Hadis ve Siyer Araştırmaları

Hadith and Sīra Studies

Cilt/Volume: XI | Sayı/Number: 2 | Yıl/Year: 2025

Hadis ve Siyer Araştırmaları | Hadīth and Sīra Studies

e-ISSN: 2149-908X

Meridyen Derneği Adına Kurumsal Sahibi
Publisher
Havva Mehveş Kanbur

Genel Yayın Yönetmeni
Editors
Fatma Kızıl
Yalova Üniversitesi

Dil Editörü
English Language Editor
Merve Tosun

Genel Yayın Danışmanı
Advisor to the Editor in Chief
Fatma Ekinci

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Managing Editor
Av. Emine Doğan

Editöryal Sekreterya
Editorial Secretary
Turgay Bakırtaş

Logo Tasarım: Salih Pulcu
Mizanpaj: Yunus Emre Kaya

Baskı ve Cilt: Seçil Ofset
100. Yıl Mahallesi Matbaacılar Sitesi
4. Cadde No:77 Bağcılar - İstanbul
Tel: 0212 629 06 15
Matbaa Sertifika No: 12068

İletişim / Contact
Altunizade Mah. Mahir İz Cad. No: 26 Kat: 3
34662 Altunizade, Üsküdar / İstanbul
Tel: +90 216 310 30 39 | Fax: +90 216 310 10 92
e-mail:
editor@hadisvesiyer.info
editor@hadithandsira.info
www.hadisvesiyer.info
www.hadithandsira.info
www.sonpeygamber.info
www.lastprophet.info

Danışma Kurulu | *Advisory Board*
Cemal Ağırman
Cumhuriyet Üniversitesi
Ali Akyüz
Marmara Üniversitesi
Tayfun Amman
Sakarya Üniversitesi
M. Fatih Andı
Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi
Adem Apak
Uludağ Üniversitesi
Emin Aşıkkutlu
Trabzon Üniversitesi
Seyit Avcı
Selçuk Üniversitesi
Jonathan Brown
Georgetown University
Mete Çamdereli
İstanbul Ticaret Üniversitesi
Garrett Davidson
College of Charleston
Adnan Demircan
İstanbul Üniversitesi
Yasin Dutton
University of Cape Town
Mustafa Ertürk
İstanbul Üniversitesi
Bünyamin Erul
Ankara Üniversitesi
Tahsin Görgün
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Sohail Hanif
Cambridge Muslim College
İbrahim Hatiboğlu
Yalova Üniversitesi
Yusuf Ziya Keskin
Kocaeli Üniversitesi
Huriye Martı
T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı
Pavel Pavlovitch
Sofia University
Salahattin Polat
Erciyes Üniversitesi
Ruggero Vimercati Sanseverino
Eberhard Karls Universität Tübingen
Ataullah Şahyar
Marmara Üniversitesi
Mirza Tokpınar
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
İsmail Hakkı Ünal
Ankara Üniversitesi
Yavuz Ünal
Ondokuz Mayıs Üniversitesi

***Hadis ve Siyer Araştırmaları* Index Islamicus'ta taranmaktadır.**

© Meridyen Derneği / Meridyen Association
2025

Hadis ve Siyer Araştırmaları hakemli bir dergidir. Altı ayda bir yayımlanır.
Dergideki yazıların içeriğinden yazarları sorumludur.

İÇİNDEKİLER

MAKALELER | *ARTICLES*

Mehmed Said Hatiboğlu'nun *İslami Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu* Eserinde Hadislerle İlgili Görüşlerinin Değerlendirilmesi
Senanur Alper *133*

TERCÜMELER | *TRANSLATIONS*

Selef-i Sâlihîn (es-Selefü's-Sâlih) ve Onların İslam Hukuku Tasavvurları Hakkında Gerçekten Ne Bilebiliriz? - Andreas Görke & Christopher Melchert
Çev.: Eda Özdemir *161*

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ | BOOK REVIEWS

Geçmişten Günümüze Mevzu Hadis - Sabri Çap
Şeyma Güzel *185*
el-Misbâh fî Usûli'l-Hadîs - Seyyid Kāsım b. Abdülcebbâr el-Endicânî
Abdülahad Nuri *191*

ARAŞTIRMA NOTLARI VE YAZIŞMALAR | *RESEARCH NOTES AND CORRESPONDENCE*

"Siz Dünya İşlerini Daha İyi Bilirsiniz" Hadisi Etrafındaki Tartışmalar İslam'da Seküler Bir Alan Var mıdır?
Yavuz Köktaş *197*
Mehmed Said Hatiboğlu: Hayatta Bir Hoca, Berdaim...
Necdet Subaşı *209*

MAKALELER
ARTICLES

Hadis ve Siyer Araştırmaları
Hadith and Sīra Studies
Cilt/Volume: XI | Sayı/Number: 2 | Yıl/Year 2025
hadisvesiyer.info | © Meridyen Derneği

Makale / Article

Mehmed Said Hatiboğlu'nun *İslami Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu* Eserinde Hadislerle İlgili Görüşlerinin Değerlendirilmesi*

Senanur Alper**

Özet

İslam'ın doğru anlaşılması ve yaşanması için Kur'ân-ı Kerîm'den sonra en önemli kaynak olan hadislerin sübutunu tespit etmek, sahih hadisleri mevzû hadislerden ayırmak her zaman büyük bir önem arz etmiştir. Hadis âlimlerinin bu konuda yaptıkları çalışmaların başında isnad sistemi gelmiş ve isnad sıhhat araştırmalarında en önemli ölçütlerden biri olmuştur. Bunun yanında metin ve içerik tenkidi de yapılmış, neticede ortaya çıkan kavramlar hadis ve diğer İslami ilimlerde yerini almıştır. Hadis tenkidinde önceliğin isnada verilmiş olmasının nedeni, isnadı sağlam olmayan bir rivayet metninin hadis ilmi açısından bir karşılığının olmamasıdır. Mehmed Said Hatiboğlu *İslami Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu* eserinde fiten, fezâil, kıyamet alametleri, gayr-ı metlüv vahiy gibi konuları içeren hadislerin isnadını değerlendirmeden sadece içerik tenkidine tabi tutarak hadislerin güvenilirliği hakkında hükme varmıştır. Bu makalede Hatiboğlu'nun söz konusu eserinde sadece içerik tenkidine tabi tuttuğu rivayetlerden seçilen dokuz örneğin klasik hadis tenkidi çerçevesinde isnad değerlendirmeleri yapılmış, isnad tenkidiyle ulaşılan sonuçların Hatiboğlu'nun hükümlerinden farkı ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hadis, fiten, fezâil, kıyamet alametleri, gayr-ı metlüv vahiy.

---

* *Bu çalışma, tarafımdan hazırlanan "Mehmed Said Hatiboğlu'nun İslami Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu Eserindeki Hadislerin Tahrîc ve Değerlendirmesi" başlıklı yüksek lisans tezinden (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2025) üretilmiştir.*

** *İstanbul/Pendik Müftülüğü Vaizi, senanur.alper1989@gmail.com, orcid.org/0009-0006-0449-2462.*

An Evaluation of Mehmed Said Hatiboğlu's Views on Hadiths in His Work *İslami Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*

Abstract

For a correct understanding and practice of Islam, hadith is the most important source after the Quran. Establishing the authenticity (*thubūt*) of hadith and distinguishing sound (*ṣaḥīḥ*) reports from fabricated (*mawḍūʿ*) ones has therefore always been a matter of great importance. Foremost among the efforts of hadith scholars in this regard stands the *isnad* system, and the *isnad* has been one of the most important criteria in the investigation of authenticity. Scholars also practiced criticism of the text (matn) and its content, and the concepts that emerged from this took their place in the science of hadith and in the other Islamic disciplines. Priority was given to the *isnad* in hadith criticism because, from the standpoint of the science of hadith, the text of a report with an unsound *isnad* carries no weight. In his *İslami Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*, Mehmed Said Hatiboğlu reaches judgments about the reliability of hadith on such subjects as *fitan*, *faḍāʾil*, the signs of the Hour, and non-recited revelation (*waḥy ghayr matlū*) by subjecting them to content criticism alone, without evaluating their *isnad*s. This article carries out *isnad* evaluations, within the framework of classical hadith criticism, of nine examples selected from the reports Hatiboğlu treats solely through content criticism, and sets out how the conclusions reached through isnad criticism differ from his judgments.

Keywords: Hadīth, *fitan*, *faḍāʾil*, the signs of the Hour, non-recited revelation.

GİRİŞ

Muhaddisler erken dönemden itibaren hadislerin mevsukiyeti konusunda çalışmış ve neticede onların takip ettiği yöntem ve ıstılahlar klasik hadis tenkidini şekillendirmiştir. Klasik hadis tenkidinde isnadla birlikte metinler de dikkate alınmış, râvilerin metinlerinin mukayesesi neticesinde teâruz, şâzz, münker, maklûb, müdrec, muzdarib gibi kavramlar geliştirilmiştir. Ancak kavram olarak "metin tenkidi" isminin hadis ilminde kullanımı sonradan gerçekleşmiştir.[1] Klasik hadis tenkidinde metin tenkidinin ihmal edilmesi konusu oryantalistlerin ortak iddialarından biridir. Ignaz Goldziher (ö. 1921) tarafından dile getirilmesinin ardından diğer oryantalistler ve hatta bazı Müslüman araştırmacılar tarafından da öne sürülmüştür.[2] "Muhaddisler metin tenkidi yapmadı" iddiasıyla genellikle içerik tenkidinin yapılmadığı ifade edilmekte olup Fatma Kızıl'ın da dile getirdiği üzere ülkemizde ve İslam dünyasında yapılan içerik tenkidi çalışmaları arz başlığı etrafında işlenmektedir. Kızıl, fukaha, mütekellim ve muhaddislerin Kur'ân ve sünnet bütünlüğüne, tarihî vâkıaya arzı çok iyi bir şekilde uyguladıklarını belirtirken bilimsel verilere[3] ve akla arz gibi bu usullerin sübjektifliklerinin yanı sıra birçok probleme sebep olduğundan da bahseder.[4]

Konuyla ilgili yakın dönemde yapılan çalışmalardan biri Mehmet Ali Çalgan'ın *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?* adlı eseridir.[5] Eserinin ikinci kısmında Hatiboğlu'nun *İslami Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu* adlı eserinde sağlam bir temellendirmeye dayanmayan birtakım ön kabullerden hareketle muhteva tenkidiyle birçok hadisi eleştirdiğini ifade eden Çalgan, söz konusu eserden örneklere de yer verir.[6] Bu makalede de Hatiboğlu'nun *İslami Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu* adlı eserinde hadis istismarı[7] olarak nitelediği ve isnadını dikkate almaksızın sadece içerik tenkidiyle mevzû olduğunu açıkça dile getirdiği ya da ima ettiği rivayetlerden seçilen dokuz

1 Polat, *Hadis Araştırmaları*, 147.

2 Kızıl, "Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları", 203-208.

3 Ayrıca bk. Topgül, "Pozitif Bilim Neden Metin Tenkit Kriteri Olsun?", 117-141.

4 Kızıl, "Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları", 203-208.

5 Çalgan, *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?*, 85-86.

6 Çalgan, *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?*, 192.

7 Hatiboğlu'nun kitabında sıkça kullandığı "hadis istismarı" kavramıyla neyi kastettiğine dair açık ifadeleri bulunmamakla birlikte yaptığı değerlendirmelerden, kavramı Hayri Kırbaşoğlu'nun ilgili makalesinde açıkladığı anlamda, yani Hz. Peygamber'in söylemediklerini ona izafe ederek "hadis uydurma" anlamında kullandığı anlaşılmaktadır. Kırbaşoğlu, mevcut yönetimlere yaranmak, maddî-manevî çıkar sağlamak yahut siyasî, itikadî ve fıkhî mezheplerin kendi üstünlüklerini temin edip hasımlarını kötülemek amacıyla hadis uydurulmasını din istismarı olarak nitelendirmektedir (Kırbaşoğlu, "İstismara Elverişli Münbit Toprak", 123-124).

örnek ele alınacaktır. Makalenin üretildiği yüksek lisans tezinde söz konusu rivayetlerin tamamının *Kütüb-i Sitte* ve öncesindeki musannefatta yer alan tarikleri incelenmiş, *Kütüb-i Sitte* sonrası eserler çalışma kapsamına dahil edilmemiştir. Râviler hakkında cerh ve ta'dîl kaynaklarındaki değerlendirmelere müracaat edilmiş; sika olduklarında görüş birliği bulunan râviler hakkında ayrıca açıklama yapılmayıp sadûk ve daha aşağı mertebedeki râvilerle ilgili değerlendirmelere yer verilmiştir. Rivayetlerin şevâhid ve mütâbaatları tespit edilirken etraf kitaplarının yanı sıra el-Mektebetü'ş-şâmile ve Cevâmi'u'l-kelim programlarından istifade edilmiştir.

Hatiboğlu'nun ifadelerindeki kapalılık sebebiyle görüşlerini doğru yansıtmak amacıyla ilgili yerlerde ifadeleri özetlenmeyip iktibas edilmiştir. Hatiboğlu'nun yer verdiği hadisler *Kütüb-i Sitte*'de geçiyorsa *Kütüb-i Sitte*'deki metin, aksi hâlde kitapta öncelenen kaynaktaki metin esas alınmıştır. Böylece fiten, fezâil, kıyamet alametleri ve gayr-ı metlüv vahiy gibi konuları içeren hadis metinlerinin yalnızca içerik tenkidine tabi tutulmasıyla ulaşılan sonuçların, isnadları da dikkate alınarak ulaşılan sonuçlardan farkı, örnekler üzerinden gösterilmeye çalışılacaktır.

1. HAYATI

Prof. Dr. Mehmed Said Hatiboğlu, Burdur'un meşhur âlimlerinden "Hatîb Hoca" lakaplı Mehmed Refet Efendi'nin oğlu olup 25 Eylül 1933'te Burdur'da doğmuş ve İslam'ın yaşandığı bir evde büyümüştür.[8] Hatiboğlu, yaşadığı bölgede saygınlık kazanmış, ilim, irfan sahibi seçkin bir kişi olan babası Hatîb Hoca'nın 1945'te vefat etmesi sebebiyle erkek sanat okulunu ikinci sınıfta bırakıp, babasının kütüphanesine sahip çıkabilme amacıyla yeniden ortaokula başlamıştır.[9] Burdur'da lise olmadığı için İzmir'de liseye başlayan Hatiboğlu, ağabeyinin tayini sebebiyle eğitimine Antalya'da devam etmek zorunda kalmış ve oradan mezun olmuştur.[10] 1954'te Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesine başlayan Hatiboğlu, 1958'de fakülteyi bitirmiştir. Fakültede henüz ikinci sınıfta iken Tayyib Okiç'in (ö. 1977) üst sınıflara verdiği derslere devam eden Hatiboğlu, hocasının sahih ve mevzû hadislere dair kendi hazırladığı külliyat üzerinden yürüttüğü ders usulünü bizzat aktarmakta ve onunla arasında karşılıklı bir bağ oluştuğunu belirtmektedir.[11] Tayyib Okiç kendisini son sınıfta asistan almaya

8 Hatiboğlu, *İslami Tenkid Zihniyeti*, 1; Hatiboğlu, "Kültürel Mirasımız Üzerine Söyleşi", 137.

9 Hatiboğlu, "Kültürel Mirasımız Üzerine Söyleşi", 137.

10 Çakır, "Mehmed Said Hatiboğlu ve Hadis Tenkitçiliği", 29.

11 Hatiboğlu, "M. Tayyib Okiç'in İlmî Kişiliği ve Tesirleri Üzerine", 169-170; Hatiboğlu,

niyetlenmiş, ama asistan kadrosu olmadığı için Annemarie Schimmel'e (ö. 2003) ricada bulunmak zorunda kalmış ve ondan kadro istemiştir. Ondan alınan kadroyla Hatiboğlu 1958'de asistan olarak göreve başlamıştır.[12] Doktorasını 1962'de *İslami Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu* teziyle tamamlayan Hatiboğlu, 1965'te Fransa'ya burslu olarak giderek Sorbonne Üniversitesi'nde iki yıl eğitim aldığı dönemde Muhammed Hamidullah (ö. 2002) ve Henri Laoust (ö. 1983) gibi önemli isimlerle tanışma fırsatı bulmuştur.[13] 1967'de *Hz. Peygamber'in Vefatından Emeviler'in Sonuna Kadar Siyasi-İçtimai Hâdiselerle Hadis Münasebetleri* teziyle doçent olmuştur. Profesör unvanını ise 1978 yılında *Hilafetin Kureyşliliği* çalışmasıyla almıştır.[14] 1992-1998 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu üyeliğinde bulunan Hatiboğlu, bir dönem Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Hadis Kürsüsü Başkanlığı görevini de yürütmüştür. 2000 yılında ise fakültedeki görevinden emekliye ayrılmıştır.[15] 1986-1998 yılları arasında *İslâmî Araştırmalar* ve *İslâmiyât* dergilerinin editörlüğünü de yapan Hatiboğlu'nun çok sayıda telif ve tercüme eseri bulunmaktadır.

2. ESERLERİ

Talat Koçyiğit'ten (ö. 2011) sonra Türkiye'de hadis alanında doktora yapan ikinci kişi olan Hatiboğlu'nun alana dair birçok makale, danışmanlığını yapmış olduğu tez ve telif eseri bulunmaktadır. Telif eserleri, *Müslüman Kültürü Üzerine, Hz. Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy (Gaybî Hadisler Meselesi), Hadis Tedkikleri, İslam'ın Aktüel Değeri 1, İslam'ın Aktüel Değeri 2, Kültürel Mirasımızı Tenkid Zarureti, Hilafetin Kureyşliliği, İslami Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu, Siyasî İctimai Hadiselerle Hadis Münasebetleri, Emevi Devrinde – Arab Hâkimiyeti, Şîa ve Mesih Akideleri – Üzerine Araştırmalar (çev. Mehmed Said Hatiboğlu), Hadis Kültürü Araştırmaları-Goldziher (2. Cilt) (çev. Mehmed Said Hatiboğlu), Şerefu Ashâbi'l-Hadîs-Hatıb Bağdadi (tahkik: Mehmed Said Hatiboğlu)* adlı kitaplarından oluşmaktadır. Eserlerinin tamamı hakkında bilgi vermek çalışmanın boyutunu aşacağı için burada *İslami Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu* adlı eseri hakkında bilgi vermekle iktifa edilecektir.

Hatiboğlu, 1962'de doktora tezi olarak hazırladığı ve ancak 2015'te kitap olarak yayımlanan bu eseri hangi şartlarda yazdığını eserin başında anlatır.

İslami Tenkid Zihniyeti, 1.

12 Çakır, "Mehmed Said Hatiboğlu ve Hadis Tenkitçiliği", 33.

13 Çakır, "Mehmed Said Hatiboğlu ve Hadis Tenkitçiliği", 33.

14 Hatiboğlu, *İslami Tenkid Zihniyeti*, 1.

15 Çakır, "Mehmed Said Hatiboğlu ve Hadis Tenkitçiliği", 35.

Buna göre tezin hazırlandığı yıllarda kullanılabilecek matbu hadis müdevvenatı sınırlıdır; Abdürrezzâk ve İbn Ebû Şeybe'nin *Musannef*'leri ile Taberânî'nin *Mu'cem*'leri ve belli başlı tabakat kitapları henüz basılmamış olduğundan yazmalardan istifade edilmiş, fotokopi imkânı dahi bulunmadığından mesela Nuaym b. Hammâd'ın *Kitâbü'l-Fiten*'i baştan sona istinsah edilmek zorunda kalınmıştır. Yarım asır sonra kitaplaştırdığı tezine ilişkin olarak da zaruri gördüğü çıkarmalar ve lüzumlu saydığı ilaveler dışında tezin ilk hâlini koruduğunu, "baskılar arasındaki fark ana fikirde değil, sadece malzemede olacaktır. Anlayış şeklimde bir değişme yoktur." sözleriyle belirtir.[16] Bu ifadeler, eserdeki içerik tenkidine dayalı hükümlerin yazarın sonraki dönemde de sahiplendiği hükümler olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Hatiboğlu söz konusu çalışmada; tenkid kavramının içeriği, İslamiyet öncesi Arap toplumunun tenkid anlayışı, İslamiyet'in gelişi ile tenkid anlayışlarının nasıl etkilendiği, Hz. Peygamber sonrası tenkid hareketleri ve mahiyeti konularını farklı örneklerle dile getirmektedir. Hadis Tenkidi başlığı altında ise yazar, Hz. Peygamber'in vefatından sonra hadis istismarının başlamasından bahsederek hadis istismarı olarak gördüğü rivayetleri ele almaktadır. Hatiboğlu, rivayetlerin çoğunluğunun fiten, kıyamet alametleri, gayr-ı metlüv vahiy, fezâil gibi konuları içerdiği bu bölümde hadis istismarı olarak nitelediği ve mevzû olduğunu belirttiği hadislere yer vermekte ve hadislerin sadece içerik tenkidini yapmaktadır. Hatiboğlu bu tavrını, makbul saydığı birkaç âyet ve hadisi zikrettikten sonra şu cümlelerle ortaya koyar:

> Birkaçını zikrettiğimiz bu ayet ve hadîsler yanında bunların ruhuna tamamen aykırı rivayetlerin hadîs kitablarında yer almış bulunduğu da bir vakıadır. Hz. Peygamber'in vefatlarından sonraki hâdiselerin müslümanlar üzerinde yarattığı dehşet havasının, bu musannefatın bilhassa fiten ve eşrat-ı saat bölümlerini dolduran malzemesinin ekseriyetini ortaya çıkarmış olduğu kabul edilebilir.[17]

Gayb bahsindeki rivayetleri aktardıktan sonra kitabın devamında yer vereceği rivayetlere yaklaşımını da "İşte biz bu keyfiyeti hadîsin bir istismarı olarak görüyoruz ve müteakib bahislerde kaydedeceğimiz rivayetleri bu anlayış zaviyesinden ele aldığımızı burada belirtmek isteriz." sözleriyle özetler.[18]

16 Hatiboğlu, *İslami Tenkid Zihniyeti*, 12.
17 Hatiboğlu, *İslami Tenkid Zihniyeti*, 60.
18 Hatiboğlu, *İslami Tenkid Zihniyeti*, 61.

3. HATİBOĞLU'NUN İÇERİK TENKİDİYLE MEVZÛ SAYDIĞI RİVAYETLERİN İSNAD AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Hatiboğlu, kitabının ikinci kısmını oluşturan "Hadis Tenkidi" bölümünde hadis istismarı konusunu ele alarak bu konuda uydurulduğunu düşündüğü rivayetlere örnekler vermiş, devamında tâbiîn tabakasındaki râvileri dört noktada tenkide tabi tutarak dört gruba ayırmış ve sonunda da ikinci grupta yer verdiği râvilerin kitabında yer verdiği hadisleri uydurduğunu şu sözleriyle ifade etmiştir:

> Kitabımızın ikinci bölümünde, hadîslerin istismarı konusunu ele almış ve kasıdlı hüviyetleri aşikâr olan rivayetlerden örnekler vermiştik. Tâbiiler üzerinde yaptığımız incelemede ise, bilhassa ikinci gruptakileri, o hadîslere o hüviyetleri verebilecekler olarak tesbit etmiş bulunuyoruz.[19]

Bölümün devamında tâbiîn tabakasından sonra ilk hadis münekkidlerine geçen Hatiboğlu, bu konuda İbn Ebû Hâtim'in (ö. 327/938) *Takdimetü'l-ma'rife li-Kitâbi'l-Cerh ve't-ta'dîl*'ini esas aldığını belirtir. İbn Ebû Hâtim'in dört tabakaya ayırdığı tenkid imamlarından yalnızca birinci tabakayı ele alan Hatiboğlu, bunları tenkid metotlarına göre üç gruba ayırır. İsnadı ön plana alanları birinci grup olarak adlandırır ve bunları "İsnadı sahih bulunca, rivayetin sıhhatinde pek şübheye düşmeyenlerdir. Evvelce zikrettiğimiz kasıdlı rivayetleri kitablarına almış olan musannifleri bu gruba dahil edebiliriz." şeklinde tanımlayarak Ebû Hâtim'i (ö. 277/890) örnek gösterir.[20] "Hadîsin sıhhati meselesini metne bağlayan ve ölçü olarak icmaı kabul eden mütefekkir muhaddis ve müctehidleri" ise İbn Kuteybe (ö. 276/889) örneğiyle ikinci gruba yerleştirir.[21] Metin ve isnadı birlikte mütalaa edenleri üçüncü gruba koyan Hatiboğlu, ilk tenkid imamlarından yalnızca Şu'be'yi (ö. 160/776) bu gruba dahil edebildiğini söyler.[22] Bu tasnif, Hatiboğlu'nun isnadı sahih bulmakla yetinen münekkidlere mesafeli durduğunu ve metni esas alan tenkid anlayışını önceliediğini göstermektedir. Hatiboğlu'nun kitabında sadece içerik tenkidiyle râvilerden bir kısmı hakkında ulaştığı bu tespite yer verdikten sonra aşağıda hadis istismarı olarak gördüğü rivayetlerden bir kısmının isnadları, eserin bölüm başlıkları esas alınarak incelenecek ve klasik hadis tenkidine göre sübûtları hakkında ulaşılan sonuçların Hatiboğlu'nun iddialarıyla ne ölçüde örtüştüğü ortaya konulacaktır.

19 Hatiboğlu, *İslami Tenkid Zihniyeti*, 127.
20 Hatiboğlu, *İslami Tenkid Zihniyeti*, 134-135.
21 Hatiboğlu, *İslami Tenkid Zihniyeti*, 136.
22 Hatiboğlu, *İslami Tenkid Zihniyeti*, 137.

3.1. Hz. Peygamber'in Gayba Ittılâı Meselesiyle İlgili Rivayetler

Hatiboğlu, Hz. Peygamber'in gayba muttali olamayacağını ifade ederken konuyu ayet[23] ve hadislerle[24] delillendirir. Konuyla bağlantılı olarak fiten ve eşrât-ı sâatle ilgili hadislerin Hz. Peygamber'in vefatının Müslümanlar üzerindeki olumsuz etkisinin bir neticesi olarak uydurulduğunu dile getirir.[25] Hatiboğlu, "Peygamber'in mahrem-i esrarı olarak yâd edilen Ḥuzeyfe ibn el-Yemân'a atfedilmiş şu sözlere bakalım, gûya şöyle demişler:" diyerek[26] mevzû iddialarına Huzeyfe b. Yemân'dan (r.a.) (ö. 36/656) rivayet edilen ve *Sahîh-i Buhârî*'de geçen şu hadisle başlar:

حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ مَسْعُودٍ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي وَائِلٍ، عَنْ حُذَيْفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: « لَقَدْ خَطَبَنَا النَّبِيُّ خُطْبَةً مَا تَرَكَ فِيهَا شَيْئًا إِلَى قِيَامِ السَّاعَةِ، إِلَّا ذَكَرَهُ عَلِمَهُ مَنْ عَلِمَهُ، وَجَهِلَهُ مَنْ جَهِلَهُ، إِنْ كُنْتُ لَأَرَى الشَّيْءَ قَدْ نَسِيتُ فَأَعْرِفُ مَا يَعْرِفُ الرَّجُلُ إِذَا غَابَ عَنْهُ فَرَآهُ فَعَرَفَهُ»[27]

Buhârî (ö. 256/870) ← Mûsâ b. Mes'ûd (ö. 220/835) ← Süfyân es-Sevrî (ö. 161/777) ← A'meş (Süleyman b. Mihrân) (ö. 148/765) ← Ebû Vâil (Şekîk) (ö. 82/701) ← Huzeyfe b. Yemân'ın (r.a.) (ö. 36/656) şöyle dediğini rivayet etmiştir: Hz. Peygamber bize bir hutbe irad etti ve bu hutbesinde kıyamet kopuncaya kadar olacak mühim hiçbir şeyi bırakmayıp anlattı. Bunu öğrenen öğrendi, öğrenmeyen câhil kaldı. Eğer ben bir şeyi unuttum sanıp da şimdi onu hatırlıyorsam, bu bilgim, kişinin bildiği bir şeyin hafızasından silinip de sonra onu görüp hatırlaması gibidir.

Söz konusu hadis müttefekun aleyhtir. Buhârî'nin isnadında yer alan Ebû Vâil, A'meş ve Süfyân es-Sevrî *sika*, *hâfız* ve *imam* lafızlarıyla ta'dîl edilmişken Mûsâ b. Mes'ûd hakkında Zehebî (ö. 748/1348) *sadûk*, Tirmizî (ö. 279/892) *zayıf*, İbn Hacer (ö. 852/1449) ise *sadûk* olmakla birlikte *seyyiü'l-hıfz* ve tashîf yapan

23 En'âm 6:50; A'râf 7:188; Cin 72:27; Âl-i İmrân 3:179; Mâide 5:67; Necm 53:3-4; Lokmân 31:34.

24 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 40:275 (no. 24227); Buhârî, "Tefsîr", 337 (no. 4574); Müslim, "Îmân", 287.

