

## HADİSLERDE DELÂLET SORUNU\*

Sayın Başkanım, sözlerime başlarken önce zat-ı âlinizi ve bütün hocalarımı saygıyla selâmlıyorum.

Benim tebliğim, “*Hadislerde Delâlet Sorunu*” başlığını taşıyor. Ancak, iki gündür yapılan konuşmalardan da anlaşıldığı gibi, hadislerde sübût ve delâlet sorununu birbirinden ayırmak oldukça güçtür. Bu sebeple, yer yer sübût ve delâlet konusunun iç içe ele alındığını ifade etmek isterim.

Tebliğime başlamadan önce, metnimin kurgusu hakkında, kendimi doğru ve yeterli anlatabilmek için bilgi vermek istiyorum. Sunacağım metin iki bölümden ibarettir. Birinci bölümde, öteden beri çalışmalarımı üzerinde yoğunlaştırdığım hadislerin anlaşılmasında ve yorumlanmasında metodolojik bir sorun ve bu sorunun, söz gelimi fıkha, ahlâka ve kelâma yansımaları hakkında okumalarım neticesinde vardığım bazı sonuçları ifade etmeye çalışacağım. İkinci bölümde ise, bu metodolojik sorunu, sorun olarak gördüğüm metodolojinin kendi imkânları içinde aşmanın yolları ve bunu aşarken de, teknik ve sistematik olarak birtakım çağdaş anlambilim/yorumbilim çalışmalarından nasıl yararlanabileceğimizi anlatmaya gayret edeceğim.

Yine, tebliğime başlamadan önce, iki hususa daha işaret etmek istiyorum. Tebliğim içerisinde “usûlü fıkıh” dediğim zaman, tarih içerisinde bütün versiyonlarıyla yer alan topyekun usûlü fıkıhı kastetmiyorum; tarihte egemen olan versiyonu içinde lâfzî delâlet mebhâslerini kastediyorum. “Usûlü fıkıh” denildiği zaman, lâfzî delâlet bahislerini kastediyorum. “Hadis” dediğim zaman da, Hz. Peygamber’den bize gelen topyekûn öğretiyi ifade eden sünnet ve hadis -sünnetle birlikte zikredilen hadisi değil- bu öğretiyi bize ifade eden bir bilgi olarak yahut bu öğretiye ait bir parçayı bize ifade eden rivayet lafızlarını kastediyorum. Ancak, önce, giriş olarak, sünnet ve hadis hakkında genel bazı şeyler söylemek istiyorum. Çünkü, bütün son çağdaş çalışmalarda, hadis ve sünnetle ilgili bir metne şöyle başlamak genel geçer bir temayül haline gelmiştir: Sünnet ve hadis İslâm’ın Kur’an’dan sonra temel ikinci kaynağıdır. Sadece temel ikinci kaynağı değildir sünnet ve hadis.

Bu kısa açıklamadan sonra tebliğime geçmek istiyorum.

İslâm dininin doğuşundan kısa bir müddet sonra dünyaya yayılmasında, yerleştiği bölgelerde sürekliliğinin sağlanmasında ve farklı kültür ve coğrafyalarda yaşayan mensupları arasında ortak bir kültürün oluşmasında Sünnet ve hadisin rolü büyük olmuştur.1 Hz. Peygamber’in Sünneti bir taraftan günlük hayatın pratikleri olarak fiilî bir gelenekle nesilden nesile aktarılırken, diğer taraftan kadim bir gelenek olan şifahî rivayet geleneği ile hayatîyetini devam ettirmiştir.2 Hicri ikinci asır bu iki geleneğin ihtilafına şahit olmuş,3 ancak sonunda söz ve rivayetin gücü uygulamaların önüne geçmiş, rivayet geleneği fiilî geleneği de yanına alarak, İslâm düşüncesinin teşekkülüne yön vermiş, farklı mezheplere ve fıkıh mekteplerine vücut vermiştir. İkinci asırdan beşinci asra kadar Sünnet ve hadise ait her türlü bilgi yazılı kayıtlara geçirilmiş ve bu kayıtlar İslâm’ın

Kur'an ile birlikte ikinci kaynağı olarak yerini almıştır. Sünnet ve hadis bilhassa her ikisinin de başına birer 'ehl' kelimesi getirilince; yani ehl-i sünnet ve ehl-i hadis hareketleri ortaya çıkınca, İslâm toplumlarını inşa eden geleneğin omurgasını oluşturmuş ve bütün yolları birleştiren anayolun oluşumunu sağlamıştır.<sup>4</sup> Bilhassa çöküş ve çözülme zamanlarında kurtuluş ideolojisinin ana malzemesi olmuştur. Her çöküş anında yeniden yükselebilmek, Asr-ı saadete dönüşe bağlanmış, bu da her defasında Asr-ı saadetin yaşayan belgeleri olan hadisin önemini arttırmıştır. Hadis, Asr-ı saadeti sürekli şimdiki zamana taşıma gayretini ifade etmiş ve başlangıç döneminden uzaklaşan ümmeti kaynaştıran bir araç vazifesi görmüştür. Ümmet hadis sayesinde sürekli idealleştirilen ilk döneme olan mesafeyi kapatmaya çalışmıştır.<sup>5</sup> Modern zamanlarda dahi bu arayışlar devam etmiş ve bugün de kısmen devam etmektedir.

Sünnet ve hadis, tarihin akışı içinde bütün bunları gerçekleştirirken bünyesinde barındırdığı bütün problemleri de beraberinde taşıya gelmiştir. Tarihin bize miras olarak bıraktığı bütün problemleri burada sıralamak mümkün değildir. Ancak tamamını üç başlık altında toplamak mümkündür:

1. Sünnet ve hadisin mahiyeti ile ilgili tartışmalar ve tartışmaların doğurduğu problemler.
2. Sünnet'i aktaran rivayetlerin sübûtuyla ilgili problemler.
3. Bu rivayetlerin delâleti, anlaşılması ve yorumlanmasıyla ilgili problemler.

Her şeyden önce düşünce tarihimizin başında Sünnetin yazılı malzemeleri olan hadislerin rey ve düşünceye alternatif olarak sunulmasının (Re'y-Eser çatışması), entelektüel ataleti teşvik eden bir unsur olarak takdim edilmesinin açtığı metodik yaralar tarih içinde sarılamamış, bireysel çabalar dışına akıl- vahiy ve rivayet-dirayet dengesi tam manasıyla kurulamamıştır. Hadislerin, sübûtu, anlaşılması ve yorumlanması ile ilgili problemler nihai bir neticeye bağlanamamış, Sünnet bir model olarak asırdan asra taşınamamıştır. Bugün hangi sebeplerle olursa olsun, vefatının üzerinden on dört asır geçen Resul-i Ekrem'in söz ve uygulamalarının dindeki konumunun hâlâ tartışılıyor olmasını müslümanlar için tabii bir durum olarak değerlendirmemiz mümkün değildir. Bilhassa gerek tarihte gerekse günümüzde zaman zaman Kur'an ve Sünnetin delil olarak karşı karşıya getirilmesi, Allah'ı ve Peygamberinin bir hakimiyet yarışına sokulmasının izah edilebilecek hiçbir tarafı olamaz.<sup>6</sup>

İkinci kısım problemlere gelince yani, İslâm peygamberinin Sünnetini bize taşıyan rivayet malzemesi olarak hadislerin sübût ve sıhhat problemi de İslâm alimlerini başlangıçtan günümüze kadar meşgul etmiş ve meşgul etmeye devam etmektedir. Başta muhaddisler olmak üzere İslâm bilginlerinin bu problemi halletmek yolunda sarf ettikleri çaba ve gayretleri her türlü takdirin üstündedir.

