tarih yazıcılığının şekli unsurları açısından yaklaşmış bulunmaktadır: 1) "İsfahan-Nihāvand. Eine quellenkritische Studie

zur Frühislamischen Historiographie", *ZDMG*, CXVIII (1968), s. 274-296; 2) *Quellenkritische Studien zu Themen, Formen, und Tendenzen frühislamischen Geschichtsüberlieferung. Teil I: Themen und Formen* (1973).

Noth'un tezi, ilk dönem Arap tarih yazıcılığının temel kurucu unsurunun *topos*, yani zahiren farklı olayları anlatır görünen bir takım rivayet gruplarında bulunan ve basit bir motiften karmaşık bir anlatıma kadar değişen, sabit unsurlar olduğudur. Bir *topos* genellikle basitçe bir olayın anlatımı gibi görünse de, aslında biz-zat bir olayı ifade etmez, bilakis bu olayla ilgili daha derin bir mânâya işaret eder.

Anlatımlarda görülen değişiklikleri tam olarak anlayabilmek için, rivayet sürecinin iyice anlaşılması gerekir. Tahminen H. 60-70 yıllarına kadar sözlü olarak aktarılan bu rivayetler, bu tarihten daha sonraki yıllarda yazıya geçirilmiş olmalıdır. Ancak, bir rivayet yazıya geçirilmekle de sabit şekil kazanmış olmamakta, gerek yazılı nakil esnasında, gerekse bu yazılı malzemenin imla suretiyle sözlü olarak aktarımında bazı değişiklikler ortaya çıkabilmekteydi. Her ne kadar III. yüzyıl başlarında İslam âlimleri rivayetlerin güvenilirlikleri ve titizlikle nakledilmeleri konusunda bazı etkili kontrol mekanizmaları geliştirmeye başlamışlarsa da, bunların, söz konusu tekniklerin bilinmediği veya yaygın olarak uygulanmadığı başlangıç dönemleri için söz konusu olamayacağını unutmamak gerekir.

11. Sahih Bir Öz Var mı?

Şu âna kadar, varsayılan kadîm metinlerle, elde mevcut olan metinler arasındaki ilişkilere dair araştırmalar ve tezler üzerinde duruldu. Fakat zımnen, elimizdeki bu metinlerin İslam'ın ilk dönemine ait şahıs ve olaylarını gerçekten yansıtır yansıtmadığını da sorgulamış oluyoruz. Bir başka ifadeyle, kaynak eleştirisi sürecini sona erdirdiğimizde, geriye ne kalmaktadır? Bu kaynakların tasvir ettikleri şeyler hakkında biz fiilen ne biliyoruz?

Arap tarih geleneğinin gerek anlatımsal, gerekse kronolojik yapılarını tamamen reddeden Patricia Crone bile, şahıs ve kabile isimlerine dair güvenilir bir malzemenin ortaya konabileceğine inanmaktadır. Crone'a göre daha iyimser görünen Robert Brunschvig ise, İbn Abdilhakem'in Kuzey Afrika'nın fethine dair verdiği bilgilere, detayların kesinliğinden söz etmek anlamında değil, sadece bu fetih sürecinin yavaş oluşu ve güçlükleri konusunda bize yeterli bilgi vermesi anlamında güvenebileceğini söyler (*Ibn 'Abd alhakam et la conquête de l'Afrique du Nord*, s. 152, 155). İlk dönem İslam tarihini yazma

çabalarından vazgeçmeyeceksek, asgari olarak Brunschvig'in tutumunu benimsemek makul görünmektedir. Bu konuda en iyimser tutumun W. M. Watt tarafından temsil edildiği söylenebilir.

Genel olarak [Muhammed'in hayatına dair geleneksel tarihi bilgiler] kabul edilmelidir. Sadece dahilî çelişkiler söz konusu olduğunda rivayetler reddedilmeli ve kasıtlı müdahaleler söz konusu olduğunda gerekli düzeltmeler yapılmalıdır. (...) Şayet tartışmalara maruz kalmamış olan veya tamamen tarihî nitelikteki rivayet malzemesi incelenecek olursa, gerçeklere dair sağlam bir özün ortada mevcut olduğu açıkça görülür.³

Kısacası Watt, mevcut kaynakların anlatımsal yapısının temelde sağlam olduğuna inanmaktadır. Elbette fıkhi, siyasi ve itikadi çekişmeler, bu malzeme üzerinde bazı tahrif ve tebdilâtta bulunmuşsa da, bunların tamamen uydurma olmaları söz konusu değildir. Çünkü sonraki müdahalelerin eseri olan anakronik unsurlar teşhis edilebilir ve dolayısıyla tahrif edilmiş bile olsa, bu malzemenin olayın aslını/özünü tespit etmek mümkün olabilir.

12. Sağlamlık Kriteri Nedir?

Şayet bu varsayım doğru ise, o hâlde biz bir dizi ciddi açmazla da karşı karşıya bulunuyoruz demektir. Kadîm tarihî gelenek, I. yüzyıldaki olayları ve şahısları tasvir etmektedir; ancak, bunu II. yüzyılın dinî-siyasi çekişmelerinin şekillendirdiği söylem ve yorum çerçevesinde yapmaktadır. Değerlerin, davranışların ve kavramların 125 yıllık bir süre içerisinde maruz kaldığı gelişmelere dair bağımsız bir delil olmadığına göre, bu II. yüzyıl çerçevesinin, önceki dönem için de geçerli olup olmadığına nasıl karar vereceğiz? Elimizde, değerlendirmeye çalıştığımız metinlerin kendisinden başka bir dayanak/zemin olmadığı için, mesela önce bir metnin güvenilirliği tespit edilip diğer sıhhati şüpheli metinler buna göre değerlendirilebilir. Mesela, Martin Hinds, "The Siffin Arbitration Agreement" (*JSS*, XVII (1972), s. 93-129) adlı makalesinde bu yolu izlemiş, onun vardığı sonuçlar R. B. Serjeant tarafından da, *Early-Arabic Prose* (Cambridge History of Arabic Literature, Cambridge University Press 1983), (3. Bölüm, özellikle s. 128 vd.) adlı çalışmasında desteklenmiş görünmektedir. Zira o, tarihî kaynaklarda muhafaza edilmiş olan bazı arkaik dokümanların bir kısmının gerek dil, gerek öz açısından sıhhat şartlarını haiz olduğunu kabul etmektedir.

³ *Muhammad at Medina*. s. 336-38.

F.M. Donner, bir tarihî rivayeti değerlendirmek için, onun dışında İslam'ın ilk dönemine ait paralar, yazıtlar ve papirüslerden oluşan dokümanter delillere başvurmuş ve ulaştığı sonuçların İslam tarihi kaynaklarının çizdiği genel tabloyla uyum arz ettiği sonucuna ulaşmıştır.

Maalesef tarihî dokümanlar sınırlı ve güvenilir tarihî metinler sayısı olduğu için, tarihî bir rivayetin tarihini belirlemek için tarih dışı yazılardan –mesela teolojik eserlerden– yararlanma cihetine gidilip gidilemeyeceği akla gelebilir. Ancak, II. yüzyıla ait pek az teolojik metin vardır ve bunların bile güvenilirliği hararetli tartışmalara yol açmıştır: Bkz. Joseph van Ess, *Zwischen Hadit und Theologie* (1975) ve *Anfänge Muslimischer Theologie* (1977). Onun nispeten iyimser çizgisine karşı sert bir cevap için bkz. Michael Cook, *Early Muslim Dogma: a Source-Critical Study* (1981).

İslam tarihi konusunda en iyi kontrol aracı ise, ilk dönem İslami şiiri olabilir. Güvenilir olmak kaydıyla herhangi bir şiir, tarihî bir metinde anılan davranışlar, değerler ve kavramlar için iyi bir kontrol imkânı sunabilir. Elbette İslam'ın ilk döneminin her alanında olduğu gibi cahiliye ve erken dönem İslami şiir geleneği alanında da güvenilirlik meselesi tartışmalara konu olmuştur. Bu konu Regis Blachère tarafından *Histoire de la littérature Arabe*, I. 156-179'da genel hatlarıyla ele alınmıştır. Bu hususta ayrıca Walid N. Arafât'ın, "Early Critics of the Authenticity of the Poetry of the Sîra", *BSOAS*, XXI (1958), s. 453-463 ve "An Aspect of the Forger's Art in Early Islamic Poetry", *BSOAS*, XXVIII (1965), s. 477-482 adlı makalelerine de bakılabilir.

Bütün bu çabalara rağmen, elimizde mevcut tarihî kaynaklarda yer alan rivayetlerden hangisinin işe yarar bir gerçekliğe sahip olduğuna karar vermek için hâlâ güvenilir bir yönteme sahip değiliz. Elbette ilk dönem rivayetlerini sonraki dönemlere ait olanlarla mukayese ederek veya isnadları tahlil ederek vb. bunların birçoğunun uydurma, tahrif veya eklemelerden ibaret olduklarını ortaya koyabiliriz. Fakat geriye kalanlar hakkında ne diyeceğiz? Bunlar güvenilir bir nüveyi mi temsil etmektedirler, yoksa şu anda elimizde mevcut olmayan bazı kadîm rivayetlerin kasıtlı olarak çarpıtılmış şekillerini mi?

Herhâlde biz şunu kabul etmek durumundayız: Biz, bu konuda, bilimsel bilgidен ziyade, sezgilerle yönümüzü belirlemektediriz ve bu sebeple evrensel bir görüşbirliği (*icmâ'*) için ümitli olmak mümkün değildir.⁴

⁴ R. Stephen Humphreys, *Islamic History-A Framework for Inquiry*, London 1991, s. 69-91'den özetlenmiş edilmiş ve bazı eklemeler yapılmıştır.