25 Hatiboğlu, *İslami Tenkid Zihniyeti*, 59-60.

26 Hatiboğlu, *İslami Tenkid Zihniyeti*, 60-61.

27 Tayâlisî, *el-Müsned*, 1:347 (no. 434); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 38:307 (no. 23274), 38:315 (no. 23281), 38:338 (no. 23309), 38:411 (no. 23405); Buhârî, "Kader", 3 (no. 6230); Müslim, "Fiten", 23-24; İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 1:281; Ebû Dâvûd, "Fiten", 1 (no. 4240); Bezzâr, *el-Bahrü'z-Zehhâr*, 7:222 (no. 2795), 7:231 (no. 2806), 7:240 (no. 2816), 7:277 (no. 2862), 7:291 (no. 2883).

bir râvi değerlendirmesinde bulunmuştur.[28] Bununla birlikte hadisin mütâbi' rivayetlerinin çoğunluğunda senedler muttasıl olup râvileri *sika* yahut *sadûk* şeklinde tavsîf edilen kimselerden oluşmaktadır. Ayrıca hadisin, ilk kaynaklardan sayılabilecek Tayâlisî'nin (ö. 204/819) *el-Müsned*'inde de Huzeyfe'den (r.a.) rivayetle *sika* râvilerden müteşekkil muttasıl isnadla yer aldığı görülmektedir. Bu isnadda yer alan sığâr-ı sahâbeden Abdullah b. Yezîd'in (r.a.) Huzeyfe'den (r.a.) rivayeti senedi kuvvetlendirmektedir. Hatiboğlu'nun, Buhârî'de bulunmayan ziyadeleri sebebiyle ayrıca yer verdiği Müslim rivayeti de Müslim'in üç farklı hocasından Şu'be ← Adî b. Sâbit (ö. 116/734) ← Abdullah b. Yezîd ← Huzeyfe tarikiyle *sika* râvilerden oluşan muttasıl isnadlarla gelmektedir.[29] Bütün bu tetkikler birlikte değerlendirildiğinde hadise klasik hadis tenkidine göre mevzû denilmesi mümkün değildir.[30]

3.2. Siyasî Hâdiselerle İlgili Rivayetler

Hatiboğlu, Hz. Osman'ın (ö. 35/656) şehadetinden sonra Hz. Ali (ö. 40/661) ile Hz. Âişe (ö. 58/678) arasındaki mücadele sırasında yaşanan bir hadisenin Hz. Âişe aleyhine nasıl kullanıldığından bahsederken Nuaym b. Hammâd'ın (ö. 228/843) *el-Fiten*'inde geçen şu hadise yer verir:[31]

حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ، عَنِ ابْنِ أَبِي خَالِدٍ، عَنْ قَيْسِ بْنِ أَبِي حَازِمٍ، عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، عَنِ النَّبِيِّ وَالْعَوَّامُ.عَنْ إِبْرَاهِيمَ التَّيْمِيِّ، عَنِ النَّبِيِّ أَنَّهُ قَالَ لأَزْوَاجِهِ: « أَيَّتُكُنَّ الَّتِي تَنْبَحُهَا كِلابُ الْحَوْءَبِ؟ «.فَلَمَّا مَرَّتْ عَائِشَةُ تَبَحَتِ الْكِلابُ، فَسَأَلَتْ عَنْهُ، فَقِيلَ لَهَا: هَذَا مَاءُ الْحَوْءَبِ، قَالَتْ: مَا أَظُنُّنِي إِلا رَاجِعَةً، قِيلَ لَهَا: يَا أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ، إِنَّمَا تُصْلِحِينَ بَيْنَ النَّاس[32].

Nuaym b. Hammâd (ö. 228/843) ← Yezîd b. Hârun (ö. 206/821) ← İsmâil b. Ebû Hâlid (ö. 146/763) ← Kays b. Ebû Hâzim (ö. 84/703) ← Hz. Âişe'den (ö. 58/678) şöyle rivayet etmiştir. Yezîd b. Hârun (ö. 206/821) ← Avvâm b. Havşeb (ö. 148/765) ← İbrâhim et-Teymî (ö. 92/710) ← Hz. Peygamber'den (s.a.v.) şöyle rivayet etmiştir: Resûlullah (s.a.v.) hanımlarına: "Hav'eb'in köpekleri içinizden hanginize havlayacak?" buyurmuştu. Hz. Âişe, Hav'eb suyunun başına geldiğinde köpeklerin havlamasını işitti ve nerede olduklarını sordu. Hz. Âişe Hav'eb suyu

28 Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, 4:221; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 554.

29 Müslim, "Fiten", 23-24; Hatiboğlu, *İslami Tenkid Zihniyeti*, 61.

30 Alper, "Hadislerin Tahrîc ve Değerlendirmesi", 16-18.

31 Hatiboğlu, *İslami Tenkid Zihniyeti*, 62.

32 Nuaym b. Hammâd, *el-Fiten*, 1:83 (no. 188), 1:84 (no. 189); İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 7:536 (no. 37771); İshak b. Râhûye, *el-Müsned*, 3:891 (no. 1569); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 40:298 (no. 24254); Harbî, *Garîbü'l-Hadîs*, 3:403.

civarında bulunduklarını öğrenince, "Zannediyorum buradan geri döneceğim!" dedi. Yanındakiler ise kendisine "Ey Müminlerin annesi! Siz insanların arasını düzeltirsiniz" karşılığı verdiler.[33]

Nuaym b. Hammâd bu hadisi iki ayrı senedle rivayet etmiştir. Bunlardan Yezîd b. Hârûn ← Avvâm b. Havşeb ← İbrâhim et-Teymî tariki mürsel olup râvileri *sika* ve *sadûk*tur. Diğer tarik ise Yezîd b. Hârûn ← İsmâil b. Ebû Hâlid ← Kays b. Ebû Hâzim ← Hz. Âişe isnadıyla *sika* ve *sadûk* râvilerden muttasıl olarak rivayet edilmiştir.[34] Bu isnadın mütâbileri incelendiğinde râvileri *sika* ve senedleri muttasıl olanların bulunduğu görülmektedir. Hz. Âişe'den nakledilen bu rivayetler sahih ya da hasen olup söz konusu hadisi destekleyen İbn Abbas'tan (r.anhümâ) gelen bir tarik de bulunmaktadır.[35] Bu nedenle hadisin siyasî hâdiseler sonucu ortaya çıktığını ve mevzû olduğunu iddia etmek isabetli değildir.[36]

Hatiboğlu, Hav'eb hadisinden sonra "Hz. Peygamber, İranlıların başlarına Kisrâ'nın kızını geçirdikleri haberi kendilerine ulaşınca, şöyle demişlerdir:"[37] diyerek *Sahîh-i Buhârî*'deki metnine aşağıda yer verilen rivayetin de mevzû olduğunu ima etmektedir:

حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ الْهَيْثَمِ، حَدَّثَنَا عَوْفٌ، عَنِ الْحَسَنِ، عَنْ أَبِي بَكْرَةَ، قَالَ: لَقَدْ نَفَعَنِي اللَّهُ بِكَلِمَةٍ سَمِعْتُهَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ أَيَّامَ الْجَمَلِ بَعْدَ مَا كِدْتُ أَنْ أَلْحَقَ بِأَصْحَابِ الْجَمَلِ فَأُقَاتِلَ مَعَهُمْ، قَالَ: لَمَّا بَلَغَ رَسُولَ اللَّهِ أَنَّ أَهْلَ فَارِسَ قَدْ مَلَّكُوا عَلَيْهِمْ بِنْتَ كِسْرَى، قَالَ: «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمُ امْرَأَةً»[38]

Buhârî (ö. 256/870) ← Osman b. el-Heysem (ö. 220/835) ← Avf b. Ebû Cümeyle (ö. 146/763) ← Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ← Ebû Bekre Nüfey' b. Mesrûh'dan (r.a.) (ö. 51/671) şöyle rivayet etti: Cemel Vak'ası günlerinde vaktiyle

33 Nuaym b. Hammâd'ın *el-Fiten*'inde geçen bu hadisin tercümesinde kaynak kullanılmamıştır.

34 Alper, "Hadislerin Tahrîc ve Değerlendirmesi", 19-20.

35 Makdisî, *el-Ehâdîsü'l-Muhtâre*.

36 Aynı hadisle ilgili değerlendirme için bk. Yüksel, "Hav'eb Köpeklerinin Havlaması", 5-21.

37 Hatiboğlu, *İslami Tenkid Zihniyeti*, 62.

38 İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 7:538 (no. 37787); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 34:43 (no. 20404), 34:85 (no. 20438), 34:107 (no. 20474), 34:121 (no. 20476), 34:122 (no. 20478), 34:149 (no. 20517); Buhârî, "Meğâzî", 77 (no. 4163), "Fiten", 17 (no. 6686); Tirmizî, "Fiten", 75 (no. 2262); Bezzâr, *el-Bahrü'z-Zehhâr*, 9:106 (no. 3649), 9:132 (no. 3685); Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 5:402 (no. 5904); Nesâî, "Âdâbü'l-kudât", 8 (no. 5388).

> Resûlullah'tan (s.a.v.) işittiğim bir söz ile Allah bana hayır ihsan buyurdu da cemel sahiplerine katılarak onlarla birlikte savaşmadım. Ebû Bekre (r.a.) sonra şöyle dedi: Fars halkının Kisrâ'nın kızını kendilerine melik seçtikleri haberi Resûlullah'a (s.a.v.) ulaşınca: "Devlet başkanlığı işlerini bir kadının eline veren millet felah bulmaz!" buyurdu.

Bu hadis Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Tirmizî ve Nesâî tarafından da sika râvilerden oluşan muttasıl senedler ile tahrîc edilmektedir. Ayrıca hadisin Tayâlisî'nin el-Müsned'inde Uyeyne b. Abdurrahman (ö. 150/767) ← Abdurrahman b. Cevşen (ö. ?) ← Ebû Bekre (r.a.) (ö. 51/671) tarikiyle sika râvilerden müteşekkil muttasıl bir isnadla yer aldığı görülmektedir. Buhârî'nin isnadında yer alan Avf b. Ebû Cümeyle hakkında Ahmed b. Hanbel *sika* ve *sâlihu'l-hadîs*, Ebû Hâtim *sadûk* ve *sâlihu'l-hadîs* değerlendirmesinde bulunmuş, İbn Hacer ise onun *sika* olmakla birlikte Kaderîlik ve Şiîlikle itham edildiğini belirtmiştir.[39] Osman b. el-Heysem hakkında ise Ebû Hâtim'in *sadûk* dediği ve ömrünün sonlarına doğru telkine açık hâle geldiğini kaydettiği nakledilmektedir.[40] Tüm bu değerlendirmelerden sonra Buhârî'de yer alan isnadın birçok isnadla desteklenen, hasen seviyesinde bir rivayet olduğu ortaya çıkmaktadır.[41] Bu nedenle mevzû olduğunu iddia etmek doğru değildir.[42]

3.3. Tarafların Kendi Müdafaaları Zımnında Olan Rivayetler

Bu başlık altındaki rivayetleri Emevîler'in, Hz. Ali taraftarlarının ve müstakil olarak seçtiklerinin rivayetleri şeklinde üç kısımda ele alan Hatiboğlu, "Rivayetlerin seçiminde evvelkilerde olduğu gibi yalnız metni göz önüne almış bulunuyoruz."[43] ifadeleriyle değerlendirmelerinde yalnızca metni, yani içeriği esas aldığını açıkça belirtmektedir. Hatiboğlu, "Hz. Osman, sülalevi meselelerinde Emevilerin Hz. Ali'ye karşı sembol olarak kullandıkları halifedir. Hulefâ-i Râşidûn'dan ilk üçünü zikredip de Hz. Ali'yi müstesna tutan rivayetlere, onlar tarafından gelmiş olarak bakabiliriz."[44] dedikten sonra ilk örnek olarak Erîs kuyusu rivayetine yer verir:

39 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 7:15; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 433.
40 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 6:172.
41 Alper, "Hadislerin Tahrîc ve Değerlendirmesi", 20-21.
42 Söz konusu hadis hakkında müstakil bir çalışma için bk. Gürler, "Kadının Yöneticiliği Meselesi", 67-94.
43 Hatiboğlu, *İslami Tenkid Zihniyeti*, 65.
44 Hatiboğlu, *İslami Tenkid Zihniyeti*, 66.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مِسْكِينٍ أَبُو الْحَسَنِ، حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ حَسَّانَ، حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ، عَنْ شَرِيكِ بْنِ أَبِي نَمِرٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيِّبِ، قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبُو مُوسَى الْأَشْعَرِيُّ، أَنَّهُ تَوَضَّأَ فِي بَيْتِهِ ثُمَّ خَرَجَ، فَقُلْتُ: لَأُلْزَمَنَّ رَسُولَ اللَّهِ وَلَأَكُونَنَّ مَعَهُ يَوْمِي هَذَا، قَالَ: فَجَاءَ الْمَسْجِدَ فَسَأَلَ عَنِ النَّبِيِّ فَقَالُوا: خَرَجَ وَوَجَّهَ هَا هُنَا فَخَرَجْتُ عَلَى إِثْرِهِ أَسْأَلُ عَنْهُ حَتَّى دَخَلَ بِئْرَ أَرِيسٍ فَجَلَسْتُ عِنْدَ الْبَابِ وَبَابُهَا مِنْ جَرِيدٍ حَتَّى قَضَى رَسُولُ اللَّهِ حَاجَتَهُ، فَتَوَضَّأَ فَقُمْتُ إِلَيْهِ فَإِذَا هُوَ جَالِسٌ عَلَى بِئْرِ أَرِيسٍ وَتَوَسَّطَ قُفَّهَا وَكَشَفَ عَنْ سَاقَيْهِ وَدَلَّاهُمَا فِي الْبِئْرِ، فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ ثُمَّ انْصَرَفْتُ فَجَلَسْتُ عِنْدَ الْبَابِ، فَقُلْتُ: لَأَكُونَنَّ بَوَّابَ رَسُولِ اللَّهِ الْيَوْمَ فَجَاءَ أَبُو بَكْرٍ فَدَفَعَ الْبَابَ، فَقُلْتُ: مَنْ هَذَا؟، فَقَالَ: أَبُو بَكْرٍ، فَقُلْتُ: عَلَى رِسْلِكَ ثُمَّ ذَهَبْتُ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا أَبُو بَكْرٍ يَسْتَأْذِنُ، فَقَالَ: « ائْذَنْ لَهُ وَبَشِّرْهُ بِالْجَنَّةِ »، فَأَقْبَلْتُ حَتَّى قُلْتُ: لِأَبِي بَكْرٍ ادْخُلْ وَرَسُولُ اللَّهِ يُبَشِّرُكَ بِالْجَنَّةِ، فَدَخَلَ أَبُو بَكْرٍ فَجَلَسَ عَنْ يَمِينِ رَسُولِ اللَّهِ مَعَهُ فِي الْقُفِّ وَدَلَّى رِجْلَيْهِ فِي الْبِئْرِ كَمَا صَنَعَ النَّبِيُّ وَكَشَفَ عَنْ سَاقَيْهِ، ثُمَّ رَجَعْتُ فَجَلَسْتُ وَقَدْ تَرَكْتُ أَخِي يَتَوَضَّأُ وَيَلْحَقُنِي، فَقُلْتُ: إِنْ يُرِدِ اللَّهُ بِفُلَانٍ خَيْرًا يُرِيدُ أَخَاهُ يَأْتِ بِهِ فَإِذَا إِنْسَانٌ يُحَرِّكُ الْبَابَ، فَقُلْتُ: مَنْ هَذَا؟، فَقَالَ: عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ، فَقُلْتُ: عَلَى رِسْلِكَ ثُمَّ جِئْتُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ، فَقُلْتُ: هَذَا عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ يَسْتَأْذِنُ، فَقَالَ: « ائْذَنْ لَهُ وَبَشِّرْهُ بِالْجَنَّةِ »، فَجِئْتُ فَقُلْتُ: ادْخُلْ وَبَشَّرَكَ رَسُولُ اللَّهِ بِالْجَنَّةِ، فَدَخَلَ فَجَلَسَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ فِي الْقُفِّ عَنْ يَسَارِهِ وَدَلَّى رِجْلَيْهِ فِي الْبِئْرِ ثُمَّ رَجَعْتُ فَجَلَسْتُ، فَقُلْتُ: إِنْ يُرِدِ اللَّهُ بِفُلَانٍ خَيْرًا يَأْتِ بِهِ فَجَاءَ إِنْسَانٌ يُحَرِّكُ الْبَابَ، فَقُلْتُ: مَنْ هَذَا؟، فَقَالَ: عُثْمَانُ بْنُ عَفَّانَ، فَقُلْتُ: عَلَى رِسْلِكَ فَجِئْتُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ فَأَخْبَرْتُهُ، فَقَالَ: « ائْذَنْ لَهُ وَبَشِّرْهُ بِالْجَنَّةِ عَلَى بَلْوَى تُصِيبُهُ »، فَجِئْتُهُ فَقُلْتُ: لَهُ ادْخُلْ وَبَشَّرَكَ رَسُولُ اللَّهِ بِالْجَنَّةِ عَلَى بَلْوَى تُصِيبُكَ فَدَخَلَ فَوَجَدَ الْقُفَّ قَدْ مُلِئَ فَجَلَسَ وِجَاهَهُ مِنَ الشِّقِّ الْآخَرِ، قَالَ: شَرِيكُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيِّبِ فَأَوَّلْتُهَا قُبُورَهُمْ[45]

Buhârî (ö. 256/870) ← Ebû'l Hasan Muhammed b. Miskîn (ö. 289/901) ← Yahyâ b. Hassan (ö. 208/823) ← Süleyman b. Bilâl (ö. 177/793) ← Şerîk b. Abdullah (ö. 140/757) ← Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713) ← Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den (r.a.) (ö. 42/662) şöyle rivayet etti: Kendisi evinde abdest alıp sonra dışarıya çıkmış. Evden çıkınca: "Bu gün muhakkak Resûlullah'tan (s.a.v.) ayrılmayacağım ve O'nunla beraber olacağım." diye kendi kendime söz verdim.

Râvi dedi ki: Ebû Mûsâ (r.a.) Mescid'e geldi ve Hz. Peygamber'i sordu. Mescidde bulunanlar: "Hz. Peygamber Mescid'den çıktı ve şu tarafa yönelip gitti." dediler. Ben de Mescid'den çıkıp Hz. Peygamber'i sora sora izi üzerinde arkasından gittim. Nihayet Hz. Peygamber'i Erîs kuyusu'nun olduğu yere girmiş buldum. Ben de kapının yanına oturdum. Bu bostanın kapısı hurma dalından yapılmıştı. Resûlullah (s.a.v.) hacetini yerine getirip abdest aldı. Ben de kalkıp O'nun yanına

45 Ma'mer b. Râşid, *Kitâbü'l-Câmi'*, 10:270 (no. 21473); Abdürrezzâk, *el-Emâlî fî Âsâri's-Sahâbe*, 83 (no. 119); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 32:268 (no. 19509), 32:414 (no. 19643), 32:421 (no. 19653); Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-Sahâbe*, 1:192 (no. 208, 209), 1:232 (no. 285), 1:236 (no. 289); Abd b. Humeyd, *el-Müntehab*, 195 (no. 555); Buhârî, *el-Edebü'l-Müfred*, 645 (no. 1151), 675 (no. 1195); Buhârî, "Fezâilü's-sahâbe", 5 (no. 3471), 6 (no. 3490), 7 (no. 3492), "Edeb", 119 (no. 5862), "Fiten", 17 (no. 6684), "Temennî", 12 (no. 6834); Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 2403; Tirmizî, "Menâkıb", 66 (no. 3710); İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 3:1070, 1071, 1072; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 5:494 (no. 1273); İbn Ebû Hayseme, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 3:13 (no. 3642); İbn Ebû Âsım, *es-Sünne*, 2:623 (no. 1448, 1450), 2:624 (no. 1452), 2:626 (no. 1460); Abdullah b. Ahmed, *Fezâilü Osmân b. Affân*, 47 (no. 3); Bezzâr, *el-Bahrü'z-Zehhâr*, 8:59 (no. 3051), 8:60 (no. 3054), 8:62 (no. 3055); Behşel, *Târîhu Vâsıt*, 233; Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 7:304 (no. 8076), 7:305 (no. 8078).

vardım. Gördüm ki, Resûlullah (s.a.v.) Erîs kuyusu'nun ağzındaki bileziğin (ya da kuyu ağzının etrafına örülmüş düz taşların) ortasına oturmuş ve iki baldırını açarak kuyuya sarkıtmıştı. Ben Resûlullah'a (s.a.v.) selâm verdim. Sonra geri dönüp kapının yanına oturdum. Ve kendi kendime: "Artık bugün muhakkak Resûlullah'ın (s.a.v.) kapıcısı olacağım." diye karar verdim. Bu sırada Ebû Bekir (r.a.) geldi, kapıyı çaldı. Ben: "Kimdir o? diye sordum. "Ebû Bekir!" dedi. "Biraz bekle", dedim, Sonra gittim ve: "Yâ Resûlallah (s.a.v.)! Şu bekleyen Ebû Bekir (r.a.), (yanınıza gelmek için) izin istiyor, dedim.

Resûlullah (s.a.v.): "Ona izin ver ve kendisini cennetle müjdele" buyurdu. Hemen geri döndüm ve Ebû Bekr'e (r.a.): "Gir! Hem Resûlullah (s.a.v.) seni cennetle müjdeler", dedim. Ebû Bekir (r.a.) içeriye girdi ve kuyu bileziğinde Resûlullah'ın (s.a.v.) sağ tarafında onun yanına oturdu. Ve Resûlullah'ın (s.a.v.) yaptığı gibi baldırların açarak ayaklarını kuyuya sarkıttı. Sonra ben dönüp (kapı yanındaki yerime) oturdum. Ben, (evden çıkarken) kardeşimi abdest alıp arkamdan bana yetişmek üzere bırakmıştım. Kardeşimi kasdederek: "Allah fulân kuluna hayır kasdederse, şimdi o da buraya gelir." diye hatırladım. Bu sırada bir insan kapıyı salladı. "Kimdir o? dedim. "Ömer b. Hattâb'dır!" diye cevab verdi. "Biraz bekle" dedim. Sonra Resûlullah'a (s.a.v.) geldim, kendisine selâm verip: "(Yâ Resûlallah! (s.a.v.) Şu bekleyen Ömer b. Hattâb'dır, izin istiyor", dedim. Resûlullah (s.a.v.): "Ona izin ver ve kendisini cennetle müjdele" buyurdu: "Geldim ve Ömer'e (r.a.): "Gir, Resûlullah seni cennetle müjdeledi", dedim. Ömer de (r.a.) girdi ve kuyu ağzındaki bilezikte Resûlullah'ın (s.a.v.) sol tarafına oturdu. O da iki ayağını kuyuya sarkıttı. Sonra ben kapı yanındaki yerime dönüp oturdum. Yine (kardeşimi hatırlayarak): "Allah fulân kimseye hayır ve saadet dilerse, o da buraya gelir, (bu saadete) erişir", dedim. Yine bir insan geldi, kapıyı hareket ettirdi. "Kimdir o?" dedim. "Osman b. Affân'dır, dedi. "Biraz bekle" dedim. Ve Resûlullah'a (s.a.v.) gelip haber verdim. Resûlullah (s.a.v.): "Ona izin ver ve kendisine, erişecek belâ ve imtihan üzerine onu cennetle müjdele" buyurdu. Ben de geldim ve Osman'a (r.a.): "Gir, Resûlullah (s.a.v.) sana erişecek belâ ve musibet üzerine cennetle müjdeledi", dedim. O da girdi. Fakat kuyu bileziğini dolmuş buldu da Resûlullah'ın (s.a.v.) karşısında başka tarafa oturdu. Râvi Şerîk b. Abdullah şöyle dedi: Saîd b. Müseyyeb: "İkisinin Peygamber'in (s.a.v.) beraberinde, Osman'ın da (r.a.) karşılarında oturmuş olmasını ben onların kabirleriyle te'vil ettim." dedi.

Buhârî'deki metnine yer verilen bu rivayet aynı isnadla Müslim'in *Sahîh*'inde de yer almaktadır. "Erîs kuyusu rivayeti" diye bilinen rivayetin İbn Ömer (r.anhümâ) (ö. 73/693) tarikleri daha meşhur olup ondan gelen rivayetlerde yüzükten de bahsedilirken, Ebû Mûsa el Eş'arî'den (r.a.) (ö. 42/662) gelen

tariklerde bu kısım yer almaz. Hadisin yüzü aşkın isnadı bulunmakta olup tezde bunlardan kırkının tahrîci yapılmıştır. En eski kaynaklardan sayılan Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770) *el-Câmi'*inde Ma'mer ← Ebû Osman en-Nehdî (ö. 100/718) ← Ebû Mûsâ el-Eş'arî (r.a.) şeklinde *sika* râvilerden oluşan muttasıl ve âlî isnadlı sahih bir tarikinin bulunması da dikkat çekicidir. Buhârî'nin isnadında ise Şerîk b. Abdullah hariç tüm râvilerin *sika*, isnadın ise muttasıl olduğu tespit edilmiştir. İbn Ebû Hâtim, Yahyâ b. Maîn'in Şerîk b. Abdullah hakkında *sadûk* vasfı sayılan *leyse bihî be's* ifadesini kullandığını kaydederken İbn Hacer, Ali b. el-Medînî'nin onu *sadûk* fakat hata yapan bir râvi olarak vasfettiğini nakletmektedir.[46] Şerîk b. Abdullah'ın sadûk olması isnadı hasen seviyesine düşürmekle birlikte gerek mütâbi' gerekse şâhid sahih ve hasen rivayetlerinin çokluğu hadisin mevzû olarak nitelenmesinin mümkün olmadığını göstermektedir.[47]

3.4. Siyasî Hâdiseler Karşısında Tarafsızlar Rivayetleri

Siyasî hadiselere karışmamış Ehl-i sünnet taraftarlarının bulundukları hal ve davranışlarını hadislerle desteklediklerini ve üç konuya eğilim gösterdiklerini belirten Hatiboğlu, bir bölümün haksız olanlarla mücadeleyi desteklerken, ikinci grubun idareye itaati öne çıkardığını ve üçüncü grubun ise inzivaya çekilmenin önemi üzerine vurguda bulunduğunu ifade eder.[48] "Birinci temayül" olarak nitelediği haksız olanlarla mücadeleyi destekleyenlerin rivayetlerine ise "Hz. Peygamber'in kölesi Sefîne'den mervi aşağıdaki hadîsi bu faaliyetin mukaddimesi olarak mütalaa etmek bizce yerindedir:"[49] sözleriyle başlayarak şu hadise yer verir:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ، حَدَّثَنَا سُرَيْجُ بْنُ النُّعْمَانِ، حَدَّثَنَا حَشْرَجُ بْنُ نُبَاتَةَ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُمْهَانَ، قَالَ: حَدَّثَنِي سَفِينَةُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: « الْخِلَافَةُ فِي أُمَّتِي ثَلَاثُونَ سَنَةً ثُمَّ مُلْكٌ بَعْدَ ذَلِكَ «، ثُمَّ قَالَ لِي سَفِينَةُ: أَمْسِكْ خِلَافَةَ أَبِي بَكْرٍ، ثُمَّ قَالَ: وَخِلَافَةَ عُمَرَ، وَخِلَافَةَ عُثْمَانَ، ثُمَّ قَالَ لِي: أَمْسِكْ خِلَافَةَ عَلِيٍّ، قَالَ: فَوَجَدْنَاهَا ثَلَاثِينَ سَنَةً، قَالَ سَعِيدٌ: فَقُلْتُ لَهُ: إِنَّ بَنِي أُمَيَّةَ يَزْعُمُونَ أَنَّ الْخِلَافَةَ فِيهِمْ، قَالَ: كَذَبُوا بَنُو الزَّرْقَاءِ بَلْ هُمْ مُلُوكٌ مِنْ شَرِّ الْمُلُوكِ، قَالَ أَبُو عِيسَى: وَفِي الْبَابِ عَنْ عُمَرَ، وَعَلِيٍّ، قَالَا: لَمْ يَعْهَدِ النَّبِيُّ فِي الْخِلَافَةِ شَيْئًا، وَهَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ، قَدْ رَوَاهُ غَيْرُ وَاحِدٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُمْهَانَ، وَلَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ حَدِيثِ سَعِيدِ بْنِ جُمْهَانَ[50]

46 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 4:364; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 266.

47 Alper, "Hadislerin Tahrîc ve Değerlendirmesi", 28-29.

48 Hatiboğlu, *İslami Tenkid Zihniyeti*, 73.

49 Hatiboğlu, *İslami Tenkid Zihniyeti*, 74.

50 Tayâlisî, *el-Müsned*, 2:430 (no. 1203); Nuaym b. Hammâd, *el-Fiten*, 1:104 (no. 249), 2:686 (no. 1940); İbnü'l-Ca'd, *el-Müsned*, 479 (no. 3323); İshak b. Râhûye, *el-Müsned*, 4:163 (no. 1944); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36:248 (no. 21919), 36:256 (no. 21928); Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-Sahâbe*, 1:487 (no. 789), 1:488 (no. 790), 2:601 (no. 1027); Tirmizî, "Fiten", 48 (no. 2226); Ebû Dâvûd, "Sünnet", 9 (no. 4646, 4647);

Tirmizî (ö. 279/892) ← Ahmed b. Meni‘ (ö. 244/858) ← Süreyc b. Nu‘mân (ö. 217/832) ← Haşrac b. Nubâte (ö.?) ← Saîd b. Cümhân (ö. 136/753) ← Sefîne'den (r.a.) (ö. 80/699) şöyle rivayet etti: Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: "Ümmetim arasında halifelik otuz sene olacaktır, bundan sonra hükümdarlık sistemine geçecektir." Sefîne (r.a.) bana dedi ki: Ebû Bekir (r.a.), Ömer (r.a.) ve Osman'ın (r.a.) halifelik sürelerini ve Ali'nin (r.a.) halifelik süresini hesapla. Hesapladık otuz sene olarak bulduk. Saîd dedi ki: Bunun üzerine ona "Emevîler hilafetin kendilerinde olduğunu iddia ediyorlar" dedim. "Zerkaoğulları (Emevîler); yalan söylüyorlar onlar halifelik değil hükümdarlık yapıyorlar ve hükümdarlığın da en kötüsünü yapıyorlar" dedi.

Tirmizî: Bu konuda Ömer (r.a.) ve Ali'den (r.a.) şu söz rivayet edilmiştir: "Peygamber (s.a.v.), halifelik konusunda bir söz söylememiştir."

Bu hadis hasendir. Pek çok kimse bu hadisi Saîd b. Cümhân'dan rivayet etmiştir. Bu hadisi sadece onun rivayetiyle bilmekteyiz.

Söz konusu hadisin tüm tarikleri incelendiğinde klasik hadis usulü açısından reddini gerektirecek bir durumun söz konusu olmadığı görülmüştür. Sefîne'den (r.a.) gelen çok sayıda tariki bulunan rivayetin Huzeyfe b. Yemân, Muâz b. Cebel ve Ebû Bekre (r.anhüm) gibi sahâbîlerden gelen şâhidleri de vardır. Tirmizî'deki isnad muttasıl olup Saîd b. Cümhân (ö. 136/753) ve Haşrac b. Nübâte dışındaki râviler *sika*dır. Saîd b. Cümhân'ı Zehebî *sadûk*, Ebû Hâtim "şeyh, hadisi yazılır fakat ihticac edilmez" şeklinde vasfederken Yahyâ b. Maîn onu *sika* kabul etmektedir.[51] Haşrac b. Nübâte'yi ise Ahmed b. Hanbel *sika*, Ebû Hâtim "sâlih, hadisi yazılır fakat ihticac edilmez", Nesâî *leyse bihî be's* olarak değerlendirmiştir.[52] Nitekim râvilerinin tamamı en düşük olarak sadûk seviyesinde olup hiçbir tarikinde münker, metruk bir râvisi bulunmamaktadır. Değerlendirmeler sonucunda isnadın hasen seviyesinde olduğu ve hasen seviyesindeki pek çok isnadla da desteklendiği görülmektedir.[53]

İbn Ebû Âsım, *es-Sünne*, 2:562 (no. 1181), 2:564 (no. 1185); İbn Ebû Âsım, *el-Âhâd ve'l-Mesânî*, 1:116 (no. 113), 1:129 (no. 139, 140); Abdullah b. Ahmed, *Kitâbü's-Sünne*, 2:591 (no. 1402, 1403, 1404, 1405), 2:592 (no. 1407); Abdullah b. Ahmed, *Fezâilü Osmân b. Affân*, 129 (no. 81), 130 (no. 82); Bezzâr, *el-Bahrü'z-Zehhâr*, 9:280 (no. 3828); Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 7:313 (no. 8099).