Ancak Hadis olarak nakledilen rivayetler ile ilgili problemler sadece sübût ve sıhhat meselesinden ibaret değildir. Sahih bir isnadla sabit olduğu kabul edilen hadislerin delâlet sorunu, doğru anlaşılması ve doğru yorumlanması meselesi en az sübût ve sıhhat problemi kadar önem arz etmektedir. Hz. Peygamberin sarf ettiği bir sözün farklı lâfızlarla nakledilmesi, her bir ravinin lâfzen değil mana ile rivayet etmesi, şifahî

rivayetlerden yazılı metinlere dönüşmesi, bir kısmının yazı ile tespitinin gecikmesi gibi hususlar hadislerde bir delâlet problemi doğurmuştur.

Hadislerdeki sübût ve sıhhat problemini halletmek için büyük çabalar sarf edildiği gibi delâlet sorununu da çözmek ve hadislerin doğru anlaşılması ve doğru yorumlanmasını temin etmek için ciddi çalışmalar yapılmamış değildir. Sünnet ve Hadis sayısız anlama ve yorumlama faaliyetine mevzu teşkil etmiştir. Hadislerin mana ve maksadını tespit etmek için birçok ilim dalından söz edilmiştir. Sadece Buhârî'nin müstakil bir kütüphaneyi donatacak şerh ve izahları yapılmıştır. Bir tek hadisi açıklamak için müstakil eserlere konu olan nice hadisler olmuştur.

Elbette bu çalışmalardan hiçbirisinin söz konusu sorunu çözmede müspet katkılar sağladığı inkâr olunamaz. Ancak bütün bu çalışmalar sonucunda hadisçilere özgü hadislerin doğru anlaşılmasını ve doğru yorumlanmasını sağlayacak bir metodolojinin oluştuğunu söyleme imkânına sahip değiliz.

İslâm filozofları, İslâm mutasavvıfları ve bazı Mutezilî kelâmcıların şazz addedilen yorumları bir tarafa bırakılırsa, Hadislerin anlaşılmasında Usûl-i Fıkh'ın anlama yöntemine başvurulmuştur. Zira İslâmî ilimler içinde İslâm filozoflarının 'Burhanı' İslâm mutasavvıflarının 'İrfanı' esas alan metodları bir yana, müstakil bir anlama yöntemi geliştiren tek disiplin Usûl-i Fıkh'tır. Usûl-i Fıkh ise her hadisi müstakil dinî bir metin/nass olarak görmüş ve söz konusu dinî metni de bir kanun metni gibi yorumlamaya tabi tutmuştur.

Bizce bir kısmı Usûl-i Fıkh'ın kendisinden bir kısmı da sünnetin sözlü ve yazılı malzemeleri olan hadislerden kaynaklanan sebeplerle bu anlama yönteminin hadisleri doğru anlamak ve doğru yorumlamak için yeterli bir metodoloji olduğunu söylemek mümkün değildir.

Her şeyden önce Usûl-i Fıkh'ın anlama ve istinbat metodu 'dinî metinlerin' tamamını anlamak için belirlenmemiştir. Sadece bazı metinlerden şer'î ve amelî hükümleri çıkarmaya yöneliktir. Nitekim Pezdevî Usûl-i Fıkh'ın alanını belirlerken 'sadece şer'î hükümlere taalluk eden meselelerde' diye bir kayıt getirmiş, Abdülaziz el-Buhârî de bu kaydı şu şekilde açıklamıştır: 'Pezdevî'nin bu kaydı ile dinî metinlerde yer alan kıssalar, meseller ve hikmetli sözlerin anlaşılması Usûl-i Fıkh'ın alanı dışında kalmaktadır. Oysa bu nevi sözler, hadis külliyatının büyük bir kısmını oluşturduğu gibi, hadis şerhleri bu tür hadislerin de Usûl-i Fıkh'ın delâlet kuralları gereği gramatik tahlilleri ile doludur.<sup>7</sup>

Usûl-i Fıkh her hadisi müstakil dinî bir metin olarak ele aldığı gibi her metni de, kanun metni gibi tahlil etmeye çalışmıştır. Hadisler bu suretle kanun metni haline getirildikten sonra da her hukuk adamının yapacağı gibi mümkün olduğu kadar nassın lafızlarında olaylara uygulanabilir hüküm aramak gerekmiştir. Oysa hiçbir rivayet tek başına lâfzı, nazmı ve manasıyla müstakil dinî bir metin olmadığı gibi dinî her metni kanun metni gibi kabul etmek oldukça büyük yanlışlıklara yol açmıştır.

Usûl-i Fıkh'ın anlama yöntemi bir kanun yorumlama metodu olduğu gibi kanun tahlilinde de mantuku ve mefhumu ile lâfzî yoruma ağırlık vermiştir. Aslında

usulcülerimizin lâfzî yorum yanında mantıki yoruma hiç başvurmadıklarını öne sürmek yorum sisteminde sadece nassların lafızlarına bakıp ruhu üzerinde durmadıklarını söylemek dil unsuru ile birlikte kanun yorumu için başvurulması gereken diğer unsurlara müracaat etmediklerini iddia etmek büyük haksızlık olur, ancak yapısı gereği lâfzî yoruma öncelik tanıdığı bir vakıadır.<sup>8</sup>

Usûl-i Fıkh'ın lâfzî yoruma öncelik tanıyan delâlet yönteminin kendi içinde tutarlı olabilmesi için nass olarak değerlendirilen lafızların iki şartı taşıması ve iki vasfı ihtiva etmesi gerekir:

Birincisi şariin yani kanun koyucunun bu lafızları sadece kanun koymak gayesiyle vazetmiş olması

İkincisi lafızların kanun koyucuya aidiyetinde hiçbir şüpheye mahal kalmaması.

Rivayet malzemesini bir bütün olarak göz önünde bulundurduğumuzda hadislerin birinci şartı taşıdığı söylenemez. Hadislerin birer kanun metni gibi tanzim edilmediği aşikardır.

İkinci şarta gelince bütün ravileri sika, bütün senedleri sahih olan hadislerin lafzen rivayet edildiklerini söylemek imkânına sahip değiliz. Hadisçiler hadislerin ekseriyetinin mana ile rivayet edildiklerinde müttefiktirler.

Ravi tasarrufları göz önünde bulundurularak farklı rivayetlerin ortak anlamını elde edip hükme varmak yerine her bir ravinin farklı rivayeti bir mezhebin görüşüne dayanak olmuştur. Zira Usûl-i Fıkha vücut veren Kelamî düşünceye göre Kur'an'da hitab-ı mühmel olmadığı gibi sahih hadislerde de hitab-ı mühmel yoktur. 'Zira hitab-ı mühmel hezeyandır, hezeyan nakısadır, nakısa Allah ve Rasulu için muhaldir.'<sup>9</sup>

Hitab-ı mühmel için farklı tanımlar yapılmakla birlikte asıl kastedilen, herhangi bir anlam veya bir hüküm ifade etmeyen, yahut vazedildiği manaya delâlet etmeyen söz, lâfız demektir. Elbette teorik olarak böyle bir şeyi Allah ve Rasulü için düşünmek imkânsızdır. Hatta Gazalî'ye göre böyle bir şeyi akli başında bir insan için düşünmek dahi doğru değildir.<sup>10</sup> Ancak bu kaideyi elimizdeki rivayet malzemesine teşmil etmek sahih hiçbir rivayette mühmel hiçbir hitabın olmadığını söylemek mümkün müdür? Amidî'nin dediği gibi Kur'an'da anlamsız bir şeyin olması tasavvur edilemez.<sup>11</sup> Ancak aynı şeyi ravilerin rivayeti için söyleyebilir miyiz? Hatta bazı usulcülere göre hitab-ı mühmel herhangi bir anlam ifade etmeyen kelime değil, dilde vazedildiği zahiri manaya delâlet etmeyen lafızlardır. Buna göre sahih hadis metinlerinde herhangi bir kelimenin zahiri anlamına muhalif olarak söylenmiş olması onu hitab-ı mühmel kılar.<sup>12</sup>

Bu husus ravilerin rivayetlerinde geçen her ifadeyi Hz. Peygambere ait kutsal bir söz olarak kabul etmeyi intac etmiştir.