KAYNAKÇA

- A'zâmî, *Dirâsât fi'l-hadîs'i'n-nebevî*, Beyrut-Dimeşk 1985.
- Abd b. Humeyd, *el-Muhtehab*, Kuveyt 1985.
- Abdulazîz b. Muhammed b. es-Siddîk el-Ğumârî, *el-Buğye fi tertibi ahâdisi'l-hilye*, Beyrut, ty.
- _____, *et-Te'nîs bi şerhi manzûmeti'z-Zehebî fi ehli't-tedlîs*, Beyrut 1984.
- Abdulazîz b. Şâh Veliyyullâh Dehlîvî, *Bustanu'l-Muhaddîsin*, DİB Yay., Ankara 1986.
- Abdülhâmid Abû Suleyman, *Crisis in Muslim Mind*, IIIT Yay. Herndon (USA) 1993.
- Abdurrazzâk, *el-Muşannef*, Beyrut 1290/1971.
- Acîlûnî, *Keşfu'l-hafâ*, Beyrut 1352.
- Âcurrî, *Ahlâku ehli'l-kur'an*, Beyrut 1986.
- Açıkgenç, Alparslan "Tefsir Usûlünde Bütünlük Sorunu", *İslâmî Araştırmalar* III (1989), sayı: 3.
- Adam, Baki, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, İstanbul 2001.
- Adams, Charles, "Bazı Çağdaş Müslümanlar Nazarında Hadis'in Otoritesi", *İslâmî Araştırmalar* VII (1994), sayı: 3-4.
- Ahmed Abdurrahmân el-Bennâ, *el-Fetû'u'r-Rabbânî li-tertibi musnedi'l-imâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*, Kahire, ty.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, Mısır 1313.
- _____, *Kitâbu'l-İlel ve ma'rifeti'r-ricâl*, İstanbul 1987.
- Ahmed el-Kâtîb, *Ta'avvuru'l-fikri's-siyasiyyi's-Şîrî*, Dârü's-şûrâ, Londra 1997.
- Akbaş, Bahattin, *Hadislere Göre Hz. Peygamber'in Şefaati Meselesi* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), AÜİF, Ankara 1994.
- Aksekili, Ahmed Hamdi, *Hâtemu'l-Enbiyâ Hakkında En Çirkin Bir İsnadın Reddiyesi*, İstanbul Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1338-1341.
- Aktaş, Melahat, *İslam Toplumunda ve Çağımızda Kadın, Ölçü Yay.*
- Albayrak, Halis, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, İstanbul 1992.
- Alî el-Muttakî, *Kenzu'l-ummûl*, Beyrut 1985.
- Aliyyu'l-Kârî, *Mevzuât-i Aliyyu'l-Kârî Tercemesi*, çev. Ahmed Serdaroğlu, Ankara 1966.
- _____, *Şerhu's-şifâ*, İstanbul 1299.
- Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-aḥkâm*, Mısır 1967.
- Aşıkutlu, Emin, *Hadiste Rical Tenkidi*, İstanbul 1997.
- Ateş, Ali Osman, "Kadının Cinsel Sorumluluğu ile İlgili Bazı Rivayetler" *İslâmîyât* III (2000), sayı: 2.
- Aydemir, Abdullah, *İslami Kaynaklara Göre Peygamberler*, TDV Yay. Ankara 1992.
- _____, *Tefsirde İsrailiyyat*, DİB Yayınları, Ankara 1979.
- Aykan, Abdülkâdir, *Türklerle İlgili Hadislerin Tedkiki* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), AÜİF, Ankara 1998.
- Babanzâde Ahmed Naîm -Kâmil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, DİB Yay. Ankara 1979.
- Bağcı, H. Musa, *Hadislere Göre Kader Problemi* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), AÜSBE, Ankara 1993.

- _____, *Hız Peygamber'in Beşerî Yönü* (yayımlanmamış doktora tezi), AÜSBE, Ankara 1999.
- Berg, Herbert *The Development of Exegesis in Early Islam*, Curzon Press, Great Britain 2000.
- Bigiyef, Musa Carullah, *Uzun Günlerde Oruç*, Ankara 1975.
- Bilen, Mehmed, *TC DİB'ye Bağlı Camilerde Görev Yapan İmamların Hadis Bilgilerinin Mahiyeti Üzerine Tecrübî Bir Araştırma* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), AÜİF, Ankara 1996.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük İslâm İlmi'hâlî*, İstanbul 1995.
- _____, *Hukuk-ı İslâmiyye ve İstulâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, İstanbul 1967-70.
- Brown, Daniel, *İslâm Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, çev. S. Kızılkaya - S. Özer Ankara 2002.
- Bucaille, Maurice, *Kitab-ı Mukaddes, Kur'an ve Bilim*, çev. Suat Yıldırım, İzmir 1981.
- _____, *Müsbet İlim Yönünden Tevrat, İncilller ve Kur'an*, çev. Mehmet Ali Sönmez, DİB Yayınları, Ankara 1988⁶.
- Buhârî, eş-Şâhih, Bulak 1311.
- _____, *et-Târihu'l-kebir*, Beyrut, t.y.
- Bulut, Halil İbrahim, *Nübüvveti İspat Açısından Hissî Mucizeler* (yayımlanmamış doktora tezi), MÜİF, İstanbul 2001.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, İstanbul 1999.
- Cassâs, el-Fuşûl fî'l-uşûl, Kuveyt 1985-88.
- Cemâl el-Bennâ, *Naḥve fıkḥin cedîd*, Mısır 1999.
- Cezâ'irî, *Tevcihu'n-naẓar*, Ebû Gudde neşri.
- Curcânî, Seyyid Şerîf, *et-Ta'rifât*, thk. Abdurrahmân Umeyra, Beyrut 1987.
- el-Cüzeci'nî, İbrâhîm b. Ya'kûb, *Aḥvâl'u'r-ricâl*, thk. Subhî es-Samerrâî, Beyrut 1985.
- Çakın, Kamil, "Hadisin Kur'an'a Arzı Meselesi", *AÜİFD*, XXXIV (1993).
- Çolak, Ali, *Kur'an ve Hadislerle Göre Melek Kavramı*, Ankara 2000.
- Dârakutnî, *Aḥbaru Amr b. Ubeyd*, thk. Josef Van Ess, Beyrut 1967.
- _____, *eḏ-Ḍu'afâ ve'l-metrûkin*, tahk. S. es-Samerrâî, Beyrut 1986.
- _____, *es-Sunen* (Azimabâdî'nin *et-Taliku'l-muğnî*siyle beraber), Beyrut 1993.
- Dârimî, *es-Sunen*, Pakistan 1984.
- Derveze, Muhammed İzzet, *Kur'ân'a Göre Hz.Muhammed'in Hayatı*, İstanbul 1989.
- Deylemî, Ebû Şucâ', *el-Firdevs bi me'suri'l-ḥıtab*, Beyrut 1986.
- Doğu'dan-Bati'dan Uluslararası Konferanslar Dizisi* (Ekim-95-Mayıs, 96), İstanbul Büyükşehir Beld. Kültür İşl. Daire Bşk. Yayınları, İstanbul 1996.
- Dumeynî, Musfir Azmullâh, *Maḳâyisu naḳdi mutûni's-sunne*, Riyad 1984.
- Durmuş, M. Ali, *Mehdi Hadislerinin Tetkiki* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), AÜİF, Ankara 1999.
- Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, Beyrut, ty.
- Ebû Ğudde, *Mevzu hadisler*, İstanbul 1995.
- Ebû Mûsâ el-Medînî, *Ḥaṣâ'îşu'l-musned*, Mısır 1929.
- Ebû Nu'aym'ın, *Ḥilyetu'l-evliyâ'*, Beyrut 1357/1938.
- Ebû Reyve, Mahmûd, *Muhammedî Sünnetin Aydınlatılması*, İstanbul 1988.
- Ebû Şame el-Makdisî, *el-Bâ'is 'alâ inkârî'l-bida'i ve'l-ḥavadiş*, Kahire t.y.
- _____, *Muḥtaşaru kitâbi'l-mu'emmeli'r-raddi ile'l-emrî'l-evvel*, *Mecmuatu'r-resâilî'l-muniriyye*, Mısır 1343-46 içerisinde.
- Ebû Yûsuf, *er-Radd 'alâ siyeri'l-Evzâ'i*, Ebû'l-Vefâ el-Afgânî Neşri, Beyrut, ty.
- Ebû'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mutemed*, thk. Hamidullâh - H. Hanefî - Bekr, Dimeşk 1964.
- Ebû'l-Kâsım el-Belhî, *Kabûlu'l-aḥbâr ve ma'rifeti'r-ricâl*, Beyrut 1421/2000.
- Ebû's-Seyh, *Kitâbu'l-azame*, tahk. Muhammed Fâris, Beyrut 1994.

- Ella Landau-Tasseron, "Periodik Reform: Müceddid Hadisi Hakkında Bir İnceleme", *İslâmî Araştırmalar*, VI (1993), sayı: 4.
- Emîra bint Ali es-Sâ'idî, *el-Kavâ'id ve'l-mesâ'il el-hadîsiyye el-muhtelefu fihâ bey-ne'l-muhaddisîn ve ba'di'l-uşûliyyîn*, Riyâd 1421.
- Erdem, Hasan Hüsnü, *İlahî Hadisler*, DİB Yayınları, Ankara 1963.
- Erul, Bünyamin, "Bir Alan Panoraması –Vahy-i Gayr-i Metluv Hakkında Bazı Mülâhazalar ve Bir Eleştirinin Eleştirisi–", *İslâmiyât* III (2000), sayı: 1.
- _____, "Hz. Peygamber'e Kur'an Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi", *İslâmiyât* I (1998), sayı: 1.
- _____, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, TDV Yay., Ankara 1999.
- Fahrüddin er-Râzî, *el-Maḥşûl fî uşûl'il-fıkh*, Riyad 1979-81.
- _____, *Esâsu't-takdis*, Kahire 1986.
- _____, *Mefâtiḥu'l-ğayb*, Beyrut 1990.
- Fârûk Hammâde, *el-Menhecu'l-islâmî fî'l cerḥi ve't-ta'dîl*, Rabat 1989.
- Fazlur Rahmân, *Ana Konularıyla Kur'an*, Ankara 2000⁴.
- _____, *İslam ve Çağdaşlık*, Ankara 1998⁵.
- _____, *İslam*, İstanbul 1993⁶.
- _____, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, Ankara 1997⁷.
- _____, *İslam Gelenğinde Sağlık ve Tıp*, Ankara 1997.
- Garaudy, Roger, *Entegrizm: Kültürel İntihar*, İstanbul 1992.
- _____, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, İstanbul 1995⁸.
- el-Gazâlî, Muhammed *Fadâ'ihul-bâḫıniyye*, çev. Avni İlhan, TDV Yayınları, Ankara, t.y.
- _____, *Fakihlere ve Muhaddislere Göre Nebvî Sünnet*, çev. Ali Özek, İstanbul 1992.
- Gökçe, Ferhat, *Ümmetimin İhtilafı Rahmettir Haberi ve İhtilaf Olgusu* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), AÜİF, Ankara 2001.
- Gülen, M. Fethullah, *Pirizma*.
- _____, *Sonsuz Nur* (III.), İzmir 1995.
- Gümüşhanevî, Ahmed Ziyâuddîn, *Râmûzu'l-ehâdis*, neşre haz. L. Doğan, C. Akşit, İstanbul 1982.
- Güngör, Mevlüt, "Tefsirde Konulu Tefsir Metodu", *İslâmî Araştırmalar*, II (1988), sayı: 7.
- Gürler, Kadir, "İşlerinin Başına Kadınları Getiren Millet Felah Bulmaz," *Hadisi Üzerine Bir İnceleme* (yayımlanmamış doktora semineri), AÜİF, Ankara 1997.
- el-Ğumarî, Muhammed b. es-Siddîk, *el-Muğîr 'alâ'l-ehâdisi'l-mavdû'ati fî'l-câmi'i's-sağîr*, Beyrut 1982.
- _____, *Miftaḥu'l-tertib li-aḥâdisi târiḥi'l-Hatîb* Beyrut, t.y.
- Hâkim, *el-Medḥal fî uşûl'il-ḥadîs*, Halep 1932.
- _____, *el-Mustedrak*, Haydarabad, 1917-24.
- _____, *Ma'nifetu 'ulûmi'l-ḥadîs*, Haydarabad baskısı ofseti, el-Medinetu'l-Munevera 1977.
- Halîl İbrâhîm Molla Hatur, *Âynu'l-işâbe fî sıḥḥati ḥadisiz-ż-żubâbe*, Medine 1405.
- Hansu, Hüseyin, *Mutezilenin Hadis Anlayışı*, (yayımlanmamış doktora tezi), AÜS-BE, Ankara 2002.
- el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, Beyrut 1975.
- _____, *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*, Mısır, ty.
- _____, *Şerâfu aşḥâbi'l-ḥadîs*, DİB Yay., Ankara 1991².
- _____, *Târiḥu Bağdâd*, Mısır 1349/1931.