51 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 4:10; Zehebî, *el-Kâşif*, 1:433.

52 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 3:296; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2:377.

53 Alper, "Hadislerin Tahrîc ve Değerlendirmesi", 50.

3.5. İtikadî Cereyanlarla İlgili Rivayetler

Hz. Osman'ın şehid olmasının ardından itikadî fırkaların teşekkül ettiğini belirten Hatiboğlu, hadisçilerin bunlar karşısında aldığı tavrı şöyle özetler: "Tabii ki evvela bu cereyanların doğacağını bildirmekle işe başlanılmış, sonra Peygamber ağzından tavsiflerine geçilmiştir. Bundan sonra da, mezkûr fırkaların akidelerini cerh edici rivayetlere sıra gelmiştir." Hatiboğlu'nun bu bağlamda uydurma olarak örnek verdiği rivayetlerden biri İbn Mâce'de Ebû Hüreyre'den (r.a.) nakledilen "yetmiş üç fırka" hadisidir:[54]

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بِشْرٍ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرٍو، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: « تَفَرَّقَتْ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً»[55]

İbn Mâce (ö. 273/887) ← Ebû Bekir b. Ebû Şeybe (ö. 235/849) ← Muhammed b. Bişr (ö. 203/818) ← Muhammed b. Amr (ö. 145/762) ← Ebû Seleme (ö. 94/712) ← Ebû Hüreyre (r.a.) (ö. 58/678) şöyle rivayet etti: Allah Resûlü (s.a.v.) "Yahudiler yetmiş bir fırkaya ayrıldı. Benim ümmetim de yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır." buyurdu.

Kütüb-i Sitte içinde İbn Mâce, Ebû Dâvûd ve Tirmizî'de geçen bu rivayetin tetkik edilen tüm isnadları muttasıl olup Muhammed b. Amr (ö. 145/762) hariç râvileri *sika*dır. Zehebî, Muhammed b. Amr hakkında Nesâî ve bir grup münekkidin *leyse bihî be's* değerlendirmesini ve Ebû Hâtim'in "hadisi yazılır" ifadesini kaydederken İbn Hacer onun için *sadûk ve lehû evhâm* değerlendirmesinde bulunmuştur.[56] Yüz elliden fazla mütâbi' ve şâhid rivayeti bulunan yetmiş üç fırka hadisinin Ebû Hüreyre'den gelen tariklerinin isnadlarda bulunan sadûk râvi Muhammed b. Amr nedeniyle hasen derecesinde olduğu tespit edilmiştir.[57] Söz konusu hadisin diğer sahâbîlerden gelen tarikleri de incelendiğinde metin farklılıkları olduğu görülmüştür.[58]

54 Hatiboğlu, *İslami Tenkid Zihniyeti*, 82-83.

55 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14:124 (no. 8396); İbn Mâce, "Fiten", 17 (no. 3991); Ebû Dâvûd, "Sünnet", 1 (no. 4596); Tirmizî, "Îmân", 18 (no. 2640); İbn Ebû Âsım, *es-Sünne*, 1:33 (no. 67); Mervezî, *es-Sünne*, 23 (no. 58).

56 Zehebî, *el-Kâşif*, 2:207; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 499.

57 Alper, "Hadislerin Tahrîc ve Değerlendirmesi", 65.

58 Detaylı bilgi için bk. Benli, "Din Dili Bağlamında 73 Fırka Hadisinin Değerlendirilmesi", 53-55; Eren, "Fırkalaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri".

3.6. Fıkhî Mezheplerle İlgili Rivayetler

Medine'de oluşan Ashâbü'l-hadîs ile Irak'ta oluşan Ashâb-ı rey arasındaki farklılıkların ve birbirlerine karşı ithamlarının hadis uydurulmasına zemin hazırladığını belirten Hatiboğlu, bu iki grup arasını düzeltmek isteyenlerin de düşüncelerinin uydurulmuş hadis olarak karşımıza çıktığından bahseder.[59] Hatiboğlu, "Fıkhi mezheblere mahsus rivayetler yanında, tabii bu mekteblerin temsilcilerine aid haberlerin de bulunması gerekir. Re'ycilerin üstadı Ebū Hanîfe (80-150) mutad olduğu üzere kapalı olarak ifade edilmektedir:" sözleriyle aşağıdaki müttefekun aleyh hadisin istismar edildiğini dile getirir:[60]

حَدَّثَنِي عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: حَدَّثَنِي سُلَيْمَانُ بْنُ بِلَالٍ، عَنْ ثَوْرٍ، عَنْ أَبِي الْغَيْثِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: « كُنَّا جُلُوسًا عِنْدَ النَّبِيِّ فَأُنْزِلَتْ عَلَيْهِ سُورَةُ الْجُمُعَةِ وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ، قَالَ: قُلْتُ: مَنْ هُمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَلَمْ يُرَاجِعْهُ حَتَّى سَأَلَ ثَلَاثًا، وَفِينَا سَلْمَانُ الْفَارِسِيُّ، وَضَعَ رَسُولُ اللَّهِ يَدَهُ عَلَى سَلْمَانَ، ثُمَّ قَالَ: « لَوْ كَانَ الْإِيمَانُ عِنْدَ الثُّرَيَّا لَنَالَهُ رِجَالٌ أَوْ رَجُلٌ مِنْ هَؤُلَاءِ «. حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ، أَخْبَرَنِي ثَوْرٌ، عَنْ أَبِي الْغَيْثِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ لَنَالَهُ رِجَالٌ مِنْ هَؤُلَاءِ[61]

> Buhârî (ö. 256/870) ← Abdülaziz b. Abdullah (ö. ?) ← Süleyman b. Bilâl (ö. 177/793) ← Sevr b. Zeyd (ö. 135/752) ← Ebû'l Ğays (ö. ?) ← Ebû Hüreyre (r.a.) (ö. 58/678) şöyle rivayet etti: Biz Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yanında oturuyorduk. Kendisine el-Cum'a Sûresi indirildi."Henüz kendilerine katılmamış bulunan daha başkalarına da" âyetine vardığı zaman, râvi dedi ki: Ben:"Ey Allah'ın Resûlü (s.a.v.)! (Bize henüz katılmayanlar) kimlerdir? diye sordum. Resûlullah (s.a.v.) sorana bir cevap vermedi. O, bu soruyu üç defa sordu. Selmân el-Fârisî (r.a.) aramızda idi. Resûlullah (s.a.v.) elini Selmân'ın (r.a.) üzerine koydu. Sonra: "Eğer iman Süreyya yıldızında olsaydı şunlardan birtakım adamlar ya da bir adam muhakkak ona uzanıp alırlardı" buyurdu. Buhârî (ö. 256/870) ← Abdullah b. Abdülvehhab (ö. 228/842) ← Abdülaziz b. Abdullah (ö. ?) ← Sevr b. Zeyd (ö. 135/752) ← Ebû'l Ğays (ö. ?) ← Ebû Hüreyre (r.a.) (ö. 58/678) Peygamber'in (s.a.v.): "Şunlardan birtakım adamlar ona muhakkak uzanıp alırlardı" buyurduğunu haber vermiştir.

59 Hatiboğlu, *İslami Tenkid Zihniyeti*, 95.

60 Hatiboğlu, *İslami Tenkid Zihniyeti*, 96.

61 Ma'mer b. Râşid, *Kitâbü'l-Câmi'*, 10:139 (no. 20986); İsmâîl b. Ca'fer, *Hadîsü İsmâîl b. Ca'fer*, 322 (no. 257); İbn Vehb, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 1:65 (no. 145), 2:45 (no. 80); İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 6:415 (no. 32516); İshak b. Râhûye, *el-Müsned*, 1:415 (no. 468); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13:331 (no. 7949), 15:237 (no. 9406), 15:260 (no. 9440), 16:90 (no. 10056); Buhârî, "Tefsîr", 373 (no. 4615); Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 59 (no. 2546); Tirmizî, "Tefsîr", 47 (no. 3260, 3261), 62 (no. 3310), "Menâkıb", 144 (no. 3933); Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 7:360 (no. 8220), 10:300 (no. 11528).

Müttefekun aleyh olan bu rivayetin Ebû Hüreyre'den (r.a.) seksenin üstünde tariki vardır. Bu tariklerde bulunan râvilerin cerh ve ta'dîl durumlarına göre isnadlarının sahih, hasen, zayıf ve mevzû olarak değerlendirildikleri görülmektedir. Çalışmanın kapsamı gereği değerlendirilen hicrî üçüncü asra kadarki tariklerin isnadlarının çoğunun muttasıl sahih ve hasen, birkaçının da zayıf olduğu tespit edilmiştir. Yukarıda zikredilen Buhârî isnadı da muttasıl sahih tariklerden bir tanesidir.[62] Ayrıca hadisin sahih ve muttasıl bir tarikle Ma'mer b. Râşid'in *el-Câmi"*inde yer alması da mezhep taraftarları tarafından uydurulduğu iddiasının mümkün olmadığını göstermektedir.

3.7. Sûfilik Temayülünün Mahsulü Olduğu İddia Edilen Rivayetler

Hz. Peygamber zamanından itibaren zâhidâne bir hayat yaşayanların bulunduğundan bahseden Hatiboğlu, bu kişilerin zamanla çoğalıp yayıldığını ve siyasî hadiseler karşısındaki tarafsızlar grubunun temsilcisi olarak hadis istismarına ortak olduklarını şu cümlelerle ifade eder:

> Fakat bu münferid tutumların, fitnelerin zuhurundan sonra bir cereyan hâlini aldığı görülmüştür ki, siyasi hâdiseler karşısındaki davranışlarını daha evvel incelemiş olduğumuz tarafsızlar zümresini, bu cereyanın başlıca temsilcileri olarak kabul edebiliriz. Emevi ve Abbasi debdebesini, kendi dinî anlayışlarıyla bağdaştırmamış kimselerin bir aksülameli mahiyetinde görünen rivayetler daha ziyade bu çevrelerin mahsulüdür.

Bu bağlamda zikrettiği rivayetlerden biri şudur:[63]

> حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ، حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ، قَالَ: تَذَاكَرْنَا عِنْدَ إِبْرَاهِيمَ الرَّهْنَ وَالْقَبِيلَ فِي السَّلَفِ، فَقَالَ إِبْرَاهِيمُ: حَدَّثَنَا الْأَسْوَدُ، عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، أَنَّ النَّبِيَّ « اشْتَرَى مِنْ يَهُودِيٍّ طَعَامًا إِلَى أَجَلٍ، وَرَهَنَهُ دِرْعَهُ»[64]

62 Alper, "Hadislerin Tahrîc ve Değerlendirmesi", 78.

63 Hatiboğlu, *İslami Tenkid Zihniyeti*, 97.

64 Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 7:439 (no. 15024); İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 4:271 (no. 20014); İshak b. Râhûye, *el-Müsned*, 3:845 (no. 1501), 3:846 (no. 1503), 3:879 (no. 1551); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 40:176 (no. 24146), 42:164 (no. 25275), 43:98 (no. 25933), 43:137 (no. 25998); Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'z-Zühd*, 7 (no. 6); Buhârî, "Büyû'", 14 (no. 1962), 33 (no. 1990), 88 (no. 2088), "Selem", 5 (no. 2133), 6 (no. 2134), "İstikrâz", 1 (no. 2256), "Rehn", 2 (no. 2374), 5 (no. 2378), "Cihâd", 88 (no. 2759), "Meğâzî", 80 (no. 4197); Müslim, "Müsâkāt", 24 (no. 1603); İbn Mâce, "Rehn", 1 (no. 2436); Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 6:58 (no. 6158), 6:75 (no. 6201); Nesâî, "Büyû'",

Buhârî (ö. 256/870) ← Müsedded (ö. 228/843) ← Abdülvahid (ö. 176/792) ← A'meş (ö. 148/765) ← İbrâhim (ö. 96/714) ← Esved (ö. 75/694) ← Âişe (r.anhâ) (ö. 58/678) şöyle rivayet etti: "Peygamber (s.a.v.) bir Yahudi'den, bedelini bir müddet sonra ödemek üzere yiyecek satın aldı ve ona demirden bir zırhı rehin bıraktı."

Hz. Âişe (r.anhâ) tarikleri incelenen müttefekun aleyh bu rivayetin, Buhârî'nin iki muallak isnadı hariç Sahîhayn'daki varyantlarının tamamı muttasıl ve sika râvilerden müteşekkil sahih rivayetlerdir. Rivayetin değerlendirilen diğer isnadları ise en düşük *sadûk* olarak vasfedilen râviler barındırmaları sebebiyle hasen seviyesindedir. Dolayısıyla Hatiboğlu'nun rivayeti sûfîlik temayülünün mahsulü sayan iddiası klasik hadis tenkidi açısından isabetli görünmemektedir.[65]

3.8. "Hadis Tenkidinin Bir Zaruret Hâlini Aldığı Devir" Başlığı Altındaki Rivayetler

Buraya kadar ele alınan rivayetler eserin "Hadis Tenkidi" bölümünde yer alırken bu başlık altındaki rivayet, kitabın "Hadis Tenkidinin Doğuşu" bölümünde geçmektedir. Hatiboğlu bu bölümde hadis uydurma faaliyetlerinin ne zaman başladığına ve bunları önlemek amacıyla hadis tenkidiyle uğraşanlar arasında istismarın nasıl devam ettiğine dair örnekler vermektedir.[66] Fitnelerle birlikte birçok kişi ve dava adına yalan söylenildiğini belirten Hatiboğlu, bu konulara misaller vermektedir. Ayrıca istismar faaliyetlerinin sadece Hz. Peygamber adına doğrudan olarak yapılmadığını sahâbîlerin de vasıta olarak bu uydurma rivayetlerde kullanıldıklarını ifade etmektedir.[67] Hatiboğlu, müttefekun aleyh olan "Sizin en hayırlı asrınız.." hadisinin uydurma olduğunu şu cümlelerle dile getirir:

> Siyasi ihtilaf ve mücadelelerin sonucunda, ikinci asrın ilk yarısında şüyû bulmuş akidevî fırka ve cereyanların, hadîs müessesesinin istismarında, siyasi olanlardan daha geniş sâhalar açmış olduğunu, bundan evvelki bahiste misalleriyle görmüştük. Hz. Peygamber'e ifade ettirilmiş olarak kabul ettiğimiz aşağıdaki rivayet, bu vaziyetin peygamberî ifadesidir:[68]

58 (no. 4609), 83 (no. 4650).

65 Alper, "Hadislerin Tahrîc ve Değerlendirmesi", 80.

66 Hatiboğlu, *İslami Tenkid Zihniyeti*, 99-100.

67 Hatiboğlu, *İslami Tenkid Zihniyeti*, 101-102.

68 Hatiboğlu, *İslami Tenkid Zihniyeti*, 102.

حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ، حَدَّثَنَا النَّضْرُ، أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ، عَنْ أَبِي جَمْرَةَ، سَمِعْتُ زَهْدَمَ بْنَ مُضَرِّبٍ، سَمِعْتُ عِمْرَانَ بْنَ حُصَيْنٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: « خَيْرُ أُمَّتِي قَرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ »، قَالَ عِمْرَانُ: فَلَا أَدْرِي أَذَكَرَ بَعْدَ قَرْنِهِ قَرْنَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا، ثُمَّ إِنَّ بَعْدَكُمْ قَوْمًا يَشْهَدُونَ وَلَا يُسْتَشْهَدُونَ، وَيَخُونُونَ وَلَا يُؤْتَمَنُونَ، وَيَنْذُرُونَ وَلَا يَفُونَ وَيَظْهَرُ فِيهِمُ السِّمَنُ [69]

Buhârî (ö. 256/870) ← İshâk b. Râhûye (ö. 238/853) ← Nadr b. Şumeyl (ö. 204/820) ← Şu'be (ö. 160/776) ← Nasr b. İmrân (ö. 128/745) ← Zehdem b. Mudarrib (ö. ?) ← İmrân b. Husayn (r.a.) (ö. 52/672) Resûlullah'ın (s.a.v.) şöyle buyurduğunu rivayet etti: "Sizin hayırlı asrınız, benim içinde yaşadığım zamandır. Sonra benimle yaşayanlara yakın olanlardır. Daha sonra onlara yakın olanlardır" buyurdu. İmrân (r.a.): Peygamber (s.a.v.) kendi asrından sonra hayırlı asır olarak iki asır mı, yoksa üç asır mı zikretti; bilmiyorum, demiştir. Peygamber (s.a.v.) devamla şöyle buyurdu: "Sizden sonra bir kavim gelecektir ki bunlar şehâdet etmeleri istenmeden şâhidlik edecekler; hıyanet edecekler, kimse bunlara güvenmeyecek, yine bunlar adak adayacaklar, fakat adaklarını yerine getirmeyeceklerdir. Artık bunlar arasında (tıka basa yemek içmek) semizlenmek ortaya çıkar (yânî onlara göre hayâtın gayesi bu işlerden ibaret olur.)

Yukarıdaki rivayet İmrân b. Husayn (r.a.) (ö. 52/672) tarikiyle İbn Mâce hariç *Kütüb-i Sitte*'nin tamamında muttasıl olan birçok sahih ve hasen tarikle yer almaktadır. Birçok sahâbîden üç yüze yakın mütâbi' ve şâhidi bulunmaktadır. Ayrıca Tayâlisî'nin *el-Müsned*'inde de Hişâm (ö. 152/769) ← Katâde (ö. 117/735) ← Zürâre (ö. 93/711) ← İmrân b. Husayn (r.a.) tarikiyle yine muttasıl ve *sika* râvilerden oluşan bir isnadla yer almaktadır. Hadisin Kütüb-i Tis'a'daki bütün varyantlarını ve ilk üç asırdaki tüm rivayetlerini inceleyen müstakil çalışmalar da hadisin sahih olduğu sonucuna ulaşmıştır.[70] Dolayısıyla Hatiboğlu'nun siyasî

69 Tayâlisî, *el-Müsned*, 2:178 (no. 880), 2:186 (no. 892); İbnü'l-Ca'd, *el-Müsned*, 196 (no. 1283, 1289); İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 6:404 (no. 32410, 32411); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 33:53 (no. 19820), 33:54 (no. 19823), 33:70 (no. 19835), 33:138 (no. 19906), 33:173 (no. 19953); Buhârî, "Şehâdât", 9 (no. 2508), "Fezâilü ashâbi'n-Nebî", 1 (no. 3450), "Rikāk", 7 (no. 6064), "Adak", 26 (no. 6317); Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 1:519 (no. 575); Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 52 (no. 2535); Ebû Dâvûd, "Sünnet", 10 (no. 4657); Tirmizî, "Fiten", 43 (no. 2221, 2222), "Şehâdât", 4 (no. 2302); İbn Ebû Âsım, *es-Sünne*, 2:628 (no. 1468, 1470, 1472); Bezzâr, *el-Bahrü'z-Zehhâr*, 9:18-19 (no. 3521), 9:74-75 (no. 3603); Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 4:450 (no. 4732); Nesâî, "Adak", 29 (no. 3809).

70 Detaylı bilgi için bk. Aydemir, "İlk Müslüman Nesillerin Üstünlüğü Düşüncesi"; Tanburacı, "Ümmetimin En Hayırlıları Benim Neslimdir…", 242; Demirbaş, "Hayru'n-Nâs Karnî Hadîsi'nin Hanefî Hadîs Anlayışına Etkileri", 286-315.

ihtilaf ve mücadeleler sonucunda uydurulduğu iddiası klasik hadis tenkidi açısından isabetli değildir.[71]

SONUÇ

Mehmed Said Hatiboğlu, Türkiye'de akademik hadis alanında ilk çalışmalarda bulunması ve özellikle de yetiştirdiği öğrencileri açısından etkili bir isimdir. Onun hadis ilmine yaklaşımı ve hadis tenkidi usulü bu açıdan önem arz etmektedir. Doktora tezinin kitaplaştırılmış hali olan *İslami Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu* adlı eserinde muhteva/içerik tenkidi yoluyla mevzû olduğu iddiasında bulunduğu, merfû (79) ve mevkuf (7) olmak üzere toplam 86 rivayet tespit edilmiştir. Bunlardan müttefekun aleyh (23), sadece Buhârî (9) ve sadece Müslim (11) olmak üzere 42'si Buhârî ve Müslim'de, kalan 44'ü ise Ebû Dâvûd (6), Tirmizî (8), İbn Mâce (12), Nesâî (1), Ahmed b. Hanbel (el-Müsned) (7), İbn Sa'd (et-Tabakâtü'l-kübrâ) (9) ve Nuaym b. Hammâd'da (el-Fiten) (1) yer almaktadır. Bu hadisler incelenerek geçtikleri klasik kaynak tespit edilmiş, rivayetlerin isnadları hakkında değerlendirmelerde bulunulmuş ve Hatiboğlu'nun içerik tenkidlerinin fiten, kıyamet alametleri, fezâil, gayr-ı metlüv vahiy gibi konularda yoğunlaştığı görülmüştür. Değerlendirilen bu rivayetlerden 42 Buhârî ve Müslim hadisinin sahih ve hasen; diğer kaynaklarda geçen 1 hadisin mevzû, 3 hadisin metrûk, 14 hadisin zayıf, 20 hadisin hasen, 6 hadisin ise sahih oldukları sonucuna ulaşılmıştır. Bu makalede ise söz konusu rivayetlerden dokuzu ele alınmış ve fiten, fezâil, kıyamet alametleri, gayr-ı metlüv vahiy gibi konuları içermesi nedeni ile sadece içerik tenkidi ile mevzû olarak nitelenen hadislerin isnad analizi sonrasında aynı hükme tabi tutulamayabildikleri tespit edilmiş, isnad tenkidi ve içerik tenkidi ile ulaşılan sonuçlar arasındaki fark örnekler üzerinden gösterilmiştir. Hatiboğlu'nun rivayetleri seçerken yalnızca metni göz önünde bulundurduğunu bizzat ifade etmesi ve tezini hazırladığı dönemde matbu hadis müdevvenatının sınırlı olması, isnad tenkidini ihmal etmesini kısmen açıklamakla birlikte, incelenen örnekler isnadı dikkate almaksızın sadece içerik tenkidiyle mevzû hükmü vermenin klasik hadis tenkidi açısından yeterli olmadığını göstermektedir.

71 Alper, "Hadislerin Tahrîc ve Değerlendirmesi", 81.

KAYNAKÇA

Abd b. Humeyd, Ebû Muhammed Abd b. Humeyd b. Nasr el-Kissî. *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humeyd*. Nşr. Mahmûd Muhammed Halîl - Subhî el-Bedrî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.

Abdullah b. Ahmed, Ebû Abdirrahman Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Fezâilü Osmân b. Affân*. Nşr. Ebû Mus'ab Tal'at el-Hulvânî. Riyad: Dâru Mâcid Asîrî, 1421/2000.

Abdullah b. Ahmed, Ebû Abdirrahman Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Kitâbü's-Sünne*. Nşr. Muhammed b. Saîd b. Sâlim el-Kahtânî. 2 cilt. Mekke: Dâru İbni'l-Kayyim, 1406/1986.

Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *el-Emâlî fî Âsâri's-Sahâbe*. Nşr. Mecdî Seyyid İbrâhim. Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, t.y.

Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *el-Musannef*. Nşr. Habîbürrahman el-A'zamî. 12 cilt, 2. basım. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Fezâilü's-Sahâbe*. Nşr. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs. 2 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Kitâbü'z-Zühd*. Nşr. Muhammed Ahmed Îsâ. Kahire: Dâru'l-Gadi'l-Cedîd, 1426/2005.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Nşr. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. 50 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Alper, Senanur. "Mehmed Said Hatiboğlu'nun İslami Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu Eserindeki Hadislerin Tahrîc ve Değerlendirmesi". Yüksek Lisans Tezi, Yalova: Yalova Üniversitesi, 2025.

Aydemir, Selahattin. "İlk Müslüman Nesillerin Üstünlüğü Düşüncesi ve 'İnsanların En Hayırlısı Benim Asrımda Yaşayanlardır…' Rivâyetinin Tahlil ve Tenkidi". Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi, 2017.

Behşel, Eslem b. Sehl el-Vâsıtî. *Târîhu Vâsıt*. Nşr. Kûrkîs Avvâd. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1406/1986.

Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü'l-Eşrâf*. Nşr. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî. 13 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.

Benli, Davut Gazi. "Din Dili Bağlamında 73 Fırka Hadisinin Değerlendirilmesi". Yüksek Lisans Tezi, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2010.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr. *el-Bahrü'z-Zehhâr*. Nşr. Mahfûzurrahman Zeynullah. 18 cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1409/1988.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-Sahîh*. Nşr. Mustafa Dîb el-Buga. 7 cilt, 5. basım. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâil. *el-Edebü'l-Müfred*. Nşr. Semîr b. Emîn ez-Züheyrî. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1419/1998.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâil. *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*. Çev. Mehmed Sofuoğlu. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1987.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâil. *et-Târîhu'l-Kebîr*. Nşr. Muhammed b. Debbâsî Abdülfettâh en-Nahhâl. 12 cilt. Riyad: en-Nâşirü'l-Mütemeyyiz li't-Tıbâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1440/2019.

Çakır, Rabia Sena. "Mehmed Said Hatiboğlu ve Hadis Tenkitçiliği". Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi, 2021.

Çalgan, Mehmet Ali. *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2023.

Demirbaş, Muhammed Furkan Taha. "Hayru'n-Nâs Karnî Hadîsi'nin Hanefî Hadîs Anlayışına Etkileri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2022): 286-315.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *Kitâbü's-Sünen*. Nşr. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Beleli. 7 cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâle, 1435/2009.

Eren, Muhammet Emin. "Fırkalaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri". Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi, 2014.

Gürler, Kadir. "Kadının Yöneticiliği Meselesi: Bir Hadisin Okunuşu ve Eleştirisi". *Dinî Araştırmalar* 4, 11 (2001): 67-94.

Harbî, Ebû İshâk İbrâhim b. İshâk b. İbrâhim. *Garîbü'l-Hadîs*. Nşr. Süleyman b. İbrâhim b. Muhammed el-Âyed. 3 cilt. Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1405/1985.

Hatiboğlu, Mehmed Said. *İslami Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*. 3. basım. Ankara: Otto Yayınları, 2020.

Hatiboğlu, Mehmed Said. "Kültürel Mirasımız Üzerine Mehmed Said Hatiboğlu ile Söyleşi". Görüşmeci: İlhami Güler - Ali Dere. *Kültürel Mirasımızı Tenkid Zarureti*, 133-143. 5. basım. Ankara: Otto Yayınları, 2017.

Hatiboğlu, Mehmed Said. "M. Said Hatiboğlu ile M. Tayyib Okiç'in İlmî Kişiliği ve Tesirleri Üzerine". Görüşmeci: İbrahim Hatiboğlu. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5, 2 (2007): 165-190.

İbn Ebû Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr. *el-Âhâd ve'l-Mesânî*. Nşr. Bâsim b. Faysal el-Cevâbire. 6 cilt. Riyad: Dâru'r-Râye, 1411/1991.

İbn Ebû Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr. *es-Sünne*. Nşr. Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî. 2 cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1400.

İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs. *Kitâbü'l-Cerh ve't-Ta'dîl*. 9 cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmâniyye, 1371/1952.

İbn Ebû Hayseme, Ebû Bekr Ahmed b. Ebî Hayseme Züheyr b. Harb. *et-Târîhu'l-Kebîr*. Nşr. Salâh b. Fethî. 4 cilt. Kahire: Dâru'l-Fârûki'l-Hadîse, 1424/2004.

İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. Nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 cilt. Beyrut: Dâru't-Tâc, 1409/1989.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Takrîbü't-Tehzîb*. Nşr. Muhammed Avvâme. Halep: Dâru'r-Reşîd, 1406/1986.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifi'n-Nizâmiyye, 1326.

İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkī. 2 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, t.y.

İbn Şebbe, Ebû Zeyd Amr b. Şebbe el-Basrî. *Târîhu'l-Medîne*. Nşr. Fehîm Muhammed Şeltût. 4 cilt. Cidde: Seyyid Habîb Mahmûd Ahmed, 1399.

İbn Vehb, Ebû Muhammed Abdullah b. Vehb b. Müslim el-Fihrî el-Mısrî. *Tefsîrü'l-Kur'ân*. Nşr. Miklos Muranyi. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.

İbnü'l-Ca'd, Ebü'l-Hasen Ali b. el-Ca'd b. Ubeyd el-Cevherî el-Bağdâdî. *el-Müsned*. Nşr. Âmir Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1410/1990.

İshak b. Râhûye, Ebû Ya'kūb İshak b. İbrâhim el-Hanzalî. *el-Müsned*. Nşr. Abdülgafûr b. Abdülhak el-Belûşî. 5 cilt. Medine: Mektebetü'l-Îmân, 1412/1991.

İsmâîl b. Ca'fer, Ebû İshâk İsmâîl b. Ca'fer b. Ebî Kesîr el-Ensârî el-Medenî. *Hadîsü İsmâîl b. Ca'fer*. Nşr. Ömer b. Rafîd es-Süfyânî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1418/1998.

Kırbaşoğlu, M. Hayri. "İstismara Elverişli Münbit Toprak: Hadisler". *İslâmiyât* 3, 3 (2000): 121-136.

Kızıl, Fatma. "Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları: Ana Eğilimler, Yerleşik Kabuller ve Temel İddialar". *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 5, 1 (2019): 155-245.

Makdisî, Ziyâeddin Muhammed b. Abdülvâhid. *el-Ehâdîsü'l-Muhtâre*. Nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş. Beyrut: Dâru Hıdır, 1420/2000.

