

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu çalışma, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalının Hadis (Hadis) Bilim Dalında jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU

Danışman / Jüri

709239

Prof Dr. İ. Hakkı ÜNAL

Yrd. Doç. Dr. Tahir İBRAHİM

Jüri

Jüri

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

Yukarıdaki imzalar, adı geçen öğretim üyelerine aittir./...../.....

Prof Dr. Bilge SEYİDOĞLU

Enstitü Müdürü

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Nevzat TARTI

HADİSLERİN TARİHSEL BOYUTU

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON BİREKİ

DOKTORA TEZİ

Tez Yöneticisi
Prof. Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU

T 109239

ERZURUM – 2001

İÇİNDEKİLER

ÖZET	V
ABSTRACT	VI
ÖNSÖZ	VII
KISALTMALAR	X

GİRİŞ

TARİHSELLİK KAVRAMININ ANLAM ALANI VE TARTIŞMA NOKTALARI

1.1. DOĞA BİLİM-BEŞERÎ BİLİM REKABETİ	2
1.2. BATIDAKİ TARİHSELLİK BİLİNCİ: TARİHSELCİLİK	4
1.3. TARİH (TARİHSEL VARLIK) ALANI	7
1.4. TARİHSELLİK: TANIM VE KAPSAM	8
1.4.1. Tarihsellik-Gelenek İlişkisi	10
1.4.2. Şimdinin Tarihselliği: Çağdaşlık	11

BİRİNCİ BÖLÜM

HADİSLERİN TARİHSEL BOYUTUNU TARTIŞMANIN GEREĞİ, PROBLEMLERİ
VE BUNUN GEÇMİŞTEKİ İZDÜŞÜMLERİ

1.1. HADİSLERDE TARİHSELLİĞİ TARTIŞMANIN GEREĞİ	14
1.1.1. İnsanlığın Kazandığı Değişim Bilinci	14
1.1.2. Rivâyetlerdeki Tarihsellik unsuruna Yapılan Yeni Vurgular	16
1.2. HADİSLERDE TARİHSELLİĞİ TARTIŞMANIN BAZI PROBLEMLERİ	18
1.2.1. İslâm'ın Cihanşumûl Bir Din Olduğu Fikri	18
1.2.2. Hz. Peygamber'in Aşkın Alanla İlişkisi	20
1.2.3. Tarihsellik Kavramının Batı Kökenli Oluşu	25
1.2. İSLÂM DÜŞÜNCESİ VE HADİS TARİHİNDE	
TARİHSELLİK BİLİNCİNİN İPUÇLARI	26
1.2.1. İslâm Düşüncesinde Tarihsellik Arayışı Ve İbn Haldûn Örneği	26
1.2.2. İslâmî İlimler Geleneğinde Tarihsellik Arayışları	29
1.2.2.1 Esbâbu'n-Nuzûl ve Sebebin Husûsiliği-Hükmün Umûmiliği Tartışması	29
1.2.2.2. Olaylar Karşısında Yeterince Nass Bulunmayışı ve Çare: İctihâd	34
1.2.3. Hadîs İlmî Ve Tarihi Açısından Hadîste Tarihsellik Arayışı Olarak	
Nitelenebilecek İpuçları	40
1.2.3.1. Hz. Peygamber ve Sünneti İle İlgili Bazı Konular	41

III

1.2.3.1.1. Sünnetin Vahye Dayanması/Dayandırılması Sorunu.....	41
1.2.3.1.2. Sünnetin Kur'ân Gibi Vahiy Olduğu Görüşü.....	42
1.2.3.1.3. Sünnetin Bir Kısımının Vahiy Olduğu Görüşü	44
1.2.3.1.4. Hz. Peygamber'in Beşeriyeti ve İctihadı.....	46
1.2.3.2. Hadislerin Bağlayıcılık Açısından Sınıflandırılması.....	50
1.2.3.2.1. Beşerî/Cibillî/Tabîî Davranışları	52
1.2.3.2.2. Risaletin Tebliği ile İlgili Olmayan Hadisler	54
1.2.3.2.3. Peygamberliğin Dışındaki Fonksiyonlara Göre Taksim	56
1.2.3.2.4. Rasûlullâh (a.s.)'ın Dünya İşleriyle İlgili Söz ve Fiilleri.....	60
1.2. 4. Hadis İlmi İçinde Yer Alan Bazı Konular	63
1.2. 4.1. Esbâbu Vurûdi'l-Hadis.....	63
1.2. 4.2. İhtilâfu'l-Hadis Tartışması	66
1.2. 4.3. Nâsîh ve Mensûh Tartışması	69