- Hatiboğlu, Mehmed S., "İslam'da İlk Siyâsî Kavmiyetçilik, Hilafetin Kureysiliği", *AÜİFD XXIII* (1978).
- _____, "Müslüman Alimlerin Buhârî ve Muslim'e Yönelik Eleştirileri" *İslâmî Araştırmalar (Hadis-Sünnet Özel Sayısı) X* (1997), sayı: (1-2-3).
- el-Hayyât, *el-İntisâr*, H.S. Nyberg neşri, Beyrut 1986.
- Hâzîmî, *el-l'tibâr*, Mektebetu Âtîf, Mısır t.y.
- Heykel, Muhammed Huseyn, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, İstanbul 2000.
- Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, Beyrut 1982.
- Hodgson, M. G. S., *İslam'ın Serüveni*, İstanbul 1993.
- Humeydi, Ebû Bekr, *el-Musned*, Pakistan 1963.
- Humphreys, R. Stephen, *Islamic History-A Framework for Inquiry*, London 1991.
- Humûd et-Tuveycîrî, *er-Raddul-kavim 'alâ'l-mucrimi'l-esim*, Riyad 1403.
- İbîk, Hasan, *Zenginlik ve Fakirlikle İlgili Hadislerin Hadis Teknikleri Açısından Değerlendirilmesi* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), AÜİF, Ankara 2001.
- İbn Abdilberr, *Câmi'u beyânî'l-'ilm ve fağlihi*, Kahire, ty.
- İbn Abdilhâdî el-Hanbelî el-Makdisî, *es-Sârimu'l-munkî fî'r-raddi 'alâ's-Subkî*, Riyad 1983.
- İbn Adiyy, *el-Kâmil fî du'afâ'r-ricâl*, Beyrut 1985.
- İbn Arrâk, *Tenzihu's-şerî'atî'l-merfû'a 'anil-ağbânî's-şenî'atî'l-mevdû'a*, Beyrut 1981.
- İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-cerhi ve't-ta'dil*, Haydarabad 1952.
- _____, *Tefsîru'l-kur'ânî'l-azîm*, Mekke-Riyad 1997.
- İbn Hacer, *el-Maâlibu'l-'âliye*, Kuveyt 1986.
- _____, *Fethu'l-bârî*, M.F. Abdalbâkî - Muhibuddîn el-Hatîb neşri, Beyrut, ty.
- _____, *Lisânu'l-mizân*, Haydarabad 1329-31.
- _____, *Nuzhetu'n-nazar*, neşr. Muhammed Sultân en-Nemenkânî, Mısır t.y.,
- _____, *Tehzîbu't-tehzib*, Haydarabad 1325-27.
- İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn [Mukaddime]*, Beyrut 1979.
- İbn Hazm, *el-Faşl fî'l-mîlel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*, Beyrut 19752.
- _____, *el-Muḥallâ*, Ahmed M. Şâkir neşri, Dâru'l-fikr, by., ty.
- İbn Huzeyme, *Kitâbu't-tevhîd*, Mısır 1978.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menâru'l-munîf fî's-şahîhi ve'd-ḍa'if*, Haleb 1983.
- İbn Kesîr, *Şemâ'ilu'r-resûl*, Mısır 1967.
- İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Riyad, ty.
- İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaası (Te'vilu muhtelifi'l-hadis)*, çev. M. Hayri Kırbasoğlu, İstanbul 1989, 1993.
- İbn Mâce, *es-Sunen*, M.F. Abdalbâkî neşri, Mısır 1372/1952.
- İbn Sa'd, *Kitâb et-Tabakâtu'l-kebir*, Beyrut 1968.
- İbn Teymiyye, *İktidâu's-şirâtî'l-mustakîm*, Riyad 1404.
- _____, *Mecmû'u fetâvâ İbn Teymiyye*,
- _____, *Minhacu's-sunne*,
- İbnu'l-Cevzî, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*, Beyrut 1986.
- _____, *el-Mevdû'ât*, tahk. Nuruddîn Boyacılar, Riyad 1997.
- _____, *el-Mevdû'ât*, tahk. Tevfik Hamdân, Beyrut 1995.
- _____, *Telbîsu iblis*, Mısır 1368.
- İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye fî ğaribi'l-hadis*, Mısır 1965.
- _____, *Usdu'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, Mısır 1973
- İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, Mısır 1319.
- İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-mu'tezile*, Susanna Diwald-Wilzer neşri.
- İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, Haleb 1966.

- _____, *el-Mukaddime*, (Bulkinî'nin *Mehâsinu'l-İstilâh*'ıyla beraber), tahk. Âîşe Abdurrahmân, Kahire, t.y.
- İbnu's-Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, tahk. Muhammed Hasen eş-Şâfiî, Beyrut 1997.
- İftihârû'z-Zamân, *The Evolution of a Hadith: Transmission, Growth and the Science of Rijal in a Hadith of Sa'd b. Abi Waqqas*, (University of Chichago-Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Chichago, Illinois, January, 1989) X+291.
- İlhan Avni, "İslâm'da Kurtarıcı İnancı", *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, Türk Yurdu Yayınları, Ankara 1997
- _____, "Kütüb-i Sitt'e'deki Hadislere Göre Mehdilik", *DEÜİFD*, VII (1992), s. 101-124
- İmamû'd-Dunyâ, Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî, *Kabûlu'l-aḥbâr ve ma'rifetu'r-ricâl*, Beyrut 2000.
- İslam Ansiklopedisi*, MEB Yay.
- İsmâ'il Hakkı Bursevî, *İman Esaslarına Tasavvufî Bir Bakış (Şerhu Şuabî'l-İmân)*, İstanbul 2000.
- İsmâ'il Mansûr, *Tabîrû'l-umme bi ḥaḳîkati's-sunne*, (Minhâc), Mısır 1995.
- İsmail Hakkı İzmîrli, "Peygamber ve Türkler", *II. TTK. Kongresi (20-25 Eylül 1973)*.
- Juynboll, G. H. A., *Oryantalistik Hadis Araştırmaları*, Ankara 2001.
- _____, *Muslim Tradition, Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith*, Cambridge University Press 1983.
- Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muḡnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, Mısır 1960-65.
- _____, *Fadlu'l-irtizal*, ed-Dâru't-tûnisîyye, Tunus 1974.
- _____, *Şerhu uşûli'l-ḥamse*, tahk. Abdülkerîm Osmân, Mısır 1988.
- Kandemir, M. Yaşar, *Mevzû Hadisler -Menşe'i, Tanıma Yolları, Tenkidi-*, DİB Yayınları, Ankara 1975.
- Karataş, Mustafa, *Rivayet Tekniği Açısından Hadislerin Artması ve Sayısı*, (Yayınlanmamış doktora tezi, MÜSBE, İstanbul 1998.
- Kâsımî, *Kavâ'idu't-tahdiş*, Beyrut 1979.
- Kastalânî, *el-Mevâhibu'l-ledunniye*.
- Keleş, Ahmet, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, İstanbul 1998.
- Keskin, Yusuf Ziya, *Recm Cezası -Ayet ve Hadis Tahlilleri-*, İstanbul 2001.
- Kettânî, *er-Risâletu'l-mustaṭrafe*, İstanbul 1986.
- _____, *Nazmu'l-mutenâşir mine'l-ḥadîşî'l-mutevâtir*, Beyrut 1980.
- Kevserî, *Makâlât*, Kahire 1373.
- Kırbaşoğlu, M. Hayri, "Hz. İsa'yı Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi", *İslâmiyât -İsa (a.s) Anısına-* III (2000), sayı: 4.
- _____, "İmam Şâfiî'nin 'Risâle'sinin Hadis İlmindeki Etkileri" *İslâmî Araştırmalar (Hadis Sünnet Özel Sayısı)* X (1997), sayı: 1-3.
- _____, "İslâm'a Yamanan Sanal Şiddet: Recm ve İrtidat Meselesi", *İslâmiyât* V (2002), sayı: 1.
- _____, *Ashâbu'l-Hadîs'e Göre Allah'ın Sıfatları Problemi* (yayımlanmamış doktora tezi), AÜİF, Ankara 1983.
- _____, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara 20002.
- _____, *İslâm Düşüncesinde Sünnet -Eleştirel Yaklaşım-*, Ankara 19973 ve 19994.
- _____, *Namazların Birleştirilmesi*, ilâhiyât, Ankara 2002.
- _____, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, kitâbiyât, Ankara 2000.
- Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî*, Mısır 1358/1939.
- Kısakürek, Necip Fazıl, *Elendimiz, Kurtarıcımız, Müjdecimizden*, İstanbul 1970.
- Kitapçı, Zekeriya, *Hz. Peygamber'in Hadislerinde Türkler*, İstanbul 1986
- Kızılkaya, Sabri, *Cerh ve Ta'dil'de Mezhep Taassubu* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), AÜİF, Ankara 1998.