Ma'mer b. Râşid, Ebû Urve el-Ezdî. *Kitâbü'l-Câmi'*. Abdürrezzâk, *el-Musannef* içinde, nşr. Habîbürrahman el-A'zamî, c. 10-11. 12 cilt, 2. basım. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983.

Mervezî, Ebû Abdillah Muhammed b. Nasr b. Yahyâ. *es-Sünne*. Nşr. Abdullah b. Muhammed el-Busayrî. Riyad: Dâru'l-Âsıme, 1422/2001.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-Sahîh*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkī. 5 cilt. Kahire: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1374-1375/1955-1956.

Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Nşr. Şuayb el-Arnaût. 12 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî bi-Şerhi'l-Hâfız Celâleddîn es-Süyûtî ve Hâşiyeti'l-İmâm es-Sindî*. Nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde. 8 cilt, 2. basım. Halep: Mektebü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1406/1986.

Nuaym b. Hammâd, Ebû Abdillah Nuaym b. Hammâd b. Muâviye el-Huzâî el-Mervezî. *el-Fiten*. Nşr. Semîr b. Emîn ez-Züheyrî. 2 cilt. Kahire: Mektebetü't-Tevhîd, 1412/1992.

Polat, Salahattin. *Hadis Araştırmaları*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.

Tanburacı, Murat. "'Ümmetimin En Hayırlıları Benim Neslimdir…' Hadisinin Tespit ve Tahlili". Yüksek Lisans Tezi, Siirt: Siirt Üniversitesi, 2022.

Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd. *el-Müsned*. Nşr. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. 4 cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1419/1999.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ. *el-Câmi'u's-Sahîh*. Nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.

Topgül, Muhammed Enes. "Paradigmadan Paradigmaya: Pozitif Bilim Neden Metin Tenkit Kriteri Olsun?". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 9, 2 (2011): 117-141.

Yüksel, Mücahit. "Hav'eb Köpeklerinin Havlaması Olayıyla İlgili Rivâyetlerin Sened ve Muhteva Değerlendirmesine Dâir Bazı Tespitler". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25, 1 (2021): 5-21.

Zehebî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed. *el-Kâşif fî Ma'rifeti men lehû Rivâyetün fi'l-Kütübi's-Sitte*. Nşr. Muhammed Avvâme. 2 cilt. Cidde: Dâru'l-Kıble, 1413/1992.

Zehebî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*. Nşr. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963.

TERCÜMELER
TRANSLATIONS

Hadis ve Siyer Araştırmaları
Hadith and Sīra Studies
Cilt/Volume: XI | Sayı/Number: 2 | Yıl/Year 2025
hadisvesiyer.info | © Meridyen Derneği

Tercüme / Translation

Selef-i Sâlihîn (es-Selefü's-Sâlih) ve Onların İslam Hukuku Tasavvurları Hakkında Gerçekten Ne Bilebiliriz?*

Andreas Görke ve Christopher Melchert

Çev. Eda Özdemir**

SELEFÎLERİN ARGÜMANTASYONU ÜZERİNE

Selefîlik kabaca, son yüz yılın Müslümanlarına ait, hukuk ve itikad [konularında] Müslümanların ilk nesillerinin (selef) anlayışına geri dönmeyi amaçlayan bir ıslah hareketi olarak tanımlanmaktadır. [Hz.] Peygamber'den sıklıkla şu sözler nakledilir: "İnsanların en hayırlısı benim asrımda *(karn)* yaşayanlardır, sonra onları takip edenler, sonra da onları takip edenlerdir." Selefîler veya neoselefîler için bu, Kur'an'a ve [Hz.] Peygamber'in örnekliğine dayanmak anlamına gelmektedir. Princeton Üniversitesi'nden Muhammad Qasim Zaman, Selefîleri "Orta Çağ mezhep otoritelerini reddeden ve tüm

---

* Thorsten Gerald Schneiders (ed.), *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung (Bielefeld: transcript Verlag, 2014).*

** *İbn Haldun Üniversitesi Temel İslam Anabilim Dalı Hadis Doktora Öğrencisi, edaozdemir@stu.ihu.edu.tr, orcid.org/0000-0002-8214-087X.*

Çeviri Yöntemi Hakkında: Almanya doğumlu ve Alman vatandaşı olan çevirmen, dile dair doğal yetkinliği ve her iki akademik geleneğe olan dual hâkimiyeti çerçevesinde, metni Almanca orijinalindeki kavram dünyasına sadık kalarak Türkçeye aktarmıştır. Bu çalışma boyunca Almanca metnin aslına sadık kalınmış; yazarların üslubu, sentaks, cümle yapısı tercihleri ve terminolojik seçimleri mümkün olduğunca korunmaya özen gösterilmiştir. Ancak kaynak dilin semantik yapısının Türkçede tam karşılık bulmadığı durumlarda, metnin akıcılığını ve anlam bütünlüğünü sağlamak adına parantez içinde çevirmene ait alternatif ifadelere yer verilmiştir. Türkçede doğrudan kavramsal karşılığı bulunmayan terimler (örneğin; *Jahrzehnt* kavramında olduğu gibi) ise, okuyucunun kavramsal çerçeveyi doğru kurgulayabilmesi amacıyla dipnotlar aracılığıyla açıklanmıştır. Buna ilaveten, müelliflerin orijinal metinde kullandığı 'Muhammed' ifadesi, Türk akademik literatüründeki yerleşik terminoloji ve saygı üslubu gözetilerek Türkçeye [Hz.] Peygamber olarak aktarılmıştır

normların kaynağı olarak kurucu metinlere doğrudan erişim konusunda ısrar edenler" olarak tanımlar (bk. Zaman 2012, 7). [Bu ise şu anlama gelmektedir:] Kur'an neyin yapılmasını veya neye inanılmasını emrediyorsa, o yapılmalı ve ona inanılmalıdır. [Hz.] Peygamber hususunda da durum benzer şekildedir: Onun ne yaptığı veya ne söylediği hakkında bilinen her ne varsa, günümüz Müslümanları da aynı model üzere onu [aynısını] yapmalı veya söylemelidir. Buraya kadar bu durum yeni bir bilgi değildir. Müslüman kelamcılar ve fıkıh âlimleri hiçbir zaman, Kur'an'ı ve [Hz.] Peygamber sünnetini dikkate almayan bir hukuk veya inanç biçimini geliştirmemişlerdir. Tam aksine, ister 11. yüzyıldan ister 19. yüzyıldan olsun, kelam veya fıkıh alanındaki herhangi bir kitabın en yüzeysel analizi bile şunu gösterecektir: Hidayete vesile olacak bir inanç ve amele ulaşmak için beyan edilen yöntem, Kur'an'ın ve [Hz.] Peygamber'in neye çağırdığını tespit etmekten ibarettir. Selefîlerin teolojik ve hukuki yaklaşımı, 11. ve 19. yüzyıl Sünnî literatürüyle –diğer hususların yanı sıra– Şiî yaklaşımların açıkça reddedilmesi noktasında örtüşmektedir. Bu durum, özellikle Kur'an'ın ve [Hz.] Peygamber'in buyruklarının sunumu ve yorumlanması söz konusu olduğunda imamlara atfedilen otorite hususunda geçerlidir. Bununla birlikte Selefî yaklaşımın 11. ila 19. yüzyıl Sünnî literatüründen belirgin şekilde ayrıldığı nokta ise Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine ait yorum geleneklerinin reddedilmesidir. Selefîler, hukuki kuralların bir mezhep aracılığıyla belirlenmesini gerekli görmezler. Örneğin, Manchester Üniversitesi'nden müteveffa Norman Calder, Şâfiî müellif Nevevî'nin (ö. 1277) eserlerine atıfla şu isabetli tespitte bulunmuştur: Zeki bir fakih ile eğitimli bir fakih arasındaki en belirgin karakteristik fark, "ne kadar az şey bildiğimizi (tam ve ayrıntılı biçimde) idrak etmekte yatar. Zira kişi bilmediğini bilme hali içinde bulunmanın neticesinde, mezhebin çoğunluğu tarafından temsil edilen otoriteye memnuniyetle boyun eğebilir [eğme duruma gelir]" (Calder 2010, 87).

Selefîlerin bakış açısına göre, tüm Müslümanlar için bağlayıcı kuralların kesin bir şekilde belirlenmesi önemlidir. Orta Çağ fıkıh âlimleri süregelen ihtilafları Allah'ın bir rahmeti olarak kabul ederken, Selefîler ise bu farklılıkları daha ziyade mütekaddimûn fakihlerinin doğru yoldan saptıklarının işareti olarak görmektedirler. Dolayısıyla Selefîler, klasik fıkıh kitaplarını görmezden gelmeyi ve bunun yerine doğrudan Kur'an ve hadislerle (yani [Hz.] Peygamber'in söyledikleri ve yaptıklarının kayıtlarıyla) çalışmayı tercih etmektedirler. Bu hukuki yaklaşımdaki bariz zorluk ise şudur: Kur'an metni kesin olarak bilinmekle ve tartışılmamakla beraber (yorumlanması elbette başka bir konudur), hadisler tam aksine sayısal olarak çok ve birbiriyle çelişkilidir. Farklı mezheplerin ve farklı hadis derlemelerin geleneksel kabulüne göre; isnad zincirindeki (her hadis, içeriği [Hz.] Peygamber'den sonraki nesillere ve oradan günümüze kimin kime aktardığını belirtir) hataları en az olan rivayetleri az çok inandırıcı bir şekilde

tespit etmeye ve bunlardan uyulması gereken doğru kuralları çıkarmaya yönelik farklı girişimler olarak yorumlanır. Peki, Selefîler Kur'an'ın ve [Hz.] Peygamber'in neye çağırdığını tespit etmek konusunda, 9. yüzyıldaki âlimlerden ve onları takip eden hadis ve fıkıh âlimlerinden daha iyi yöntemlere gerçekten sahip midir?

Aşağıda, tipik bir Selefî internet sitesinden alınan Selefî bir akıl yürütme örneği yer almaktadır: "Kâdiyânîler veya Ahmedîler sıklıkla uydurma bir hadisten alıntı yaparlar: 'İsa'dan başka Mehdi yoktur.'"

Bu hadisin ravilerinden biri Muhammed b. Hâlid el-Cenedî'dir. Hâfız İbn Hacer, farklı görüşleri dikkatle inceledikten sonra onu 'meçhul', yani bilinmeyen biri olarak tasnif etmiştir (bk. *et-Takrîb* 2/71).

İmam Hâkim de onu aynı şekilde 'meçhul' olarak sınıflandırır (bk. *Tehzîbü't-Tehzîb* 9/126).

Gerçekten de bu rivayetin birçok problemi vardır. Şeyh Albânî (*Silsiletü'l-ehâdîsi'd-daîfe* – 'Zayıf Hadisler Zinciri' – no. 77'de) bu konuda üç hususu zikretmiştir:

1. Hasan-ı Basrî'nin tedlîsi (isnad zincirindeki ravileri gizleme ithamı).
2. Muhammed b. Hâlid el-Cenedî'nin meçhul olarak değerlendirilmesi.
3. İsnad zincirindeki farklılıklar. Başka bir yerde Muhammed b. Hâlid, Ebân b. Sâlih yerine Ebân b. Ebû Ayyâş'tan rivayet etmektedir ki o da 'metrûk'tur, yani (hadis rivayetinde güvenilir bir ravi olarak) reddedilir (bk. *Tehzîbü't-Tehzîb* 9/126).

İşte İmam İbn Teymiyye, Sağânî, Şevkânî, İbn Kayyim, Zehebî, Kurtubî, Azîmâbâdî ve diğerlerinin, ayrıca son dönemde Albânî ve Şuayb el-Arnaût'un bu rivayeti şüpheli bulmasının nedenleri bunlardır."

İnternetteki bu tartışmaya katılanların geleneksel ya da modern Batılı bir akademik eğitime sahip olmadıkları açıktır. Transkripsiyonları hatalıdır (örneğin İbn Hacer'in açık uyarısına rağmen "Cenedî" yerine "Cundi" yazılması gibi) ve konuşma dili Arapçasından [ammice] etkilenmiştir. Ancak yine de Arapça kaynaklardan, özellikle de geç Orta Çağ kaynaklarından alıntı yapmaya son derece heveslidirler.

Tartışılan sorun eskatolojiyle, başka bir deyişle ahir zamanda kimin ortaya çıkacağıyla ilgilidir. Selefîlerin 9. yüzyıl ve sonrasındaki fıkıh ve hadis uzmanlarından daha iyi yöntemlere sahip olup olmadıkları sorusuna gelince; [az evvel zikri geçen] örnek, işi geç dönem Orta Çağ münekkidlerinden daha iyi yapmaya yönelik bir ilgisizliğin varlığını göstermektedir. Bilakis bu örnek, onları [geç Orta Çağ münekkidlerini] sadece kendi davalarını desteklemek için alıntılama

çabasını göstermektedir. Mekkeli erken dönem müfessirlerden Mücâhid b. Cebr (ö. 721-722?) ve ünlü müfessir, muhaddis ve zâhid Hasan-ı Basrî (ö. 728) de genellikle İsa'nın Mehdi olacağı görüşünün delili olarak zikredilir (İbn Ebî Şeybe 2004, "Mâ câe fi'l-mehdî", 10 = 14:181; Nuaym b. Hammâd, t.y., 230 vd.). Ancak burada alıntıladığımız internet sitesi buna hiçbir önem atfetmemektedir. Selefîler, selefin de bağlı olduğuna inandıkları aynı temellere bağlı olsalar da bizzat selefin kendi görüşlerine karşı oldukça ilgisiz görünmektedirler.

Bu örnekte internetten alıntılanan 20. yüzyıla ait tek hadis tenkidi, Suriyeli Muhammed Nâsıruddin el-Albânî'ye (ö. 1999) aittir. Albânî, 1961'den 1963'e kadar Medine İslam Üniversitesi'nde hadis ilimleri dersi vermiş, ancak aykırı fıkhî görüşleri nedeniyle ülkeyi terk etmek zorunda kalmıştır. Örneğin; bir kimsenin pencereleri kapalı bir evde olduğu gibi gün ışığını göremediği durumlarda Ramazan'da oruç tutması gerekmediğini, namaz kılarken ayakkabılarını çıkarmasına gerek olmadığını ve tüm yüzü örten bir peçenin zorunlu olmadığını savunmuştur. Tüm bunlar, mezhep usullerini dikkate almaksızın Kur'an ve hadislerin [zahir] okunmasına dayanan fıkhî görüşlerdir. [Oysa ki ona göre] Kur'an [sadece] şöyle demektedir: "Fecir vakti, beyaz iplik siyah iplikten sizin için ayırt edilinceye kadar yiyin ve için." (el-Bakara 2:187).

[Yine] günümüzde camilerde herkesin girmeden önce ayakkabılarını çıkarmasının talep edilmesi yaygın bir uygulamadır. Oysa Kur'an'da bu konuda herhangi bir ayet bulunmamaktadır. Hadisler ve erken dönem fıkıh eserleri ise yalnızca görünür necasetin içeri taşınmaması çağrısında bulunur: Örneğin Buhârî'de ("Salât", 24) [Hz.] Peygamber'in sandaletleriyle namaz kıldığı belirtilir. Kitabın bir başka bölümü, onun mestlerini (*huffeyn*) meshettikten sonra onlarla namaz kıldığını tasdik eder. Ebû Dâvûd'a göre ("Salât", 88) [Hz.] Peygamber şöyle buyurmuştur: "Yahudilere muhalefet edin; zira onlar sandaletleri veya mestleriyle namaz kılmazlar." (Fıkhî görüşlerin bir özeti için bk. Zerkeşî 1964, 380).

Aşağıda, Albânî'nin hadislere dayalı hukuki içtihadına bir örnek ele alınacaktır (Albânî 1995-1996, 2:529):

> "Kadınlara (cinsel ilişkide) arkalarından yaklaşmak haramdır (*ityânü'n-nisâ fî edbârihinne*)."
>
> Nesâî bu ifadeyi (tam bir ravi zinciriyle birlikte) *es-Sünenü'l-kübrâ* adlı eserinde neşretmiştir [...] Abdullah b. Şeddâd el-A'rec < herhangi bir adamdan [o da] < Huzeyme b. Sâbit'ten [şunu işitmiştir] < [Hz.] Peygamber [şöyle buyurmuştur...].
>
> Derim ki: Ravi zincirindeki şahıslar, ismini zikretmediği o tek adam dışında sika ravilerdir. Buna rağmen hadis sahihtir; zira Huzeyme'den ve başkalarından

benzer lafızlarla başka tarîklerle de rivayet edilmiştir.

Nesâî (ö. 915?), iki değerli hadis derlemesinin müellifidir. Ancak burada alıntılanan eser, Sünnî hadis külliyatı içinde en itibarlı görülen *Kütüb-i Sitte* arasında yer almamaktadır. Burada söz konusu olan özel hadise gelince (bk. Nesâî 1991, 5:319); Abdullah b. Şeddâd el-A'rec (Iraklı, 8. yüzyıl başları) hadis rivayetinde yalnızca vasat bir şöhrete sahiptir (bk. İbn Hacer 1325-1327, 5:252). Hatta bizzat Nesâî'nin, makattan cinsel ilişki konusunda ne bir izin ne de bir yasak bulunduğunu ifade ettiği nakledilir (Makrîzî 1991, 1:401).

Bu mesele tartışmalı bir şekilde ele alınmıştır. İslam'ın ilk dönemlerindeki hukuki tartışmalar için hacimli bir kaynak teşkil eden hadis müdevvini Abdürrezzâk (ö. 827); hem sahâbeden ([Hz.] Peygamber ile şahsen görüşmüş kimseler) İbn Abbas, Halife Ömer, Abdullah b. Amr, Ebü'd-Derdâ ve Ebû Hüreyre'yi yasağın savunucuları olarak, hem de tâbiînden (sahâbe ile görüşmüş kimseler) iki kişiyi zikreder (bk. Abdürrezzâk 1970-1972, 11:442 vd.). Albânî bunları zikretmez; anlaşılan o ki Kur'an'dan veya [Hz.] Peygamber'den gelmeyen herhangi bir şeyin kendi hukuki davasını destekleyip destekleyemeyeceğinden şüphe duymaktadır. Bununla birlikte onun, hiçbir surette İslam'ın ilk dönemlerine ait hukuki görüşleri zikretmediğini iddia etmek de yanlış olur. Örneğin yukarıda bahsedilen yüzün örtülmesi aleyhindeki hükmü, kısmen müfessir Taberî'nin (ö. 923) aktardığı, sahâbe ve tâbiîne ait bir dizi ifadeye dayanmaktadır (Albânî 1954, 6). Ancak görünen o ki, (Albânî) sahâbe ve tâbiîn (sözlerinden) mümkün olduğunca kaçınmakta olup, isnad zincirinde bilinmeyen (*mübhem*) bir şahsın yer aldığı, şeklen zayıf bir hadisi tercih etmektedir.

Şimdi ise karşılaştırma amacıyla, Şâfiî mezhebinden erken bir tartışma örneğine yer verelim (Şâfiî 1968, 5:156; ayrıca bk. 5:84):

> "Şâfiî dedi ki: Allah [...] şöyle buyurmuştur: 'Kadınlarınız sizin için bir tarladır [...] Tarlanıza dilediğiniz gibi varın.' [el-Bakara 2:223]. Bu ayet iki şekilde yorumlanabilir. Birincisi; 'dilediğiniz gibi' ifadesi 'dilediğiniz yerden' anlamına geldiği için, kocanın kadına arzu ettiği her yerden yaklaşabileceğidir. Bu hususta tıpkı tarla konusunda bir yasak olmadığı gibi, bunda da bir yasak söz konusu değildir. Ayet şu anlamda da yorumlanabilir: 'Tarla' ile kastedilen yalnızca bitkilerin bittiği yerlerdir; dolayısıyla tarlanın yeri, çocukların meydana geldiği yerdir, yani sadece vajinadır (*ferc*) [...]. Arkadaşlarımız (ashâb) kadına arkadan yaklaşma konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bazıları bunu helal sayma, diğerleri ise yasaklama eğilimindedir. Bence her grup bu Kur'an ayetini ya bir görüşü ya da diğerini destekleyecek şekilde yorumlamaktadır.

[Hal böyle olunca] biz de Allah Resûlü'nden deliller aradık [...]. İki farklı hadis bulduk. Biri sahihtir; bu İbn Uyeyne < Muhammed b. el-Münkedir tarîkiyle Câbir b. Abdullah'ın şöyle dediğini işittiği rivayettir: 'Yahudiler, kim karısıyla arkadan vajinal yolla ilişkiye girerse çocuklarının şaşı olacağını söylerlerdi.' Bunun üzerine Allah [...] 'Kadınlarınız sizin için bir tarladır. Tarlanıza dilediğiniz gibi varın' ayetini indirdi.

Diğeri ise er-Rabi' < eş-Şâfiî < amcası Muhammed b. Ali b. Şâfi' < Abdullah b. es-Sâib < Amr b. Uhayha b. el-Cülâh veya Amr b. falan b. Uhayha b. falan b. el-Cülâh –ben (yani Şâfiî) şüpheye düştüm– < Huzeyme b. Sâbit isnadıyla; bir adamın Allah Resûlü'ne [...] kadınlara arkadan yaklaşmayı veya kadınlarına arka taraftan yaklaşan erkekleri sorduğunu rivayet etmiştir. [Hz.] Peygamber [...] bunun helal olduğunu söyledi. Adam dönüp giderken onu geri çağırdı veya tekrar çağrılmasını emretti ve adam huzura getirildi. [Hz.] Peygamber şöyle dedi: "Ne demiştin? İki delikten hangisine [...]? Eğer arkadan gelip ön tarafa (vajinaya) ise evet; ama eğer arkadan gelip arka tarafa (makata) ise hayır. Allah gerçeği söylemekten hayâ etmez. Kadınların makatlarına yaklaşmayın."

Ben [er-Rabî'] sordum: 'Sen ne dersin?' [Şâfiî dedi ki:] 'Amcam sika, güvenilirdir. Abdullah b. Ali güvenilirdir. Muhammed bana bunu rivayet eden el-Ensârî'den bahsetti ki o da övülmüş birisidir. Huzeyme ise tanınan hiç kimse tarafından güvenilirliği sorgulanmayan biridir. Bu sebeple buna cevaz veremem, bilakis yasaklarım.'"

Esasen Şâfiî (ö. 820) önce Kur'an'dan [delil getirme suretiyle] görüşünü belirtmektedir. Ancak diğer erken dönem fakihleri de [aynı şekilde] Kur'an'dan delil getirerek tam tersini ispatlamaya çalışmışlardır. Bu sebeple Şâfiî [çözümü] hadise yönelmekte bulmuştur. Birinci hadis, el-Bakara 2:223 ile bağlantılı olarak klasik (hadis usulü) standartlara göre iyi bir isnad zincirine sahiptir (yani hadis, *Kütüb-i Sitte*'nin çoğunda mevcuttur) ve sonuç onun [Şâfiî'nin helâl sayan yorumunun] lehinedir. Albânî muhtemelen bu hadisi, bizzat [Hz.] Peygamber'e değil de yine bir sahâbînin rivayetine dayanmak zorunda kalacağı endişesinden kaynaklanan bir isteksizlikle zikretmemiştir. Her halükârda Albânî'nin Nesâî'den alıntıladığı versiyon, Şâfiî'nin ikinci hadisinin kısaltılmış bir versiyonu gibi görünmektedir. Ve bu hadis klasik (hadis usulü) standartlara göre zayıf (kabul edilmiştir); çünkü Şâfiî'nin, bu şahıstan önceki ve sonraki ravileri savunmasına rağmen isminden emin olmadığını belirttiği bir raviye dayanmaktadır. Bu arada modern hadis münekkidlerinin şüpheleri, asıl olarak metnin kurgusundan kaynaklanıyor olabilir. Görünen o ki bu metin; kadınlara arkadan yaklaşmanın helal olduğunu açıkça ifade eden daha önceki ve daha basit bir [Hz.] Peygamber sözünü, yani birinci hadisi hükümsüz kılmak [neshetmek] üzere tasarlanmıştır.

Şimdi Albânî'nin hadis temelli fıkhî yaklaşımına dair daha ayrıntılı bir örneği

inceleyelim (Albânî 1995-1996, 2:405 vd.):

> "Bir kadın, kocasının izni olmadıkça malından hiçbir şeyi harcayamaz (*tentehik*)."

Bu rivayet muttasıl bir senetle gelmiştir: Anbese b. Saîd < Hammâd (Emevîlerin azatlısı) < Cenâh (Velîd'in azatlısı) < Vâsile < Resûlullah.

Bu isnad zayıftır. Emevîlerin azatlısı Hammâd meçhul görünmektedir. Hakkında Ezdî'nin onu terk etmesi dışında bir şey zikredilmemiştir [...]

Anbese b. Saîd'in, Dârekutnî'nin sika kabul ettiği İbn Ebân b. Saîd b. el-Âs (diğer adıyla Ebû Hâlid el-Ümevî) olduğu anlaşılmaktadır.

> Süyûtî, bu hadisi Taberânî'nin [*el-Mu'cem*] *el-Kebîr* adlı eserine nispet etmiştir. Heysemî ise: 'Senet içinde tanımadığım bazı şahıslar vardır' demiştir.

Ben [Albânî] derim ki: Senette Hammâd'dan başka meçhul şahıslar da vardır; bu yüzden dikkatli olun.

Bununla birlikte hadisin, sahih olduğunu gösteren şâhidleri mevcuttur. Bazıları zâtında hasendir. Ayrıca bu hadis Amr b. Şuayb < babası < dedesi zinciriyle gelen rivayetlerdendir. Hâkim ve Zehebî bunu sahih kabul etmişlerdir [...]. Ayrıca Abdürrezzâk'ın naklettiği mürsel senetli güçlü bir delile rastladım [...] ki buna göre [Hz.] Peygamber bu minvalde bir söz söylemiştir.

İkrime de 'miras yoluyla edinilen mal' ifadesini içeren benzer bir rivayeti mürsel olarak nakletmiştir.

> Bu hadis ve aynı manadaki işaret ettiğimiz diğer rivayetler, kadının kocasının izni olmadan kendi şahsi malında tasarrufta bulunamayacağını (*tetasarraf bi*) göstermektedir. Bu durum, Rabbimizin kocaya bahşettiği, kadın üzerindeki kavvâmlığından kaynaklanmaktadır [...] Ancak, samimi bir Müslüman olduğu sürece bir kocanın bu yetkiyi karısına zulmetmek veya ne kendisine ne de karısına zarar verecek bir harcamayı yasaklamak için kullanması uygun düşmez. Bu durum, velisinin izni olmadan evlenemeyen genç bir kızın nikâh velisinin haklarına kıyas edilebilir. Eğer veli işi yokuşa sürerse, durum hâkime intikal eder ki veli ona adil davransın [...]. Hükmün kendisinde bir yanlışlık

yoktur. Yanlışlık daha ziyade kocanın bu konudaki hastalıklı tutumundadır; o yüzden dikkatli olun."

Albânî yine mezheplerin tartışmalarına [görüşlerine] değil de [Hz.] Peygamber'den gelen bir hadise başvurmaktadır. Ayrıca (kaynak seçimi hususunda) da kendini *Kütüb-i Sitte* ile sınırlamamaktadır. Referans gösterdiği en önemli hadis derleyicisi, Abdürrezzâk tarafından toplanan kopuk isnadlı bir hadis ile desteklenen Taberânî'dir (ö. 971). [Ez cümle Albânî], mükemmel isnadlı bir hadis ile [konuya] giriş yapmaz. Bilakis açıkça kusurlu olan, ancak aynı içeriğe sahip gruba ait olan bir hadisle yetiniyor.

Kütüb-i Sitte'de buna benzer çok sayıda rivayet bulunsa da bunlar genellikle başka bir problemle, örneğin kadının kocasının malından sadaka verip veremeyeceği konusuyla ilgilidir. Genel kabul, bunun yasak olmadığı, aksine ilahî mükâfatın kadın ile kocası arasında eşit olarak paylaştırılacağı yönündedir. Albânî'nin hükmüyle ilişkilendirilmesi daha kolay olan bir rivayet grubu, genellikle Veda Haccı'na (yani [Hz.] Peygamber'in vefatından kısa bir süre öncesine, dolayısıyla ilan ettiği bir hükmün artık yeni bir vahiy ile nesh edilemeyeceği bir zamana) tarihlenmektedir. Bir örnek Ebû Dâvûd'dan (ö. 889) gelmektedir < Abdülvehhâb b. Necde el-Havtî < İbn Ayyâş < Şürahbîl b. Müslim < Ebû Ümâme < Allah Resûlü Veda Haccı yılında şöyle buyurdu: "Bir kadının, kocasının izni olmadan evinden bir şey harcaması/infak etmesi caiz değildir." Kendisine soruldu: "Ey Allah'ın Resûlü, yiyecek de mi?" Buyurdu ki: "O, malımızın en hayırlısıdır." (Ebû Dâvûd, "Büyû", 88). Tirmizî (ö. 892?) aynı isnad ile İsmâil b. Ayyâş'tan gelen bir varyantı iki kez zikreder, ancak burada ifade şöyledir: "Bir kadın, kocasının izni olmadan kocasının evinden hiçbir şey harcayamaz." Abdürrezzâk'ın gerçekten de aynı isnada (kendisi < İsmâil b. Ayyâş) sahip iki versiyonu vardır; bunlardan birinde "kendi evinden", diğerinde ise "kocasının evinden" denilmektedir (Abdürrezzâk 1970-1972, 9:48 vd., 128 vd.). Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin (ö. 819?) *Müsned*'i "kocasının malı" ifadesini içeren bir versiyon barındırır (Ebû Dâvûd et-Tayâlisî 1903, no. 1127). Ahmed b. Hanbel'in (ö. 855) *Müsned*'inde ise "kendi evinden" denilmektedir (Ahmed b. Hanbel 1895, 5:267). Burada olduğu gibi (böylesi) tutarsız ifadeler hadislerde yaygın bir sorundur. Hangi varyantın en eski olduğunu söylemek ise zordur. Ancak bu vakada, konuya göre düzenlenmiş hadis mecmualarından (Abdürrezzâk, *Kütüb-i Sitte*) açıkça anlaşılmaktadır ki, 9. yüzyıl âlimlerinin çoğu konunun bir kadının kocasının malını harcamasıyla ilgili olduğunu düşünmüşlerdir.