Usûl-i Fıkh'ın lâfzî delâlet yolları için belirlediği kuralların hadis metinlerine harfiyen tatbik edilmesinin Fıkıh, Ahlâk ve Kelâm açısından doğurduğu sorunlara kısaca işaret ederek bu bölümü bitirmek istiyorum:

Bu husus fıkihta sıkı bir formalizmi beraberinde getirmiştir. İctihada kaynaklık etmesi

gereken her rivayet serbest icihadın önünde bazen bir engel olmuştur ve icihadın alanını daraltmıştır. Mezhepler arası ihtilafı mükellefin aleyhine olabilecek şekilde çoğaltmıştır. Fıkıh, bu sebeple hukuki bir sistemden ziyade müslümanların yükümlülükleri üzerine bir inceleme olarak tavsif olunmuştur.<sup>13</sup> Nassların tamamından elde edilen külli ilkeler doğrultusunda rivayetleri yorumlamak gerekirken bazen rivayetler belirleyici ilke olmuştur. Meselâ, kendi bağlamından koparılarak genelleştirilen “Su kulleteyn miktarına ulaşınca hiçbir şey onu necis kılmaz” hadisinden çıkarılan hüküm temizliği imanın yarısı sayan dinin temizlik anlayışına hanel getirmiş ve oldukça kötü tatbikatlara yol açmıştır.<sup>14</sup> Oysa rivayete ait bütün parçalar toplandığında bu sözün suyun çok nadir olduğu *çöl şartları* (*ardu’l-fellât*) için söylendiği anlaşılacaktır.<sup>15</sup> Her rivayet bir nass, her hüküm de nassın mefhumu ve mantukunda arandığı için bazen hukukun temel ilkeleri gözardı edilmiştir. Fıkıh kitaplarımızda ve ahkâm hadisleri şerhlerinden namaz kılan önünden geçeni öldürürse kısas gerekir mi gerekmez mi, tartışması bunun tipik bir örneğidir. Bu tartışmanın sebebi, ne işlenen suçun şeriatını ifade eden bir âyet ve hadisten ne de suç ve ceza arasındaki denge üzerinde varılan bir icihaddan kaynaklanmış değildir. Tartışmanın asıl sebebi namaz kılanın önünden geçmeyi yasaklayan hadisin bir tarikinde kâtil kelimesinin telaffuz edilmiş olmasıdır.<sup>16</sup>

Ahlâka dair rivayetlerin de fikhî rivayetler gibi gramatik tahlillere tabi tutulması rivayete dayalı geleneksel ahlâk anlayışımızı olumsuz yönde etkilemiştir. Her şeyden önce söz konusu rivayetleri değerlendirirken rivayetlerde bolca yer alan değer hükümleri ile bir davranışı ahlâkî kılan değer arasındaki ilişki bir temele bağlanmamıştır. Oysa rivayetlerde yer alan değer hükümlerinin dilsel ifadeleri ile en üst kategoride kabul edilen değer mefhumu arasında her zaman birebir örtüşme söz konusu değildir. Kaldı ki pek çok rivayette değer ifade etmeyen değer yüklü önermeler mevcuttur. Ahlâkî bakımdan değer ifade etmeyen ancak lafız itibarıyla değer hükmü taşıyan rivayetlerin Kur’an metni gibi gramatik tahlillere tabi tutulması oldukça büyük yanlışlıklar ortaya çıkarmıştır. Bazen de tasvir edici olgusal önermelerden (ihbarî) değer hükümleri çıkarılmıştır. Sözgelisi Allah’ı sevmek ve Peygamberi sevmek ile ilgili hadisler ile Arab’ı sevmek ile ilgili hadis, İman bölümlerine girmiş, hatta ehl-i hadisin imanın şubeleri ile ilgili eserlerinde yanyana yer alabilmiştir.<sup>17</sup> “*el-Hayâu mine’l-îmân*” (Haya imandandır) hadisi<sup>18</sup> ile “*el-Bezâzetu mine’l-îmân*” (Dağınık, pejmürde giyinmek imandandır) hadisi de yine iman bölümlerinde birlikte zikredilebilmiştir.<sup>19</sup> Yemekten sonra ellerimizi yıkamak ile<sup>20</sup> ellerimizi yıkamadan önce parmaklarımızı yalamanın<sup>21</sup> eşit derecede iki ayrı ahlâkî davranış olarak telâkki edilmesi de bundandır. Bazen rivayetlerdeki vurgu nedeniyle sevap vadeden davranışlar, ahlâkî sorumluluklar gereği tavsiye edilen davranışları öncelemiştir. Bu durum rivayete dayalı geleneksel ahlâk sistemimizde gaye değerlerle vesile değerlerin karışmasına yol açmış en önemlisi de değerler hiyerarşisini bozmuş ve değerlerde bir rölativizm meydana getirmiştir. Günah, suç ve ayıp olarak nitelenmesi gereken davranışlar ebedi azaba yahut saadete mahkum edecek hareketlerin tespiti yanlış olursa ahlâka temel teşkil eden değerler zedelenir. Bunların zedelenmesi ise ahlâkî yanlışlıklara yol açar. İslâm toplumlarında dine dayalı ahlâkın ahlâka dayalı dindarlık doğurmamasının sebebi budur.

Bu metodun rivayetlere tatbiki sadece Fıkıhta ve ahlâkta değil, Akaid ve Kelâm’da da ciddi sorunlara yol açmıştır. Hanefilerin, “Ahad haberler itikatta delil olmaz” fikri genel geçen kural olmamıştır. Her şeyden önce Akaid’den olmayan pek çok şey (nuzûl-u

Mesih, mehdi, deccal, kabir azabı, şefaât, ruyetullah vs) dinin asılları haline gelmiştir. Allah'ın sıfatları konusunda kelâmcılarla hadisçiler arasında çıkan tartışmaların büyük kısmı bundan neşet etmiştir. 'İnna'llâhe halaka Âdem alâ suretihi' gibi hadislerde bir tek zamirin mercii Allah'ın zatını tartışma konusu yapmıştır. Allah'ın dünya semasına inişi meselesi müstakil eserlere vücut vermiş İbn Teymiyye gibi bir alim bunu imanın temel prensiplerine dahil etmiştir. Bu tür rivayetlere tatbik edilen yöntem bazen bir nevi tatile (nihilizme) yol açmış bazı insanları da teşbih ve tescim fikrine götürmüştür.