- Koç, Mehmet Akif, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri –İbn Ebî Hâtim Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi–* (yayınlanmamış doktora tezi), AÜİF, Ankara 2001.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis İstılahları*, Ankara 1985.
- _____, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992.
- _____, *Hadis Usûlü*, TDV Yayınları, Ankara 1997.
- _____, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, AÜİF Yay. Ankara 1969.
- Kolkıran, Gönül, "Recm Cezası –Ayat ve Hadis Tahlilleri", *İslâmiyât* V (2002), sayı: 1.
- Koren, J. - Nevo, Y. D., "Methodological Approaches to Islamic Studies", *Der Islam*, 68 (1991), sayı: 1.
- Kotku, Mehmet Zâhit, Cennet Yolları - Hadislerle İlim, İstanbul 1994.
- Kurtubî, *el-Câmî' li-ahkâmî'l-kur'an*, Beyrut, ty.
- el-Leknevî, *el-Ecvibetu'l-fâdıle li es'ile'ti'l-âsrati'l-kâmile*, Kahire 1984.
- _____, *Zaferu'l-emânî*, tahk. A. Ebû Ğudde, Beyrut 1416.
- el-Makdisî, İbn Abdilhâdî el-Hanbelî, *eş-Şârimu'l-munki fi'r-raddi 'ale's-Subkî*, Riyad 1983.
- Mâlik, *el-Muvaṭṭa* (İbn Ziyâd rivayeti), Tunus 1978.
- _____, *el-Muvaṭṭa* (rivâyetu Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî), Beyrut 1984.
- _____, *el-Muvaṭṭa* (Yahyâ b. Yahyâ rivayeti), Mısır 1951.
- Mâturidî, *Kitâbu't-tevhîd*, Beyrut 1970; (Türkçesi, İstanbul 1981).
- el-Mavsilî, Abdullâh b. Mahmûd, *el-İhtiyâr li-ta'lıl'l-muhtâr*, hy., ty.
- el-Medîni, Ebû Mûsâ, *Ḥaşâişu'l-musned*, Mısır 1929.
- Mehmed Arif Bey, *Hadisleri Anlamada Toplumsal Boyut –Son Dönem Osmanlı Toplumu ve İlmiye Sınıfına Yönelik Eleştiriler–*, İstanbul 2000.
- el-Mizzî, *Tehzibu'l-kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, tahk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut 1992.
- Muhammed Ahmed Abdusselâm, *Kur'an Niçin İndirildi*, Ankara 1989.
- Muhammed b. Abdulmun'im el-Hımyerî, *er-Ravdu'l-mitâr fi haber'il-akâir*, Beyrut 1984.
- Muhammed b. Âkil b. Abdillâh b. Yahyâ el-Alevî, *el-Atebu'l-cemil 'alâ ehli'l-cerhi ve't-ta'dil*, by. 1342.
- Muhammed el-Accâc el-Hatib, *es-Sunne kable't-tedvîn*, Kahire 1971.
- Muhammed Fuâd Abdalbâkî, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, İstanbul 1988.
- Muhammed Hamidullâh, *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmâm b. Munebbih*, İstanbul 1967.
- Munzirî, *Muhtaşaru suneni Ebî Dâvûd ve el-Ḥaṭṭâbi, ma'âlimu's-sunen ve tehzibu'lbnu'l-Kayyım el-Cevziyye*, tahk. R. M. Şâkir-Muhammed Hâmid el-Fakî, Beyrut t.y.
- Murtazâ el-Askerî, *Ḥamsûne ve mi'e şahâbiyyin muhtalak*, Kûm 1993.
- Muslim, b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *eş-Şâhiḥ*, M.F. Abdalbâkî neşri, Beyrut 1956.
- _____, *el-Kunâ ve'l-esnâ*, tahk. Muhammed Ahmed el-Kaşkârî, Medine 1404.
- Mustafa, Nevin A., *İslâm Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, İstanbul 1990.
- Nasıruddîn el-Albânî, *Silsiletu'l-ehâdisi'd-da'ife ve'l-mevḏû'a*, Riyad 1988.
- Necmuddîn el-Ğazzî, *el-Kevâkibu's-sâ'ira fi a'yâni'l-mie'l-âşira*, Beyrut 1979.
- Nesâî, *es-Sunen (bi-hâşiyeti's-Sindî)*, Mısır 1930.
- Nevevî, *Hadislerle İslam*, çev. ve tekmi. Ahmet Âlim, İstanbul 2000.
- _____, *Mâ temessu ileyhi hâcetu'l-kârî li-sahihî'l-İmami'l-Buhârî*, Amman, ty.
- _____, *Riyâzu's-Sâlihîn –Peygamberimizin Hayat Ölçüleri–*, çev. ve şerh. M. Yaşar Kandemir-İ. Lütfi Çakan-Raşit Küçük, İstanbul 1997.
- _____, *Riyâzu's-Sâlihîn Tercemesi*, DİB Yay. Ankara, ty.
- _____, *Şerhu şâhiḥi Muslim*, Mısır 1349/1930.

- Nu'mân A. es-Samerrâî, *İslâm Fıkıhında Mürtede Ait Hükümler*, İstanbul 1970.
- Nursî, Saîd, *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, Sözleryay. İstanbul 1980.
- Okıç, M. Tayyip, *Tefsir ve Hadis Usûlünün Bazı Meseleleri*, İstanbul 1995.
- Oruçan, Osman, *Hadis Külliyyatında Yaratılış ve Başlangıç* (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), AÜİF, Ankara 1994.
- Özağşar, M. Emin, "Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti", *İslâmiyât* I (1998), sayı: 3.
- _____, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara 1998.
- Özer, Salih, *Hadis Literatüründe Mübarek Zaman/Kutsal An Mefhumu ve Kandiller Örneğinin Tevkiki* (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), AÜİF, Ankara 1995.
- _____, *İbn Teymiyye'nin Minhâcu's-sunne'si Kapsamında, Rivayetleri Kabul ve Red Kriterleri* (yayınlanmamış doktora tezi), AÜİF, Ankara 1998.
- Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, İstanbul 1996.
- Özyazıcı, Alparslan, *Hücreden İnsana*, İstanbul 1979⁴.
- Perviz Manzur, *İslam ve Batı*, İstanbul 1990.
- Polat, Salahattin, "Hadislerin Kur'an'a Arzının Problemleri", *Sünnetin Dindeki Yeri* (sempozyum tebliğleri).
- _____, *Hadiste Metin Tenkidi* (hadis ders notları), Kayseri 1987.
- Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, Mısır I. baskı ofseti, Beyrut, ty.
- Sa'îd b. Mansûr, *es-Sunen*, Bombay 1982.
- Safi, Louay, *The Foundation of Knowledge*, International Islamic University, Malaysia Press 1996.
- San'ânî, *Subulu's-selâm*, Muhammed b. Suûd İslâm Üniversitesi Yay., Riyad, ty.
- _____, *Tavdîhu'l-efkâr*, Mısır 1366.
- Sarıkaya, M. Saffet, "Bektaşî Alevilerde Bir Dua: Nâdi Ali" *SDÜİFD*, V (1998).
- Sarıkoğlu, Ekrem, *Dinlerde Mehdi Tasavvurları*, Samsun 1997.
- Sarıtoprak, Zeki, *İslam İnancı Açısından Nuzûl-i İsa Meselesi*, İzmir 1997.
- _____, *İslam'a ve Diğer Dinlere Göre Deccâl*, İstanbul 1992.
- Sehavî, *el-Makâşıdu'l-âsane*, Mısır 1375/1956.
- Serahsî, *el-Uşûl*, Beyrut 1973.
- Sezgin, M. Fuad, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, kitâbiyât, Ankara 2000.
- es-Sibâî, Mustafa, *es-Sunne ve mekânetahu fi't-teşrî'i'l-islâmî*, Beyrut 1976.
- Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve İstılahları*, Ankara 1971.
- _____, *Ölümden Sonra Diriliş*, İstanbul 1976.
- Subkî, *Kâ'idetu'n fi'l-cerhi ve't-ta'dîl*, Kahire 1978.
- _____, *Tabakâtu's-şâfi'iyeti'l-kubrâ*, Mısır 1964-68.
- es-Suyûtî, Celâluddîn, *Keşfu's-şalsale an vasfi'z-zelzele*, tahk. Abdurrahmân b. Abdulcebbar el-Firivâî (el-Firivâî?), el-Medinetu'l-Munevvara 1404.
- _____, *el-Câmi'u's-sağır*, Pakistan 1394.
- _____, *el-Hasâ'is el-kubrâ*, Haydarabad 1320.
- _____, *el-Le'âlî'l-mansû'a fi'l-ahbârî'l-mevclû'a*, Beyrut 1975.
- _____, *el-Le'âlîu'l-masnû'a*, Beyrut, t.y.
- _____, *el-Hâvî lil-fetâvâ*, Mısır 1352 (Beyrut 19753).
- _____, *Tabakâtu'l-mufessirin*, Beyrut 1983.
- _____, *Tedribu'r-râvî*, tahk. A. Ö. Hâsim, Beyrut 1993.
- _____, *Tedribu'r-râvî*, tahk. Abdulvehhâb Abdullatîf, Mısır 1966.
- Şâfiî, *er-Risâle*, tahk. Ahmed Muhammed Şâkir, Mısır 1358/1940.
- Şah Veliyullah Dehlevî, Abdülazîz, *Bustânu'l-muhakkisin*, DİB Yayınları, Ankara 1986.

- Şatıbî, *el-Muvâfaqât*, tahk. M. Muhyiddîn Abdulhamîd, Kahire, ty.
- Şefik, Münir, *Çağdaş İslam Düşüncesi*, İstanbul 1991.
- Şevkânî, *el-Fevâ'idü'l-mecmû'a fî'l-eḥādîsi'l-mevdû'a*, Mısır 1960 ve 1978.
- _____, *Neylu'l-evtâr*, Mısır 1879.
- eş-Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen, *Kitâbu'l-ḥuce 'alâ ehli'l-medîne*, Beyrut 1983.
- Taberânî, *el-Mu'cemu'l-avsât*, Riyad 1986.
- _____, *el-Mu'cemu's-sağîr*, Beyrut 1983.
- Taberî, *Târiḫü'r-rusûl ve'l-mulûk*, tahk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Beyrut, ty.
- _____, *Tehzîbu'l-âşâr*, Mekke 1402.
- Tahâvî, *Şerḫu ma'âni'l-âşâr*, tahk. Muhammed Seyyid Câdu'l-Hakk - Muhammed Zuhri en-Neccâr, Kahire 1387/1967.
- Tatlı, Bekir, *Buhârî'ye Kadar Olan Dönem İçinde Cibril Hadisi* (yayınlanmamış doktora semineri), AÜİF, Ankara 2001.
- Tayâlisî, *el-Musned (minḥâtu'l-ma'bûd)*, Beyrut 1400².
- Tehânevî, *Ḳavâ'id fî 'ulûm'il-ḥadîs*, Riyad 1984.
- Tirmizî, *es-Sunen*, tahk. Ahmed M. Şâkir, Mısır 1356-95/1937-75.
- Tuksal, Hidayet Şefkatli, *Kadın Karşısı Söylemin İslam Gelenegindeki İzdüşümleri*, kitâbiyât, Ankara 2001².
- Ukaylî, *Kitâbu'd-du'afâ'il-kebûr*, Beyrut 1974.
- Umar Abdilazîz el-Ca'bir, *el-Hasenu'l-Başrî ve ḥadîsuhu'l-mursel*, Amman 1992.
- Ülgener, Sabri, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, İstanbul 1991.
- Ünal, İ. Hakkı, "Hz. Peygamber'in Dilinde Konuşturulan Tarih", *İslâmiyât*, I (1998), sayı: 2.
- _____, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, DİB yay. Ankara 1994.
- Yazıcı, Yunus, "Vârise Vasiyet Yoktur" *Hadisinin İncelenmesi*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi, AÜSBE, Ankara 2001.
- Yiğit, Yaşar, "İnanç ve Düşünce Özgürlüğü Perspektifinden İrtidad Suç ve Cezasına Bakış", *İslâmiyât*, II (1999), sayı: 2.
- Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV Yayınları, Ankara 2000.
- Yılmaz, Recep, *Din Görevlilerinin Hadis Birikim Seviyeleri Üzerine Tecrübî Bir Araştırma* (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), AÜİF, Ankara 1994.
- Zehebî, *el-Muğnî fî ḍ-ḍu'afâ*, Halep 1971.
- _____, *Mizzanu'l-i'tidâl*, tahk. Alî Muhammed el-Bicâvî, Beyrut 1382/1963.
- _____, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, Beyrut 1985.
- _____, *Tezkiratu'l-ḥuffâz*, Haydarabad 1375-77/1955-58.
- Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûm'il-kur'ân*, Beyrut t.y.
- _____, *el-İcâbe li-irâdi ma'stedrakethu 'Âişe 'alâ ş-şahâbe*, Beyrut 1970².
- _____, *Hz. Âişe'nin Sahabe'ye Yöneltilmiş Eleştiriler*, çev. Bünyamin Erul, kitâbiyât, Ankara 2000.