Albânî Orta Çağ kaynaklarından daha ileri gitmekte ve kadınların tasarruf haklarını kendi mülkleri konusunda da kısıtlamaktadır (bu, klasik İslam hukuku eserlerinde neredeyse hiç değinilmeyen bir meseledir). Albânî'nin

argümantasyonu, her ne kadar hâlâ bir Peygamber tavsiyesi formunda bir dayanak arasa da, geleneğin çok ötesine geçmeye cüret ederek modern bir soruna cevap verme (veya en azından Orta Çağ söylemlerinin belirsizlikle yetindiği yerde net olma) arzusuna işaret etmektedir. Burada pek de akademik bir titizlik izlenimi edinilmemektedir. Aksine Albânî, arzu edilen bir hükümle işe başlayıp daha sonra ona uygun hukuki gerekçe arayan herhangi bir Orta Çağ fıkıhçısı kadar fırsatçı görünmektedir (fırsatçılık/oportünizm için bk. Sadeghi 2013). Albânî'yi Orta Çağ fıkıhçılarından ayıran (özellik), kıyası çok az (kullanarak), kendinden önceki hukuk geleneğini ise neredeyse hiç dikkate almaksızın, genellikle doğrudan kendi pozisyonunu destekleyen bir hadis aramasıdır. Allah'ın murad ettiği kuralları belirleme konusunda daha başarılı olup olmadığı (konusu ise), nihayetinde -tek kriter bu olmasa da- tam lafzıyla [Hz.] Peygamber'e dayanan hadisleri tespit etmeyi başarıp başaramadığına bağlıdır.

KAYNAKLAR VE SELEF ÜZERİNE NOTLAR

Bu örneklerden [hareketle,] Selefîlerin iddiasının selefin davranışına [yoluna] bağlanma [arzusu] olduğunu görmekteyiz. Selefîlerin görüşüne göre selef[-i salihin] kararlarını Kur'an ve Sünnet -yani [Hz.] Muhammed'den rivayet edilen sözleri ve fiilleri- temelinde vermiştir. Gerçekten de Selefîlerin, genellikle mezhepler tarafından yüzyıllar boyunca geliştirilen görüşleri görmezden geldiklerini ve kendi duruşlarını delillendirmek için -üstelik sıklıkla ilmî bir titizlik olmaksızın- özellikle Kur'an'a ve [Hz.] Peygamber'in hadislerine atıfta bulunduklarını görebiliyoruz.

Ancak bu anlayış gerçekten selefin örnekliğine mi dayanmaktadır? Ya da [şöyle soralım] selefin, yani önceki nesillerin gerçekte kararlarını nasıl verdikleri hakkında ne[yi ne kadar] bilebilmekteyiz ki? İslam'ın erken dönemine ait kaynakların durumu nedeniyle bu soruyu cevaplamak hiç de kolay değildir. [Zira] İslam'ın ilk iki yüzyılından, yani miladî 7. ve 8. yüzyıllardan elimize ulaşan yazılı kaynaklar yok denecek kadar azdır ve daha sonraki kaynakların erken dönem İslam hakkında ne ölçüde güvenilir bilgi sağladığı konusu ise [zaten] İslam araştırmalarında uzun süredir tartışmalı [bir konudur]. Aşağıda, bu soruya cevap verebilmek için bize bazı ipuçları sağlayabilecek üç hususu daha yakından ele almak istiyoruz. Bunlardan ilki, Kur'an'ın İslam'ın ilk yıllarında günümüzde bize ulaştığı şekliyle mevcut olup olmadığı ve erken dönem Müslümanları için nasıl bir rol oynadığına dair mülahazaları içermektedir. İkinci husus, İslam'ın ilk dönemlerinde [Hz.] Muhammed'in fiillerinin ve sözlerinin hafızalardaki yeri ve bunun ilk nesil Müslümanlar için ne ölçüde belirleyici olduğu veya olabileceği ile ilgilidir. Üçüncü husus ise bizzat ilk nesillerin uygulamaları hakkındaki bilgimize ilişkindir.

KUR'AN

Öncelikle Kur'an'ı ele alalım. Çoğu Müslüman için, bugün mevcut olan Kur'an'ın, [Hz.] Muhammed'in hayatta olduğu dönemdeki lafız ve tertibi aynen yansıttığı tartışılmaz bir gerçektir. Bu görüşe göre [Hz.] Muhammed, yaklaşık 20 yıllık bir süre zarfında, çoğunlukla birkaç ayetten oluşan kısa pasajlar halinde olmak üzere peyderpey vahiyler almıştır. Bunun yanı sıra, bu vahiylerin oluşmakta olan Kur'an'ın genel yapısı içerisine nasıl yerleştirileceğine dair talimatlar da almıştır. O, vahyi her defasında sahâbesine tebliğ etmiş, onlar da bunları ezberlemiş ve kısmen hurma yaprakları, çömlek parçaları, kemikler veya deri parçaları gibi çeşitli malzemeler üzerine yazmışlardır. [Yine] vahy[edilen ayetlerin] Kur'an içerisindeki tertibinin de, vefatında çeşitli sahâbesi tarafından bilindiği kabul edilmektedir. [Hz.] Muhammed'in vefatından kısa bir süre sonra Yemâme Savaşı'nda Kur'an'ı ezbere bilen (hâfız/kurrâlardan) çok sayıda kişi şehit düşünce, bu görüşe göre daha ilk halife [Hz.] Ebû Bekir (hilafeti 632-634) döneminde ayetleri sistematik olarak toplama ve yazılı hale getirme çabalarına girişilmiştir. [Hz.] Ebû Bekir'in vefatından sonra bu münferit sayfalar (*suhuf*), ikinci halife [Hz.] Ömer b. Hattâb'a (hilafeti 634-644) ve onun vefatından sonra da kızı [Hz.] Hafsa'ya intikal etmiştir. Kısa bir süre sonra Kur'an'ın doğru kıraati konusunda anlaşmazlıklar ortaya çıkmış olsa da, üçüncü halife [Hz.] Osman b. Affân (hilafeti 644-656) döneminde [Hz.] Hafsa'nın elindeki sayfalar esas alınarak yapılan tek ve bağlayıcı bir redaksiyon (istinsah) ile bu sorunların önüne geçilmiştir (Kur'an'ın toplanmasına dair ayrıntılı bir Müslüman sunumu için bk. Denffer 1983, 21 vd.).

Kur'an metninin oluşumuna dair bu geleneksel görüş, 20. yüzyılın başlarında İslam araştırmaları alanında, rivayetlerdeki tutarsızlıklar nedeniyle sorgulanmaya başlanmıştır. Kaynaklar, Kur'an metninin birbirleriyle çelişiyor gibi görünen farklı derlemelerinden bahsetmektedir. (Dahası,) Yemâme Savaşı'nda ölenler arasında çok sayıda kurrâ bulunduğuna dair ifade, diğer kaynaklardaki bu savaşın ölü listeleriyle örtüşmemektedir. Kur'an'ın ilk nüshasının münferit sayfalar (*suhuf*) halindeki akıbeti de sorulara yol açmaktadır: Bu sayfaların [Hz.] Ebû Bekir'in vefatından sonra [Hz.] Ömer'e geçtiği söylenmektedir ki eğer bu resmi bir nüsha olsaydı bu durum anlaşılabilir olurdu; ancak [Hz.] Ömer'in vefatında bunların kızı [Hz.] Hafsa'ya miras kalması, bunun daha ziyade [Hz.] Ömer'in şahsına ait özel bir nüshası olduğuna işaret etmektedir (Nöldeke 1919, 2:15 vd.; Casanova 1911, 108; krş. Motzki 2001, 7 vd.). Ayrıca Emevî halifesi Abdülmelik (hilafeti 685-705) döneminde Vali Haccâc tarafından yapılan daha sonraki redaksiyonlardan bahseden rivayetler de mevcuttur (Mingana 1915, 32 vd., 41 vd.; Casanova 1911, 110 vd.; krş. Motzki 2001, 10; Sinai 2012, 21). Bunun ötesinde, Müslümanlar ve Hıristiyanlar arasındaki erken dönem teolojik tartışmalarında, Kur'an'ın varlığına dair hiçbir işaretin bulunmadığını [gösteren]

çeşitli anlatımlar mevcuttur (Mingana 1915, 34 vd.; krş. Motzki 2001, 9). Ayrıca binalar ve sikkeler üzerinde [bulunan] Kur'an'dan pasajlar alıntılayan ilk yazıtlar da, ancak [Hz.] Muhammed'in vefatından birkaç on yıl sonrasına tarihlenebilmekte ve [dahası] bunlar kısmen günümüze ulaşan Kur'an metninden farklılık göstermektedir (Cook 2002, 74 vd., 146 vd.).

[Bununla beraber] Kur'an metninin kendisi de sonra[dan yapılan] bir redaksiyona veya düzenlemeye işaret edebilecek yapılar [ip uçları] barındırmaktadır. Kur'an'ın bölümlerini oluşturan sureler, içeriğe veya vahiy kronolojisine göre değil, esasen ayetlerin uzunluklarına göre sıralanmıştır. Çoğu sure başlığı için çok sayıda varyantın bulunması, bunların ikincil olduğuna ve metnin aslına ait olmadığına işaret eder (Paret 1989, 533 vd.). Birçok konu Kur'an'ın farklı yerlerinde, bazen oldukça benzer lafızlarla, bazen de belirgin şekilde farklı bir odakla işlenmektedir. Bu durum, bunların bir anlatının veya bir metin çekirdeğinin varyantları olduğu, uzun bir aktarım aşaması sonrasında bağımsız bir karakter kazandığı ve nihayetinde hepsinin kanona [Kur'an metnine] dahil edildiği şeklinde açıklanabilir (Wansbrough 1977, 20 vd.). Ayrıca bazı pasajlar, ayet uzunluğu ve dil bakımından çevrelerinden ayrılan ve asıl ifadeleri yumuşatıyor [göreceleştiriyor] gibi görünen, bariz bir şekilde sonradan eklenmiş kısımlar içermektedir. Buna çarpıcı bir örnek ise 95. sure olan "Tîn suresi"dir (Tercüme Zirker 2007'ye göre):

1. Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla
2. İncir'e ve Zeytin'e andolsun,
3. Tûr-i Sînâ'ya andolsun
4. Ve bu güvenli beldeye andolsun!
5. Biz insanı en güzel biçimde yarattık
6. Sonra onu aşağıların en aşağısına çevirdik.
7. Ancak iman edip salih amel işleyenler müstesna. Onlar için kesintisiz bir ecir vardır.
8. Öyleyse hesap gününü sana hâlâ yalanlatan nedir?
9. Allah hükmedenlerin en hikmetlisi değil midir?

Bu örnekte altıncı ayet diğerlerinden belirgin şekilde daha uzundur ve sure bu ayet olmadan çok daha tutarlı görünmektedir.

Bu gözlemler bazı bilim insanları tarafından; [Hz.] Muhammed zamanında

ve ölümünden sonraki ilk on yıllarda sabit ve tek bir Kur'an metninin henüz mevcut olmadığı, bunun zamanla yerleştiği ve nihai şeklini ancak [Hz.] Osman döneminde, Abdülmelik döneminde veya hatta [Hz.] Muhammed'in vefatından yaklaşık 200 yıl sonra aldığı şeklinde açıklanmıştır (Nöldeke 1919, 2:61 vd.; Casanova 1911, 141 vd.; Mingana 1915-1916, 46; Wansbrough 1977, 43 vd.; krş. Motzki 2001, 8 vd.). Eğer Kur'an gerçekten bu kadar geç ortaya çıkmış veya en azından sabit [nihai] formunu ancak o zaman almış olsaydı, erken dönem Müslümanları için önemi muhtemelen en iyi ihtimalle düşük düzeyde olurdu.

Ne var ki, zikri geçen gözlemlerin birçoğu, Kur'an'ın daha erken bir tarihte tedvin edildiği varsayıldığında da açıklanabilir. Örneğin eklemeler, bizzat [Hz.] Peygamber'in hayatta olduğu dönemde yapılmış olabilir (ki bu, yaygın Müslüman görüşüdür; ayrıca bk. Nagel 1995). Ayrıca, Hıristiyanlarla yapılan teolojik tartışmalarda Müslümanların, Kur'an o sırada mevcut olsa bile ona atıfta bulunmamalarının belirli ve geçerli sebepleri olabilir. Gerçekten de, en azından Kur'an'ın lafzının çok erken bir dönemde sabit hale geldiğini varsaymak için güçlü argümanlar mevcuttur. Öyle ki, klasik Arap gramer kurallarına uymayan ve bu yüzden müfessirleri önemli zorluklarla karşı karşıya bırakan bazı ayetler vardır (Sinai 2012, 24). Kur'an'da bir yerde "Bekke"den bahsedilir – müfessirlerin oybirliğiyle kanaati bunun Mekke olduğudur (Sinai 2012, 24). Bunun yanı sıra Kur'an; erken İslam toplumunun teolojik tartışmalarında önemli bir rol oynayan irade hürriyeti gibi bazı temel teolojik meselelerde net değildir (Sinai 2012, 23). Tüm bu sorunlar, metinde yapılacak asgari değişikliklerle kolayca giderilebilirdi. Bunun yapılmamış olması, kesin bir tarih belirlenemese de metnin çok erken bir dönemde sabit [hale getirildiğine] işaret etmektedir.

Şayet Kur'an metninin erken dönemde sabit [olduğunu] varsayarsak, o halde erken dönem Müslümanları için nasıl bir rol oynamıştır? Tefsir literatürü, ne Kur'an'ın kıraatinde ne de anlamının yorumlanmasında kesintisiz bir gelenek olmadığını; bilakis çok büyük bir çeşitlilik ve –bununla bağlantılı olarak– çelişki bulunduğunu göstermektedir. Pek çok ayet için farklı kıraatler rivayet edilmiştir. Bu kıraatlerin bazıları, örneğin bazı kelimelerin yerine eşanlamlılarının kullanılması gibi durumlarda, metnin içeriğinin bilindiğini varsayıyor gibi görünmektedir (Sinai 2012, 20). Diğer kıraatler ise temel metnin [resm-i hattın] sabit olduğunu, ancak âlimlerin harekeleme –ve kısmen de diakritik noktaların [harf noktalarının/i'câmın] konulması– konusunda anlaşmazlığa düştüklerini göstermektedir. Bu durum, örneğin bir yerin etken mi [ma'lûm] yoksa edilgen mi [meçhul] okunması gerektiği gibi, anlamda çok ciddi farklılıklara yol açabilmekteydi (Sinai 2012, 21 vd.). Ve birçok Kur'an ayeti için o kadar çok zıt tefsir bulunmaktadır ki, bunlardan hangisinin aslen kastedilmiş olabileceğini tespit etmek imkânsızdır (bk. mesela Crone 1987, 203 vd.). Tüm bu olgular, Kur'an'ın bütünüyle erken dönem Müslümanları için her eylemde bir rehber

olmadığına ve –ibadetlerdeki [ibadet kastı] kullanımı istisna edilirse– zorunlu olarak merkezi bir rol oynamadığına işaret etmektedir.

Bu durum özellikle, bazı konularda Kur'anî ifadelerden bağımsız ve onlara zıt bir şekilde geliştiği açık olan hukuk alanında göze çarpmaktadır. Örneğin İslam hukukunda gayrimeşru cinsel ilişki [zina] için ceza olarak taşlayarak öldürme *[recm]* öngörülmüştür. Ancak Kur'an'da bu ceza hiç geçmemektedir (krş. Sinai 2012, 22 vd.; Burton 1977, 72 vd.). Aynı şekilde, İslam'da tasvir yasağı olarak bilinen, yani insan veya hayvan gibi canlı nesnelerin kamusal veya dinî bağlamlarda tasvir edilmesine duyulan hoşnutsuzluğun da Kur'anî bir temeli yoktur (Creswell 1946, 159 vd., diğer delillerle birlikte). İslam hukukunun Kur'an'daki ifadelerden bağımsız veya hatta onlara zıt olarak geliştiği başka örnekler ise vergi, aile veya miras hukukunda bulunmaktadır (Rosenthal 1953, 68 vd.; Cahen 1962; Bravman 1963; Kister 1964; Rubin 1993, 2006; Crone 1994; Hawting 1989).

[Bununla beraber] bu örneklerden hareketle, Kur'an'ın hukuki gelişimde hiçbir rol oynamadığı şeklinde bir genellemeye gidilmemelidir. Gerçekten de, hicretten sonraki ilk yüzyılda hukuki pozisyonların [kararların] Kur'an'a atıfla gerekçelendirildiği örnekler de mevcuttur (Motzki 2002, 295; Schacht 1964, 18; 1950, 224). Ancak bunun sistematik veya kapsamlı bir şekilde yapılmadığı açıktır.

HADİS

Şimdi İslam hukukunun ikinci ana kaynağı olan hadise, yani [Hz.] Peygamber'in söz ve fiillerine dair rivayetlere dönelim. Kur'an'da müminin [Hz.] Peygamber'in eylemlerinde güzel bir örnek [üsve-i hasene] bulacağı (el-Ahzâb 33:21) ve [Hz.] Peygamber'in kararlarına uyulması gerektiği (mesela en-Nisâ 4:69; el-Ahzâb 33:36) görüşü yer almaktadır. [Hz.] Peygamber'e ve onun fiillerine dair hatıraların, onun vefatından sonra erken dönem Müslümanları tarafından muhafaza edildiği ve örneğin aile meclislerinde aktarıldığı varsayılmaktadır. Elbette [Hz.] Peygamber'in hukuki açıdan önem arz eden birtakım kararları bazı sahâbîlerin hafızasında kalmış olsa gerektir. Ancak [Hz.] Peygamber'in söz ve fiillerine dair bilgi müminler için ne ölçüde mevcut idi? Ve bu bilgi, kişisel davranışlar ve içtihat için ne ölçüde bir temel teşkil ediyordu?

Geç dönem İslamî literatürü, [Hz.] Peygamber'in bazı sahâbîlerinin henüz o hayattayken sözlerini (hadislerini) yazmaya başladığını bildirmektedir. Bu girişim, başkaları tarafından, muhtemelen bu sözlerin Kur'an ile karışmasını önlemek amacıyla sert bir şekilde eleştirilmiştir (Goldziher 1890, 2:194 vd.; ayrıntılı bilgi için bk. Schoeler 1989; Cook 1997). Bu nedenle [Hz.] Peygamber'in

fiilleri ve sözleri hakkındaki bilgi büyük ölçüde sözlü olarak veya en fazla hafızaya yardımcı olması amacıyla özel notlar halinde korunmuştur. Hadislerin sistematik olarak ne zaman toplandığı ve düzenli bir hadis literatürünün ne zaman ortaya çıktığı [konusu ise] İslam araştırmalarında tartışmalıdır. Bazı bilim insanları çok erken ve kesintisiz bir yazılı nakil sürecinin varlığını kabul ederek hadis literatürünü neredeyse sahâbe dönemiyle başlatırken (mesela Sezgin 1967, 1:53 vd.), diğerleri bu literatürün başlangıcını ancak 2./8. yüzyılın sonlarına veya 3./9. yüzyılın başlarına tarihlendirirler (Goldziher 1890, 2:203 vd.). [Hz.] Peygamber'in sözlerini bulduğumuz günümüze ulaşan en eski sistematik yazılı derlemeler, ancak [Hz.] Peygamber'in vefatından sonraki ikinci yüzyılın ikinci yarısına aittir (Brown 2009, 25 vd.). Bununla birlikte, rivayetleri toplama ve yazılı hale getirme konusundaki daha erken çabaların 2./8. yüzyılın ilk yarısına yerleştirilebilse de (Lucas 2004, 341 vd., 371 vd.; Schoeler 2008, 47 vd.). Bu dönemden önce bazı kişiler [Hz.] Peygamber'in talimatları ve davranışları hakkında pekâlâ bilgi sahibi olmuş ve bazıları bunları yazılı olarak kaydetmiş olsa da, bu bilgi büyük olasılıkla bölgesel kalmış ve bu kişilerin de doğrudan çevresiyle sınırlı kalmıştır. Bu nedenle, ilk nesillerdeki Müslümanların davranışlarının doğrudan [Hz.] Peygamber'in örnekliğine göre şekillenmiş olması pek mümkün görülmemektedir.

Nitekim en eski fıkıh eserleri de bu izlenimi doğrulamaktadır. Daha sonra Mâlikî mezhebine adını verecek olan, 2./8. yüzyılın önde gelen Medineli fakihi Mâlik b. Enes'in (ö. 179/799) *el-Muvatta*'ında, [Hz.] Peygamber'in sözleri hukuki görüşlerinin üçte birinden daha azı için bir dayanak oluşturmaktadır. [Merfu hadislerden ziyade] daha çok ilk iki nesil Müslümanların görüşlerine veya Medinelilerin uygulamasına (amel-i ehl-i Medine) başvurulmaktadır. Mâlik hatta kendi görüşünü sıklıkla [Hz.] Peygamber sözüne veya Kur'an'a doğrudan dayandırılmadan dahi zikretmektedir (Brown 2009, 25). Ayrıca literatürde onun [Hz.] Peygamber'in bazı sözlerini bilmediğine dair (bile) işaretler de bulunmaktadır (Brown 2009, 27 vd.).

Daha önceki fakihlerin nasıl delil getirdiklerine baktığımızda bu tablo daha da netleşmektedir. Örneğin Mekkeli âlim Atâ b. Ebû Rebâh (ö. 114/732), kendisine isnat edilen rivayetlerin üçte birinden daha azında Kur'an'a, [Hz.] Peygamber'e, sahâbeye veya diğer otoritelere atıfta bulunur. Kendisine atfedilen sözlerin üçte ikisinden fazlasını ise başka kaynaklarla gerekçelendirmez, bilakis kendi görüşü (*re'y*) olarak sunar (Motzki 2002, 107). Bu görüşlerin bazılarının pekâlâ Kur'anî ifadelere (114 vd.) -veya daha az bir kısmının [Hz.] Peygamber'in sözlerine- dayandığı gösterilebilse de genel olarak Kur'an'a veya [Hz.] Peygamber'in örnekliğine dayalı sistematik bir eğilim[in mevcudiyeti] tespit edilememektedir. Hatta [Hz.] Peygamber kaynak olarak bazı sahâbîlerden daha az zikredilmektedir (125). Bununla birlikte Atâ'nın [Hz.] Peygamber'den daha fazla rivayeti bildiği,

ancak bunların onun için henüz temel bir hukuk kaynağı teşkil etmediği anlaşılmaktadır (127). Diğer âlimlere atfedilen ifadelerin analizinde de benzer bulgulara rastlanmaktadır (187). 2./8. yüzyılın sonlarında ve 3./9. yüzyılın başlarında, sahâbe ve tâbiînin sözleri [Hz.] Peygamber'in hadislerinden çok daha önemli görünmektedir. [Hz.] Peygamber'in örnekliğine başvurmak burada kural olmaktan ziyade istisna[i bir durum] teşkil etmektedir (Schacht 1950, 3; Motzki 2002, 295 vd.; Lucas 2008).

Peki, erken dönem Müslümanlarının öncelikle Kur'an'a ve [Hz.] Peygamber'in örnekliğine yöneldiği tasavvuru nasıl ortaya çıkmıştır? Bunun temelinde iki neden yatmaktadır: biri İslam hukukunun meşrulaştırılması, diğeri ise Sünnî bir kimliğin oluşumu sürecinde erken İslam tarihinin idealleştirilmesi ve yüceltilmesidir.

İSLAM HUKUKU

Her ne kadar [Hz.] Peygamber hayattayken bir İslam hukuk biçimi mevcut olsa da, İslam hukuk teorisi ancak ondan sonraki ilk yüzyıllar içerisinde gelişmeye başlamıştır. İslam hakimiyeti altındaki çeşitli merkezlerde, diğer etkenlerin yanı sıra farklı bölgesel koşullardan kaynaklanan farklı farklı hukuk anlayışları ortaya çıkmıştır (Coulson 1964, 36 vd.; Schacht 1964, 28 vd.). Bu süreçte Kur'anî ifadeler ve [Hz.] Peygamber'in örnekliğiyle başlayan bir uygulama mutlaka bir rol oynamıştır. Ancak birçok karar, duruma göre pragmatik ve uygun bir çözüm bulmak amacıyla anlık olarak alınmıştır. Nitekim yukarıda gördüğümüz üzere, Kur'an veya [Hz.] Peygamber'in sözleriyle çelişen kararların bile verildiği vaki olmuştur (Schacht 1964, 18 vd.; 1950, 188).

[Nihayet] ikinci yüzyılda İslam hukukunu sistematik bir temele oturtma çabaları ortaya çıkmıştır. Bu süreçte çeşitli âlimler; Kur'anî ifadeler, [Hz.] Peygamber'den nakledilen sözler veya yerleşik bir uygulama arasındaki çelişkilerin nasıl giderilebileceği konusunda farklı çözümlere ulaşmışlardır. Farklı âlimlerin farklı görüşlerinin karşılaştırıldığı *ihtilâf* literatürü türü, bu konuda açık bilgiler vermektedir. Bu bağlamda özellikle (İmam) Şâfiî'nin sistematiği etkili olmuş ve o, İslam hukukunun dört ana kaynağını (edille-i erbaa) tanımlamıştır. Kur'an'ın hukukun temel kaynaklarından biri olduğu (konusu ise) tartışmasız (bir durum idi). Ancak [İmam] Şâfiî'nin sınıflandırmasındaki (en önemli) yenilik ise, onun [Hz.] Peygamber'den nakledilen sözlere veya fiilleri hakkındaki haberlere atfettiği önemde yatmaktaydı. Şâfiî, bunların da vahiy kaynaklı olduğunu, dolayısıyla bağlayıcı olduklarını ve göz ardı edilemeyeceklerini savunmuştur. [İmam Şâfiî'nin] bu argümanı nihayetinde diğer fakihleri de ikna etmiştir (Coulson 1964, 53 vd.; Schacht 1950, 11 vd.). Dolayısıyla İslam hukukunun sistematize

edilmesi ve (tam teşekküllü) bir hukuk teorisinin geliştirilmesi, ancak ilk üç yüzyıl boyunca Kur'an'ın ve [Hz.] Peygamber'in örnekliğinin (sünnet) iki merkezi hukuk kaynağı olarak kabul edilmesine yol açmıştır. [Hz.] Peygamber'in söz ve fiillerine atfedilen bu önemli rol – sadece Kur'an ondan daha yüksek bir konuma sahip olabilirdi– çok sayıda Peygamber sözünün (hadisin) uydurulmasına ve daha sonraki hukukçuların veya ilk iki nesil Müslümanlarının sözlerinin [Hz.] Peygamber'e atfedilmesine yol açmıştır ki bu uydurmaların kesin kapsamını tespit etmek zordur (Coulson 1964, 62 vd.; Schacht 1950, 140 vd.; aksi görüş için bk. Motzki 2002, 295 vd.).

SAHÂBE

Son bir mesele olarak, Müslümanların hafızasındaki erken İslam tarihinin idealleştirilmesi konusunu tartışmak gerekir. Meşru yönetim meselesi İslam toplumunu erken bir dönemde bölmüş ve çok sayıda can kaybına neden olan çeşitli iç savaşlara yol açmıştır. Toplum Allah tarafından hidayete erdirildiği halde bunun nasıl açıklanacağı, bu anlaşmazlıklarda hangi kişilerin haklı olduğu ve çatışmalarda suç işleyen kişilere nasıl muamele edileceği soruları erken dönem Müslümanlarını meşgul etmiştir. Bazı gruplar açık suçlular belirlerken, diğer gruplar daha fazla çatışmaya yol açacağı düşüncesiyle bu soruyu mümkün olduğunca görmezden gelmeye çalışmışlardır. Zamanla bu tutumdan, tüm sahâbîlerin (içtihat ederken) iyi niyetle hareket ettikleri ve dolayısıyla çatışmalarda suçsuz oldukları görüşü gelişmiştir (krş. Berger 2010, 59 vd.). Hadis tenkidinde ise bu durum, tüm sahâbîlerin [Hz.] Peygamber'in sözlerini kusursuz ve vicdanlı bir şekilde nakleden, rivayetlerinin güvenilirliği konusunda her türlü şüpheden uzak kimseler *(udûl)* olarak kabul edilmesine yol açmıştır (ayrıntılı bilgi için bk. Lucas 2004, 221 vd.). [Netice olarak], halifelik anlaşmazlıklarının ortaya çıkmasından önceki o ilk nes(lin yüceliği) ve [Hz.] Peygamber örnekliğini (taklid etme dustüru), ulaşılması gereken bir ideal haline gelmiştir.

SONUÇ

Özetle söylenebilir ki: Erken dönem Müslümanlarının öncelikli olarak Kur'an ve Hz. Peygamber örnekliğine yöneldikleri görüşü, tarihsel olarak geçerli değildir. Bilakis bu, daha sonra[sına ait] bir kurgu ve geriye dönük bir yansıtmadır. Her ne kadar Kur'an'ın başlangıçtan itibaren hukukun teşekkülünde bir rol oynadığı açık olsa da, erken dönem hukukunda Kur'an'a yapılan atıflar henüz sistematik değildir. Ayrıca hukuk [sisteminin] gelişiminin, açıkça Kur'anî ifadelerden bağımsız olarak ve [hatta] bunlardan habersiz veya [kasten] göz ardı edilerek gerçekleştiğine dair de pek çok örnek mevcuttur. Aynı şekilde [Hz.] Peygamber'in örnekliği de başlangıçta tali bir rol oynamış ve ancak ilk iki

yüzyıl içerisinde merkezi bir hukuk kaynağı haline gelmiştir. Kur'an ve hadisin en önemli iki hukuk kaynağı olarak yerleşmesine ve 3./9. yüzyılda hukuk teorisinin sistemleşmesine paralel olarak; ilk nesil Müslümanlarının bu -sonradan [geliştirilen]- sistematiğe göre hareket ettikleri düşüncesi de ortaya çıkmıştır.

KAYNAKÇA

Abdürrezzâk es-San'ânî. 1390-1392/1970-1972. *el-Musannef*. Nşr. Habîbürrahmân el-A'zamî. 11 cilt. Johannesburg: el-Meclisü'l-İlmî.

Ahmed b. Hanbel. 1313/1895. *el-Müsned*. 6 cilt. Kahire: el-Matbaatü'l-Meymeniyye.

Albânî, Muhammed Nâsırüddin. 1374/1954. *Hicâbü'l-mer'eti'l-müslime fi'l-Kitâb ve's-sünne*. Kahire: Lecnetü'ş-Şebâbi'l-Müslim.

Albânî, Muhammed Nâsırüddin. 1415-1417/1995-1996. *Silsiletü'l-ehâdîsi's-sahîha*. 8 cilt, 2. bs. Riyad: Mektebetü'l-Maârif.