Burada özellikle belirtmek gerekir ki, usûl-i fikhın anlama yönteminin, hadislerin doğru anlaşılması ve doğru yorumlanması için bir metodoloji olmadığı yargısı bu usûlün tarihte egemen olan şekli ve versiyonu ile ilgilidir. Zira usûlün farklı ekollerinden yararlanarak bu metodolojide yapılacak bir yenilik, anlama yönteminin kabul ettiği esasların öncelik sırasını değiştirmek, onu hadislere uygulanabilir bir metod hâline getirebilir. Bunun için yapılması gereken ilk şey ilk asırlarda Cuveynî tarafından fark edilen ve Gazâlî tarafından dile getirilen, Şâtıbî ile sistemleşme yoluna giren usûlün küllî, kati esaslara bağlanması ile ilgili çalışmalara kaldığı yerden devam etmektir. Usûl-i fikhın kapsamı içinde yer alacak külli esaslar ya sağlam akli delillere, yahut tek tek birçok delilden elde edilen istikraya dayanmalıdır. Delâlet, lafızların boyunduruğundan kurtulmalı, lafızların bizi mânâyâ götüren araçlardan birisi olduğu kabul edilmelidir. Dinin evrensel anlaşılabilirlik ilkesi (*el-fehm ve'l-ifhâm*) gereği sadece Arapça için geçerli olan delâlet izafî kabul edilmeli ve bütün diller için geçerli olan asli delâlet, yani mânâ ve mefhumun delâleti esas kabul edilmelidir.<sup>22</sup> Şâşî'nin, delâletü'l-hâl, Delâletü'l-mahalli'l-keâm, delâletü'l-orf, delâletü siyâki'l-keâm dediği delâlet çeşitleri en lâfzın delâleti kadar dikkate alınmalı.<sup>23</sup> Hatta İbn Dakîk el-İd'in dediği gibi mânânın delâleti kesin veya kesinliğe yakın bir zan ifade ederse mücerret lafız terk edilmeli ve mânâyâ tabi olunmalıdır.<sup>24</sup>

En önemlisi de usûle teorik olarak vücut veren fikhî ve kelâmî dayanaklar yeniden ele alınmalıdır. Zira ilk asırların kelâmî tartışmaları artık çok geride kalmıştır. Teklif kavramı etrafında yoğunlaşan fikhın belirlediği değer mefhumunun da yeniden gözden geçirilmesinde zaruret vardır.<sup>25</sup>

Bu usûlün sahih hadis metinlerini doğru anlamamızı ve doğru yorumlamamızı sağlaması için ayrıca atılması gereken adımları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Hz. Peygamber'in doğrudan sözü olarak nakledilen hadislerle onun herhangi bir davranışını yahut Peygamber döneminde meydana gelen bir hadisseyi aktaran rivayetleri hatta sahabe ve tabiun sözü olarak hadis kitaplarında yer alan haberler ilmî bir yöntemle birbirinden tefrik edilmelidir. Farklı isimler konya da İslâm geleneğinde bunların tamamına hadis dendiği gözardı edilmemelidir.

2. Rivayet dönemlerinde Hz. Peygamber zamanında vuku bulan hangi hadisenin onun ağzından rivayet edilen bir hadise dönüştüğü, sadece "hükmen merfu" olgusunun değil, sahabe ve tabiuna ait hangi sözün merfu hadis kategorisine çıktığı tespit edilmelidir.

3. İster doğrudan peygamber sözü olsun, ister Hz. Peygamber'in bir davranışını yahut onun zamanında meydana gelen bir hadisseyi anlatan haber olsun isterse sahabe ve tabiuna

ait bir rivayet olsun hiçbir hadisin, lâfzî gramatik tahlillerle doğrudan hüküm çıkarmamıza elverişli müstakil, kutsal, dinî bir metin olmadığı peşinen kabul edilmelidir. Her lâfzî hakikatın kaynağı olarak gören bir yöntem için dahi bu bir zorunluluktur. Zira bu lâfızların büyük bir kısmı ravilere aittir.

4. İsnad bakımından sahih olarak kabul edilen her hadis ancak Hz. Peygamber'e ait olan bir öğretiyi bizlere ifade eden rivayetler topluluğunun bir parçasıdır; hem de eksik bir parçasıdır. Önce aynı hadisin farklı varyantları biraraya getirilmek suretiyle bütüne ait doğru parça elde edilmeli, daha sonra da öğretinin bütünü elde etmeye çalışmalıdır.

5. Gerek tek tek rivayetler gerekse Hz. Peygamber'in öğretisini ifade eden rivayetler topluluğu, onları meydana getiren tarihsel ve toplumsal şartlardan, fiziki ve sosyo kültürel çevreden tecrit edilerek tarih üstü metinler olarak okunamazlar. Binaenaleyh metin dışı unsurlara başvurmadan doğru parçayı bulmak ve doğru parçalardan bütüne ulaşarak metni doğru anlamak mümkün değildir.

Şimdi bütün bu aşamalarda nasıl bir yöntem takip etmek gerektiği ile ilgili bazı bilgiler üzerinde durmak istiyorum.

İlk asırlardan itibaren herhangi bir rivayeti muhteva değerlendirmesine tabi tutarken, ondan bir hüküm istinbat edileceği vakit onun bütün tariklerini birlikte ele almanın ehemmiyetine işaret etmeyen alim yok gibidir. Yahya b. Main şöyle demiştir: 'Şayet biz bir hadisi otuz vecihten yazmazsak, onun ne ifade ettiğini anlayamazdık.' 26 Ahmed b. Hanbel ise şöyle demiştir: 'Bir hadisin bütün tariklerini bir araya getirmedığınız sürece onu anlayamazsınız; zira hadisin farklı tarikleri birbirini tefsir eder, açıklar.' 27 Ali İbnu'l Medinî de şöyle der: 'Bir konudaki bütün tarikler bir araya getirilmeden bir rivayetin hatası anlaşılmaz.' 28 İbn Dakik el-İd de şöyle demiştir: 'Doğru olan, aynı hadisin bütün tariklerini toplamak ve farklı tarikleri birbiriyle denetlemektir. Hadisten kastedilen mânâ ancak bu şekilde ortaya çıkar.' 29

Ancak çeşitli sebeplerle bu hiçbir zaman gerçekleştirilememiştir. Denilebilir ki, her bir isnadı müstakil bir rivayet olarak kabul eden hadis usûlünün kendisi buna engel olmuştur. Her musannıf sadece kendi sıhhat şartlarına uygun olan rivayetleri seçtiği için bu işlemi tamamlamayı uygun görmemiştir. Binaenaleyh, Hz. Peygamberden rivayet edilen her sözü veya onun hakkında sözlü olarak ifade edilen her hadiseyi pek çok kareden oluşan bir resme benzetecek olursak<sup>30</sup> her hadisin veya her hadiseyi bize nakleden rivayetin bütün kareleri tamamlanmış resmini bize veren herhangi bir hadis kitabı mevcut değildir. Bu açıdan bakıldığında hadis kaynakları resmi tamamlayan kareleri ihtiva etmek açısından hiç kimsenin müstağni kalmayacağı eserlerdir. Ancak resmi tamamlamak için, bazı şerhlerde yapıldığı gibi rivayetin farklı tariklerini toplamak yetmez. Mühim olan bu işlemi yaparken doğru bir metodoloji takip etmektir. Bizce doğru bir resme varmak için iki önemli yola başvurulmalıdır:

1. Gerek tek tek her parçanın bütünlüğünü sağlamak gerekse elde edilen bu bütünü asıl resimle bütünleştirmek için toplanan rivayetleri metin tenkidi yöntemi ile birleştirmek.

2. Sadece rivayetler resmin tamamını vermez. Metin dışı unsurlarla, yani metnin bize

vermediği, ancak metne vücut veren, metnin kime, niçin ve nasıl hangi sebeple söylendiği, metnin sosyo-kültürel çevresi, tarihsel ve toplumsal bağlamı hakkında ciddi araştırmalar yapmak.