İKİNCİ BÖLÜM

TARİHSELLİĞİ ETKİLEYEN FAKTÖRLER AÇISINDAN HADİSLERDE

TARİHSEL BOYUT

2.1. DIŞ FAKTÖRLERİN HADİSİN TARİHSELLİĞİNE ETKİSİ	75
2.1.1. Coğrafi/Mekânsal Farklılık	75
2.1.1.1. İklimin Sünnet Üzerindeki Etkisi.....	77
2.1.1.1.1. Sıcak İklim Koşullarında Kullanılan Tedavi Şekli	77
2.1.1.1.2. Cuma Günü Yıkanmayı Gerektiren Sıcak İklim.....	79
2.1.1.2. Bitki Örtüsü - Hayvan Topluluğu	82
2.1.2. Zaman Farklılığı: Şartlardaki Zamana Bağlı Değişim	87
2.1.2.1. Şartların Gereği Olarak Gelen Görev: Şirkle Mücadele.....	88
2.1.2.1.1. Resim Yasağı	88
2.1.2.1.2. Güneş Kültü Endişesinden Kaynaklanan Yasaklar.....	90
2.1.2.2. Şartların Gerektirdiği Tarihsel Bir Olgı: Savaş.....	91
2.1.2.3. Şartların Gerektirdiği Tarihsel Bir Kurum: Kölelik	94
2.1.2.4. Kur'ân Sayfalarını Düşman Ülkesine Götürme Yasağı.....	100
2.1.2.5. Kadının Mahremsiz Olarak Yolculuğunun Yasaklanması.....	101
2.1.3. Toplumun Kültürü: Örf.....	104
2.1.3.1. Hadis/Sünnet-Yerel Kültür İlişkisi.....	106
2.1.3.1.1. Evlilik Kurumundaki Bir Uygulama: Çok Eşlilik	106
2.1.3.1.2. Kızların Evlenme Yaşının Küçüklüğü	107
2.1.3.1.3. Kan Bedeli: Yüz Deve	110
2.1.3.1.4. Hacc'da Giyilen Kıyafet: İhram	113
2.1.3.1.5. Yiyecek/İçecek Türleri ve Yeme İçme Adabı	114

IV

2.1.3.2. Sünnet-Yabancı Kültür İlişkisi	115
2.2. İÇ FAKTÖRLERİN HADİSİN TARİHSELLİĞİNE KÖKEN OLUŞU.....	118
2.2.1. <i>Aklın Yapısı ve Tecrübe</i>	118
2.2.1.1. Tecrübe ve Akıl Kökenli Tıp: Tıbb-ı Nebvî.....	119
2.2.1.1.1. Tarihsel Bir Tedavi Yöntemi: Hacammat:	121
2.2.1.1.2. Efsun veya Hastaya Okuma: Rukye.....	123
2.2.1.1.3. Tıbbî Nebvî'nin İspatında Çağdaş (Tarihsel) Tıp İlminin Kullanımı.....	125
2.2.1.2. Orucun Başlangıç ve Bitiş Vaktinin Tayini: Ru'yet-i Hilâl.....	129
2.2.2. <i>Hitâbın Yapısı</i>	137
2.2.2.1. Muhâtaba Göre Şekillenen Hitap.....	138
2.2.2.1.1. Rasûlullâh (a.s.)'ı Kızdıran Muhatap.....	139
2.2.2.1.2. Yoksul Adam İçin Özel Keffâret Ödeme İmkânı ve Mehîr Uygulaması ...	142
2.2.2.1.3. Aynı Soruya Verilen Farklı Cevaplar	144
2.2.2.2. Rasûlullâh'ın Tanımlayıcı Özellikteki sözleri	146
2.2.3. <i>Muhâtabın Yapısı</i>	149
2.2.3.1. Hz. Peygamber'in Doğrudan Muhatapları: Bazı Sahâbe.....	150
2.2.3.1.1. Sahâbenin Hz. Peygamber'i Kendi Tarihsel Şartları İçinde Algılamaları ..	151
2.2.3.1.1.1. Sahâbenin Tarihsel Konumu.....	152
2.2.3.1.1.2. Teravîh Namazına Duyulan İlgi.....	154
2.2.3.1.1.3. Rasûlullâh'ın Sevdiği Düşünülen Yemek.....	158
2.2.3.1.2. Eda/Başkalarına Nakil Sırasında Sahâbenin Hadîslerin Tarihselliğine Katkısı.....	160
2.2.3.1.2.1. Faize Düşme Korkusunun Etkilediği Hadîs.....	162
2.2.3.1.2.2. Rivâyet Edilen Hadîs Sayısının İlgiler İle Orantılı Oluşu.....	163
2.2.3.2. Hz. Peygamber'in Dolaylı Muhatapları	166
2.2.3.2.1. Hadîs Kitabı Müelliflerinin Tavırları.....	168
2.2.3.2.2. Hadîs Kitaplarındaki Bâb Sistemi	170
2.2.3.2.3. Kendi Şartlarını Rasûlullâh Döneminde Görme Arzusu	172
2.2.3.2.3.1. Çağdaş Kurumların Hz. Peygamber Döneminde Aranması.....	172
2.2.3.2.3.2. Genetik-Hadîs İlişkisi.....	175
SONUÇ.....	178
KAYNAKLAR	183
ÖZGEÇMİŞ	200

ÖZET**DOKTORA TEZİ****HADİSLERİN TARİHSEL BOYUT**

Nevzat TARTI

Danışman: Prof Dr. M. Hayri Kırbaşoğlu

2001 – Sayfa : X+200

Jüri : Prof. Dr. M. Hayri Kırbaşoğlu

: Prof. Dr. İ. Hakkı Ünal

: Yrd. Doç Dr. Tevhit Bakan

İnsan, tarihsel bir varlıktır. Bu olgu üzerine Batıda gelişen teorinin adı ise “tarihselcilik”tir. Tarihselcilik, insanın tabiat varlıklarından farklı olarak, iradesi, aklı ve kendi oluşturduğu ortamın etkisi ile hareket ettiğini vurgulamaktadır. Bu, onun bilgi ve eylemlerinin farklılıklara, değişime açık olması anlamına gelmektedir. Öyleyse her tarihsel olay, kendi şartları içinde değerlendirilmelidir. Fakat hiçbir tarihsel durum, gelecekte kopuk değildir.