Berger, Lutz. 2010. *Islamische Theologie*. Viyana.

Bravman, Meir M. 1963. "À propos de Qur'ân IX-29: Hattâ yu'tû l-jizyata wa-hum sâgirûna". *Arabica* 10: 94-95.

Brown, Jonathan. 2009. *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*. Oxford.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *es-Sahîh*.

Burton, John. 1977. *The Collection of the Qur'ān*. Cambridge.

Cahen, Claude. 1962. "Coran IX-29: Ḥattā yuʿṭū l-ǧizyata ʿan yadin wa-hum ṣāġirūna". *Arabica* 9: 76-79.

Calder, Norman. 2010. *Islamic Jurisprudence in the Classical Era*. Nşr. Colin Imber. Cambridge.

Casanova, Paul. 1911. *Mohammed et la fin du monde*. Paris.

Cook, Michael. 1997. "The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam". *Arabica* 44: 437-530.

Cook, Michael. 2002. *Der Koran: Eine kurze Einführung*. Stuttgart.

Coulson, Noel James. 1964. *A History of Islamic Law*. Edinburgh.

Creswell, K. A. C. 1946. "The Lawfulness of Painting in Early Islam". *Ars Islamica* 11-12: 159-166.

Crone, Patricia. 1987. *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Oxford.

Crone, Patricia. 1994. "Two Legal Problems Bearing on the Early History of the Qur'ān". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 18: 1-37.

Denffer, Ahmed von. 1983. *'Ulūm al-Qur'ān: An Introduction to the Sciences of the*

Qur'ān. Leicester.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as. *es-Sünen*.

Ebû Dâvûd et-Tayâlisî. 1321/1903. *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*. Haydarâbâd: Matbaatü Meclisi Dâirati'l-Maârifi'n-Nizâmiyye. Tıpkıbasım: Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, t.y.

Goldziher, Ignaz. 1890. *Muhammedanische Studien*. 2. cilt. Halle.

Hawting, Gerald R. 1989. "The role of Qurʾān and ḥadīth in the legal controversy about the rights of a divorced woman during her 'waiting period' (ʿidda)". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 52: 430-445.

İbn Ebî Şeybe. 1425/2004. *el-Musannef*. Nşr. Muhammed Abdullah el-Cum'a - Muhammed İbrâhim el-Luhaydân. 16 cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd.

İbn Hacer el-Askalânî. 1325-1327. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 cilt. Haydarâbâd: Meclisü Dâirati'l-Maârifi'n-Nizâmiyye. Tıpkıbasım: Beyrut: Dâru Sâdır.

İbn Rüşd. 1994-1996. *The Distinguished Jurist's Primer*. Çev. Imran Khan Nyazee. 2 cilt. Reading.

Kister, Meir J. 1964. "'An Yadin (Qur'ān IX/29): An Attempt at Interpretation". *Arabica* 11: 272-278.

Lucas, Scott C. 2004. *Constructive Critics, Ḥadīth Literature, and the Articulation of Sunnī Islam: The Legacy of the Generation of Ibn Saʿd, Ibn Maʿīn, and Ibn Ḥanbal*. Leiden.

Lucas, Scott C. 2008. "Where are the Legal Ḥadīth? A Study of the Muṣannaf of Ibn Abī Shayba". *Islamic Law and Society* 15: 283-314.

Makrîzî. 1991. *Kitâbü'l-Mukaffe'l-kebîr*. Nşr. Muhammed el-Ya'lâvî. 8 cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî.

Mingana, Alphonse. 1915-1916. "The Transmission of the Kur'ân". *Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society* 5: 25-47.

Motzki, Harald. 2001. "The Collection of the Qur'ān: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments". *Der Islam* 78: 1-34.

Motzki, Harald. 2002. *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools*. Leiden.

Nagel, Tilman. 1995. *Medinensische Einschübe in mekkanischen Suren*. Göttingen.

Nesâî. 1411/1991. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bundârî - Seyyid Kisrevî Hasan. 7 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Nöldeke, Theodor. 1919. *Geschichte des Qorāns*. Nşr. Friedrich Schwally. 2. cilt, 2. bs. Leipzig.

Nuaym b. Hammâd. t.y. *Kitâbü'l-Fiten*. Nşr. Süheyl Zekkâr. Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye.

Paret, Rudi. 1989. *Der Koran: Kommentar und Konkordanz*. 4. bs. Stuttgart.

Rosenthal, Franz. 1953. "Some Minor Problems in the Qurʾān". *The Joshua Starr Memorial Volume*, 67-84. New York.

Rubin, Uri. 1993. "Qurʾān and Tafsīr: The Case of ʿan yadin". *Der Islam* 70: 133-144.

Rubin, Uri. 2006. "Qurʾān and Poetry: More Data Concerning the Qurʾānic Jizya Verse (ʿan yadin)". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 31: 139-146.

Sadeghi, Behnam. 2013. *The Logic of Law Making in Islam: Women and Prayer in the Legal Tradition*. Cambridge.

Schacht, Joseph. 1950. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford.

Schacht, Joseph. 1964. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford.

Schoeler, Gregor. 1989. "Mündliche Thora und Hadīṯ: Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion". *Der Islam* 66: 213-251.

Schoeler, Gregor. 2008. *The Genesis of Literature in Islam: From the Aural to the Read*. Kahire.

Sezgin, Fuat. 1967. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. 1. cilt. Leiden.

Sinai, Nicolai. 2012. *Die Heilige Schrift des Islams: Die wichtigsten Fakten zum Koran*. Freiburg.

Şâfiî. 1388/1968. *Kitâbü'l-Ümm*. 4 cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1321-1325. Tıpkıbasım: Kahire: Kitâbü'ş-Şa'b.

Tirmizî, Muhammed b. Îsâ. *el-Câmiu's-sahîh*.

Wansbrough, John. 1977. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford.

Zaman, Muhammad Qasim. 2012. *Modern Islamic Thought in a Radical Age*. Cambridge.

Zerkeşî. 1384/1964. *İ'lâmü's-sâcid bi-ahkâmi'l-mesâcid*. Nşr. Ebü'l-Vefâ Mustafa el-Merâgî. Kahire: Dârü't-Tahrîr.

Zirker, Hans. 2007. *Der Koran*. Çev. Hans Zirker. 2. bs. Darmstadt.

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ
BOOK REVIEWS

Hadis ve Siyer Araştırmaları
Hadith and Sīra Studies
Cilt/Volume: XI | Sayı/Number: 2 | Yıl/Year 2025
hadisvesiyer.info | © Meridyen Derneği

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Geçmişten Günümüze Mevzu Hadis

Sabri Çap

Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2025, 274 sayfa.

Hadislerin, eserlerde yer bulma serüveni, nitelendikleri vasıflara göre değişkenlik arz etmiş, dolayısıyla birçoğu farklı incelemelerde belli başlıklar ve tasnifler altında araştırma konusu olmuştur. Bir çıkış noktasına ve gelişim seyrine sahip olan bu hadis çeşitlerinden mevzû hadis de birçok çalışmanın merkez noktasını oluşturmuştur. Mevzû hadislerin râvileri, sözün kendisi ve bunlar etrafında şekillenen birçok konu literatürde yer bulmuştur. Bu konudaki güncel çalışmalardan biri de Sabri Çap'ın *Geçmişten Günümüze Mevzu Hadis* adlı eseridir.

Çap, uydurma hadisler için kullanılan kavramları kronolojik bir sıra takip ederek okuyucuya sunmaktadır. Hz. Peygamber döneminden itibaren söz konusu hadisleri uyduranların nitelenmesiyle başlayan kavramsallaşma sürecini ve sonrasını açıkça ortaya koymaktadır. Sırasıyla "Mevzu Hadis Kavramının Doğuş ve Gelişimi", "Kizb Hadisten Mevzu Hadise", "Uydurma Hadis İçin Kullanılan Kelime ve Kavramlar" ve "Mevzu Hadisin Tanımı ve Muhtevası" başlıkları altında dört bölüm işlenmekte, müstakil bir başlık açılarak sonuç kısmında eser özetlenmektedir.

Yazar ilk bölümde uydurma faaliyetlerinin hadislerde hangi lafızlarla belirtildiğini incelemekte, bunu zamansal düzlemde tebeu't-tâbiîn dönemine kadar değerlendirmektedir. Çalışmaya konu olan kavramlar incelenirken yazarın sıklıkla üzerinde durduğu mana ile rivayet gerçeği birçok yerde tekrar edilmiştir (s. 6, 8, 31). Çap, ilk üç dönemde uydurma faaliyetinin nasıl isimlendirildiğini ve bizzat uydurulan sözün hangi lafızlarla nitelendirildiğini merfû, mevkuf ve

maktû rivayetler örnekliğinde tespit etmeye çalışmıştır. Bir yandan bu lafızları tespit ederken, öte taraftan söz konusu lafızların mana ile rivayet edilmiş olma ihtimalini de sıklıkla vurgulamıştır. Mana ile rivayetin ihtimali olmakla birlikte yazarın bunu ilk üç dönem için de herhangi bir ayrıma gitmeksizin ifade etmesi dikkat çekicidir. Zira bu dönemlerin birbirlerinden ayrıldığı noktalar mevcuttur. Özellikle yazının yaygınlaşmaya ve zamanla hafızanın yerini tutmaya başladığı dönemler için mana ile rivayetin ilk dönemdeki kadar yoğun olmadığı söylenebilir. Yani Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir sözün mana ile rivayet ihtimali İmam Mâlik'ten rivayet edilen söze göre çok daha mümkündür. Bunun temel sebebi ise zamanla yazının hafızanın önüne geçmiş olmasıdır. Dolayısıyla yazarın incelediği her dönem için mana ile rivayet ihtimalinden bahsetmesi ve dönemsel bir ayrıma gitmemesi bir eksiklik olarak görülebilir. Eleştiriye konu olan bir diğer husus ise yazarın mana ile rivayete sıklıkla dikkat çekmesinin sonucunda bu ihtimallerin yazarın yapmış olduğu çıkarımlarda bir değişikliğe sebebiyet vermemesidir. Burada okuyucunun beklentisi söz konusu rivayetlerin ne derece mana ile rivayet edilmiş olduğunun belirtilmesiyle yazarın lafızlar üzerinden yapacağı çıkarımlara güven oluşturmasıdır. En azından esere alınmasa da bir örneklem kümesi üzerinden bazı rivayetlerin tetkikinin yapılması ve neticenin dipnotta belirtilmesi mümkün olabilirdi.

Mevzu hadis anlayışı etrafında kullanılan çeşitli lafızlar, bunların gelişimi, anlam sınırları ve kullanım yoğunlukları ilk üç bölümde detaylıca incelenmiştir. Bu incelemenin neticesinde yazar, Arapçada bulunan kavram zenginliğinin karşısında uydurma sözler için Türkçede çok kısıtlı bir kullanım olduğuna dikkat çekmektedir (s. 144-145). Özellikle mevzû hadisler için kullanılan Arapça kelimeler arasındaki nüansların varlığını ve Türkçedeki karşılıkların ise bundan yoksun olduğunu belirtmesi önemli bir tespit olarak ifade edilebilir. Öte taraftan sunmuş olduğu kavram önerilerinin kapsam itibariyle mevzû hadisten çok da farklı olmadığını dile getirmek gerekir. Nitekim "çakma hadis", "ihdas edilmiş hadis", "uyduruk", "üretilmiş" gibi bir kısım tekliflerin birbirlerinden mana açısından farkı olmadığı açıktır. Dolayısıyla âlimlerin kullanımına ve dönemin anlayışına göre farkları olan kavramlar Türkçeye tercüme edilirken yapılacak bir açıklamanın kâfi gelebileceğini de belirtmek gerekir. Bunun yanı sıra yazarın sunduğu "uydurma gibi", "uydurma olabilir" tarzındaki kelime öbeklerinin kullanımındaki teklifler ise yerinde görünmektedir.

Mevzûat literatürüne değinen Çap, bu literatür içerisinde yer alan bazı hadislerin bir bütün olarak mevzû olmadığına dikkat çeker. Nitekim isnadı uydurma fakat metni sahih veya metnin bir kısmı uydurma bir kısmı sahih hadisler de mevzûat literatüründe zikredilmiştir. Yazarın dikkat çekmek istediği husus isnadının uydurulmuş olması sebebiyle metninin bütünü veya bir kısmı sahih olan hadislerin de uydurulan rivayetlerin derlendiği eserlerde yer bulmuş

olmasıdır. Yazara göre bu yaklaşımın değişmesi ve farklı bir yöntem belirlenmesi gerekmektedir. Zira Çap'a göre *Sahîhayn'da geçen sahâbeden kaynaklanan veya sonraki râvilerin* sebep olduğu yanlış veya eksik anlamaya dayalı hatalı rivayetler mevzû kapsamında görülmemiştir. Yazara göre burada birbirine benzer durumlara iki farklı yaklaşım gösterilmiştir. Bir yandan mevzûat literatüründe idrâc yapılmış hadisler mevzû olarak nitelendirilirken öte taraftan *Sahîhayn* gibi eserlerdeki hatalı hadislere aynı hüküm verilmemiştir. Çap bu hususta bütünüyle uydurma olmayan hadislerin diğerlerinden ayrılması, mevzû olarak vasıflandırılmaması ve aynı zamanda sahih olarak da görülmemesi gerektiğini savunur. Dolayısıyla Çap bu rivayetler için yeni bir kavram ihtiyacının olduğuna değinmektedir.

Yazar yukarıdaki fikirlerini desteklemek amacıyla sunduğu örnekleri *Sahîhayn*'dan tercih etmiştir. Bu örneklere göre bazı hadisler hatalı rivayet edilmiştir ve sahih olarak tavsif edilmemelidir. Öte yandan Çap'ın genel yaklaşımına bakıldığında sahih olarak görülen eserlerde hatalı rivayetlerin var olduğunu ön kabul olarak benimsediği müşahede edilmektedir. Ona göre asıl problem sahih kaynaklarda geçen hatalı rivayetler için bir kavramın türetilmemiş olmasıdır. Fakat hatalı olarak görüp örneklendirdiği hadisler herkes tarafından aynı yaklaşım ile karşılanmamıştır. Nitekim verilen örneklerde kendisinin söz konusu hadisleri tek açıdan değerlendirdiği görülmektedir.

Misal olarak, ölüye ağlama hadisinin Hz. Âişe tarafından tenkit edilmesi neticesinde İbn Ömer'in rivayetini hatalı addetmenin ne kadar doğru olduğu tartışılmalıdır. İbn Ömer tarafından rivayet edilen hadise bir başka açıklama ile yaklaşılması tercih edilen yollardan biri olabilir. Nitekim İbn Ömer, Hz. Âişe tarafından düzeltilmesine rağmen söz konusu hadisi rivayet etmeye devam etmektedir.[1] Bunun bir hata olması durumunda İbn Ömer'den en azından Hz. Âişe'nin vefat ettiği tarihten sonra ısrarla söz konusu hadisi rivayet etmemesi beklenirdi. Aynı şekilde bu hadisin Ebû Mûsâ el-Eş'arî gibi başka sahâbîlerden de nakledilmesi[2] bu hadisin bir aslının olduğu düşüncesini oluşturmaktadır. Hz. Âişe'nin duymadığı veya farklı bir şekilde duyduğu hadis sebebiyle İbn Ömer'den gelen rivayeti tenkit etmesi ise normal karşılanmalıdır. Bu, bir ilmî tenkit meselesidir. Fakat bugünden değerlendirildiğinde zikredilen sebepler doğrultusunda İbn Ömer'den gelen hadisin bir aslının olduğu düşüncesi pek tabii

1 Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsnedü Ahmed*, thk. Şuayb el-Arnaût v.d. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 1/371 (No. 264).

2 İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût v.d. (Beyrut: Dâru'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Cenâiz", 54.

oluşmaktadır.[3]

Netice itibariyle Çap'ın dile getirdiği kavram eksikliğinin bir sebebinin de sahih eserlerde geçen bazı hadislere ulemanın belli bir kısmının hatalı olarak bakmamasından kaynaklandığı söylenebilir. Burada eleştiriye konu olan şey, yazarın bazı rivayetleri hatalı görmesi değil, hatalı gördüğü rivayetlerin genel kabul görmüş gibi takdim etmesidir. Çalışma uydurma hadis ve etrafında şekillenen kavramların gelişimini takip etmek adına alana katkı sunmaktadır. Özellikle yazarın "uydurulmuş hadis" ve "hadisleştirilmiş uydurma" rivayetlerin ayrımını yapması ve buna eser boyunca dikkat çekmesi önemlidir. Nitekim uydurma hadisin bütünüyle bir değeri olmazken "hadisleştirilmiş" bir söz haddi zatında kıymetli ve değerli olabilmektedir. İkinci hususta tek problem bir başkasına ait olan bir sözün Hz. Peygamber'e nispet edilmesi durumudur. Dolayısıyla mevzûat literatüründen yapılan aktarımlarda ve Türkçe kullanımlarda zikre konu olan hadislerin mevzû olarak genellenmesi yerine söz konusu hadisin "hadisleştirilmiş" olup olmadığına dikkat çekmek gerekmektedir.

Şeyma Güzel

(Doktora Öğrencisi, İbn Haldun Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü,
seymaguzel@stu.ihu.edu.tr, orcid.org/0000-0002-1159-8146)

3 Aktarılan fikrin sahibi yüksek lisansta kendisinden ders aldığım Hamza Elbekri'dir.

Hadis ve Siyer Araştırmaları
Hadith and Sīra Studies
Cilt/Volume: XI | Sayı/Number: 2 | Yıl/Year 2025
hadisvesiyer.info | © Meridyen Derneği

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

el-Misbâh fî Usûli'l-Hadîs

Seyyid Kāsım b. Abdülcebbâr el-Endicânî

Medine: Mektebetü'z-Zemân li's-Sekāfe ve'l-Ulûm, 1987, 384 sayfa.

Seyyid Kāsım b. Abdülcebbâr el-Endicânî'nin *el-Misbâh fî Usûli'l-Hadîs* adlı eseri, hadis usulü alanında kaleme alınmış muhtasar ve öğretici çalışmalardan biridir. Müellif, bu eserinde hadis ilminin temel meselelerini sade, açık ve pedagojik bir tertip içinde ele almayı amaçlamış; özellikle tedris sürecinde kullanılabilecek bir usul metni ortaya koymuştur. Eser, Medine'da Mektebetü'z-Zemân li's-Sekāfe ve'l-Ulûm tarafından neşredilmiştir. Müellif, hadis ilminin doğuşu ve usulüne dair bir metin kaleme almasının, yakın çevresinden gelen talep üzerine gerçekleştiğini ifade etmektedir. Daha önce hadis usulüne dair Türkî dilde kaleme aldığı kısa bir risaleyi bu talep üzerine Arapçaya tercüme ettiğini belirtmesi, *el-Misbâh*'ın doğrudan tedris ve ihtiyaç merkezli bir çalışma olarak ortaya çıktığını göstermektedir.

Seyyid Kāsım b. Abdülcebbâr el-Endicânî, Maveraünnehir bölgesinde Fergana havzasında yer alan Endicân şehrinde dünyaya gelmiştir. İlk tahsilini memleketinde tamamladıktan sonra Hindistan'da Dârü'l-Ulûm Diyûbend'de öğrenim görmüş; ardından Türkistan, Hindistan ve Hicaz bölgelerinde ilmî seyahatlerde bulunmuştur. Komünist ideolojiye karşı yürüttüğü ilmî ve fikrî mücadelesi sebebiyle hicret etmek zorunda kalan Endicânî, Mekke ve Medine'de hadis, tefsir ve fıkıh alanlarında dersler vermiştir. Arapça ve Özbekçe kaleme aldığı çok sayıda eseriyle tanınan müellif, 19 Muharrem 1393 (23 Şubat 1973) tarihinde Medîne-i Münevvere'de vefat etmiş ve Bakī'u'l-Garkad Kabristanı'na defnedilmiştir.

el-Misbâh, hadis ilminin tanımı, sünnetin hücciyeti, rivayet ve dirayet ayrımı,

râvide aranan şartlar, adâlet ve zabt kavramları ile cerh ve ta'dîl esasları gibi klasik hadis usulü konularını doksan sekiz bâb hâlinde ele almaktadır. Bahislerin numaralandırılmış olması ve başlıkların açık biçimde belirlenmesi, eserin öğretici yönünü güçlendirmekte; metnin hem ders halkalarında hem de bireysel okumada rahatlıkla takip edilmesine imkân tanımaktadır. Bu tertip anlayışı, eserin pedagojik amacını açık biçimde yansıtmaktadır.

Müellifin hadis usulünü ele alışında dikkat çeken hususlardan biri, ilmin ahlakî boyutuna verdiği önemdir. Bu yaklaşım, özellikle *Âdâbü'l-Muhaddis* başlığının ele alındığı 54. bâbta (s. 204-208) belirginleşmektedir. Bu bölümde muhaddisin niyetini hâlis kılması, dünyevî beklentilerden uzak durması, rivayet meclislerinde vakar ve huşû ile bulunması gibi temel ilkeler vurgulanmaktadır. Hadis ilmini yalnızca teknik bir faaliyet olarak değil, aynı zamanda ahlakî bir sorumluluk alanı olarak değerlendiren bu yaklaşım, eserin klasik ilim anlayışıyla güçlü bir bağ kurduğunu göstermektedir. Benzer şekilde *Âdâbü Tâlibi'l-Hadîs* başlığı altında, hadis talebesinin ilmi ehil kimselerden alması, niyetini tashih etmesi ve ilim uğruna rihle geleneğini sürdürmesi gerektiği 56. bapta (s. 211-213) ele alınmaktadır. Bu iki bap, *el-Misbâh*'ın yalnızca bir usul özeti değil, aynı zamanda bir hadis eğitim rehberi olarak tasarlandığını göstermesi bakımından önem taşımaktadır.

Eserde râvilerin durumuna dair ihtilaflı meseleler de müstakil başlıklar altında ele alınmaktadır. Bid'at ehlinin rivayeti meselesi, 46. bapta (s. 146-147) işlenmiş; bid'atin küfre götüren ve götürmeyen türleri arasında ayırım yapılmıştır. Müellif, klasik literatüre dayanarak bid'atini yaymaya çalışan kimselerin rivayetlerinin reddedileceğini, buna karşılık bid'atini rivayetlerine taşımayan râvilerden belirli şartlar dâhilinde hadis alınabileceğini ifade etmektedir. Yalancılıkla cerh edilen râvinin tevbesi meselesi de eserde ele alınmış; Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere muhaddislerin çoğunluğuna göre hadiste yalan söyleyen kimsenin tevbesinin rivayet açısından kabul edilmeyeceği belirtilmiştir. Müellif, farklı görüşlere temas etmekle birlikte, ağırlıklı yaklaşımı yansıtan kanaati ön plana çıkarmayı tercih etmektedir.

el-Misbâh'ı benzer hacimdeki hadis usulü metinlerinden ayıran en dikkat çekici yön ise eserin son kısmında yer alan 95. bâbtır. Müellif burada, hadis ilmiyle birlikte *fıkhü'l-hadîs* alanında temayüz etmiş muhaddislere dair kapsamlı tercümelere yer vermektedir. Bu bölüm, klasik usul kitaplarında nadiren görülen bir tercihi yansıtmakta; biyografik bilgiyi metodolojik değerlendirmelerle bir araya getirmektedir. Bu bağlamda özellikle İbn Şihâb ez-Zührî'ye ayrılan kısım dikkat çekmektedir. Müellif, Zührî'nin ilmî şahsiyetini, hadis ilmi içindeki konumunu ve fıkhü'l-hadîs alanındaki katkılarını çok yönlü biçimde ele almakta; onun ilmî kimliği, hocaları ve talebeleri, rivayet faaliyeti ve ilmî görüşleri

hakkında sistematik bir tablo sunmaktadır. Bu yaklaşım, biyografik anlatımın ötesine geçerek, muhaddislerin hadisleri anlama ve yorumlama yöntemlerine dair önemli ipuçları vermektedir.

Sonuç olarak *el-Misbâh fî Usûli'l-Hadîs*, sade dili, düzenli tertibi ve pedagojik yaklaşımıyla hadis usulü alanında kaleme alınmış muhtasar eserler arasında müstesna bir yere sahiptir. Müellif, hadis usulünün temel meselelerini karmaşık teorik tartışmalara girmeden, klasik literatürle irtibatını koruyarak sunmayı başarmış; bu yönüyle eseri özellikle tedris sürecinde kullanılabilecek pratik bir rehber hâline getirmiştir. Bununla birlikte eserde, bazı ihtilaflı meselelerde nakil yoğunluğunun tahlile kıyasla daha baskın olduğu görülmektedir. Ancak bu durum, eserin hacmi ve hedef kitlesi dikkate alındığında bir eksiklikten ziyade bilinçli bir tercih olarak değerlendirilmelidir. Müellifin amacı, ileri düzey teorik tartışmalar yürütmekten ziyade, hadis usulüne dair sağlam bir temel çerçeve sunmaktır.

Abdülahad Nuri

(Yüksek Lisans Öğrencisi, İbn Haldun Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü,
Abdulehedajmel@gmail.com, orcid.org/0000-0002-0874-7948)

ARAŞTIRMA NOTLARI VE YAZIŞMALAR

RESEARCH NOTES AND CORRESPONDENCE

Hadis ve Siyer Araştırmaları
Hadith and Sīra Studies
Cilt/Volume: XI | Sayı/Number: 2 | Yıl/Year 2025
hadisvesiyer.info | © Meridyen Derneği

Araştırma Notu / Research Note

"Siz Dünya İşlerini Daha İyi Bilirsiniz" Hadisi Etrafındaki Tartışmalar İslam'da Seküler Bir Alan Var mıdır?

Yavuz Köktaş*

> "Hz. Peygamber Medine'ye geldiğinde, oradakiler hurmaları tozlayıp dölleme işlemi yapıyorlardı. Hz. Peygamber 'Ne yapıyorsunuz?' diye sordu. Onlar, 'Böyle yapıyoruz' dediler. Hz. Peygamber, 'Belki yapmasanız daha iyi olurdu' buyurdu; bunun üzerine onlar aşılama işini bıraktılar. Sonra kendisine bu hatırlatıldı ve şöyle buyurdu: 'Ben sadece bir insanım; size dininizle ilgili bir şey emredersem ona uyun. Eğer kendi görüşümle ilgili bir şey söylersem, ben de bir insanım.' 'Ama Allah'tan size bir şey haber verirsem, onu alın; çünkü ben Allah'a yalan söylemem.'"

Müslim'in rivayetinde Hz. Peygamber'in şu sözü de yer almaktadır: "Siz dünya işlerinizi daha iyi bilirsiniz." (Müslim, "Fezâil", 139; İbn Mâce, "Ruhûn", 15). Sahabe Hz. Peygamber'in bir emrinin anlamını bilmediklerinde, "Bu bir teşrîî emir midir yoksa bir re'y midir?" diye sorarlardı. Örneğin Bedir günü, Hubâb b. el-Münzir şöyle sordu: "Bu Allah'ın bir vahyi midir yoksa bir görüş ve savaş stratejisi midir?" Hz. Peygamber cevap verdi: "Hayır, görüş ve savaş stratejisidir." Bunun üzerine Hubâb, Hz. Peygamber'e uygun bulduğu planı önermiştir.[1] Benzer

* *Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, yavuzkoktas@gmail.com, orcid.org/0000-0001-9765-1712.*

1 Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakātü'l-kübrâ* (Kahire: Mektebetu'l-Hanicî, 2001), 2: 14; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2009), 2: 270.

şekilde Hz. Peygamber, Berîre'ye eşine geri dönmesini tavsiye ettiğinde Berîre, "Bu emriniz midir yoksa sadece tavsiye midir?" diye sormuş; Hz. Peygamber "Sadece tavsiyedir" buyurunca Berîre, "O hâlde onunla kalmam" demiştir. (Buhârî, "Talâk" 16; Ebû Dâvûd, "Talâk" 21)

İslam'ın hayatın bütün alanlarını kuşattığı sıkça dile getirilir. Bu rivayetler, söz konusu kuşatıcılığın bir istisnası mıdır? İslam'da seküler bir alan var mıdır? Mübah alanlar, seküler alan mıdır? Mübah alanın dışında, başka bir boşluk olabilir mi? İslam'ın izin verdiği veya mübah kıldığı ile sustuğu alanlar aynı mıdır? Örneğin, trafik lambaları meselesi İslam'ın sustuğu bir alandır. Zira İslam'ın ortaya çıktığı dönemde böyle bir mesele yoktur. Bu alana seküler denilebilir mi? Böyle bir alan "İslamî seküler alan" olarak adlandırılabilir mi? Öte taraftan, seküler dünya görüşünün hâkim olduğu bir toplumda insanların camide ibadet yapması göz önünde bulundurulursa, bu dünya görüşünde "dinî bir alan" olduğu söylenebilir mi? Bir başka ifadeyle "seküler dinî alan"dan söz edilebilir mi?

Yukarıdaki hadislerden mülhem, ayrıca ilimler tasnifinin de kaynaklık ettiği bir ayrımlar şeması söz konusudur. Buna göre şu ayrımlar yapılmıştır:

- Şer'î ilimler – aklî ilimler
- Şer'î ilimler – şer'î olmayan ilimler
- Dinî ilimler – dünyevî ilimler
- Teşrîî sünnetler – teşrîî olmayan sünnetler
- Risâlet görevinin gereği olan sünnetler – risâlet görevi kabilinden olmayan sünnetler

Bu konudaki tartışmalar başlıca iki eksende sürdürülmektedir:

1. Sünnetin tamamını teşrîî kaynak olarak görenler, yani şer'in dışında bir alan bulunmadığını savunanlar.
2. Yalnızca sünnet bakımından değil, genel olarak İslam söz konusu olduğunda seküler bir alandan söz edilebileceğini düşünenler.

Bu iki yaklaşım aşağıda sırasıyla ele alınacaktır.