Burada metin tenkidi yöntemi derken modern dönem hadis araştırmalarında sıkça ifade edilen ve daha çok hadis metinlerini akıl, tecrübe, Kur'an, sünnet vs gibi unsurlarla mukayese ederek muhteva değerlendirmesine tabi tutmak anlamında kastetmiyorum. Her şeyden önce metin tenkidi kendisi müstakil bir yöntem değil, Tarihsel-Eleştirel (*Historical-Critical*) yöntemin bir aşamasıdır ve kendisi de pek çok aşamalardan ibarettir. Morfoloji ve Syntax'ın kuralları ile metni ele alan Linguistik Analiz; Tarihsel Filoloji'yi de kullanan Semantik Analiz; metnin iç tutarlılığını ele alan Edebi Tenkid (*Literal Criticism*); metnin edebi tarzını belirleyen ve bu tarza vücut veren sosyal muhiti tanımlayan tarz veya Üslub Eleştirisi (*Genre Criticism*); metni geleneğin akışı içinde ele alan ve geleneğin zaman içinde nasıl oluştuğunu izah etmeye çalışan Gelenek Eleştirisi (*Tradition Criticism*) ve son olarak metnin son şeklini almadan önce ne tür değişikliklere uğradığını ele alan Redaksiyon Eleştirisi metin tenkidinin aşamalarıdır.

Bilhassa bunlardan Semantik Analiz, hadis çalışmaları için kaçınılmazdır. Hadis rivayetlerinde yer alan ve İslâm toplumlarının anlam haritasını belirleyen anahtar kelimeler ve temel kavramlar yardımıyla bir anlamlar çatısının nasıl kurulduğunu, bu anlamlar çatısının kültür sistemini nasıl meydana getirdiği ve bu kültür sistemlerinin nasıl bir dünya görüşü oluşturduğunu anlamak için semantik analizlere ihtiyaç vardır. Zira anlamlar kendi başına değil, bir sistem ya da sistemler içinde değer kazanır. Kültür sistemleri semantik alanları değiştirir. Kelimeler ve kavramlar içinde yaşadıkları kültür sistemlerinden etkilenirler.

Hadis şerhlerimizde oldukça zengin bir malzemeye sahip olan linguistik ve etimolojik çalışmalar semantik analizlere kaynaklık edecektir. Bilindiği gibi semantik sadece dil için yapılmaz. Dilden hareketle bir dünya görüşünü ortaya çıkarmak için yapılır. Rivayet malzemesinin bizlere sunduğu temel kavramlardan ve anahtar kelimelerden hareketle Hz. Peygamberin ve ilk nesillerin dünya görüşünü tespit etmek ve daha sonra bir metodoloji olarak hadisleri bu dünya görüşünün meydana getirdiği semantik alana göre değerlendirmek faydalı olacaktır. Bu bizlere sonraki asırlarda semantik alanların nasıl değiştiğini de göstermiş olacaktır.

Ayrıca semantik analizler hem tek tek rivayetleri anlamamızda hem de bir bütün olarak nasıl değerlendirmemiz gerektiğinde yardımcı olacaktır. Bir anahtar kavramın aslı ve izafî manasını tesbit etmek, anahtar kelime konumunda olmayan bazı kelimelerin anahtar kelime konumuna nasıl yükseldiği, diğer bazı anahtar kelimelerin odak kelimeye nasıl dönüştüğü ve odak kelimenin semantik alanı içindeki anlamların zaman içinde nasıl değiştiğini görmek son derece önemlidir. Bizim kelimenin veya ifadenin anlam alanını belirlemek için semantik analizlere ihtiyacımız olmaz; ancak, anlam alanını ve sıralanmasını doğrudan etkileyen dil içi ve dışı unsurları belirlemek ve bu anlamların kültüre ve topluma nasıl yansıdığını, zaman zaman kültürün ve toplumun bu anlamları nasıl değiştirdiğini görmek için ihtiyacımız olacaktır.

Bütün bu çalışmalar resmin önemli karelerini tespit etmemizi sağlayacaktır. Ancak



metnin bütün kareleri rivayetlerle bize gelmiş değildir. Bir metni anlamada metnin iç birimleri olan kelime, edat ve cümleler arasındaki ilişki ne kadar önemli ise metnin dış dünya arasındaki ilişki o derece önemlidir. İnsanın tabii bağlamı ne ise sözün tarihi, içtimai ve kültürel bağlamı odur. İfadeler, Witgenstein'in dediği gibi kendi başlarına duran ve tek başlarına bilinebilen otomatik olgular olarak kavranmazlar. Tersine ifadelerin varoluşsal ve sınıflandırıcı bir bağlamı vardır ve çoğu başka bağlamlara da sahiptir. Binaenaleyh, Hz. Peygamberin sözlerini ve fiillerini anlamak ve yorumlamak için, içinde yaşadığı coğrafi ve sosyo-kültürel ortamı, hedeflerini kendileri ile gerçekleştirdiği ilk muhataplarını ve mücadele ettiği toplumun olgularını ve bu olgular arasındaki bağlantıları tespit etmek gerekir. Başka bir ifade ile Hz. Peygamberin her sözünü ve davranışını içinde yaşadığı ortam ve bu ortamın doğurduğu şartlar içerisinde ele alma zarureti vardır. Hz. Peygamberin herhangi bir filini veya görüşünü ortaya çıkaran sosyolojik etkenler tam olarak anlaşıldığında o şimdi çağımızda bizim için de anlamlı olur ve tam anlamıyla yeni bir boyut kazanır.

Nasıl ki, her sözcüğün bir temel anlamı bir de bağlamsal anlamı varsa aynı şekilde her hadisin bir temel anlamı bir de bağlamsal anlamı vardır. Hadiste kastedilen mânâ, hadisin rivayetlerde zikredilmeyen vürud sebebi, hadis metninde geçen bir hükmün illeti ya da hikmet-i teşrii ancak tabii ve sosyal bağlamın doğru tespit edilmesiyle anlaşılabilir. Bütün bunları sadece mânâ ile rivayet edilen hadisin veya hadislerin metinlerinde aramak yanlış olur. Kaldı ki, her rivayet müstakil kabul edildiği için tali derecede rivayetlerde yer verilen metin dışı unsurlara da pek rivayet edildiği söylenemez. Zira nassın kendisi kati kabul edilirken söz konusu metin dışı unsurlar hakkındaki bilgi zannî ve spekülatif kabul edilmiştir. Oysa bu konuda yapılacak çalışmalar bu bilgileri zannî olmaktan çıkaracaktır.<sup>31</sup>

Rivayet kendi bağlamından koparılmazsa yahut soru ile birlikte ele alınırsa bu sözün suyun çok nadir olduğu çöl şartları için söylendiği anlaşılacaktır. Kaldı ki benim burada söylemek istediğim husus böyle bir rivayet olmadan da metin dışı unsurları değerlendirmek suretiyle mana ve maksadın anlaşılacağıdır.