DİZİN

- A'meş** 202
Abbasi(ler) 367, 377, 382, 409
Abbot, Nabia 58, 392-394, 399 406, 409, 410
Abd. b. Humeyd 30
Abdulazîz ed-Dürî 405, 407
Abdülhamîd Ebû Suleymân 20, 22
Abdulkâdir Üdeh 375
Abdullâh b. Abbâs 386
Abdullâh b. Amr 282
Abdullâh b. Amr b. el-Âs 218, 265, 285, 386
Abdullâh b. ez-Zubeyr 280
Abdullâh b. Keysan 282
Abdullâh b. Mes'ûd 139, 179, 202, 283, 386
Abdullâh b. Ömer 200, 386
Abdullâh b. Selâm 29, 264
Abdullâh b. Şakik 174
Abdullâh b. Vehb 401, 402
Abdullâh b. Zeyd 324
Abdurrahmân b. Ebî Bekre 117
Abdurrahmân b. Mehdi 34, 35
Abdurrazzâk 78, 80, 139, 354, 370, 395, 396
Abiad, Malak 407
Acîûnî 68
Âcurrî 251
(Hz.) Âdem 210, 211, 251, 266, 270, 271, 291, 361, 363-365
Afgânî 13
âhâd 55, 56, 59, 97, 100, 101, 103, 104, 115, 175, 178, 191, 196, 216, 227, 344, 346, 359, 372; ~ haber(ler) 55, 56, 118, 172, 185, 186, 196, 226, 227, 311, 319, 369; ~ hadis(ler) 100, 102, 118, 185, 190, 191, 192, 196, 319, 337, 338, 342, 344, 359; haber-i ~ 176
Ahd-i Atik 250
Ahmed b. Abdurrahmân 401, 402
Ahmed b. el-Furat 85, 87
Ahmed b. Hanbel 63, 78, 80-85, 120, 150, 157, 205, 209, 211, 223, 224, 249, 252, 257, 265, 341, 348, 349, 351, 354, 369, 386, 387
Ahmed b. Menî 78
Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtaza 276
Ahmed el-Kâtîb 72, 76, 77, 124, 279, 327, 371
Ahmed Emîn 127
Ahmed İbnu'l-Furat 83
Ahmed Muhammed Şâkir 80
Ahzâb Savaşı 296
Âişe 114, 117, 173, 174, 179, 217, 218, 223, 264, 271, 320, 362
Akbaş, Bahattin 358
Akseki, Ahmed Hamdi 194, 199
Aktaş, Melahat 62
el-Albânî, Nasıruddîn 127
(Hz.) Ali 114, 140, 179, 200, 224, 225, 226, 234, 235, 272, 273, 276, 280, 282, 284, 296, 325, 362
Ali el-Mutakî el-Hindî 68, 84, 283
Ali Şeriatî 13
Aliyyu'l-Kârî 226
Âmidî 118, 226, 227
Ammâr b. Yâsir 272
Amr b. Ebî Amr 391
Amr b. Sevâd 401, 402
Amr b. Ubeyd 202
Arafât, Walîd N. 414
Arap(lar) 284, 382; ~ dili 168, 284; ~ dili ve edebiyatı 168; ~ kültürü 266; ~ Yarımadası 411; ~çılık 284, 382
Arsel, İlhan 180
ashab 214, 221, 222, 225, 253, 266, 292, 293, 313, 324, 353
asr-ı saadet 333, 366; ~ özlemi 366
Atâ' b. ebî Rabâh 396
Ateş, Ali Osman 362
Aydemir, Abdullah 127
ayın yarılması 96, 225, 341, 342, 343
Aynî 321, 364
Azrail 348
Babanzâde Ahmed Naim 135, 156, 161, 163
Bağavî 253
Bağcı, H. Musa 150, 371
Bağdad 325, 401
Bakıllânî 93
Bakîyy b. Mahled 81
Basra 28, 231, 235, 237, 285, 286, 354
Batı medeniyeti 12
Bedir 93; ~ Savaşı 208, 349
Bedrî M. Fehd 407
Bektaşî 67; ~Alevî 67
Belâzûrî 405, 406

- Belhî 34
 Beydâvî 124
 Beyhakî 256, 341, 351, 402
 Beytu'l-Makdis 270, 291
 Bezzâr 282, 402
 Bi'ru Maûne 266
 Biçer, İsmail 64
 Bigiyef, Musa Carullah 18
 Birûnî 237
 Bizans 234, 403
 Blachère, Régis 414
 Brunschvig, Robert 412, 413
 Bucaille, Maurice 306, 308, 310
 Buhârî 34, 37, 43, 45, 59, 63, 65, 71, 80-84, 88, 121, 157, 165, 170, 202, 204, 209, 211, 223, 235, 248, 263, 282, 308, 341, 348, 351, 352, 365, 386, 387, 389; --Muslim 104, 179, 275, 322, 325, 386; --Muslim hadisleri 101, 102
 Bulat, A. 77
 Bulkînî 316

 Ca'fer b. Ahmed b. Nasr 159
 Câbir b. Abdillâh 386
 el-Câbirî, Muhammed Âbid 20, 172
 Caetani, Leon 389, 397
 Cahen 405
 Câhiz 54, 288, 299, 342
 Calder 398, 399, 400
 Calder, Norman 399, 400
 Cassâs 53, 54
 Cebrail 209, 213, 269, 290, 295, 339, 348, 353, 354
 Cehmiye 239
 Cemâl el-Bennâ 385
 Cemal vakası 117, 223, 362
 cerh 93; ~ ve ta'dil 36, 38, 93, 97, 103, 113, 114, 132-135, 137, 138, 152, 153, 163, 317, 409
 cessâse kıssası 251
 Cevâd Ali 409
 cevşen 65-68, 240, 259
 Cibril 231, 354; ~ hadisi 354, 355; ~ hadisleri 353, 354
 Cook, Michael 398-400, 411
 Coulson, N. J. 398
 Crone, Patricia 411, 412
 Cuhfe 224
 Cürçânî, Seyyid Şerîf 111, 402
 Cûzcânî 157
 Çin 188

 Dâlânî 78
 Dârakutnî 158

 Dârimî 28, 84, 139, 209, 243, 342
 (Hz.) Davud 251
 Dâvûd b. el-Muhabber 89
 Debbûsî 185
 deccaal 96, 369
 Dehlevî 344
 Dere, Ali 24
 Deylemî 30, 250, 271
 Dihyetu'l-Kelbî 353, 354
 Donner, F. M. 408, 414
 Dumeynî 319
 Dûrî 406, 408
 Durmuş, M. Ali 369
 Dursun, Turan 180

 Ebû Abdillâh el-Basrî 118
 Ebû Abdillâh el-Humeydî 102
 Ebû Ahmed el-Hâkim 158
 Ebû Alî 158, 161
 Ebû Alî el-Hâfız 160
 Ebû Alî en-Nisâbüri 158
 Ebû Ammâr 160
 (Hz.) Ebû Bekir 64, 218, 232, 362, 379, 397
 Ebû Bekr b. Ayyaş 43
 Ebû Bekr el-İsmâ'îlî 141
 Ebû Bekra 223, 361, 362
 Ebû Bişr ed-Dûlâbî 158
 Ebû Dâvûd 28, 81, 83, 84, 120, 170, 204, 205, 219, 231, 252, 265, 342, 349, 351, 352, 369, 401
 Ebû Dâvûd es-Sicistânî 351
 Ebû Dâvûd et-Tayâlisî 351
 Ebû Eyyûb el-Ensârî 289
 Ebû Ğudde 19, 71, 121, 125, 128, 156, 160, 162
 Ebû Hanîfe 76, 111, 112, 114-117, 155, 156, 159, 160, 161, 202, 203, 272, 273, 276, 283, 314, 354
 Ebû Hanîfe Dineverî 405
 Ebû Hâtîm 157, 273, 315, 316
 Ebû Hâzim 236
 Ebû Hurayra 133, 138, 174, 183, 206, 217, 263, 264, 273, 281, 294, 386, 397
 Ebû İşâ el-Varrak 31
 Ebû İshâk el-İsferâ'inî 102
 Ebû İsm'e Nûh b. Ebî Meryem 134, 158, 159, 160, 161, 162
 Ebû Mihnef 406, 409
 Ebû Mûsâ el-Eş'ârî 174
 Ebû Muslim el-Horasanî 285
 Ebû Nu'aym 69, 77, 283, 341
 Ebû Nu'aym el-Esterahâzî 402
 Ebû Nu'aym el-İsfehânî 402

- Ebû Rayye 127
 Ebû Sa'îd el-Hudrî 386
 Ebû Sa'îd en-Nakkâş 158
 Ebû Sa'lebe 200
 Ebû Seleme b. Abdîrrahmân 201
 Ebû Sevr 402
 Ebû Şâme el-Makdisî 17
 Ebû Tâlib el-Mekkî 77
 Ebû Umâra Mervezî 159
 Ebû Vâil 271
 Ebû Ya'lâ 77, 78, 281, 349
 Ebû Yûsuf 107, 108, 109, 118, 173, 354, 370
 Ebû Zehra 53
 Ebû Zekerîyyâ es-Sâcî 402
 Ebû Zur'a 83, 157
 Ebû'd-Derdâ 252
 Ebu'l Kâsım el-Belhî el-Kâhî 176
 Ebû'l-Alâ el-Mevdûdî 313
 Ebû'l-Abbâs el-Esamm 402
 Ebû'l-Fadl b. Tâhir 102
 Ebû'l-Hasen Âlî b. Urve el-Hanbelî 316
 Ebû'l-Huseyn el-Basrî 53, 175, 193, 227
 Ebû'l-Huseyn el-Hayyat 176
 Ebû'r-Rabî' el-Mehrî 401
 Ebû's-Şeyh el-İsfahânî 29, 30, 32, 289, 292, 294
 Ehl-i Sünnet 23, 24, 76, 153, 154, 239, 261, 277, 278, 284, 369, 371; ~ ve'l-Cemaat 239, 277, 281
 Ella Landau-Tasserion 400-403
 Emevi(ler) 205, 284, 286, 332, 367, 377, 382, 391; ~ saltanatı 379
 Endonezya 21, 377
 Endülüs 234
 Enes 342
 Ermeni 403
 Ersoy, Mehmed Âkif 13
 Esmâ binti Umeyy 225
 van Ess, Joseph 399, 400, 414
 Evza'î 106, 107, 108
 Ezdî 158