1. Görüş: İslam'da seküler alan yoktur

Bu görüşü savunan başka isimler de bulunmakla birlikte mesele, temsil gücü yüksek bir örnek üzerinden ele alınacaktır. Söz konusu görüşü Arap dünyasında en açık biçimde dile getiren isimlerden biri Mûsâ Şâhin Lâşîn'dir (ö. 1430/2009). Konuya dair makalesi "es-Sünnetü küllühâ teşrî' / السنة كلها تشريع" başlığını

taşımaktadır.[2] Lâşîn'e göre bu mesele iki kelimeden oluşmaktadır: Sünnet ve teşrî. Fıkıh âlimlerine göre sünnet, "mendup" veya "müstehab" ile eşdeğerdir; yani kesin olmayan bir talep ile istenen şer'î bir hükümdür. Yapan sevap kazanır, terk eden azaba uğramaz. Usûlcülere göre sünnet, Resûlullah'ın sözleri, fiilleri ve takrirleridir. Muhaddislere göre sünnet, bunlara ek olarak onun yaratılış ve ahlâk vasıflarıdır. Bu bakımdan onlar nezdinde "sünnet", merfû hadise denktir. Teşrî kelimesine gelince; bu, mükelleflerin fiillerine ilişkin her bir şer'î hükümdür. Bu hüküm, ister vücûb (farz), ister haram, ister mendup, ister mekruh, ister mübah olsun, teşrî kapsamına girer. Vücûbun, haramın, mekruhun ve mendubun şer'î hüküm olduğunda şüphe yoktur. Mübahlığın şer'î bir hüküm olup olmadığı hususunda ise tereddüt edilebilmektedir. Ancak fıkıh usulü literatüründe mübahın da şer'î bir hüküm olduğu kabul edilmektedir. Nitekim Âmidî, mübahı "Şâriin, herhangi bir karşılık olmaksızın fiil ile terki arasında seçim hakkı tanıdığına dair sem'î delilin gösterdiği şey." diye tarif etmiştir

İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî şöyle der:

> Mübah, şâri'in, yapma ve terk etme arasında seçim hakkı tanıdığı, ne yapma talebinde bulunduğu ne de yasakladığı fiildir. Şeriat gelmeden önce akıllılara yönelik herhangi bir hüküm yoktur. Bu, "hükümler, bizzat şeriatların kendisidir" esasına dayanır. Mu'tezile ise bu konuda ihtilafa düşmüştür: Onlardan bir kısmı, aklın ne kötü ne de güzel olduğuna hükmetmediği fiillerin şeriat gelmeden önce yasak (hazar) olduğunu; bir kısmı ise mübah olduğunu söylemiştir.

Şâtıbî ise şöyle demektedir:

> Şeriatın konulmasındaki şer'î maksat, mükellefi heva ve arzusunun yönlendirmesinden çıkararak, onu Allah'a kendi iradesiyle kul kılmaktır; tıpkı zorunlu olarak Allah'a kul olduğu gibi… Durum böyle olunca, kimsenin şeriatın, kulların arzu ve maksatlarına göre konulduğunu iddia etmesi doğru olmaz. Zira mükellefin fiilleri, beş şer'î hükmün (vâcip, haram, mendup, mekruh, mübah) dışında kalmaz. Vâcip ve haram, kişinin serbest davranma eğilimine açıkça aykırıdır. Çünkü ona: 'Şunu yap' denir -bunda amacı olsun ya da olmasın- veya 'Şunu yapma' denir, bunda amacı olsun ya da olmasın…
>
> O hâlde, mübahın mübah kılınması, mutlak olarak onu mükellefin serbest iradesine bırakmaz. Bu ancak, şâri'in hükmü olarak böyledir. Dolayısıyla mükellefin tercihi, şâri'in hükmüne tâbidir; onun amacı da şer'î iznin sınırları içindedir.

Buna göre, mübah hükmü, bir şer'î hükümdür. Âmidî, Müslümanların

2 *Katar Üniversitesi Külliyyetü'ş-şerîa Dergisi*, c. 1, sy. 10, 52-92.

bu konuda ittifak ettiğini nakletmiş, sadece bazı Mu'tezile âlimlerinin buna muhalefet ettiğini belirtmiştir. Bu yazıda ise genel hükümlerden daha özel bir mesele söz konusudur. Acaba Peygamber'in (s.a.v.) bir fiili, bir sözü veya bir fiile onay vermesi, o fiil hakkında şer'î bir hüküm verir mi? En azından, o fiili yapmada bir sakınca olmadığını gösterir mi, yoksa böyle bir hüküm vermez mi? Meselâ: "Resûlullah (s.a.v.) hurma ile kavunu birlikte yedi." hadisi, hurma ile kavunu birlikte yemenin mübah olduğuna delâlet eder mi, etmez mi? Bu, iki farklı yiyeceği birlikte yemenin caiz olduğuna delâlet eder mi, etmez mi?

Usulcülerin çoğunluğuna göre delil yoksa bu, genel anlamda izin anlamına gelir; bu izin de vâcip, mendup veya mübah kapsamına girebilir. Bazıları ise "Delil yoksa bu fiil vâciptir." derler ancak vücûba engel bir karîne bulunursa o zaman vâcip olmaz. Bazıları da "Delil yoksa fiilin mendup olduğu kanaatindedir. Başka bir karîne olursa mendup olmaz.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bütün sözleri, fiilleri ve takrirleri, bir şer'î hükmü sabit kılar. Bu hususu İbn Teymiyye şöyle ifade etmektedir: "Peygamber'in (s.a.v.) nübüvvetten sonra söylediği ve onayladığı, neshedilmemiş her şey teşrîdir. Ancak teşrî, vücûb, tahrim ve ibâhayı kapsar; buna tıp alanındaki faydalar da dâhildir. Zira bu, o ilacın kullanılmasının ve ondan faydalanmanın mübah olduğuna delalet eder. Bu, bazen mendup oluşa da delâlet eder. Sonuç olarak, onun bütün sözlerinden bir şer'î hüküm çıkarılır."

Lâşîn'e göre "sünnetin tamamı teşrîdir" tezi, on dört asır boyunca İslâm âlimleri arasında ciddi bir itirazla karşılaşmamış; sünneti teşrî olan ve teşrî olmayan şeklinde ikiye ayıran bir yaklaşım hicrî on dördüncü asrın ikinci yarısına kadar gündeme gelmemiştir. Bu ayrımı ilk defa açık biçimde ortaya koyan isim Mahmûd Şeltût'tur. Şeltût bu görüşünü *el-İslam Akîde ve Şerî'a* adlı eserinde dile getirmiştir. Yûsuf el-Karadâvî de pek çok çağdaş âlimin, sünnet hakkında yazdıklarında ve onu teşrî olan ve olmayan diye ayırmalarında Şeltût'tan etkilendiklerini ifade etmiştir. Bununla birlikte Şeltût'un yaklaşımını benimseyenlerin sayısı sınırlı kalmıştır. Aşağıda bu isimlerin görüşleri ve gerekçeleri aktarılacak, ardından ilmî açıdan değerlendirilecektir.

Mahmûd Şeltût Peygamber'den (s.a.v.) gelen sözleri, fiilleri ve takrirleri üç kısma ayırır. Bunlardan ilki, insanî ihtiyaç mahiyetinde olan şeylerdir; yemek, içmek, uyumak, yürümek, birbirini ziyaret etmek, iki kişi arasında örfî yollarla barış sağlamak, aracılık yapmak, alım satımda pazarlık etmek gibi. İkincisi, kişisel veya toplumsal tecrübe ve âdet yoluyla yapılan işlerdir; ziraat, tıp, elbisenin uzunluğu veya kısalığı gibi konular buna girer. Üçüncüsü ise özel şartlardan kaynaklanan beşerî idare ve planlamaya dayalı işlerdir; orduların savaş mevzilerine dağıtılması, tek bir muharebe alanında safların düzenlenmesi, pusu kurma, geri çekilme, konaklama yerlerinin seçilmesi ve benzeri, şartların

gerektirdiği ve özel tecrübe ile belirlenen hususlar gibi. Şeltût'a göre bu üç türden hiçbiri, yapma veya terk etme talebiyle ilgili bir şer'î hüküm değildir. Bilakis bunlar, Resûl'ün (s.a.v.) teşrî maksadıyla ortaya koymadığı ve teşrî kaynağı olmayan beşerî işlerden ibarettir.

Böylece Şeltût, bu üç türde geçen Peygamber'in (s.a.v.) bütün söz, fiil ve takrirlerinden, şer'î hükmün dört çeşidini (vücûb, nedb, tahrim, kerâhet) tamamen kaldırmaktadır. Bu üç tür içinde en dikkat çekeni ve en çok nakledileni, insanî ihtiyaç kategorisine giren şeylerdir. Onun da en bariz örneği yemek ve içme konusudur. Bu sebeple cevap, sadece bu iki mesele üzerinden verilecektir.

Kur'an'da "Sana kendilerine neyin helâl kılındığını soruyorlar. De ki: Size tertemiz olanlar ve Allah'ın size öğrettiğinden öğreterek yetiştirdiğiniz avcı hayvanların yakaladıkları helâl kılındı. Onların sizin için yakaladıklarından yiyin ve üzerine Allah'ın adını anın. Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz Allah, hesabı çabuk görendir." (el-Mâide 5/4) buyurulmaktadır. Peygamber (s.a.v.) Adî b. Hâtim'e şöyle buyurmuştur:

> "Eğer köpeğini salarsan ve (üzerine) Allah'ın adını anarsan, (yakaladığını) ye." Adî, "Peki eğer (köpek) ondan yerse?" Buyurdu ki: "O zaman yeme; çünkü o, senin için değil, kendi için yakalamış olur." Adî, "Köpeğimi salıyorum ve yanında başka bir köpek buluyorum?" Buyurdu ki: "Yeme; çünkü sen sadece kendi köpeğin üzerine Allah'ın adını andın, diğeri üzerine anmadın."

Hz. Peygamber'in bu ifadeleri teşrî niteliği taşımakta; kendisine indirileni açıklama, helâl ve haram kılma işlevi görmektedir. Kur'an'da şöyle buyurulmaktadır: "Leş ve kan size haram kılındı." (el-Mâide 5/3). Yine Peygamber (s.a.v.) deniz hakkında şöyle buyurmuştur: "Denizin suyu temizdir, ölüsü helâldir." (Ebû Davûd, "Tahâret" 41; Tirmizî, "Tahâret" 52) Bu rivayete göre deniz ölüsünün helâlliği doğrudan Hz. Peygamber'in beyanına dayanmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm, Peygamber (s.a.v.)'i şu şekilde tavsif eder: "Onlara iyiliği emreder, kötülükten sakındırır; temiz şeyleri onlara helâl kılar, pis şeyleri ise onlara haram kılar." (el-A'râf 7/157) Bu durumda Hz. Peygamber'in yiyecek ve içecekler konusunda helâl ve haram belirleme yetkisinin bulunmadığını söylemek güçleşmektedir.

Aşağıda, sahih hadislerde yer alan yeme-içme âdâbından bir kısmına yer verilmiştir. Bunların bir bölümü vâcip, bir bölümü mendup, bir bölümü haram, bir bölümü ise mekruh hükmündedir. Böylece bu hususlarda teşrî boyutunun bulunmadığı yönündeki iddianın tartışmaya açık olduğu görülecektir.

1. Besmele, sağ elle yeme ve önünden yeme adabı: Ömer b. Ebî Seleme şöyle der: "Resûlullah (s.a.v.)'in yanında bir çocuk idim. Elim sofrada dolaşıyordu. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.) bana şöyle buyurdu: 'Yavrucuğum! Allah'ın adını an, sağ elinle ye ve önünden ye.'" (Buhârî,

"Et'ime" 2-3; Müslim, "Eşribe" 108)

2. Aşırılıktan sakındırma: Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurur: "Mü'min tek bağırsakta yer, kâfir ise yedi bağırsakta yer." (Buhârî, "Et'ime" 12; Müslim, "Eşribe" 184-186)

3. Hayvanlar gibi içmenin yasaklanması: Abdullah b. Ömer şöyle der: "Bir su birikintisine uğradık ve ondan (hayvanlar gibi) eğilerek içmeye başladık. Resûlullah (s.a.v.) bize, 'Böyle içmeyin! Ellerinizi yıkayın, sonra (avuçlarınızla) için.' buyurdu." (İbn Mâce, "Eşribe" 25)

4. İçerken nefes vermenin yasaklanması: Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurur: "Sizden biri içtiğinde kabın içine nefes vermesin." (Buhârî, "Vudû" 74; "Eşribe" 26; Müslim, "Eşribe", 121-122)

5. Altın ve gümüş kaplardan içmenin yasaklanması: Peygamber (s.a.v.), altın ve gümüş kaplardan içmeyi yasaklamıştır. (Buhârî, "Eşribe" 28; Müslim, "Libâs" 1)

Aktarılan rivayetler, yeme-içme hususunda Resûlullah (s.a.v.)'in teşri' yetkisini açıkça göstermektedir. Lâşîn'e göre bu emir ve yasakları "sadece beşerî tutum" veya "kişisel alışkanlık" olarak değerlendirmek, nasların açık beyanıyla bağdaşmamaktadır.

Aşağıda, meseleyi daha yeni bir kavramsal çerçeveden ele alan bir yaklaşım üzerinde durulacaktır.

2. Görüş: İslam'da seküler alan vardır: İslamî seküler alan

Bu görüş, Amerikalı İslam araştırmacısı Sherman Jackson'a aittir. Jackson görüşlerini "The Islamic Secular" başlıklı makalesinde ortaya koymuştur.[3]

Jackson'ın tezi, "seküler" kavramının Batı tecrübesinde kazandığı dinle çatışma imasının İslam için zorunlu olmadığı düşüncesine dayanır. Ona göre şeriat, hayatın her alanını kuşatan sınırsız bir hukuk değil, yetki sınırını bizzat kendisi çizen bir alandır; ne vahyin somut delillerine ne de bunların usûl-i fıkıh araçlarıyla uzantısına dayanılarak bilinebilen her şey şer'î olmayan alanı oluşturur. Jackson bu alanı "İslamî seküler" diye adlandırır: insan fiillerini değerlendirme ölçütü bakımından şeriattan ayrıştığı (Weber'den ödünç aldığı ifadeyle "farklılaştığı") için sekülerdir; Grotius'un "Tanrı yokmuş gibi" (*etsi Deus non daretur*) ilkesine kapalı kaldığı için İslamî ve dolayısıyla dinîdir. Bunun bir icat değil bir kazı (excavation) olduğunu savunan Jackson, Bedir'de Hubâb b. el-

3 *American Journal of Islamic Social Sciences* 34/2 (2017): 1-38.

Münzir kıssası ve "Siz dünya işlerinizi daha iyi bilirsiniz" rivayetinden başlayarak, kıyası reddeden Zâhirîlerin nassın kapsamını sınırlı görmesi, mübahın Şâri'in beyanıyla mı yoksa hitabın dışında kalmasıyla mı sabit olduğuna dair usûl tartışması, Gazzâlî'nin tabiat ilimleri hakkında şeriatın olumlu ya da olumsuz bir sözü bulunmadığı yönündeki ifadesi, Karâfî'nin şer'î olmayan ilimler listesi, İbn Teymiyye ve İbn Âbidîn'in "şer'î olan, Şâri'in bildirmesi olmasaydı bilinemeyecek olandır" tanımı üzerinden bu ayrımın fıkıh ve kelâm geleneğinde köklü olduğunu göstermeye çalışır. Batı sekülerliğiyle asıl farkın özde değil işlevde bulunduğunu da vurgular: Otuz Yıl Savaşları sonrasında Batı'da seküler, dini denetleyen ve terbiye eden bir merci hâline gelmişken İslamî seküler, dışarıdan dayatılan bir sınırlama değil, şeriatın kendi sınırını çizmesinin sonucudur.

Pratik düzlemde Jackson, çağdaş Müslümanların sekülerle ilişkisinde üç tepki tespit eder: onu İslamî saymayarak toptan reddetmek, şer'î alana katıp yok saymak veya Batı'daki biçimiyle, yani dinin denetleyicisi olarak benimsemek. Oysa ehliyet yaşı, ulusal sağlık planı, göç politikası, imar ve havacılık mevzuatı gibi meselelerde şeriatın gözettiği maslahatlar (hıfzu'n-nefs, hıfzu'n-nesl vb.) devrededir; ancak hangi somut düzenlemenin bu maslahatı en iyi gerçekleştireceği nas veya kıyasla değil, gözlem, tecrübe, tıp, çocuk psikolojisi ve kamu yönetimi gibi şer'î olmayan araçlarla belirlenir. Verimlilik, güvenlik, kâr, güzellik ve eğlence şer'î kategoriler olmadığı hâlde, şeriatın onayladığı maslahatların fiilen gerçekleşmesi bunlara bağlıdır. Bu ayrımı görmemenin en yaygın belirtisi içtihada aşırı yüklenmektir; Jackson bunu, fıkıhçıların nikâh tanımlarını ahlâkî yükümlülüklere yer vermedikleri için eleştiren Muhammed Abduh örneğinde somutlaştırır: mevedde ve rahmetin çiçek götürmekten özel bir et parçası almaya kadar uzanan somut tezahürleri şer'î bir mesele değil, kültürel yetkinlik meselesidir; Abduh ise çözümü yeniden nassa dönmekte aramıştır. Kurumsal düzeyde Jackson, modern siyâset-i şer'iyye anlayışının "şeriata aykırı olmaması yeterlidir" ölçütünü niteliği sorgulamadığı için yetersiz bulur ve Karâfî'nin hüküm–tasarruf ayrımına başvurur: İslamî seküler alan kural olarak hüküm değil tasarruf alanıdır; buradaki kararlar bağlayıcı olsa da itiraza ve iptale açıktır. Bunun üç sonucu vardır: şer'î dayanağı bulunmayan politikaların her seferinde İslam'a aykırılıkla suçlanmaması, toplumun kararların niteliğini denetleyebilmesi ve iktidarın bu alanda tartışılmaz bir yetkiyle donatılmaması. Jackson nihayetinde şer'î ile dinînin eş anlamlı olmadığını, İslamî sekülerin ihmal edilmesinin şeriatı hiç üstlenmediği sorumluluklarla yükleyerek asıl Batılı sekülerleşmeye zemin hazırladığını savunur; Montesquieu'nün dinin baskıyla değil ilgisizlikle yıpranacağı yolundaki uyarısına da bu çerçevede cevap verir.

Bu yaklaşımı genel hatlarıyla değerlendiren bir yazıya da işaret etmek gerekir. Muhammed Nâfi' el-Vâfî'ye ait olan yazı, "Sekülerlik İslâm'ın dışında değildir ve onunla rekabet hâlinde de değildir" başlığını taşımaktadır. Sherman Jackson'ın

The Islamic Secular adlı çalışması, "seküler" kavramına ilişkin alternatif bir kavrayış geliştirme yönünde ikna edici bir tez ortaya koymakta; seküler ile İslamî olan arasındaki keskin ayrımı aşarak seküler nitelikteki bazı pratikleri İslamî çerçevenin içine dâhil etmekte, ancak bunu kapsayıcı ve tümel bir İslamî sistem inşasına kadar götürmemektedir. el-Vâfî, Jackson'ın asıl katkısını, İslam hukuk geleneğinin ve bilhassa usûl-i fıkhın seküler kavramına dair farklı bir anlam ufku sunduğunu göstermesinde bulur: bu çerçevede seküler, ne dinin dışındadır ne de onunla rakip bir konumdadır; Batı merkezli seküler perspektifin sorgusuz biçimde İslam'a aktarılması ise kavramın anlaşılmasında ciddi belirsizliklere yol açmıştır.

el-Vâfî'nin özetlediği biçimiyle Jackson, şeriatın doğrudan emir ve yasaklarının dışında kalan alanı, İslam'ın bir din olarak sunduğu daha geniş ölçütlerin içinde yer aldığı için "İslamî seküler" diye adlandırmakta ve bu alanın İslamî olma imkânını koruduğunu savunmaktadır. Zira Jackson'a göre şeriatın alanı ile İslam'ın bütünü arasında kalan sahada Müslümanlar somut ilahî buyruklara dayanmazlar, hatta dayanamazlar; ancak bu alanda hareket ederken de ilahî varlığa ve kuşatıcı nazara dair bilinçten dışlanmış değildirler ve kendilerini bu bilinçten uzaklaştırmayı hedeflemezler. el-Vâfî bu duruma örnek olarak Mimar Sinan'ın yapıları ile Uluğ Bey'in XV. yüzyılda Semerkant'ta kurduğu rasathaneyi zikreder: söz konusu eserler, belirli ilahî talimatlara dayanılarak inşa edildikleri için değil, sürekli bir ibadet niyetiyle gerçekleştirildikleri için İslamî mimarinin ve İslamî ilmin simgeleri hâline gelmişlerdir. Bunlar sekülerdir; çünkü vahiy, somut tasarımlarına doğrudan bir katkı sunmuş değildir. Aynı zamanda dinîdirler; çünkü ilahî nazarın bilinçli olarak tanınmasına dayanmaktadırlar ve bu yönüyle mahiyet itibarıyla herhangi bir dinî faaliyetten farklı değildirler.[4]

Sonuç ve Değerlendirme

Bu iki yaklaşım İslamî usûl, teşrî anlayışı ve tarihsel tecrübe açısından birlikte değerlendirildiğinde, meselenin "ya o ya bu" biçiminde kurulmasının isabetli olmadığı görülür. Asıl verimli sorular şunlardır: Hangi düzeyde, hangi alanda ve hangi yetkiyle? Aşağıda önce iki çizginin temel kabulleri sistematik olarak analiz edilecek ardından bir revizyon önerisinde bulunulacaktır.

I. İki Görüşün Temel Kabulleri

4 Muhammed Nâfi' el-Vâfî, "Kitâb ʿani'l-ʿilmâniyyeti'l-İslâmiyye: el-ʿİlmâniyye leyset hârice'l-İslâm ve lâ münâfiseten leh", https://qantara.de (29 Mayıs 2024), erişim 26 Ağustos 2026.

1. Mûsâ Şâhin Lâşîn çizgisi

Temel kabul**:** Peygamber'in (s.a.v.) nübüvvetten sonra söylediği, yaptığı ve onayladığı her şey -neshedilmedikçe- teşrîîdir. Bu görüşün gücü şuradan gelir: (1) Usûl geleneğiyle uyumludur, (2) Sünnetin normatif bağlayıcılığını korur, (3) Modern dönemde sünneti işlevsizleştiren eğilimlere güçlü bir set çeker, (4) "Mübah" dâhil bütün ahkâmın şer'îliğini isabetle temellendirir. Bununla birlikte zayıf yönleri de vardır: (1) Teşrî kavramını ontolojik olarak geniş, işlevsel olarak dar ele alır, (2) Peygamberî fiillerin *normatif yoğunluk farklarını* yeterince ayrıştırmaz, (3) Modern karmaşık toplumsal alanlarda (yönetim, teknik düzenleme, kamu politikası) şeriatı fiilen aşırı yükleme riski taşır.

Kısaca bu yaklaşım, nas açısından güçlü; alan yönetimi açısından sorunludur.

2. Sherman Jackson çizgisi

Temel kabul şudur**:** Şeriatın bizzat kendi sınırları, şer'î olmayan ama İslamî bir alan üretir. Bu görüşün gücü ise şuradan gelir: (1) Fıkhın tarihsel pratiğine (tasarruf–hüküm ayrımı, maslahat, örf) yakındır, (2) Modern kamusal düzeni açıklayabilecek bir alan teorisi sunar, (3) Şeriatı her şeyin tek çözüm aracı hâline getirme hatasını engeller, (4) Batı tipi sekülerliğe alternatif üretme iddiası ciddidir. Bununla birlikte zayıf yönleri de vardır: (1) "İslamî seküler" kavramı kavramsal olarak risklidir, (2) Sünnetin normatif kuşatıcılığını zayıflatabilir, (3) Zamanla "şer'î olan = dar", "seküler olan = geniş" algısına evrilebilir, (4) Teorik olarak güçlü olsa da epistemik sınırları net çizilmezse kayganlaşır.

Kısaca, alan yönetimi açısından güçlü, normatif sınır açısından risklidir.

Bu tabloda asıl mesele, "sünnet teşrî midir, değil midir?" sorusu değildir; bu, klasik usûlde zaten çözülmüş bir meseledir. Asıl mesele, teşrî ile tanzîm, hüküm ile tatbik, norm ile teknik düzenleme arasındaki sınırın nerede çizileceğidir. Lâşîn teşrînin kaynağını savunmakta, Jackson ise teşrînin kapsamını yeniden düşünmektedir; dolayısıyla ikisi aynı sorunun iki farklı yüzünü temsil etmektedir.

İslamî usûl açısından dengeli bir çözüm nasıl üretilebilir? Öncelikle temel ilke, sünnetin teşrî gücünü korumak olmalıdır. Bu noktada Lâşîn'in yaklaşımı isabetlidir. Hz. Peygamber'in sözleri, fiilleri ve takrirleri, şer'î anlam taşır, en azından ibâha ifade eder, "salt beşerî" diye teşrîî alan dışına itilemez. Ancak teşrîyi her ayrıntının hukukîleştirilmesi olarak anlamak sorunludur. Bu noktada ise Jackson'ın yaklaşımı isabetlidir. Şer'î hüküm, norm koyar, sınır çizer ve amaç belirler. Ama teknik, istatistik, mühendislik, yönetmelik, kamu organizasyonu doğrudan teşrî konusu değildir. Bu alanlar, şer'î maksatlara tâbi ama şer'î hüküm üretme yöntemiyle belirlenmez. Bu, klasik usulde; örf, siyaset-i şer'iyye, tasarruf ve maslahat

başlıkları altında zaten vardır. Jackson'ın katkısı, bunu modern dile tercüme etmesidir. Fakat bu noktada "İslamî seküler" yerine daha sağlam bir kavramsallaştırma yapılabilirdi. İslamî açıdan asıl revizyon burada olmalıdır. "İslamî seküler" ifadesi sorunlu ve riskli görünmektedir. Daha isabetli alternatifler şöyle olabilir: Şer'î olmayan ama şer'îye tâbi alan, tanzîmî alan, maksat merkezli uygulama alanı, hüküm değil, tasarruf alanı. Böylece Batı sekülerliğiyle kavramsal karışma önlenir, sünnetin normatif kuşatıcılığı korunur ve şeriatın "her şeyi belirlemek zorunda olduğu" yanılsaması ortadan kalkar.

Bu çerçevede sünnet-alan ayrımı nasıl kurulmalı?

Sağlıklı model şöyle olmalıdır: Sünnet; norm koyar, sınır çizer, ahlâkî ufuk belirler, meşruiyet çerçevesi oluşturur. Uygulama alanı; zaman, mekân, imkân, uzmanlık, tecrübe dikkate alınarak belirlenir. Bu ayrım, sünneti zayıflatmaz; aksine işlevsel kılar.

Tercih mi, sentez mi yapılmalıdır? Lâşîn'in yaklaşımı tek başına yeterli değildir; zira modern hayatın düzenleme alanlarını açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Jackson'ın yaklaşımı ise tek başına risklidir; zira normatif sınırlar aşınabilir. En uygun yol, Lâşîn'in normatif usûlünü, Jackson'ın alan analizini, klasik fıkhın kavramlarıyla yeniden kurmaktır. Yani sünnet tam teşridir, ama teşrî, her ayrıntıyı hükme bağlamak değildir. Şeriatın sustuğu yerde akıl ve tecrübe devreye girer; ancak bu, "Allah yokmuş gibi" davranmak anlamına gelmez. İslamî çözüm, sünneti teşrîden çıkararak alan açmak değil; teşrîyi yerinde tutup, uygulama alanını doğru isimlendirmektir. Bu yapıldığında, ne sünnet işlevsizleşir ne şeriat aşırı yüklenir ne de Batı tipi sekülerliğe mecbur kalınır.

Bu noktada mübahın ikiye ayrılmasının çözüme katkı sunacağı düşünülmektedir:

1. İslam'ın bizzat izin verdiği alanlar
2. İslam'ın sustuğu, hakkında herhangi bir beyanda bulunmadığı alanlar.

Birinci alan Lâşîn'in, ikinci alan ise Jackson'ın yaklaşımını desteklemektedir. Ancak ikinci alan, tikel olgulara dair içtihadın değil, küllî maksatların kapsamında değerlendirilmelidir. Bu ayrım aşağıda açıklanmaktadır:

Birinci Kısım: "Bizzat izin verilen mübah" (Lâşîn Hattı)

Bu tür mübah, açık teşrî ürünüdür; şer'î anlam taşır, normatif bir referans oluşturur, gerektiğinde sınırlandırılabilir veya genişletilebilir ama inkâr edilemez. Bu noktada, Lâşîn'in "sünnetin tamamı teşrîîdir" tezi ayakta kalır; Peygamberî fiiller "salt beşerî" diye boşluğa düşmez; mübahın dahi şer'î kimliği korunur. Bu alan için teşrî, ibâha ve örneklik birlikte işler.

İkinci Kısım: “Sükût edilen mübah” (Jackson Hattı)

Bu alan, tikel içtihadın değil, küllî maksatların alanıdır. Bu, söz konusu alanda doğrudan bir nas, sünnet veya hüküm bulunmadığı anlamına gelir. Ancak bu durum, alanın başıboş bırakıldığını ya da tamamen seküler bir boşluk oluşturduğunu göstermez. Aksine bu alan, makāsıdü’ş-şerîa tarafından kuşatılmıştır: Adalet, maslahat, hikmet, zarar vermeme, insan onuru gibi üst ilkelerle yönetilir. Burada Jackson’ın “şer‘î olmayan ama İslamî” dediği alan temellendirilmiş olur, ama bu alan, bireysel keyfî içtihada, sınırsız siyasî tasarrufa, teknik determinizme terk edilmez.

Netice itibariyle, burada dile getirilen öneri, Lâşîn-Jackson gerilimini hakikî bir usûl çözümüne dönüştürür, modern “sünnet dışı alan” iddialarını gereksiz kılar, klasik fıkhın iç mantığını çağdaş dile tercüme eder. O hâlde mübahı ikiye ayırmak, sünneti zayıflatmaz; bilakis onu yerli yerine koyar. Susulan alanı ise keyfîliğe değil, makāsıda teslim eder.

Hadis ve Siyer Araştırmaları
Hadith and Sīra Studies
Cilt/Volume: XI | Sayı/Number: 2 | Yıl/Year 2025
hadisvesiyer.info | © Meridyen Derneği

Araştırma Notu / Research Note

Mehmed Said Hatiboğlu: Hayatta Bir Hoca, Berdaim...*

Necdet Subaşı**

24 Eylül 2023 Pazar gününü sabahtan akşama kadar Burdur'da belki de hayatımda katıldığım en yoğun akademik programlardan birini izleyerek geçirdim. "İzleyerek" diyorum çünkü çok istememe rağmen konuşmacılar arasında değil dinleyiciler arasındaydım. Benimkisi, düzenleme kurulunun özel davetiyle ancak gerçekleştirilebilecek bir katılımdı. Sağ olsun arkadaşlar, en çok da Veli Atmaca Bey. Kendimi davet ettirmemi yadırgamadılar, hatta bu konuda yardımlarını gördüğüm Bünyamin Erul Hocaya da asla es geçmeden teşekkür etmeliyim.