İslâm’ın cihanşumûl ve vahyedilmiş bir din oluşu ve tarihselliğin kavram olarak batı kültürüne dayanması nedeniyle, hadislerin tarihselliğini tartışmak zor görünse de, günümüz insanının ulaştığı değişim bilinci ve son zamanlarda hadislerin tarihselliği konusunda yapılan bazı vurgular nedeniyle, bunu yapmak bir ihtiyaç haline gelmiştir. Diğer yandan Hz. Peygamberin söz ve davranışlarındaki şartlara bağlı değişimi ifade eden “nesh” ve “ihtilâf”, “sünnet-vahiy” tartışmaları ve “hadislerin bağlayıcılık açısından sınıflandırılması” gibi konular, tarihselcilik ile birebir örtüşmese de, bir tür tarihsellik bilinci olarak kabul edilebilir. Yine olaylar karşısında nassların sayıca az oluşu nedeniyle ictihada başvurulmasını, tarihsellik olgusunun müslüman alimler tarafından fark edildiğine bir örnek sayabiliriz.

Tarihsel yaşama olgusu, Hz. Peygamber için de geçerlidir. Çünkü o, evrensel mesajını, tarihsel şartlar içinde ve toplum kültürüne duyarlı olarak pratiğe geçirmiştir. Bu kültür, Rasûlullâh (a.s.)’ın söz ve davranışlarının tarihselleşmesine neden olmaktadır. Çok kadınla ve Hz. Âişe ile küçük yaşta iken evlenmesi buna örnek olarak kabul edebilir. Aklî ve tecrübî birikimler ile oluşan çeşitli tedavi yöntemlerini kullanması da, hadislerin tarihselliğine örnektir. Yine o, içinde doğup büyüdüğü coğrafyanın da etkisindedir. Rasûlullâh’ın, şartlara bağlı davranışlarında da tarihsellik gözlenmektedir. Örneğin onun gerçekleştirdiği savaşlar ve cihada yönelik tavsiyeleri, böyledir. Muhataplarının psiko-sosyal durumlarına göre verdiği kararlar ve yaptığı değerlendirmeler de, tarihsellikten uzak değildir. Ayrıca muhataplar, Hz. Peygamberi algılarken ve rivâyetleri başkalarına naklederken hadîse kendi tarihselliklerini katmaktadır. Hadîsleri, belirli konulara göre kitaplarında sıralayan veya onlar üzerinde değerlendirme yapan müellifler ise, onları Rasûlullâh döneminin tarihsel ortamından çok daha farklı bir yapıda okurlarına sunmaktadırlar. Burada da iki ayrı tarihsel ortam birbirine karışmaktadır. Dolayısıyla okuyucu hadîsi bu karışımın ışığında algılamış olmaktadır.

ABSTRACT

DOKTORATE THESIS
HISTORICAL DIMENSION OF HADITHS

Nevzat TARTI

Supervisor: Prof. Dr. M. Hayri Kirbaşoğlu

2001-Pages: X+200

Jury : Prof. Dr. M. Hayri Kirbaşoğlu

: Prof. Dr. İ. Hakkı Unal

: Yrd. Doç Dr. Tevhit Bakan

Humankind is a historical being. The name of the theory, grew up in the west about historical being is “historicism”. It suggests that human being, differently from natural world, acts with his free will, mind and in his cultural environment. It means that his knowledge and actions are changeable and different. Therefore each historical event should be considered in its context. But every historical state follows a tradition.

Because of Islâm is a universal and a revealed religion and historicity is a western concept, it seems hard to discuss historicity of hadiths. But it became necessity to discuss that, because of the contemporary consciousness of change and some recent stresses about historicity of hadiths. The matters, like “Naskh” and “Ikhtilâf” which express change with conditions, and “Sunnah-Vahy” can be considered as a consciousness of historicity. And another example for muslim consciousness of historicity is “ictihad” driven by shortage of texts (nusus) with innumerable events.

It is a fact that Prophet Muhammad spend his life historically. Because he put his universal message into practice in a sensitivity to his social culture and within historical conditions. The social traditions made his acts historical. So he was a poligamist and able to marry Aişa in spite of her young age. He was treated with some types of historical cures. Geographical environment and conditions are also make his acts historical. The wars he realized and his incentive words for fight are examples of historicity. The Prophet Muhammad was interested socio-psychological conditions of people around him. These people also were adding their historicalness to hadiths while perceiving Prophet and telling the words to others. And compiler of hadiths, while writing books, convey the hadiths to the readers with some views different from historicity of Prophet. Here, two historical environment become intermingled and the people read the hadiths with that position.