 Fârâhî 27
 (Hz.) Fâtıma 269
 Fâtıma binti Kays 174, 200
 Fazlur Rahman 13, 18, 21, 26, 27, 32, 187, 214, 215, 288, 394, 398
 ferd 115, 151, 391; ~ hadis 116, 127; ~ i mutlak 120, 223; ~/garîb 399
 fıkhi hadis(ler) 390, 391, 393, 398
 fıkıh 41, 69, 75, 76, 141, 144, 399; ~ li-teratürü 378, 394; ~ usûlcüleri 52; ~ usûlü 52, 53, 55, 110, 144; ~cı 76
 Firavun 256, 286
 Firehrî 59
 Fransızca 252
 Fück, Johann 397, 398, 407

 Garaudy, Roger 13, 39
 garîb 120, 127, 151, 244, 351, 391; ~/ferd 363
 gayb 212, 215, 239, 316, 338, 367, 385; ~ bilgileri 213; ~ i bilgi 213
 el-Gazâlî, Muhammed 26, 65, 66, 86, 127, 144, 178, 129, 252
 Gibb 405, 407
 Goldziher, Ignaz 58, 252, 389, 392-394, 397-400, 409
 Göktaş, Recep Gürkan 155, 157, 163
 Guillaume, Alfred 406
 Gülen, Fethullah 63, 65
 Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâ'uddin 65, 66, 68, 88, 89
 Gürler, Kadir 361
 Ğadiri Hum 224; ~ hadisi 224
 Ğamidiye 65
 el-Ğumârî, Ahmed b. es-Sıddîk 37, 121, 122
 Ğunder 86

 Haber-i vâhid 34, 108, 111, 112, 114, 117, 118, 172, 175-177, 186, 193, 227
 el-Hac Ebû Bekr Siracuddin 64
 Hacer-i Esved 287, 289, 294, 295, 296
 Hâdî 325
 hadis ehli 41, 44, 47, 59, 109, 110, 113, 114, 130-133, 153, 154, 239, 278, 284, 333; ~/Şafîî çizgisi 23, 24, 47, 109, 173, 179, 227
 hadis uydurma 86, 109, 151, 156, 159, 162, 163, 207, 242, 369, 372, 394, 396; ~ sebepleri 280; dualara dair ~ 240
 hadis: Batılı ~ tetkikleri 168; Apokrif ~ler; zayıf ~ 119, 121, 123, 127
 hadisçi(ler) 31, 33, 52, 78, 89, 113, 115, 121, 125, 126, 135, 138, 176, 228, 229, 230, 231, 238, 241, 247, 257, 261, 278, 317, 318, 337, 344, 357, 359, 369
 hadislerin Kur'an'a arzı 199
 hadis-mitoloji ilişkisi 296
 hadis-Sünnet inkârcısı 277
 Hagarism 411
 Hâkim 37, 121, 122, 139, 158, 159, 161, 162, 322, 351, 402
 Hâkim en-Neysâbü'nî 121, 142, 224, 249, 402
 Hakîme 326
 Hâlid b. Sâbit 251
 Halîfî 161

- Hallâf 53
 Hanbelî(ler) 23, 24, 52, 118
 Hanefî(ler) 23, 27, 44, 76, 100, 102, 108, 111, 113, 114, 133, 156, 179, 204, 222, 223, 226, 227, 362; - mezhebi 113, 117, 131; ~Şafîi 284
 Haricî(ler) 96, 156, 215, 280, 285; -i tenkit 36
 Hâris b. Kelede 303
 el-Hâris b. Muhammed b. Ebî Usâme 89, 95, 271
 Harmele b. Yahyâ 401, 402
 Hârûn er-Reşîd 236
 (Hz.) Hasan 100, 286
 hasen 57, 89, 119, 123, 124, 166
 el-Hasen b. Sufyân 402
 el-Hasen el-Basrî 20, 201, 202, 265
 Hasen Hanefî 20
 hasen-garîb 351
 Haşeviye 336
 Hâtib b. Ebî Belta'a 141, 208
 el-Hatîb el-Bağdâdî 29, 69, 177, 276
 Hatîbî 204, 321, 368
 Havaric 154
 Havva 210, 211, 356, 361, 363, 365
 Hayber Savaşı 296
 Hemmâm b. Munebbih 82, 150, 211, 354, 370
 Hendek Savaşı 225
 Heysemî 77, 281, 282
 Hicaz uleması 354
 Hind tarihi 237
 Hindistan 291
 Hinds, Martin 413
 Hristiyan(lar) 207, 234, 246, 247, 251, 252, 253, 256, 366, 398, 369; - duası 252; -lık 11, 251, 255, 363
 Horasan 402
 Horovitz, Josef 397, 398, 406, 409
 Humeydî 80, 150, 354
 Humeynî 279
 Humpreys, R. Stephen 403, 407
 (Hz.) Huseyin 100
 el-Huseyn b. Hurays 160
 Huzeye b. el-Yemân 272
- İbadiye 153
 İbik, Hasan 150
 İblis 30, 78, 209-211, 248, 285
 İbn Abbâs 65, 86, 162, 164, 173, 174, 201, 202, 249, 263, 269, 271, 272, 396, 397
 İbn Abdilhakem 412
 İbn Abdisselâm 102
 İbn Adî 254
 İbn Adıyy 69, 158, 159, 402
 İbn Amr 218
 İbn Arrâk 126
 İbn Asâkir 29, 69
 İbn Belhan 77
 İbn Burhân 102
 İbn Curayc 395, 396
 İbn Ebî Hâtim 30, 35, 87, 164, 165
 İbn Ebî Şeybe 78, 80, 81, 87, 354
 İbn Ebî'd-Dunyâ 29, 30
 İbn Hacer 44, 86, 89, 96, 97, 102, 121, 125, 201, 210, 211, 281, 349, 401
 İbn Hacer el-Heysemî 271
 İbn Haldûn 172, 236, 237, 274, 302
 İbn Hamdeveyh 158
 İbn Hanbel 83, 369
 İbn Hazm 324, 368
 İbn Hibbân 76, 95, 96, 104, 158, 348
 İbn Hişâm 226, 342
 İbn Huzeyme 337
 İbn İshâk 156, 159-161, 226, 342, 397, 404, 406
 İbn Kesîr 84, 102, 256, 348, 349, 364
 İbn Kuteybe 16, 193, 201, 202, 204, 278, 279, 288, 289, 292, 294, 295, 299, 300, 321, 341, 405
 İbn Mâce 80, 81, 84, 209, 219, 224, 242, 243, 253, 257, 268, 282, 323, 342, 352, 369
 İbn Mehdî 85
 İbn Mes'ûd 114, 272
 İbn Ömer 206, 283
 İbn Sa'd 69, 157, 404, 407
 İbn Sînâ 27
 İbn Surayc 402
 İbn Şihâb ez-Zuhrî 83, 152, 408
 İbn Teymiyye 75, 77, 78, 96, 224, 234, 252, 271, 316
 İbn Vehb 172
 İbnu'l-Cevzî 160, 162, 178, 231, 234, 253, 274, 291, 316
 İbnu'l-Esîr 84
 İbnu'l-Hanefiyye 295
 İbnu'l-Kayyım el-Cevziyye 181, 204, 217, 224, 239, 257, 258, 262, 263, 280, 296, 297, 304, 305, 313, 330
 İbnu'l-Mubârek 160, 162
 İbnu'l-Munzir 29, 30
 İbnu's-Salâh 16, 17, 41, 44, 95, 102, 103, 110, 136, 141
 (Hz.) İbrahim 233, 269, 289, 295
 İbrâhîm en-Nahâî 174, 272

- İbrâhîm Hafsî 407
icmâ 116, 175, 176, 227, 271, 319, 321, 322
ictihad 45, 46, 301; - kapısı 41, 44, 75, 280
idrâc 168, 171, 270
İftihârü'z-Zamân 137
İkhâl, Muhammed 13
İkrime 159, 161, 162, 271
İmam Bâkır 276
İmam Muhammed 173, 175, 272, 273
İmam Zeyd 150, 354
İmam-ı Azam 116, 119, 173, 202, 203, 273, 276, 277, 278, 285 Ebû Hanîfe
İmamiye 364; - Şiası 279
İmrân b. Husayn 363
Irak 151, 354
Irak uleması 354
İrâkî 95, 121, 252
Iraklı 407
İran 21, 234, 279, 401; - Devrimi 371
iritad 195, 196, 373, 375, 376; - fıkı 374 (Hz.) İsa 255, 270, 370; -'nın inişini 371; -'nın nüzülü 370
İsâ b. Ehân 53, 173, 174, 175
İshâk b. Rahaveyh 354
İshâk b. Rûhûye 78, 85
İslam: - ceza hukuku 227; - hukuku 210, 376, 390; - Şeriatı 375; - tarihçi-liği 405, 406; - tarihi 389, 414
İsmâ'il Hakkı Bursevî 206
İsmâ'il Mansûr 19
isnad 17, 70, 72, 74, 82, 85, 86, 91, 92, 97, 101, 109, 110, 114, 122, 123, 135, 143, 151, 152, 159, 163, 165, 166, 167, 171, 172, 176, 177, 179, 180, 189, 192, 206, 219, 220, 243-245, 258, 260, 282, 302, 311, 312, 314, 317, 322, 327, 330, 338, 341, 349, 351, 353, 359, 362-364, 368, 369, 379, 381, 384, 391-401, 408-410, 414; - kullanımı 397; - sistemi 400; - şemaları 151, 152, 165; - şeması 151; - tenkidi 128, 172, 182, 199, 330, 338, 355, 361, 370, 400, 408, 409; - tetkiki 164, 179, 180, 303, 317, 337, 340, 344; - tetkikleri 171, 391; - usû-lü 171; - zinciri 180; -ı sahih 182; -ları genişlemesi 399, 400; -ların genişletilmesi 399; -ların yaygınlaşması 399; aile -ları 46, 398; âli - 46; âli/nâ-zil - 91; muttasıl - 175, 229; mürek-kep - 397; nâzil - 46
İsrafil 348, 349, 353
İsrailiyat 28, 74, 291, 348, 349, 351, 355, 363, 364; --Mesihîyat 127, 247, 255; --Mesihîyat-ahbâr 238
İsrailoğulları 129, 250, 282, 283, 291
Izutsu, Toshihiko 241
İzzet Derveze, Muhammed 345
Jones, J. M. B. 408
Juynboll, Gautier H. A. 19, 58, 393, 398, 400, 407, 409, 410
Ka'b b. Mâlik 266
Ka'bu'l-Ahbâr 138, 201, 202, 291, 294
Kaade 280
kader 205, 239, 283, 284, 354, 371, 372, 373; - hadisleri 372; - kalemi 353; - tartışmaları 399; -le ilgili tartışma 251
Kaderiye 154, 215, 231, 239
el-Kâdî Abdulcabbâr 34, 177, 193
Kâdî İyaz 226, 341
Kahire 401
Kandemir, M. Yaşar 128
kandil geceleri 218
Karâfî 178
Karmatiler 295
el-Kâsım b. Muhammed 174
Kastallânî 226
kaynak metodolojisi 61, 77, 78, 81, 87, 88, 90, 164, 170, 312, 337, 339, 340, 342, 343, 344, 347, 353, 370
Kays el-Eşcaî 174
Kayser 234
kelam 144, 378, 399; - literatürü 357
kelamcılar 204, 344
Kelbî 156
Keleş, Ahmet 204
Kemaluddîn İbnu'l-Humâm 76
Kerhî 118, 227
Kerûbîler 349
Kerûbiyyûn 349
keşf 182; - ehli 103
el-Kettânî, Muhammed Ca'fer 89, 93, 94, 95, 100, 103
Khoury, R. G. 406
Kilânî 252
Kısakürek, Necip Fazıl 63
Kisrâ 234
Kister, M. J. 410
kıyas 116; -ı celi 112
klasik hadis usûlü 14, 23-25, 33, 35, 40-42, 46, 47, 49, 51, 52, 58, 61, 65, 67, 91, 106, 119, 122, 123, 127, 135, 136, 138-140, 154, 169-173, 179-282, 300, 317, 322, 328, 329, 374
Koç, M. Akif 164, 165
Koçyiğit, Talat 142