Mehmed Said Hatiboğlu Hocayı ilk önce yazdıklarından tanıdım. Onun alandaki yerini ve kıymetini takdir etmenin benim gibi her daim yeniyetme ve fakat süregelen hikâyeyi en iyi bir şekilde anlamaya çalışan birisi için hiçbir şekilde mümkün olmadığını ifade etmek bana kalırsa ne bir mütevazılık göstergesidir ne de bu düzeydeki bir hakkı teslimi bir başkasına yıkma derdinde olan bir uyanıklık durumudur. Kendimi bildim bileli öyle ya da böyle Hatiboğlu Hocaya olan ilgisi asla eksilmeyen bir hayranıyım. Yazdıklarını, konuştuklarını büyük bir dikkat ve özenle takip ediyorum, onu ve yazdıklarını anlamaya çalışıyorum. Etrafında oluşan muhitin onda bulduğu her neyse onlarınkinden daha fazlasına

* *Bu metin, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi tarafından düzenlenen "Burdur'da İlim ve İrfan Geleneği: Hatiboğlu Ailesi Ulusal Sempozyumu" vesilesiyle bir katılımcı gözlemi olarak kaleme alınmıştır.*

** *Dr., Emekli Başbakan Başmüşaviri, siberya48@gmail.com, orcid.org/:0000-0002-2799-2148.*

talip olarak peşinden koşmaya devam ediyorum.

Ben Hatiboğlu Hocanın adından ilk kez Erzurum İslami İlimler Fakültesi'nin 2. sınıfında okurken hadis dersimize giren Abdullah Aydınlı sayesinde haberdar olmuştum. Hoca, derslerin ilerleyen safhalarında kendi alanında ihmal edilmemesi gereken bazı özel metinleri hevesli olduğunu düşündüğü öğrencilerine dağıtır sonra da onlardan kallavi birer sunum alırdı. Bana da bu süreçte sonradan pek de meşhur olduğunu öğreneceğim, "Hilafetin Kureyşliliği" makalesi düşmüştü. Hiç unutmuyorum, Erzurum'un o meşhur soğuğunda Seyfettin Özege Kütüphanesi'nde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin aradığım sayısını bulmuş, en az 50 sayfa olduğunu hatırladığım makalesini bir solukta okumuş, sonra da onu derste anlatmak üzere tekrar tekrar üstünden geçerek notlandırmış ve belirlenen gün ve saatte kendi sınıfımdaki arkadaşlarıma hocamızın refakatinde anladıklarımı sunmuştum.

İtiraf edeyim ki Hocanın bu devasa içerikli makaleyi neden bana verdiğini hâlâ bilmiyorum. Bir kere, hilafet hakkındaki bilgilerimin çoğu ansiklopedik olmaktan bile uzaktı. Çalakalem ilgilerle zihnimde çoğalttığım malumatların çoğu imam hatip yıllarımda kendimi bulmak için heves ettiğim arayışlarımı zorlayacak kadar derin ve kapsamlı değildi. Lisedeyken benim kuşağımdan olanların ana akım söylemlerden olabildiğince yalıtılmış bir şekilde kendi aralarında dolaşıma soktukları bilgilerin çoğu, o günlerde bir şekilde dâhil olduğumuz siyasi ve ideolojik grupların müfredatının apaçık izlerini taşıyordu. Anlaşılan bizim mahallede hilafet iyi bir şeydi, ama ne var ki kaybedilmiş ya da rehin alınmıştı. Her durumda onu yeniden canlandırmak, hayata geçirmek ve üzerindeki sıkı takibatı ortadan kaldırmak gerekirdi. Süregelen yanlışı bir an önce ortadan kaldırmak ise tek tek her birimize yüklenmiş dinî bir sorumluluktu. Bizim kişisel söz dağarcığımızın ve bilgi envanterimizin düşünce dünyamıza refakat eden hocalarımızınkilerle aynı düzeyde işlerlik kazanmasının tuhaf ve sıra dışı hâllerini kavramak için ise o günlerde içine doğduğumuz müktesebattan bir cevap beklemek boşunaydı.

Hilafetin ne olduğunu, nasıl bir sosyal, siyasal ve dinî bir çerçeve içinde hayatımıza girdiğini öğrenmek için de o günlerde revaçta ve ama bir o kadar da yasaklı olan bir kitaba ne yapıp edip bir bakmak gerekirdi. Rahmetli Mevdûdî'nin *Hilafet ve Saltanat* kitabı, bir yandan Müslümanların "mutlak" ihtiyaç duyduğu "hilafet"in tarihsel gerçekliğinden söz ediyor bir yandan da bugün başımıza gelen türlü gaileler eşliğinde sorumluluk sahibi her Müslümanı sahaya çağırıyor, hilafetin yeniden diriltilmesine ilişkin gerekçelerin sahici ya da hayali tam bir dökümünü sunuyordu. Benim durumumda olan birisi için o günlerin atmosferi içinde "dinî" olarak tanımlanan herhangi bir konuda kısmen de olsa yeterli sayılabilecek bir bilgiye sahip olmak hiç de kolay değildi. Üstünkörü

malumatlarla ilerlemek, meclislerde son sıralarda söz almak, aykırı düşüncelerle karşı karşıya gelindiğinde de kapışmak pekâlâ mümkündü ve her durumda da bu enstantaneler anlaşılabilir bir şeydi.

Bu dağınık ve ama kendine yeterlilik gücü veren zayıf teçhizatla ilahiyatın kapılarını tıkladığımızda ağır ve yüksek tazyikli bir müzakereye dâhil olmaktan kaçacak bir hâlimiz de yoktu. Eşyanın tabiatı, soruları suhuletle kabul etmeyi, cevapları da özenle bulmayı zorunlu kılıyordu. Artık öyle ya da böyle edindiğimiz bilgiler fakültede girdiğimiz hemen her derste bir seri bombardımana tabi tutuluyor, öğrendiklerimizin çoğunun eksik geriye kalanlarının da gereksiz olduğu iddiası bizi bulan gerçekliğe dâhil olmamızı zorlaştırıyordu. Biz daha yeni yeni kendi entelektüel kimliğimizi oluşturmaya çalışıyor, böylelikle bildiklerimizin bir kısmıyla yollarımızı ayırıyor bir kısmıyla da daha esaslı bir öğrenme çabası içinde yeniden tanışıyorduk.

İmam hatip müktesebatı okulda aldığımız eğitimle sınırlı sayılmazdı; aralarında kuşkusuz bu geleneğin harmanlandığı ailelerimizin ve sosyal çevremizin olduğu kadar bizi sarmalayan dinî ve kültürel muhitlerimizin de hatırı sayılır bir ağırlığı vardı. İmam hatip nihayet bir terkipti. Her bir unsurun birbiri üstüne baskı kurduğu bu güzergâhta sahip olduğumuz şeylerden hangilerinin inanç, hangilerinin kesin inanç ya da dogma hangilerinin de fantastik olacağını ayırt etme gücümüz yoktu. Bizi 20'li yaşlara taşıyan ve ergenliğin dipsiz kuyularında kaybolmamızı geciktiren tanışıklıkların çoğu artık ertelenmiş bir sadakat ihlali olarak ilahiyata devrediliyordu.

Hatiboğlu Hocayı böyle bir gerilim eşliğinde söz konusu çalışması üzerinden tanıdım. "Hilafetin Kureyşliliği" sarsıcı bir metindi ve ne yazık ki benim gibi merak ve tutkuları oldukça muğlak ve müstereddit çömezler için bu etki dile dökülebilir bir düzeyden fazlasıyla uzaktı. Bir kere metin, üzerine herhangi bir disiplin temelinde adamakıllı okumalar yapmamış birisi için sadece hayranlık uyandırıcıydı. İşin zorluğunun farkına varanlar için ise esaslı bir şekilde geri çekilmeyi salık veren bir uyarı stoku gibiydi. Evet hayranlık duymuştum, doğru; bir makale ancak bu kadar yeni ve zengin olabilirdi; evet geri çekilmeyi göze almalıydım, çünkü bizim bu hikâyede ne diye ve ne hakla bir yerimiz olabilirdi, belirsizdi. O hâlde vazgeçmeli ve geri dönmeliydim. Tabii ki öyle olmadı, devam ettim.

Ders anlatmak kolay: biraz heyecan, biraz yüz kızarıklığı, azıcık takdir ve belki de yerinde bir aferin. Hepsi bu! Ama benim hayatımda belki de ilk kez bir metin, belli belirsiz uyarılarla sahiplenilmeyi değil aynı zamanda onu daha sağlıklı bir zaviyeden ele alma kararlılığında oldukça işlevsel sayılabilecek bir yol ve yordam iradesi ortaya koymayı da öneriyordu. Belki söz konusu olan bütün bir gelenekti ve bu da nereden bakarsak bakalım daha 20'li yaşların başlarında

bir yerde seyrediyordu. O tarafa bakabilenler için sanki geçmiş, fark edilecek düzeyde kaba, hantal ve dağınıktı. Gerçi bu tür ağır metinlerden vazgeçmenin kolay olduğu mecralar yok değildi ama işte mesele bu boşluğun nasıl ve neyle doldurulacağıyla ilgili sorularda kilitleniyordu.

Hadis de Sünnet de kırmızı çizgimizdi, kesindi. Kur'an'a kimse laf edemezdi ama daha o zamanlar da bile Sünneti rencide etmek pekâlâ mümkündü. Nihayet zamanla raviydi, senetti, zayıftı, mevzuydu filan derken sonunda şimdiye kadar hayatımıza yön veren rivayetlerle yollarımızı ayırmamızı mümkün kılan değerlendirmeler birbirini kovalayacaktı. O yıllarda derslerimize giren bir hocamızı hiç unutmuyorum, bizim zayıf ama sert duyarlılıklarla sahip çıktığımız muhteşem hadis külliyatını gözümüzde bir çırpıda sıfırlamış ve sonunda ağzındaki baklayı çıkarıp kişisel tarihimizin müstesna yerinde kendine korunaksız bir yer edinmişti. Ona göre *Kütüb-i Sitte* diye "göklere çıkardığımız" hadis koleksiyonunda ardı önü yedi tane sahih hadis vardı ve gerisi işte öyle, muhaddislerin incelikli maharetiyle bugüne kadar sahih kalmayı sürdürmüş metinlerdi. Ona o gün inadımdan bugünse imanımdan dolayı kızmamın bizim hâli pür melalimizle yakından bir alakası vardı.

Aydınlı Hocanın bana sunumunu yaptırdığı makale sonradan belki de Hatiboğlu Hocanın en önemli çalışmaları arasında yer alacak bir öncü metin olarak hayli önemliydi. Hocanın neredeyse tüm makalelerini, sonradan bunların kitaplaşmış hâllerini bir bir okudum ve bütün bunların hemen hepsine damgasını vuran yaklaşımının sözünü ettiğim makalesinde içkin olduğunu da fark etmiş oldum.

Hocayı akademik hayata intisapla beraber daha sıkı ve tabii ki daha ciddi takip etmeye özen gösterdim. Rûberû görüşmeler 90'lı yılların sonlarını hatta bizzat *İslamiyat* dergisinin çıktığı yıllarını bulsa da ben onu daha çok doktora çalışmam vesilesiyle ve Türkiye'deki dinî hayatın entelektüel zeminine yakınlaşma arzusuyla okuyordum. Yaşar Kaplan'ın *Aylık Dergi*'de özel sayı olarak yayınladığı "Ehl-i Sünnet" dosyasıyla, Ercüment Özkan'ın hemen her sayısında gelenekli dine apaçık savaş açtığı *İktibas* dergisinde ona ve adına sıkça rastlar olmuştum. Öyle ki Mehmed Said Hatiboğlu'nu aradan epeyce uzun bir zaman geçmesine rağmen şimdi Burdur'da dinlerken bile yine eski zamanlardaki selikasıyla, akademik lehçesiyle ve zarif yakınmalarıyla tekrar bulmuş oluyordum.

Hatiboğlu Hoca, bizim gibi din, fıkıh, kelam, hadis, gelenek, modernlik bağlamında yolunu belli bir istikamete yönelik olarak kararlı bir şekilde teksif etmek isteyenler için daha en başta yarattığı makulleştirilmiş tereddütleriyle takdir topluyordu. Böyle bir bağlamda Hatiboğlu modern diksiyonu, akademik hassasiyetleri ve duyguyla yoğrulmuş çıkarımlarıyla her durumda saygın bir karakter olarak gidişatımızda mutlaka tanınması gereken bir rol model statüsüne evriliyordu.

Onun Cumhuriyet'in 50. yılında ilahiyat fakültelerini ele aldığı meşhur "Saltanat ve Hadis" makalesinin, "ideolojik kesinlikler"in "keskin" bir şekilde dolaşıma girdiği 90'lı yıllarda benim gibi arayışını mutlaklaştıran kişiler için zihinlerde kekre bir tat bıraktığını da hatırla(t)makta fayda var. Ancak onun, nihayetinde kişisel bir tercih olarak kaydedilebilecek bu yaklaşımının ya artan ve yoğunlaşan siyasal baskı ve zorlukların bir yansıması olarak okunması ya da bu tercihlerini besleyen entelektüel yönelimlerinin arkasındaki problematiklerin yeniden ele alınması gerekirdi.

Onun yıllar önce mütevazı bir ders ortamında acemi bir öğrenci tarafından özetlenerek anlatılan çalışması acaba zamanla bütün düşüncelerine ev sahipliği yapacak bir kurucu metin olarak görülebilir miydi? 2023'ün Eylül'ünde Hatiboğlu Hoca için gerçekleştirilen toplantıda gerek kendilerini gerekse onu saygıyla takip eden öğrencilerinin hayranlık uyandıran övgü dolu konuşmalarını dinlerken bütün bunları düşündüm.

Onun kolayca ulaşılabilecek bir başka makalesi olan "İslam'ın Aktüel Değeri", Hocada cevabını arayan soruların, bu soruları harekete geçiren tanıklıkların ve dert sahibi bir kavrayışın akademik ve entelektüel duraklarını yansıtır. Hocanın geleneği eleştirirken kullandığı dilin naifliği dikkat çekicidir; geçmişe yönelik eleştirilerinde olabildiğince naziktir ve sanki eskilere de pek fazla kıyamaz. Ancak işin ilginç tarafı onun dilinde pek de sarsıcı olmayan ve edebiyle kolayca yumuşayabilen analizlerin okuyucuya devredildikten sonraki etkisi ve kışkırtıcı pozisyonudur. Söyledikleri kendi söyleminde durduğu gibi durmaz, düşünceleri derin ve karmaşık gerilimleri temellendirme kaygılarını tahkim etmeye devam eder.

Önce *İslami Araştırmalar* ardından da *İslamiyat* dergisinde üstlendiği editoryal misyonun, en çok da bize kadar ulaşan kimi rivayetlerin sıhhati noktasındaki bazı hazır bulunmuş kabulleri sarsmakla kendine özel bir yer açtığını belirtmek isterim. Gerçekten de hemen her sayının girişinde kaleme aldığı takdim yazılarında bizi "gavur" karşısında mahcup edecek bazı "ilginç" rivayetlere işaret ediyor ve bu metinlerin destek verdiği kimi yaklaşımlarımızın arkasındaki usul problemlerini sorgulamaya çalışıyordu. Hz. Peygamber'i her andığında ona olan hürmetine birebir şahit olduğum Hocamızın ona atfedilerek bugünlere kadar taşınan rivayetler hakkındaki değerlendirmeleri her şeyden önce en başta kendini hüzünlere gark eden bir tahrif edebiyatıdır. Onun hadis külliyatından çıkarıp önümüze çıkardığı rivayetler aslında medeniyetimizi kötürümleştiren temel algılama biçimlerinin beslendiği kötücül kodları ele vermektedir.

Hadis alanına onun yakın öğrencileri kadar vakıf olamamanın bazen insana düşüncelerini ifade ederken verdiği rahatlıktan hareketle söylemek isterim ki

Hoca bütün bu ameliyelerindeki gücünü samimiyetinden, pek de kimseye nasip olmayan okuma aşkından ve kaynaklara olan hâkimiyetini sürekli olarak yenileyen tecessüsünden almaktadır. Hocanın modernlik, medeniyet, kültür, siyaset ve gündelik hayatın tanzimi gibi birbirini takip eden hususlarda bir şekilde hızımızı kesen rivayetlere yaptığı eleştirel vurguları bizi ister istemez onun Burdur'daki ilk gençlik günlerine, küçük bir taşra muhitinde fark yaratma becerisiyle ülkenin en büyük şehirlerinde bile adından söz ettirmeyi başaran merhum babasının maruz kaldığı haksızlıkların hane içinde ortaya çıkardığı gelgitlere dikkat kesilmeye zorlar. Sunulan tebliğlerde yeterli ölçüde derinleştirilmiş sondaj metinler olmasa da ben kendi adına hürmeten düzenlenen bir sempozyumda, öğrencileri tarafından gerçekleştirilen sunumlarda bile hep o gelgitlerin yarattığı dalgalanma izlerini gördüm. Gerçekten de bu dalgalanmalar, Hocanın özellikle birinci halkadan gözbebeği saydığını düşündüğüm öğrencilerini akademik ve entelektüel takibe aldığımızda rahatlıkla fark edilebilecek şekilde açık ve yalındı.

Hocanın Goldziher çevirisi muhtemelen hayatını vakfettiği bir amacın ete kemiğe bürünmüş bir hâliydi. Goldziher'le ismen tanışıklığım ilahiyat öğrenciliğimin ilk yıllarına dayanır. Oryantalizmi bütün kötülüklerin anası, müsteşriklerin de her birini anasının gözü olarak bildiğim zamanlardan bu yana kök hafızamda pek fazla değişiklik yok gibidir. Bununla birlikte farklı okumalarla şarkiyatçı geleneğin kurumsallaştırdığı stratejik ilgileri daha yakından öğrenmeye başlayınca da bizim taşımaktan yorulduğumuz kaygıların epeyce bir tarafının da zayıf ve popüler korkulardan ibaret olduğunu gözlemledim. Bizim kendimizi içinde hissettiğimiz ortak camiada bildiğim kadarıyla Hatiboğlu Hocamız kadar ilgili literatüre eleştirel saygıyla yaklaşan başka da kimse yoktu. Onun bu yaklaşımı müsteşriklerde gördüğü bilim ahlakı, tecessüs ve kararlılıkla ilerleyen dava adamlığını teyit üzerine kuruluydu. İtiraf edeyim ki daha giriş bölümünde Goldziher'e yönelik olarak dile getirdiği ve çoğumuzda "abartılı" övgü ve "ölçüsüz" hayranlık şeklinde yorumlanan ifadeler biraz daha dikkatle bakıldığında işini sağlam yapanlara karşı duyduğu derin hürmetten başka bir şey değildi. Ama işte gündelik hayatın dinî formasyonunu belirleyen hadis literatürüne en ağır suçlamaları gözünü kırpmadan dile getiren de Goldziher'den başkası değildi. Hocamızın onunla özdeşleşmeyi göze alan tasarrufunun makul ve meşru bir açıklamasına ulaşmak için herhalde bütün metinlerini yeniden okumak, kendisinden beslenen öğrencilerinin tanıklıklarına başvurmak ve dahası kendisiyle bu ve başka soruların cevapları için uzun ve soluksuz bir söyleşi yapmak gerekirdi.

Hemen her anma ve saygı toplantısında, çokça beklenmesine rağmen ciddi eleştiri ve kritiklere pek fazla yer verilmez. Bu noktada kantarın topuzunu kaçıranlar özensizlikle, yol yordam bilmemekle takbih edilirler. Bu nedenle Burdur Sempozyumu'nda daha çok güzel hasletler ve vefa üzerinden sunumlar

izledik. Hocaya yakınlığı herkes tarafından bilinen öğrencileri onu kendi hikâyelerinde biricik kılan yaşanmışlıkları sıralamakta adeta kendi aralarında yarıştılar.

Belki de bu oturumlar yeri değildi ama mesela ben şahsen Hocanın bütün bu yapıp ettikleriyle muarızları tarafından nasıl olup da Cumhuriyetçi, hangi gerekçelerle laik ve ne diye modern diye kayda geçirildiğini de anlamak isterim. Bu kavramlarla ilgili çekincelerim olduğundan değil, Ankara İlahiyat'ta sıkı bir Müslümanlaşma sürecinin başlatıcısı olarak bilinen merhum Tayyip Okiç'in akademik ve entelektüel mirasçısı sıfatıyla Hocamızın gürültüye getirilerek bütün o muhalif, eleştirel ve sade kişiliğinin birkaç pragmatik şablona sıkıştırılmasını anlamakta zorlandım. Acaba dedim aslında buna kendisinin değil de öğrencilerinin mi ihtiyacı var, sormadan edemedim.

Şakası yok, Hocamız muhataralı dönemlerde ilahiyat programlarının rota tayininde oldukça önemli roller ve pozisyonlar üstlenmiş, İslam'ı alelade bir reform programına dâhil etmek için koşuşturan bir ucuzluğu erkenden fark etmiş, gidişatı yerinde izlemiş, "Nerede hata yaptık? Neden bu kader? Nasıl bir keder?" sorularıyla yüzgöz olmaktan hiçbir şekilde yılmamıştır. Babasından kendisine tevarüs eden kişilik örüntüleriyle o, ölçülü bir itiraz dilinin, güçlendirilmiş bir araştırma iştiyakının öncüsü olarak parmakla gösterilmeyi hak etmiştir. Burada ara dönemlerin karmaşık trafiğinde İslam araştırmalarının gücünü artırmak için elinden geleni yapmış bir temsilden söz ediyoruz. Böyle bir karakterin içinde dolaşan vicdanı, derdi ve kaygıyı açığa çıkarmak ve oradan korkuları değil hepimize yetecek, her birimizi ayağa kaldıracak enerjiyi temellük etmek herhâlde en çok da öğrencilerine ve bizlere düşer.

Velhasılı kelam güzel bir sempozyumdu. Hocamızı bir daha görmüş ve dinlemiş olduk. Doğum gününü sempozyuma denk getirmeyi akleden tertip heyeti ve otelin terasında kutlama için yer alan sadık öğrencileri, hayatının her bir dönemi başka bir sosyolojiye, sıra dışı bir devinime ve sade bir dönüşüme işaret eden Mehmed Said Hatiboğlu Hocamızı onurlandırdılar. Ben şahsen bütün bunların yanı sıra saygıdeğer Hocamızın muhterem pederlerinin mezarı başında anılmasını, şehrin en büyük camiinde mevlit okunmasını, yurdun dört bir tarafına yayılmış öğrencilerinin hemen hepsinin o gün orada olmasını ve ilmiyle âmil pederlerinin keyfî sürgününe karşı duran şehir ahalisinden ayakta olanların da salona davet edilmesini çok isterdim.

Hocamıza ve onun muhterem eşi hanımefendiye hayırlı ömürler dilerim. Böyle dolu dolu geçen bir ömrün coşkuyla ilerleyen akışına tanıklık eden öğrencilerinin vefa ve sadakatlerine daha hayattayken şahit olmak bilmem herkese nasip olur mu?

DERGİ HAKKINDA

Hadis ve Siyer Araştırmaları

Hadis ve Siyer Araştırmaları hakemli bir dergidir. Altı ayda bir yayımlanır.

Hadis ve Siyer Araştırmaları Hakkında:

Hadis ve Siyer Araştırmaları hakemli bir dergidir. Klasik ve çağdaş hadis ve siyer çalışmalarının bütün yönlerini ele alır. Hadis ve siyer alanlarına bilhassa diğer İslâmî ilimlerin yanı sıra edebiyat, tarih, sosyoloji, psikoloji ve eğitim bilimleri sahalarından gelecek interdisipliner katkıları desteklemektedir. Uluslararası perspektife sahip olmayı vurgulamakta ve farklı ilmî geleneklerden akademisyenlerin çalışmalarını önemli kabul etmektedir. *Hadis ve Siyer Araştırmaları*, Türkçe, Arapça, İngilizce, Almanca ve Fransızca makalelerin yanı sıra araştırma notu, tercüme, kitap, sempozyum, konferans tanıtım ve değerlendirmelerini de yayınlar.

Makale Gönderimi:

Yazılar hadisvesiyer.info adresine gönderilmelidir. Yazar çalışması ile birlikte unvanını, görev yaptığı kurumu, iletişim bilgilerini belirtmelidir. Makale başvurusunun ardından üç gün içerisinde makalenin alındığına dair elektronik posta yazara gönderilir.

Hakemlik Süreci:

Dergiye gönderilen yazıların şekil şartlarına uygunluğu editör tarafından kontrol edildikten sonra uygun bulunan makaleler iki hakeme gönderilir. Raporlardan birinin olumlu diğerinin olumsuz olması hâlinde makale editörün kararıyla üçüncü bir hakeme yönlendirilir. Hakemlerin değerlendirmelerinin ardından yazara ulaştırılan makalelerin gerekli değişiklikler yapılarak en geç yirmi gün içerisinde gönderilmeleri gerekmektedir.

Şartlar ve Yayın Süreci:

Makalelerin daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olması şartı aranır. Bilimsel bir toplantıda sunulmuş olan tebliğler, başka bir yerde yayımlanmamışsa makale formuna konularak ve bu durum belirtilmek şartıyla kabul edilir.

Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez. *Hadis ve Siyer Araştırmaları*'nda yayımlanan yazıların bilimsel sorumluluğu yazarlara aittir.

Kaynak Gösterme Kuralları:

Eserlerin ilk geçtikleri yerde bibliyografik künyeleri tam olarak verilmelidir. İkinci kez geçtikleri yerlerde yazar(lar)ın soyadı, kısaltılmış eser/makale adı, sayfa numarası yeterlidir.

a.y. bir önceki dipnotta geçen çalışmalar için kullanılabilir. a.g.e., kısaltması kullanılmamalı, a.mlf. kısaltması ise yalnız aynı dipnot içerisinde kullanılmalıdır.

Kitap:

Dipnotta:

Emin Âşıkkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi: Cerh ve Ta'dîl İlmi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), 10.

Aşıkkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi*, 10.

Tayâlisî, Süleyman b. Dâvûd b. Cârûd et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, nşr. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî (Cîze: Hicr li't-tıbâa ve'n-neşr, 1999), 1: 10.

Tayâlisî, *Müsned*, 1: 10.

G. H. A. Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, çev. Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 10.

Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, 10.

Kaynakçada:

Âşıkkutlu, Emin, *Hadiste Rical Tenkidi: Cerh ve Ta'dîl İlmi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1997.

Tayâlisî, Süleyman b. Dâvûd b. Cârûd et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, 4 cilt, nşr. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî, Cîze: Hicr li't-tıbâa ve'n-neşr, 1419-1420/1999.

Juynboll, G. H. A., *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, çev. Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.

Çok Yazarlı Kitap:

Dipnotta:

Scott Lash ve John Urry, *Economies of Signs & Space* (London: Sage Publications, 1994), 241-51.

Lash ve Urry, *Economies of Signs & Space*, 241.

Bekir Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), 25.

Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları*, 36.

Kaynakçada:

Lash, Scott ve John Urry, *Economies of Signs & Space*, London: Sage Publications, 1994.

Topaloğlu, Bekir v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.

Kitap Bölümü:

Dipnotta:

Sean W. Anthony, "Crime and Punishment in Early Medina: The Origins of a Maghāzī Tradition", *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical, and Maghāzī Hadīth*, ed. Harald Motzki (Leiden: Brill, 2010), 385-465.

Anthony, "Crime and Punishment in Early Medina", 465.

Kaynakçada:

Anthony, Sean W., "Crime and Punishment in Early Medina: The Origins of a Maghāzī Tradition", *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical, and Maghāzī Hadīth*, ed. Harald Motzki, Leiden: Brill, 2010.

Makale:

Dipnotta:

Salih Karacabey, "İsrâiliyyât'ı Belirleme Kriterleri Çerçevesinde İlâhî Mesajın Birliği Meselesi", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1 (2003): 71-80.

Karacabey, "İsrâiliyyât'ı Belirleme Kriterleri", 90.

Koren J. ve Y. D. Nevo, "Methodological Approaches to Islamic Studies", *Der Islam*, 68 (1991): 87.

Koren ve Nevo, ""Methodological Approaches", 87.

Kaynakçada:

Karacabey, Salih, "İsrâiliyyât'ı Belirleme Kriterleri Çerçevesinde İlâhî Mesajın Birliği Meselesi", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1 (2003): 71-104.

Koren J. ve Y. D. Nevo, "Methodological Approaches to Islamic Studies", *Der Islam*, 68 (1991): 87-107.

Ansiklopedi Maddesi:

Dipnotta:

İsmail Lütfi Çakan, "Câbir b. Zeyd", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 6: 537.

Çakan, "Câbir b. Zeyd", 538.

Kaynakçada:

Çakan, İsmail Lütfi, "Câbir b. Zeyd", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 6: 537-8.

Tez:

Dipnotta:

Sabri Çap, *Hadis İlminde Merfû-Mevkuf İlişkisi* (doktora tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008), 67.

Çap, *Hadis İlminde Merfû-Mevkuf İlişkisi*, 67.

Kaynakçada:

Çap, Sabri, *Hadis İlminde Merfû-Mevkuf İlişkisi*, doktora tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008.

Online Kaynak:

Kasım Şulul, "Siyer Araştırmalarına Dair Tespitler I", http://www.sonpeygamber.info/siyer-arastirmalarina-dair-tespitler-i (eriş. tar. 26 Mart 2015).

Yazarın bilinmemesi halinde:

"Sonpeygamber.info'dan Yeni Bir Bölüm: Hadislerden Hayata", http://www.sonpeygamber.info/hadisten-hayata-basligi (eriş. tar. 17 Eylül 2017).

Kur'an ve Kitâb-ı Mukaddes:

el-A'raf 7/157

Tekvin 16/15

Kısaltmalar:

a.mlf.	aynı müellif
a.y.	aynı yer
Bk/bk.	bakınız
çev.	çeviren/tercüme eden
der.	derleyen

Hadis ve Siyer Araştırmaları
Hadīth and Sīra Studies

ISSN: 2149-9071 | e-ISSN: 2149-908X

MERİDYEN

HADİS VE SİYER ARAŞTIRMALARI MERKEZİ