ÖNSÖZ

Çağdaş hadîs araştırmacıları, her dönemde olduğu gibi, önemli iki sorunla karşı karşıyadırlar: Hadîslerin Hz. Peygamber'e aidiyetinin tespiti ve değişen şartlara göre yeniden anlaşılması ve yorumlanması. Son yıllarda, ülkemizde ve İslâm dünyasında, ikinci probleme yönelik, yeni bazı ilmî gelişmeler yaşanmaktadır. Konuyla ilgili, müstakil olarak veya satır aralarında yer alan bir takım çalışmalar yapıldığı gibi, bu hususta yeni bir metodoloji geliştirilmesine yönelik girişimler de vardır. Burada detaylı olarak ifadesi mümkün olmayan yeni metodoloji çabalarına* bir katkı sağlamak düşüncesiyle, doktora tezi olarak, başlangıçta *Hadîsler'in Yerel ve Evrensel Boyutu* başlıklı bir konuyu çalışmaya başlamıştık. Fakat böyle bir çalışma, hadîslerin anlaşılması ve yorumlanmasına yönelik olarak oluşturulmaya çalışılan yeni metodolojinin köşe taşlarından biri olma özelliğini taşımak zorunda kalmasıyla, büyük bir güçlüğü de yüklenmiş durumdaydı. Bu güçlüğü az da olsa hafifletmek amacıyla, konuyu *Hadîslerin Tarihsel Boyutu* şeklinde değiştirmek durumunda kaldık.

Oluşturulmaya çalışılan yeni metodoloji için dikkate değer olan Hadîslerdeki tarihselliğin tespiti kolay olmayacaktır. Çünkü İslâm dünyası, konuyu aydınlığa kavuşturabilecek bir tarihsellik teorisine henüz sahip değildir. Bu teorik altyapıdan yoksun oldukları için müslümanlar, tarihsellik bilincinden ve bunun getireceği avantajlardan gereği gibi yararlanamamakta ve verimsiz bir takım tartışmalarla zaman kaybetmektedirler. Tarihsellik tartışmalarının, ülkemiz ve İslâm dünyasında sadece Kur'ân merkezli olarak gelişmiş olmasını, bu verimsizliğin bir göstergesi olarak kabul edebiliriz. Çünkü bu durum, konunun hadîslerle olan daha yakın bağlantısının ikinci plana atılmasına ve hatta ihmal edilmesine yol açmıştır. Tartışmaların müslümanların sahip olduğu, sadece

* Bu metodoloji çabası hakkında ileride açıklama yapılacaktır. bkz. s. 17

VIII

geçmişte kalışı ifade eden kronolojik tarih tasavvuruna bağlı oluşu da verimsizliğin bir diğer nedenidir.

Değişim ve farklılaşmayı ifade etmek için kullanılan tarihsellik kavramı, hadîsler üzerinde tartışılmaya daha fazla müsaittir. Çünkü hem tarihselliğin, hem de hadîslerin merkezî kavramı insandır. İnsan, yaşamakta olan ortam gereği, sürekli bir dinamizm, değişim ve farklılaşma içindedir. Bu olgu, hadîslerin kendisine isnad edildiği Hz. Peygamber için de geçerli olmak durumundadır. Yani aynı olgu, bir insan olarak yaşayan bu peygamberin söz ve davranışları için de söz konusu olmalıdır. Biri diğerinden farklı ortamlarda yaşayan müslümanların, Hz. Peygamberin örnekliğine başvurdıklarında, karşılırlarına çıkacak en çetin problem, hayat şartları, bilgi birikimi ve tecrübe açısından, her iki dönem arasındaki farklılaşmanın getirdiği çatışmadır. Çatışmanın müslümanları götürdüğü nihai nokta ise, ya ortaya çıkan şartlar doğrultusunda radikal bir kopma, dışlama ve yabancılaşma, ya da diğer beşerî birikimler karşısında hadîslerin bütün dönemler için yeterliliğini savunan entegrist bir yaklaşım olmaktadır.

Hatları son derece belirgin olan bu iki tavrın daha esnek bir yapı kazanması, hem İslâm'ın daha iyi anlaşılabilmesi, hem de onun insanlığın kültürel mirâsına sağladığı katkıların tespiti ve bunun sorgulanması açısından, oldukça mühimdir. Bunun için de, kanaatimize göre, bir tarihsellik bilincine ulaşmak gerekmektedir. Ancak biz şimdilik, her olayı, her dönemi kendi şartları içinde değerlendirmek gerektiği şeklinde tarihselciliğin belirlediği prensibin, Hz. Peygamber ve hadîslerine uygulandığında, bu bilincin elde edilmiş olacağını düşünüyoruz.

Hız. Peygamber ve hadîslerini anlama ve yorumlamada dikkate alınması gereken tarihsellik, çalışmamızda kullanılacak temel bir kavramdır. Bu nedenle girişte, tarihsellik olgusu, kapsamı ve mevcut tarihsellik bilinci/teorisi, yani tarihselcilik üzerinde kısaca durulacaktır. Bir başka temel kavram olan hadîsler hakkında ise, konuyla ilgili hemen her çalışmada, sünnet ve hadîs kavramları geniş olarak ele alındığı için, bilgilendirici bir açıklama yapılmayacaktır. Konuyla ilgili tartışmalar için bu tür eserlere bakılması mümkündür. Bu temel kavram hakkında yapacağımız tek hatırlatma, çalışmamızda Hz. Peygamber'e isnad edilen ve "merfû" diye adlandırılan rivâyetlerin esas alınacağıdır.

Çalışmanın birinci bölümünde, böyle bir konunun tercih edilme sebeplerine ve karşılaşılan bir takım güçlüklerle işaret edildikten sonra, tarihsellik bilincinin, İslâm kültüründeki izdüşümleri olarak nitelendirilebileceğini düşündüğümüz bazı konular

IX

üzerinde durulacaktır. Bu konulardan bir kısmı, İslâm düşüncesi içinde yer alan bazı tartışmalardan oluşacak, bir kısmı da hadîs özelindeki bir takım tartışmalardan oluşacaktır.