- Kotku, Mehmet Zahit 68
 Kûfe 235
 Kuleynî 77, 151
 Kur'an 22, 93, 107, 109, 116, 118, 123, 134, 139, 142, 147, 162, 173, 176, 177, 179, 180, 184-200, 203-205, 207-209, 211, 212, 215, 216, 235, 243, 267, 272, 277, 306, 308-310, 312-314, 319, 320, 330, 338, 341, 342, 344-348, 355, 357, 358, 360, 365-370, 372-385, 387, 390, 410; ~ dışı vahiy 198; ~ merkezli Sünnet anlayışı 196; ~ tasavvuru 346; ~'a arz 197, 198; ~'a aykırılık ilkesi 197; ~'a dayalı metin tenkidi 210, 211; ~'daki vesile 359; ~'ın Allah anlayışı 336; ~'in sunduğu Allah tasavvuru 337
 Kureyş 96, 280, 284, 286, 382
 Kurtubî 213
 Kuzey Afrika 412
- Lammens, Henri 389
 Latince 252, 254
 el-Leknevi, Abdülhayy 71, 120, 121, 125, 156
 Leys b. Sa'd 314
 Lings, Martin 64
 Luka 252, 253
 Lût kavmi 353
- Mâ'iz 65
 Ma'kûl b. Sinan 200
 Ma'mer b. Râşid 354
 Makam-ı İbrahim 287
 Mâlik 78, 80, 84, 106, 107, 108, 109, 150, 152, 203, 314, 319, 320, 354, 370, 386
 Mâlik b. Enes 319, 350, 386, 387
 Mâlik b. Nebî 13
 Malikî 23, 24, 52
 Maniheizm 369
 Manzur, Perviz 19
 Margoliouth, D. S. 389, 405
 Markos 252
 Massignon 252
 Matta 252, 253; ~ İncili 253
 Mavsulî 78
 Meclisî 252
 mecrûh 134, 155
 Medâ'inî 407, 409
 Medine 129, 174, 224, 230, 235, 286, 321; ~ ehlinin tatbikatı 319; ~'deki tatbikat 109, 319, 320; ~'li 407
 mehdi 76, 96, 101, 255, 327, 366, 369, 371, 377; ~ akidesi 369; ~ hadisleri 369, 370; ~/mesih 369; ~-i muntazar 76, 279, 327, 369
 Mehmed Ârif Bey 261
 Mekke 224, 230, 235, 286, 295, 324, 342; ~'nin Fethi 137
 merdûd 69, 70, 74, 75, 85, 123, 127
 merfû 82, 85, 141, 142, 151, 202, 390
 Mes'ûdî 405
 mesih 255, 366, 369; ~iyat 28, 74
 Mesrûk b. el-Ecda 235
 meşhûr 100, 102, 104, 151, 196, 222
 metin 18, 36, 70, 86, 92, 110, 119, 127, 143, 160, 166, 167, 171, 179, 192, 206, 239, 312, 322, 338, 349, 352, 353, 362, 368, 369, 384, 394, 396; ~ tetkiki 169, 170, 171
 metin tenkidi 52, 101, 109, 110, 113, 115, 119, 122, 129, 130, 135, 143, 166, 170-173, 175, 178-183, 187, 189, 193, 198-200, 204, 216, 217, 221, 223, 226, 227, 230, 231, 236, 238, 242-244, 257, 263, 265, 266, 268, 270, 273, 280, 297, 298, 314, 319, 322, 323, 325, 330, 337, 338, 340, 344, 347, 349, 355, 361, 369, 370
 metrûk 120, 157, 158, 159
 Mevdûdî 13, 313, 314, 315, 316
 mevkuf 82, 91, 141, 142, 149, 169, 390; ~ mürsel 151
 mevzû 57, 61, 68, 69, 70, 75, 85, 88, 89, 92, 100, 104, 105, 120, 122, 173, 179, 180, 194, 230, 231, 243, 244, 256, 257, 303, 318, 323, 354, 370; ~ hadis 89, 120, 121, 122, 126, 127, 159, 178, 183, 189, 230, 231, 236, 243, 244, 254, 281, 292, 308, 316, 317, 318, 331
 mevzûât 159, 236, 257, 258, 280, 346; ~ kitapları 101, 189, 372
 Meymûne 270
 el-Mihâl b. Amr 43
 Mikail 348, 349, 353
 Mirac 230, 275, 339, 340; ~ hadisi 183, 323; ~ rivayetleri 230
 Miras, Kâmil 135, 156, 160, 161, 163
 Mısır 21, 151, 285, 403
 mitoloji 238, 363, 364, 365
 Motzki, Harald 395, 396, 398
 mu'an'an 219, 220, 362, 374
 Mu'âviye 280, 284
 Mu'âz 100
 mucize 226, 338, 339, 341-344, 386; ~ rivayetleri 343, 344
 (Hz.) Muhammed 106, 174, 344, 389, 392, 393, 397, 398, 404, 410, 413; ~'in hadisleri 390

- Muhammed b. Abdillâh et-Tahâvî 72
 Muhammed b. Alî el-Hazzâz 151
 Muhammed b. el-Hasen el-Askerî 107, 108, 325, 326, 370, 371
 Muhammed b. İsa b. et-Tabbâ 175
 Muhammed b. Ya'kûb 402
 Muhammed b. Yûnus el-Mukrî 159, 160
 Muhammed Dervîş el-Hût 68
 Muhammed Hamidullâh 82
 Muhammed Hüseyin Heykel 345
 Muhibb et-TaHERî 295
 Mukâtil b. Suleymân 156
 munkatî' 75, 82, 91, 97, 103, 149, 160
 Munzirî 121, 204
 (Hz.) Musa 251, 256, 274, 275, 289, 348
 Museylime 54, 215
 Muslim 34, 37, 43, 45, 71, 80, 81, 82, 83, 84, 121, 157, 170, 204, 207, 208, 209, 211, 247, 248, 263, 266, 341, 348, 351, 352, 364, 365, 386, 387
 musned 78, 81-83, 89; ~ hadis 88
 Mutezile 23, 24, 44, 111, 114, 131, 153, 154, 156, 179, 193, 202, 204, 215, 239, 276, 277, 278, 280, 336, 357
 el-Muttakî el-Hindî 252
 muttasıl 97, 101, 103, 105, 142, 314
 müceddid 401, 403; ~ hadisi 400, 401, 402, 403
 Mücessime 336
 mûnker 61, 105, 120, 122, 127, 159, 244, 254, 316, 317, 348, 349; ~ hadis 159; ~ merdud 318; ~ nekir melekleri 351
 Mürcie 153, 154, 231, 239, 280
 mürsel 82, 91, 142, 149; sahâbi ~ 342
 mürted 64, 195, 196, 375, 376; ~in öldürülmesi 118, 192
 müstefiz 100, 102, 104, 151, 222; ~ hadis 196
 müşebbihe 336
 mütevatir 53, 54, 55, 56, 59, 92, 93, 123, 124, 182, 190, 191, 196, 216, 359, 370, 372, 391; ~ haber 176, 178; ~ hadis 97, 115; ~ hadisler 92, 93; ~ olmayan 54; ~ sünnet(ler) 178, 319, 330; lafzî ~ 96
 Nâdi Ali 67
 Nâsihe 280
 Nesâî 84, 204, 223, 230, 267, 342, 352
 Nevhahtî 291
 Nevevî 44, 59, 64, 95, 96, 102, 103, 219
 Nil 289
 North, Albrecht 407, 411
 Noster, Pater 252
 Nu'aym b. Hammâd 369
 (Hz.) Nûh 161, 162, 294, 299, 300; ~ Tufanı 225
 Nûh b. Ebî Meryem 155, 156, 163
 Nûh el-Câmî' 158
 Okiç, Tayyip 251
 Ortadoğu 234; ~ mitolojileri 292
 oryantalist(ler) 403, 406, 411
 (Hz.) Osman 76, 224, 232, 397
 Osmân b. Abdurrahmân ez-Zuhrî 281
 Osmân b. Sâlih 401
 Osmanlıca 260
 Osmanlılar 377
 ölümlere Kur'an okuma 347
 (Hz.) Ömer 28, 114, 174, 179, 200, 208, 224, 232, 237, 295, 324, 362, 379, 380, 397
 Ömer b. Abdilazîz 403
 Öztürk, Mustafa 77
 Özyazıcı, Alparslan 308
 Pakistan 21
 Persler 214
 Petersen, E. L. 406, 411
 Peygamber: ~ modeli 387; ~'in eşleri 362; ~'in mucizeleri 226; ~'in sözü 357, 368, 380, 385; ~'in Sünneti 315, 347, 360; ~'in teşri yetkisi 196
 Pezdevî 114
 Polat, Selahattin 227
 Rabbînik Yahudi 410
 er-Rabî b. Enes 251
 er-Rabî b. Huşeym 315
 er-Rabî' b. Habîb 150, 354
 er-Rabî' b. Suleymân 401, 402
 Rafıza 239
 Rafiziler 224
 Râmehurmuzî 53
 Rasûlullah 56, 118, 139, 145, 173-176, 201, 203, 204, 209, 210, 217, 218, 221, 222, 225, 232, 235, 251, 265, 266, 272, 282, 285, 291, 305, 313, 316, 318, 320, 321, 325, 354, 368, 386, 387; ~'in Sünneti 198, 281
 ravi 92, 97, 148, 151-156, 161, 163, 165, 166, 167, 229, 240, 317, 386, 391, 392, 395, 399, 402; ~ inceleme 166; ~ zinciri 408; ~'nin fıkıhı 114
 er-Râzî, Ebû Bekr 118
 er-Râzî, Fahrüddîn 34, 53, 54, 251, 336, 357
 recm 65, 118, 190, 191, 196, 250; ~ cezası 192, 195
 redd-i şems hadisi 225