Aslında şerh edebiyatımızda sahih hadis metinlerini anlamlandırırken metin dışı unsurların da göz önünde bulundurulduğuna dair pek çok örnek verilebilir. Ancak bunlar hadisten çıkan nihai hükme yansımada zorluklarla karşılaşmıştır. Sahabeden itibaren birkaç örnek üzerinde durmak istiyorum:

1. İbn Abbas cuma günü gusletmenin vacip olduğunu bildiren hadisleri şöyle yorumlamıştır:

Hz. Peygamberin zamanında insanlar fakir ve muhtaçtı. Yün giyerler ve hurma bahçelerini sırtlarında taşıdıkları sularla sularlardı. Mescid-i Nebevi oldukça dar ve tavanı basıktı. Rasulullah sıcak bir yaz gününde cuma hutbesini irad etmek için minbere çıktığında ki, minberi de o zaman çok küçük ve üç merdivenden ibaretti, insanlar da terlemişti. Vücutları etrafa yün ve ter kokusu yayıyordu. Bu durumda sadece birbirlerini rahatsız etmekle kalmadılar kokuları Rasulullah'a kadar ulaştı. Bunun üzerine Allah'ın Rasulü: 'Ey insanlar bu gün (Cuma) geldiğinde gusledin veya gördüğünüz en güzel kokuları sürün' dedi.<sup>32</sup>

2. Ubeyy b. Ka'b'ın 'tek bir giysi içinde (izar-peştamal) namaz kılmak sünnettir; zira biz peygamberimizin zamanında böyle yapardık ve kınanmazdık' sözüne karşı Abdullah b. Mes'ûd şöyle demiştir: 'O zaman elbise kıtlığı vardı. Ancak Allah size zenginlik verdiği zaman iki elbise ile kılmak daha evladır.' 33

3. Cabir'in 'Allah Rasulü sırt üstü yatarak ayağı ayak üstüne atmayı yasakladı' rivayetini değerlendiren el-Hattâbî şöyle demiştir: 'Peygamberin zamanında elbise kıtlığı vardı. Çoğu kimse sadece beline saracağı bir peştamal bulabiliyordu. Peştemalin altından henüz şalvar gibi şeyler giymek yerleşmemişti. Bu haliyle sırt üstü yatan kimse ayağını ayak üstüne atınca görülmesi haram olan bölgeleri görüyordu. Bunun için Hz. Peygamber yasakladı.' 34

4. İbn Dakik el-İd, 'Sizden biriniz uykudan kalktığı zaman elini üç kez yıkamadan su kabına batırmasın zira elinin nerede gecelediğini bilmez' hadisini şöyle yorumlamıştır: 'Hz. Peygamberin zamanında su oldukça azdı ve özel kaplarda muhafaza ediliyordu. Öte yandan insanlar tuvaletlerde taş ile temizleniyordu. Uyuyan kimse terlediğinde su ile temizlenmediği için belli bölgelerinde necaset ortaya çıkıyordu. Elbette böyle bir durumda bu necis bölgeye değen elin su dolu kaba değmeden yıkanması gerekiyordu.' 35

5. Yine İbn Dakik Hz. Aişe'nin 'Ben, Peygamberin önünde kible tarafında uzanırdım. Secdeye eğildiğinde ayaklarımı çekerdim, kalktığında uzatırdım' rivayetini değerlendirirken, 'O gün evler çok dardı ve evlerde ışık yoktu' diyerek metin dışı unsurlarla Hz. Aişe'nin hareketinin yadırganacak bir tarafı olmadığını ifade etmiştir.36

6. İbn Dakik bir başka yerde ise Cabir'den nakledilen 'Hz. Peygamber bir cuma günü hutbede iken bir adam mescide girdi. Hz. Peygamber ona sen namaz kıldın mı diye sordu? Hayır deyince kalk ve iki rekat namaz kıl' dedi rivayetini değerlendirirken şu ifadelerle yer vermiştir: 'Adam çok fakirdi. Hz. Peygamber onun özellikle ayağa kalmasını istedi ta ki insanlar onu görsün ve yardım etsin.' 37

Daha öncede ifade edildiği gibi, şerh edebiyatımızda bu tür örnekler oldukça çoktur. Ancak hiçbir zaman bu her türlü rivayete tatbik edilen bir yönteme dönüşmediği gibi nihai hükümlere de yansımamıştır. Bunun sebebi gerek hadisin vürûd sebebi gerekse haberi kuşatan şartlar, sosyo-kültürel ve ekonomik faktörler, çevre vs. gibi unsurların usul açısından zanna dayalı bilgiler olarak kabul edilmesidir. Eğer metin dil bakımından açık bir hakikati ifade ediyorsa, zanna dayalı bilgilerle bu hakikat ortadan kalkmaz. Ancak bunlardan tevatüren bilinenler en az metnin kendisi kadar belirleyicidir ve bu belirleyici unsurlar maksadı bize anlatmış olurlar. Nitekim İbn Dakik'in az önce naklettiğimiz yorumlarına, kitabını tahkik eden çağdaş muhakkikimiz şu dipnotu koyma ihtiyacını hissetmiştir: 'Şer'î hükümleri böyle birtakım zorlama farazi meselelere bina etmek yanlışır. Zira Hz. Peygamber ashabının hallerini iyi biliyordu. Eğer böyle bir şey olsaydı o bize açıklardı. Burada bizim bilmediğimiz manevî bir boyut vardır.' 38

Bu 'manevî boyut' iddiası tarih içinde oldukça etkili olmuştur. Rivayetleri anlamada ta'lil-taabbud ayırımında taabbud ağırlık kazanmış, zaman içinde yorumun önünde engel olmuştur. İbn Dakik, anlama yönteminde şöyle bir kaideye yer vermiştir:

‘Bir hükmün niteliği konusunda taabbudî yahut makulu’l-mânâ arasında tereddüt edilirse makulu’l- mânâyâ hamletmek evlâdır. Zira ahkamda taabbudî olanların makulu’l-mânâ olanlara nispeti oldukça azdır.’ 39

Ancak tarih içinde bunun aksi geçerli olmuş rivayetleri anlamlandırırken taabbudi oluşu daima esas alınmıştır.

Rivayetlerle ilgili önemli bir sorun, rivayet geleneğine mensup bazı ravilerin Hz. Peygamberde gördükleri bir davranışında anladıklarını yahut Hz. Peygamberin zamanında meydana gelen bir olaydan yaptıkları çıkarımları Hz. Peygamberin söylediği sözlü bir ifadeye dönüştürmesi, başka bir ifadeyle hadislerin hadisleşmesi sorunudur. Bunun için verilebilecek pek çok örnekten birisi üzerinde durmak burada yararlı olacaktır:

Buhârî’nin Ebû Hureyre’ye dayanan bir isnad ile rivayetine göre Hz. Peygamber şöyle demiştir: ‘Bir kimse iznin olmadan evini gözetirse ve sen de bir taş atarak gözlerini çıkarırsan sana herhangi bir günah yoktur.’ 40

Müslim aynı haberi şu ifadelerle nakletmiştir: ‘Hz. Peygamber buyurdu ki: ‘Her kim bir kavmin evini izinsiz gözetirse onların o adamın gözünü çıkarmaları helâl olur.’ 41

Bu iki rivayetten anlaşıldığına göre kişinin aile mahremiyetine tecavüz sayılabilecek şekilde evini gözetlemek, izni olmadığı halde muttali olunmasını istemediği haline muttali olmaya çalışmak bir suçtur. Birinci rivayete göre bu suça karşılık siz bir taş atar suçlunun gözünü çıkarırsanız bir günah olmaz. İkinci rivayete göre ise böyle bir cezaya çarptırılması, yani gözünün çıkarılması helâl olur.

Ebû Dâvûd, Ebû Hureyre’nin bu rivayetini naklederken daha teknik bir terim kullanır. Rivayet şöyledir: ‘Her kim izin almadan bir kavmin evini gözetirse, onlar da gözünü çıkarırlarsa, gözü heder olur.’ 42 Aynı ifadeler Ahmed b. Hanbel’in Müsned’inde yer verilen bir rivayette de mevcuttur.<sup>43</sup> Hukukta bir şeyin heder olması boşa gitmesi, ziyan olması, herhangi bir karşılık terettüb etmemesi demektir.<sup>44</sup> Nitekim Nesaî ve İbn Hibban’ın yer verdiği rivayetler ‘heder’ kelimesinden ne kastedildiğini daha hukuki terimlerle şöyle ortaya koymuşlardır.