Hadîslerdeki tarihsel boyutun nasıl tespit edileceği konusunda mütevazî bir çaba özelliğindeki bu araştırmamızın ikinci bölümünde ise, kültür, değişen şartlar, coğrafya, akıl ve dolaylı-dolaysız muhatapların hadîsler üzerindeki bir takım tarihsel etkileri ele alınacaktır. Bu etkiler, genel anlamda, insan davranışlarındaki tarihselliğin de nedenleridir. Böylece hadîslerin tarihsel boyutunu tespitte yararlanılması gerekli konularla ilgili örneklemeye dayalı bir çalışma gerçekleştirilmiş olacaktır.

Bu tezin danışmanlığını üstlenme nezaketinde bulunan ve ufuk açıcı tavırlarıyla çalışmanın olgunlaşması konusunda yardımlarını esirgemeyen hocam Prof. Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU'na teşekkür borçluyum. Yine ilmî yaklaşımlarının üzerimde etkisini hissettiğim ve tezin müsveddesini okuyarak, katkı sağlayıcı eleştiri ve tavsiyelerini esirgemeyen Prof. Dr. Sadık KILIÇ, Prof. Dr. Selahattin POLAT, Prof. Dr. İ. Hakkı ÜNAL, Doç. Dr. M. Emin ÖZAFŞAR ve Doç. Dr. Mehmet GÖRMEZ'e müteşekkirim. Ayrıca Yrd. Doç. Dr. Tevhit BAKAN'ı ve tahsil hayatımda katkısı olan bütün hocalarımı da teşekkürle anmak durumundayım. Yine eserlerinden, bizzat atıfta bulunarak veya bilgilenmek şeklinde, istifade ettiğim bütün müelliflere de teşekkürle anmak benim için bir borçtur.

Nevzat TARTI

KISALTMALAR

age.	: Adı Geçen Eser
AOY	: Ankara Okulu Yayınları.
AÜİFY	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
Bkz.	: Bakınız.
Çev.	: Çeviri, Çeviren, Tercüme, Türkçesi.
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.
DİBY	: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
İA	: İslâmî Araştırmalar [Dergisi].
Krş.	: Karşılaştırınız.
MEGSBY	: Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınevi.
MÜİFVY	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
no:	: Numara.
nşr.	: Neşreden.
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa.
SDÜİFD	: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
TDVY	: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
tz.	: Baskı tarihi yok.
vb.	: ve benzeri/benzerleri.
vd.	: ve devamı.
y.y.	: Baskı yeri yok.

GİRİŞ

TARİHSELLİK KAVRAMININ ANLAM ALANI VE TARTIŞMA NOKTALARI

“Tarihsellik” kavramı, bizi öncelikle Batı’da gelişmiş olan “tarihselcilik” ile karşı karşıya getirmektedir. Tarihselciliği şimdilik, “tarihsellik bilinci”¹ olarak ifade edebiliriz. Bu bilincin ne zaman başladığını tespit hayli zordur. Ancak, kavrama “aynı ırmakta iki kez yıkanamayız...”² özdeyişiyle, ilk kez, Herakleitos (İ.Ö. 480) tarafından dikkat çekildiğini söyleyebiliriz. Hz. İsa’nın belli bir zamanda yaşamış olmasına dayanarak, tarihsellik düşüncesinin, Batı’ya ilk kez Hristiyanlık, özellikle Aurelius Augustinus (ö. 430), sayesinde girdiği de iddia edilmektedir³. Augustinus’a göre, Tanrı’nın yarattığı her şey zamanın içinde olup, zaman ise tekrarlanmayan ve şimdi yaşanan bir defalık bir süreçti. İnsanlık, başlangıcı ve bitişi olan, sonunda kurtuluşun beklendiği bir süreci yaşamaktaydı. Böylece Hristiyan ilahiyatı, çizgisel bir tarih anlayışını benimsemişti. Hristiyanlık teolojisinde tarihe **hakim olan** ve onu **belirleyen** Tanrıydı⁴.

Tarihselciliğin sistemli olarak doğuşu ve gelişmesinde, doğa bilim ile beşerî bilimin mücadelesi önemli bir etkindir. Sorunun temelinde, doğa bilimin yasalara dayalı ve kesin sonuçlar elde ettiğine inanılan metodolojilerinin, beşerî/sosyal alana da uygulanması gerektiği şeklindeki Rönesans sonrası tartışmalar yatmaktadır.

¹ “Tarihsellik bilinci” kavramını, insan hayatındaki çok yönlü değişimin, farklılaşmanın yani tarihsel oluşun fark edilmesi anlamında kullanmaktayız.

² Kamuran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara 1987, 19; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1985, 25.

³ Iring Fetscher, “Tarih Felsefesi”, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, Derleyen/çev., Doğan Özlem, İstanbul 1997, 442-443. Bu tarihsellik bilincinin Hristiyan düşüncesine de esasen Yahudilik’ten geçtiği hakkındaki bir görüş için bkz., Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, İstanbul 1996, 21.

⁴ Özlem, age., 22-25.