- ref 86; ~ etme 86; ~ meselesi 169; ~ ol-
gusu 92, 139
Reşîd Rızâ 127
rey ehli 41, 47, 52, 109, 110, 114, 131-
133, 135, 153, 156, 179, 204, 276, 277,
278, 282-284
rical 152, 163, 170, 317, 399, 409
Robson, James 397, 398, 407, 409
Rotter, Gernot 407, 408
Rubin 398
Rukye 252
Rumlar 214
- Sa'd b. Ebî Vakkâs 137, 233
Sa'îd b. el-Museyyib 20
Sa'îd b. Mansûr 78
Sâcî 158
Sadreddin Efendi 163
Sadûk 72
sahabe 79, 84, 86, 88, 95, 103, 112-114,
139, 141, 142, 164, 169, 173, 202, 206,
224, 226, 263, 272, 276, 319, 320, 339,
354, 355, 389-392, 394, 396, 398; ~ ta-
nımı 92, 114
sahih 55-57, 59, 68, 70, 83, 89, 92, 97,
105, 121, 124, 127, 166, 189, 301, 308,
311, 314, 318, 346, 355, 389, 392, 396,
404, 410; ~ sünnetler 313
Saîd Nursî, 65-67
es-Sâlim b. Abdillâh 174
Samiler 356
Sanskritçe 237
Schacht, Joseph 58, 389-400, 408- 410
Schoeler, G. 394, 395, 398
Seffâh 286
Sehâvî 68, 96
Selçuklu 367, 377
Sellheim, Rudolf 407
Selman Rüşdi 180
sened 36, 160; ~tenkidî 369
Serahsî 53, 55, 100, 179
Serjeant, R. B. 413
Seyf b. Ömer 407, 409
Seyyid Ahmed Han 13
Seyyid el-Murtazâ 76
Seyyid Sâlih Ebû Bekr 127
Sezgin, Fuat 392-395, 399, 406, 409, 410
Sezgin, Ursula 406, 407, 409
sezgisel hadisçilik 317, 318
Sıffin 406
sika 69, 104, 107, 136, 142, 155, 157,
158, 178, 274
Siracuddîn el-Bulkînî 102
Siracuddîn el-Kazvînî 268
Sönmez, M. Ali 308, 310
Spenger, Aloys 389
Stetter, Eckart 392
Subhî es-Sâlih 92, 355, 357
Sufyân b. Uyeyne 80
Sufyân es-Sevrî 85, 145
Suheyb-i Rûmî 251
Suleymân b. Dâvûd 401
Surayâ 250
Suriye 407
es-Suyûtî, Celâluddîn 29-32, 37, 68, 77,
84, 85, 88, 94, 96, 102, 121, 122, 169,
183, 226, 236, 298, 367
Sünnet 22, 105-107, 142, 145, 147, 173,
176, 177, 188, 192, 193, 196, 198, 199,
216, 221, 235, 267, 277, 288, 324, 385,
394; ~e arz 222; yaşayan ~ 394
Sünnî 31, 37, 76, 124, 131, 190, 191,
277, 278, 325, 366, 371, 403; ~ İslam
38, 131; ~ kaynaklar 278; ~ siyaset te-
orisi 377; ~ ulema 198; ~lik 44
Süryani 403; ~ce 252
- Şa'bî 206, 273
Şâfi'î 16, 76, 80, 106, 107, 109, 110, 140,
150, 164, 188, 227, 314, 354, 370, 390,
391, 401-403
Şafii 24, 118; ~ hadisçiler 276; ~ mezhe-
bi 151, 401, 402; ~ müceddidleri 402
Şam 235, 285, 286, 287
Şâubî 115, 187, 188, 196
Şefik, Münir 19
Şerik 43
Şevkânî 252
Şeyh Sadûk 151
Şia 23, 24, 37, 38, 66, 72, 76, 124, 153,
154, 215, 224, 239, 279, 280, 325, 327,
332, 346, 366, 369-371, 377
Şibli 344
Şii 67, 151, 156, 279, 325, 327, 332, 371
Şu'be 85, 315
- Tabâtabâ'î 77
et-Taberânî 30, 77, 267, 271, 282, 348,
349, 351, 402
Taberî 43, 87, 149, 164, 170, 201, 202,
297, 298, 355, 405, 406, 407
Tabersî 77
tâbiîn 79, 84, 88, 112, 141, 164, 174,
206, 231, 292, 293, 390, 391, 394, 396,
398; ~in dirayet tefsiri 164
Tahâvî 149, 170, 210, 211, 271, 362

- tahsis 190-192, 196; - ve takyit 190, 192, 196
 Talmud 250
 Tâlüt 93
 tarih: - anlayışı 212, 365, 366; - bilinci 228; - felsefesi 238; - sosyolojisi 238; - tenkidi yöntemleri 181; -e dayalı metin tenkidî 235; -e dayalı tenkit ilkesi 236
 tasavvuf 75, 77, 338, 369, 384; - ehli 51, 144; - literatürü 337, 338
 Tatlı, Bekir 353
 Tâvus b. Keysan 350
 Tayâlisî 150, 354
 Tebuk Gazvesi 266
 tedlis 178
 Tehânevî 179
 Temîm Dârî 251
 tergîb-terhîb 242, 243, 275
 Tevrat 248-252, 255, 294, 309, 345, 346, 349, 369
 Tıbb-ı Nebevi 129, 299, 302, 304, 305, 306, 309, 310, 312
 Tirmizî 84, 170, 209, 223, 224, 234, 243, 244, 252, 267, 268, 323, 341, 351, 352, 368, 369
 Tuksal, Hidayet Şefkatli 361

 Ubey b. Ka'b 162
 Üc b. Ük 256, 289, 291
 Uhdud kıssası 251
 Ukaylî 69
 Umame 221
 Ummu Rûmân 235
 Ummu Seleme 217
 Ummu Süleym 174
 umûmî belvâ 108, 112, 117, 222, 223, 226, 227
 Urve b. ez-Zubeyr 397
 Urvetu'b-nu'l-Verd
 usûl-i fıkah 47, 51, 53, 56, 113, 131, 141, 181, 311, 319; -çılar 52, 53, 59, 131
 Uveys 231
 uydurma 78, 89, 120, 121, 129, 178, 188, 194, 224, 238, 239, 240, 243, 244, 256, 257, 269, 270, 279, 281, 282, 284, 287, 288, 301, 313, 315-318, 322, 324, 332, 333, 338, 344, 355, 365, 369, 372, 382-384, 386, 389, 394-396, 404, 409, 410, 413, 414; - hadis 70, 77, 85, 88, 89, 120-122, 128, 188, 189, 193, 194, 239, 242, 262, 280, 284, 288, 292, 318, 319, 332, 372, 385; - rivayetler 239
 Ünlu, Osman 62

 Vâkidî 156, 404, 407, 409
 Vâkife 280
 Veda Haccı 137, 224, 324
 Vehb b. Munebbih 256, 264, 291, 349, 351
 Vekî' b. el-Cerrâh 78, 135
 Wansbrough, John 399, 410
 Watt, W. M. 407, 410, 413
 Weil, Gustav 389
 Wellhausen, Julius 407, 409

 Ya'kubî 405
 Yahudi(ler) 129, 183, 207, 246, 247, 250, 251, 256, 264, 289, 348, 366, 368, 369; - geleneği 298, 348; - kültürü 211, 298; - mesihçiliği 411; - mitolojisi 294; -Hristiyan 347; -Hristiyan kültürü 370
 Yahudilik 11, 251, 255, 363
 Yahyâ b. Ma'in 83, 157
 Yahyâ b. Sa'id el-Kattân 85
 Yahyâ b. Yahyâ 150
 Yahyâ el-Kattân 86
 Yehova 348
 Yemen 289
 Yeni Ahid 356
 Yıldırım, Suat 310
 Yılmaz, Kamil 63
 Yuhanna 252
 Yuhannes 297
 Yunanca 51
 el-Yunîni, Muhammed 81
 (Hz.) Yusuf 271

 Zahirî 23
 zayıf 57, 83, 89, 92, 105, 159, 308, 344, 349, 370
 Zebur 251, 345
 Zehebî 35, 36, 121, 122, 130; 232, 252, 274
 Zerdüştlük 369
 Zerkeşi 181
 Zeyd b. Vehh 202
 Zeydân 53
 Zeydi(ler) 52, 385
 Zeydiye 23, 24, 179
 Zeynel 221
 zu'l-yedeyn hadisi 323
 Zubeyr b. el-Avvâm 285
 Zuhri 76, 85, 152, 236, 397
 Zülfikâr 296

Alternatif Hadis Metodolojisi

M . H a y r i K ı r b a ş o ğ l u

Alternatif Hadis Metodolojisi, yazarın, sadece akademisyenleri değil, bütün Müslümanları yakından ilgilendiren varoluşsal bir mesele üzerindeki görüş, mülhaza, mütalâa ve eleştirilerini ilgili çevreyle paylaşmak amacıyla kaleme aldığı bir öneri olarak görülebilir. Çalışmada, sadece bilimsel literatür taramasıyla yetinilmeyerek, popüler yayınlardan da örnekler verilmek suretiyle, bir yandan çalışmanın zenginleştirilmesi ve güncelleştirilmesi, diğer yandan, ağır akademik usûlün hafifletilmesi sağlanmıştır. Bu çalışmada önerilen alternatif hadis metodolojisi; Bağımsız bir usûl değil, genel metodolojinin bir parçasıdır;

- Mezhebî bir usûl değil, İslam geleneğinin tamamını kuşatmayı amaçlayan bir usûldür;
- Disiplinlerarası bir yaklaşıma dayanır;
- Metodik şüpheden, tenkit zihniyetinden ve eleştirel akıldan yanadır;
- Sünger değil, süzgeçtir;
- Değişime açık ve dinamikdir;
- İctihadı esas alır;
- Aktüel ihtiyaçları esas alan pratik bir usûldür;
- Geleneksel ile modernin sentezidir;
- Tarihi, edebî, tasvirî değil, normatif bir usûldür.