Her iki rivayet de şöyledir: ‘Her kim izinleri olmadan bir topluluğun evini gözetler, onlar da bunun üzerine gözünü çıkarırlarsa ne diyet gerekir, ne de kısas.’<sup>45</sup>

Buraya kadar gelen rivayetlerin tamamı Ebû Hureyre’ye isnad edilen rivayetlerdir. Ancak bu haber sadece Ebû Hureyre kanalıyla rivayet edilmemiş; Ahmed b. Hanbel ve Tirmizî aynı haberi Ebû Zerr el- Ğıfarî’den biraz farklı olarak şöyle rivayet etmişlerdir:

‘Her kim bir evin örtüsünü kaldırır, izinsiz olarak evin içine bakar, ev halkının mahremiyetine muttali olursa helâl olmayan ve had/ceza gerektiren bir iş yapmış olur. Evin içine bakarken bir adam kendisine yönelir gözünü çıkarırsa gözü heder olur, bunu yapan ayıplanmaz. Ancak bir adam üzerinde örtü olmayan bir eve uğrar ve ev halkının mahremiyetine muttali olursa hatalı olmaz, asıl hatalı olan ev halkıdır.’ 46

Ebû Hureyre'den, sekiz ortak ravisi bulunan, farklı altı isnadla, Ebû Zerr el-Ğıfârî'den farklı iki isnadla gelen yukarıdaki rivayetlerin fikhî neticesi çok açık gibi görülüyor. Nitekim Buhârî söz konusu hadisler şöyle bir başlık koymuştur: 'Bir kimse bir topluluğun evini gözetlediği için gözünü çıkarırlarsa diyet ödenmeyeceği ile ilgili bab.' 47 Hattâbî'nin naklettiğine göre İmam Şâfi'î de bu görüşü benimsemiş ve bir evi gizlice izinsiz gözetleyenin gözü çıkarıldığı zaman diyet ve kısas gerekmeyeceği hükmüne varmıştır.48 Ebû Hanîfe ise ravilerin bu rivayetlerini değil, hukuk ilkelerini göz önünde bulundurmuş böyle bir ceza verenin cinayet işlemiş sayılacağını ifade etmiştir. Şöyle der Ebû Hanîfe: 'Her kim bunu yaparsa (yani izinsiz evini gözetleyen gözünü çıkarırsa) cinayet işlemiş olur. Zira araya bir engel koymak yahut kendisiyle konuşmak suretiyle onu bundan men edebilir. Bunu yapmaz da kasten gözünü çıkarırsa damin olur.' Daha sonra eve izinsiz doğrudan girmeye bir ceza terettüb etmezken, izinsiz bakmaya böyle bir ağır cezanın verilmesi arasındaki çelişkiye işaret eden İmam Ebû Hanîfe hadisin bir kötülükten sakındırmak için yapılan bir tehdit olarak (et-tağliz ve'l-void) yorumlanması gerektiğini ifade etmiştir.49

Oysa asıl sorun Hz. Peygamberin evinde yaşanan özel bir olay üzerine söylediklerinin ravilerin marifetiyle yanlış nakledilmesinden ve fikhî genel bir hükme dönüştürülmesinden kaynaklanmıştır. Konu hakkındaki bütün rivayetler, aralarında metin tenkidi kriterleri ile mukayeseler yapılarak, bir araya getirildiğinde klasik bütün kaynaklarda yer alan konu ile ilgili metin dışı unsurlarla resmin kareleri yerli yerince yerleştirildiğinde bunun böyle olduğu bütün çıplaklığıyla ortaya çıkacaktır.

Şimdi asıl olayı Hz. Peygamberin evine rahatlıkla girip çıkan iki genç sahabiden dinleyelim. Bunlardan birisi on yılını Hz. Peygamberin evinde onunla birlikte geçiren Enes b. Malik'tir ki, rivayetten olayın bizzat şahidi olduğu anlaşılıyor. Diğeri ise Hz. Peygamber vefat ettiğinde onbeş yaşında olan Sehl b. Sa'd es-Saidî'dir.50

Buhârî'nin rivayetine göre Enes b. Malik şöyle demiştir: 'Bir adam Hz. Peygamberin bazı hücrelerine (gizlice) bakıyordu. Bunun üzerine Hz. Peygamber eline bir ok sapı (mişkas) veya sapları (meşakis) alarak üzerine yürüdü. Ben okun sapını adama batırmak için ona doğru uzattığımı görüyor gibiyim.' 51

Tirmizî aynı rivayeti şu lafızlarla nakletmiştir: 'Hz. Peygamber evinde idi. Bir adam onu gizlice gözetliyordu. Bunun üzerine Hz. Peygamber eline okun sapını alarak ona doğru uzattı, adam gerisin geriye kaçtı.' 52 Nesaî ise küçük bazı ayrıntılarla şöyle nakletmiştir: 'Bir bedevi Hz. Peygamberin kapısına gelerek kapı aralığından onu gözetlemeye başladı. Hz. Peygamber de bir demir yahut odun parçasını gözüne doğru yöneltti. Bunun üzerine adam kaçtı. Hz. Peygamber de 'eğer yerinde dursaydın gözünü çıkarırdım' dedi.53

Sehl b. Sa'd'ın anlattıkları Hz. Enes'in anlattıklarından pek çok farklı değildir. sadece Sehl'in rivayetlerinde Hz. Peygamberin elinde başını kaşığı bir nevi demir tarak (Midrat) vardır. Buhârî, Müslim, Tirmizî, Nesai ve İbn Hibban'ın yer verdiği rivayet aynı lafızları taşımaktadır. Rivayet şöyledir: 'Bir adam Hz. Peygamberin kapısının deliğinden bakıyordu. Hz. Peygamberin elinde kafasını kaşığı demirden bir tarak vardı. Peygamber onu görünce şöyle dedi: bana baktığını bilseydim bunu gözüne sokardım, izin istemek bakmamak için emredilmiştir.' 54

Şimdi, metin dışı unsurları da bir araya getirmek suretiyle olayın daha da netlik kazanmasını sağlamaya çalışalım.

Metin dışı unsurların bize tamamlayıcı bilgi vermesi için öncelikle rivayetlerde geçen şahsın kimliği, geçtiği mekan ve zaman da önemlidir. Rivayetlerde geçen mübhem isimleri açığa çıkarmak için yazılan İbn Beşkeval'in *Ğavâmidu Esmâ'îl-Mubheme* adlı eserinde Hz. Enes ve Sehl b. Sa'd'ın rivayetlerine yer verildikten sonra adı geçen kişinin Hakem b. Ebi'l-Âs olduğu ifade edilmiştir.<sup>55</sup> Ayrıca aynı eserin dipnotunda aynı amaçla kaleme alınan diğer iki eserde; es-Sefe-Rayini ve İbnu'l-Bulkî'nin de *el-Mubhemat* adlı eserinde söz konusu kişinin Hakem b. Ebi'l As olduğunda ittifak edildiği yazılmıştır. İbn Sa'd'ın rivayetine göre Mervan b. Hakem'in babası ve Hz. Osman'ın amcası olan işbu Hakem b. Ebi'l-Âs Hz. Peygamberin azılı düşmanlarındanır. Hicret esnasında onu öldürmeye teşebbüs eden gürhün elebaşısıdır.<sup>56</sup> Yeğeni Osman İslâm'a girince onu bağlamış, salabetini görünce bundan vazgeçmiştir.<sup>57</sup> İbn Hacer'in *el-İsabe*'sinde kaydettiğine göre Hakem b. Ebi'l-Âs Mekke'nin fethinde kerhen Müslüman olan tulekadandır. Müslüman olduktan sonra bir süre Medine'de ikamet etmeye başlanmış, ancak pek de sahabi gibi hareket etmemiştir. Hz. Peygamber konuşurken zaman zaman depresmiş, arkasından el kol hareketleriyle istihzaya varan davranışlara yeltenebilmiştir.<sup>58</sup> Daha sonra Hz. Peygamberin onu Taif'e sürgün ettiği, Hz. Ebû Bekir döneminde Medine'ye dönmek için yaptığı müracaatın reddedildiği, Hz. Osman döneminde Medine'ye dönebildiği ve burada vefat ettiği de yine İbn Hacer'in bize verdiği bilgilerdir. Taif'e neden sürgün edildiğini ise İbn Hacer şöyle bir rivayet ile nakleder: 'Bir gün ashab Hz. Peygamberin huzuruna girdiğinde Hakem b. Ebi'l-Âs'a lânet ettiğini gördüler. Ne olduğunu sorduklarında şöyle dedi: Ben falan eşimle beraberdim, duvarın yarığına girmiş suratını ovarak bana bakıyormuş... Sahabe, 'onu yakalayalım mı' deyince, 'hayır' dedi; ancak daha sonra onu sürgün etti.'<sup>59</sup>