1.1. DOĞA BİLİM-BEŞERÎ BİLİM REKABETİ

Rönesans (16. yüz yıl) sonrası deneysel ve doğa bilimlerindeki gelişmelerin getirdiği en önemli sonuç, doğaya hakim olduğuna inanılan evrensel yasaların keşfi ile bu bilimlerin kazandıkları deney ve gözleme dayalı metot idi. Bu gelişmeler, Determinizm⁵, Empirizm ve Pozitivizm/Olguculuk⁶, Materyalizm⁷, Rasyonalizm⁸ gibi akımlarla birlikte, sanayi devrimi ve toplumsal devrimlere⁹ neden olmuştur. Gözle görülür bu sonuçlar, doğa bilimlerine büyük bir güven kazandırmıştır¹⁰. Bu itibar, beşerî bilimlerin de aynı konuma ulaşma arzusunu harekete geçirmiştir.

İnsanî alanı konu edinen Beşerî/Manevî/Kültürel/Rûhî/Sosyal Bilimler¹¹, Doğa Bilimlerinden daha sonra (XIX. yüzyılda) sistemleşmiştir¹². Bazı filozoflar bu gecikmenin telafisi için, doğa bilim metotlarının bu bilimlere de uygulanmasını öngörmüştür¹³. O zamanlar birçok kişi, matematiksel düşünüş tekniklerinin insanla ilgili sorunlara uygulanarak, herkes tarafından kabul edilecek sonuçlara/yasalara ulaşılabilceğine inanmıştır¹⁴. Rene Descartes (ö. 1560) ile başlayan¹⁵ ve 18. yüzyıla hakim olan bu anlayışın perde arkasında, Fransız düşünürlerinin “manevî bilimlerin Newton”u olma hayali var-

⁵ Doğanın nedensel yasalara tabi olduğu ve evrende hiçbir şeyin nedensiz olmadığı düşüncesi. Bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara 1997, 181.

⁶ Dencyi, bilginin tek kaynağı olarak gören düşünce. Bkz. Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul t.z., 52.

⁷ Duyularla algılanabilir madde dışında hiçbir gerçekliği kabul etmeyen düşünce (Akarsu, 144; Cevizci, age., 447).

⁸ Sadece akli hayatın kılavuzu olarak gören anlayış (Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 330).

⁹ İlmî gelişmeler Avrupa’daki sosyal hayatın akışını etkilemiştir. Rönesans’la birlikte gelişen özgürlük kavramı, Fransız İhtilali (1789)’ni doğurmuştur (Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi*, İstanbul 1997, 433). Kömür, demir, pamuk ve makine kullanımının arttığı 18. yüzyıl sanayi devrimi de doğa bilimlerindeki bu hızlı gelişmelerin ürünüdür (Timuçin, age., 394).

¹⁰ Kamuran Birand, *Dilthey ve Rickert’te Manevî İlimlerin Temellendirilmesi*, Ankara 1954, 3; Doğan Özlem, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, İstanbul 1996, 9-10.

¹¹ Wilhelm Dilthey, *Introduction to the Human Sciences*, by Ramon J. Betanzos, London 1988, 77-78. Erich Rothacker, *Tarihselcilik Sorunu*, çev., Doğan Özlem, İstanbul 1990, 15; Julien Freund, *Beşerî Bilim Teorileri*, çev., Bahaeddin Yediyıldız, Ankara 1991, 1.

¹² Birand, age., 2; Freund, age., 3.

¹³ Freund, age., 4, 15, 60.

¹⁴ Örneğin; Maltus’un nüfus yasası, Marks’ın ekonomik yasası ve Buckle’nin insan eylemlerindeki evrensel/şaşmaz düzen ilkesi (Edward Hallett Carr, *Tarih Nedir*, çev., Misket Gizem Gürtürk, İstanbul 1994, 69-70).

¹⁵ William H. McNeill, *Dünya Tarihi*, çev., Alaeddin Şenel, Ankara 1998, 400.

dı¹⁶. Onlar, psikoloji, ekonomi, siyaset, bilim, tarih ve din alanlarında, değişmez yasalar bulabileceklerinden emin idiler¹⁷. Bunu sistemleştirme görevi ise, "*Canlı varlıklar, zaruri surette büyük mudilliklerine* [kompleks/girift yapılarına] *rağmen daima maddi nizamın daha umumi olan kanunlarına uyan cisimlerdir. Maddi nizamın sabit üstünlüğü bunların bütün hadiselerine, fiivaki hiçbir zaman tav'iliklerini* [yasalara uymalarını] *ortadan kaldırmaksızın, hakim kalır...*"¹⁸ diyen, Auguste Comte (ö. 1857)'a düşmüştü. O'na göre Sosyal alanda doğrusal, kanunlara bağlı bir ilerleme vardı ve bunları Sosyoloji tespit edecekti¹⁹. İşte burada, pozitivistizmin neden olduğu "**tarihsicilik**" ile karşılaşmaktayız.

Tarihsicilik (Almanca: Historicismus, İngilizcesi Historicism): "*Tarihsel öndeyinin*²⁰ *sosyal bilimlerin esas hedefi olduğunu ve bu hedefe, tarihin evriminin temelinde yatan 'ritimler' ve 'modeller' (patterns), 'kanunlar' ve 'trendler'in açığa çıkarılmasıyla varılabileceğini kabul eden bir yaklaşım tarzı...*"²¹. Tarihselci düşüncenin oluşumunda önemli katkıları olan bu düşünceye göre, değişmez sosyal kanunlar, aynı zamanda değişme ve ilerlemenin de yasalarıdır²². Sosyal olaylar, yasa ve sebep-sonuç ilişkisine bağlılıkları nedeniyle, öndenebilir²³, yönlendirilebilir²⁴, tedbiri alınabilir ve tekrarlanabilir olaylardır²⁵.