Sonuç olarak, Ebû Hureyre ve Ebû Zerr'e isnad edilen rivayetlerle Enes b. Malik ve Sehl b. Sa'd'ın rivayetleri metin dışı unsurlarla birlikte mukayese edildiği zaman, pek çok örnekte görüldüğü gibi, olaydan çıkarılan yanlış bir hükmün raviler tarafından fihri bir formülasyona sokularak Hz. Peygambere isnad edildiği anlaşılacaktır.

\*Güncel Dini Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı, 02-06 Ekim 2002, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2004.

## KAYNAKLAR

1. Guillaume, Alfred, *The Tradition of Islam*, s. 7; Morgoloth, "On Moslem Tradition", *Muslim World*, XI (1912), s. 113.
2. Ahmed İmtiyâz, *Delâilu't-Tevsiki'l-Mubekkir li's-Sunneti ve'l-Hadîs*, s. 52-68.
3. İmam Malik'in *Muvatta'*ı, Ebû Hanîfe'nin İbn Ebî Leylâ ile Ebû Yûsuf'un Evzâ ile tartışmaları bu ihtilafın erken dönem şahitleridir.
4. Nizamuddin, Ahmed, *The Concept of Ahl al-Sunna*, s. 12.
5. Nagel, Tilman, "Hadis ya da Tarihin İmhası", çev. Ali Dere, *İslâmî Araştırmalar*, X (1997), sayı: 1-2-3, s. 166.

6. Görmez, Mehmet, *Kur'an İslam'ı ve Kitâbu's-Sünne*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998, s. III (Yayına Hazırlayanın Önsözü).
7. Buhârî, Abdülazîz, *Keşfu'l-Esrâr*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arâbî, Beyrut 1994, I. 79-80.
8. Geniş bilgi için bkz. Görmez, Mehmet, "Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu ve Yeni Bir Metodoloji İçin Atılması Gereken Adımlar", *İslâmî Araştırmalar*, X (1997), sayı: 1-2-3, s. 31-41.
9. Geniş bilgi için bkz. Halife, Bâbekr el-Hasen, *Menâhicu'l-Usûliyyîn fi Turuki Delâlati'l-Elfâz alâ'l-Ahkâm*, Mektebetu Vehbe, Kahire 1989, s. 36-41.
10. Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I. 106.
11. Âmidî, *el-İhkâm*, I. 238.
12. Halife, *age.*, s. 39.
13. Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1997, s. 169.
14. *Avnu'l-Ma'bûd*, I. 33.
15. Hâkim, *Mustedrek*, I. 132.
16. Bu konuda geniş bilgi için bkz. M. Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999, s. 263.
17. el-Lalkâî, *İ'tikâdu Ehli's-sünne*, I. 36; Kutlu, Sönmez, *Ehl-i Hadisin İman Anlayışı*, s. 16- 24.
18. Muslim, *İmân*, I. 63.
19. Hâkim, *Mustedrek*, I. 51; Ebû Dâvûd, *Sunen*, IV. 75; İbn Hanbel, *Musned*, I. 173; Beyhâkî, *Şu'abu'l-İmân*, V. 228.
20. Ebû Dâvûd, *Sunen*, III. 345; Taberânî, *el-Kebîr*, IV. 170.
21. Muslim, III. 1607; Beyhâkî, *Şu'abu'l-İmân*, V. 80; Taberânî, *el-Evsat*, IV. 56; İbn Hanbel, *Musned*, II. 415.
22. Şâtübî, *el-Muvafakât*, II. 67; İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkî'in*, II. 42.
23. Şâşî, *Usûl*, s. 85, 89, 90; Krş. Özafşar, Mehmet Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 279.
24. İbn Dakîk, *el-İhkâm*, II. 110.
25. Es-Sağîr, Abdulmecîd, *Neş'etu Usûli'l-Fıkh*, s. 26.
26. Hatîb, *Cami'*, II. 212.
27. *Age.*, II. 212.
28. *Aynı yer.*
29. *el-İhkâm*, I. 16.
30. Bu benzetme değerli araştırmacı M. Emin Özafşar'a aittir.
31. *Metodoloji Sorunu*, 295-97.
32. Hâkim, *age.*, I. 280.
33. *Af'âlu'r-Rasûl*, I. 480.
34. *Me'âlim*, IV. 112.
35. *İhkâm*, I. 18-19.
36. *İhkâm*, II. 46.
37. *İhkâm*, II. 112.
38. İbn Dakîk, *İhkâm*, I. 19.
39. *İhkâm*, I. 26.
40. Buhârî, *Diyât*, 41; Müslim, *Âdâb*, 44, III. 1699; Nesâî, *Kasâme*, 47; İbn Hibban, *el-İhsan*, XIII. 349.
41. Müslim, *Âdâb*, 43.
42. Ebû Dâvûd, *Edep*, 127; Hattâbî, *Me'âlim*, IV. 141.
43. İbn Hanbel, *Musned*, II. 527.
44. *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, II. 1216.
45. Nesâî, *Kasâme*, 47; İbn Hibbân, *el-İhsân*, XIII. 351.
46. İbn Hanbel, *Musned*, V. 181; Tirmizî, *İsti'zân*, 16; *Tuhfetu'l-Ahzevî*, VII. 486.
47. Buhârî, *Diyât*, 41.
48. Hattâbî, *Me'âlim*, IV. 142.
49. Hattâbî, *Me'âlim*, IV. 142.
50. Bkz. İbn Hacer, *el-İsâbe*, III. 140.
51. Buhârî, *İsti'zân*, 15; Aynî, *'Umde*, XXII. 239; Ebû Dâvûd, *Edep*, 127.
52. Tirmizî, *İsti'zân*, 17; *Tuhfetu'l-Ahzevî*, VII. 488.
53. Nesâî, *Kasâme*, 46, XIII. 60.
54. Buhârî, *Diyât*, 15; Aynî, *'Umde*, XXIV; 65; Muslim, *Âdâb*, 40, III. 1698; Tirmizî, *İsti'zân*, 17; *Tuhfetu'l-Ahzevî*, VII. 488; Nesâî, *Kasâme*, 46, VIII. 60; İbn Hanbel, *Musned*, V. 330.
55. İbn Beşkeval, *Ğavamidu'l-Esmâi'l-Mubheme*, VIII. 587, Alemu'l-Kutub, Beyrut 1987.
56. İbn Sa'd, *Tabakât*, I. 201, 228.
57. İbn Sa'd, *Tabakât*, III. 55.
58. İbn Hacer, *el-İsâbe*, II. 28.
59. İbn Hacer, *el-İsâbe*, II. 28.