¹⁶ Freund, *Beşerî Bilim Teorileri*, 4. Bu çaba içindeki diğer filozoflar için bkz., Freund, age., 4, 41; H.G. Gadamer, "Tarih Bilinci Sorunu", *Toplum Bilimlerinde Yorumcu yaklaşım*, çev., Taha Parla, İstanbul 1990, 86; Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, İstanbul, 1986, 114.

¹⁷ Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi*, İstanbul 1997, 118.

¹⁸ Auguste Comte, *Pozitivizm İlmihali*, çev., Peyami Erman, İstanbul 1986, 141.

¹⁹ Comte, age., 184-185. Dilthey, *Human Sciences*, 140

²⁰ Öndeyi: Bilimsel yasalardan ve geçmiş tecrübeden hareketle, gelecek hakkındaki çıkarsama, tahmin veya öngörü." Bkz., Ömer Demir-Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, İstanbul 1993, 278-279.

²¹ Raimund Karl Popper, *Tarihselciliğin Sefaleti*, çev., Sabri Orman, İstanbul, 1995, 15. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 653.

²² Dilthey, age., 140, 142; Popper, age., 55, 114.

²³ Popper, age., 46 vd., 52, 60

²⁴ Dilthey, age., 140; Raimund Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, çev., Mete Tunçay (1. cilt)-Harun Rızatepe (2. cilt), İstanbul 1994, II, 187; Freund, age., 95; Şafak Ural, *Pozitivist Felsefe*, İstanbul 1986, 19.

²⁵ Popper, *Tarihselciliğin Sefaleti*, 55.

Popper'ın *Tarihselciliğin Sefaleti* 'nde eleştirdiği, daha çok, tarihsiciliktir²⁶. Bu durumda, "kitabın adı acaba yanlış mı çevrildi?" şeklinde bir soru akla gelebilmektedir.

1.2. BATIDAKİ TARİHSELLİK BİLİNCİ: TARİHSELÇİLİK

Toplum bilimlerinin, doğa bilimlerine özendirilmesi, bazı düşünürlerin tepkisini almıştır. Bu tepkinin tarihteki bir adı "Tarihselcilik"tir. Popper'ın "Tabiatçılık Aleyhtarı" olarak nitelediği tarihselciliğin kurucusu, Wilhelm Dilthey (ö. 1911)'dir²⁷.

Aslında beşerî bilimlerin metot konusundaki bağımsızlığı, Batı'da²⁸, Giambattista Vico (ö. 1744) ile başlamıştı. Ona göre, tarihsel-toplumsal alanda değişmez yasalar arayarak, bu alanın somut bilgisine ulaşılmaz²⁹. Toplumsal-sivil dünya (tarih) insan eseridir ve o, insanın tininde aranmalıdır³⁰. Doğal dünya ise, tanrının eseri olduğu için, ancak kendisi tarafından tam olarak bilinir³¹. Bu düşüncelere, J. G. Herder (ö. 1803)'in kattığı şey, tarihsel-toplumsal-tinsel gerçekliğin, tekrar etmeyen, bireysel olaylardan oluşma-

²⁶ Popper, *Tarihselciliğin Sefaleti*, 7, 9, 10, 15; *Açık Toplum*, I, 25; Maurice Mandelbaum, "Historicism", *The Encyclopedia of Philosophy*, Editör, Paul Edwards, New York, 1967, IV, 24. Konunun bu noktaya gelmiş olması, Türkçe'ye tarihsicilik olarak çevrilen ve bir zamanlar tarihselcilik kavramının içinde bulunan bu tartışmanın mahiyeti hakkında bir açıklama yapmayı gerektirmektedir. Troeltsch'un "Kötü Tarihselcilik" (Özlem, *Tarih Felsefesi*, 156.), Karl Popper'ın da "Tabiatçılık Taraftarı Tarihselcilik" olarak nitelendirdiği şey tarihsiciliktir. Tarihsiciliğin böyle değişik şekillerde teleffuz edilmesi, esasen onun, ilk zamanlarda tarihselciliğin içinde görülmesi veya isimlendirilmemiş olmasından kaynaklanmış olabilir. Birinci ihtimali biraz daha güçlü kılan şey, tarihsiciliğin Troeltsch tarafından, 1922'de, Kötü Tarihselcilik, Karl Popper tarafından da, Tabiatçılık Taraftarı Tarihselcilik şeklinde nitelenmiş olmasıdır. Popper, hem tabiatçılık taraftarı hem de aleyhtarı olarak ele aldığı tarihselciliğin İngilizce karşılığı olarak, Historicism'i kullanmaktadır. Historicism'in, Almanca'daki karşılığı ise, Historismus'tur. Nitekim Rothacker'ın Türkçe'ye *Tarihselcilik Sorunu* diye çevrilen, *Die Dogmatische Denkform in Den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus* adlı eseri, tarihsicilik değil, tarihselcilik hakkında değerlendirmelere yer vermektedir. Maurice Mandelbaum'un *Historicism* adlı yazısında da aynı durum söz konusudur (Mandelbaum, 22 vd.). Öyleyse, Historicism'in sadece, Tarihsicilik olarak çevrilmesi var olan karışıklığı bir kat daha artırmaktadır. Özlem, *Kültür Felsefesi*, 38-39; Popper, *Açık Toplum*, I, 13.

²⁷ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 651.

²⁸ İslâm kültüründe de bu girişim daha önce İbni Haldûn ile başlamıştı. (Özlem, age., 57) Fakat O'nun başlattığı bu düşünce büyük bir şanssızlık yaşamış ve müslümanlardan bu işi geliştirecek bir halefi çıkmamıştır. Hodgson'un: "İbn Haldûn'un bu yönü, az sayıda müslüman arasında takip edildi..." şeklindeki ifadesinden ise onun girişimini geliştirecek insanların değil, sadece az sayıda da olsa ona uyanların bulunduğu anlaşılmaktadır. Hodgson, Marshall G.S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, çev., İzzet Akyol ve diğerleri, İstanbul 1993, II, 529.

²⁹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 387; Özlem, age., 115.

³⁰ Gökberk, age., 387; Karl Löwith, "Vico", çev., Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi* (Ek 1), İstanbul 1996, 201-202; Özlem, age., 60.

³¹ Gökberk, age., 387; Löwith, age., 202.

şıydı³². Öyleyse tarihe hükmeden, değişmez yasalar aranmamalı, her dönem, her insan topluluğu, kendi bireyselliği içinde değerlendirilmeliydi³³. Dilthey'in altyapısını oluşturan bu düşünceler, doğa ile insan arası farkın, iyiden iyiye, düşünülmesi gereğini mîrâs bırakmıştır³⁴.

Dilthey, tarihsel-toplumsal gerçekliğe, doğa bilim metotlarıyla yaklaşanlara gösterilen tepkinin önde gelen temsilcisidir³⁵. Beşerî bilimlerin bağımsızlığı hareketi, yine onunla bilimsel temellerini bulmuştur³⁶. O'nun "Tin Bilim"i, Doğa Bilimi'nin tam karşındaydı³⁷. Fakat yine de O, nesnellik ve tarihe hakim olan yasalar arayışından kurtulamamıştı³⁸. "*Burada ilk yarısını yayınlamakta olduğum kitap, beşerî bilimlerin felsefi temelleri problemini, ulaşabildiğim en yüksek kesinlik derecesiyle çözmek için, tarihsel metodolojiyi sistematik olanla birleştirmektedir.*"³⁹ derken, sanki bunu ifade etmekteydi. Bu ise, tarihselliği sistemleştiren birisi olarak, onun bir ikilem içine girdiğini göstermektedir. Bu durumu fark eden Gadamer (ö. 1990)'e göre Dilthey, empirizm ile tarihselci düşünce arasında kalmışlıktan, hiçbir zaman, kurtulamamıştır⁴⁰.

Dilthey'a göre beşerî alanda tarihsellik esastır. Tarih ve toplum içinde gerçekleşen "yaşama", kişilere özel, biricik ve önceden tahmin edilemeyen bir özelliğe sahiptir⁴¹. Yaşama, esasen biyolojik değil, tinsel yaşam ve tarihin kendisidir⁴². Tarih ise, empirik yöntemin bir gözlem konusu, bir açıklama nesnesi olamaz; onu anlamak gerekir⁴³. Bu yüzden Tin Bilimlerinin nesnesi, yaşama deneyimidir⁴⁴. Yaşamayı ve tarihi anlamının

³² Collingwood, *Tarih Tasarımı*, çev., Kurtuluş Dinçer, Ankara 1996, 126; Fetscher, *Tarih Felsefesi*, 452.

³³ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, Translation revised by Joel Weinsheit-Donald Marshall, New York 1991, 231; Özlem *Tarih Felsefesi*, 57; *Kültür Felsefesi*, 63, 116.

³⁴ Collingwood, age., 128.

³⁵ Dilthey, *Human Sciences*, 139-140; Özlem, *Kültür Felsefesi*, 87.

³⁶ Dilthey, age., 77; Birand, *Manevî İlimler*, 2.

³⁷ Dilthey, age., 78, 81; Gadamer, *Truth*, 224-225.

³⁸ Gadamer, age., 218-219, 222, 236, *Tarih Bilinci*, 89; Freund, 50.

³⁹ Dilthey, age., 71.

⁴⁰ Gadamer, *Truth*, 219.

⁴¹ Dilthey, age., 100, 302, 308, 321-322.

⁴² H. P. Rickman, "Dilthey", *The Encyclopedia of Philosophy*, II, 403.

⁴³ Dilthey, age., 78.

⁴⁴ Dilthey, age., 77 vd.; Gadamer, age., 221-222.

temel esprisi ise: her hangi bir tarihsel dönemi, yabancı bir tarihsel dönemin ölçütleriyle değil, bizzat kendisinden hareketle anlamak ve değerlendirmektir⁴⁵.

Dilthey'a göre yaşama, insanın oluşturduğu ve sonra da kendisini kuşatan, fakat kendi iradesini kullanarak hareket ettiği bir atmosferdir⁴⁶. Bu atmosfer de insanın, sürekli içinde bulunduğu "tarihsellik"tir⁴⁷. Bilgi, tarihin ve yaşamının içinde belirmektedir⁴⁸. Öyleyse akıl izafidir. Yani zaman ve koşullarla kuşatılmış olduğundan, ilke ve kuralları toplumsal-tarihsel süreçte revizyona uğrar. Hiç bir zaman teessüs etmediğinden ve devamlı şekillenmekte olduğundan dolayı o tarihseldir⁴⁹. Böylece, mahiyeti gereği tarihsel bir varlık olan insan, bu tarihsellik sayesinde, tarihseli ancak tarihsel olarak tanımlanır⁵⁰.

Heidegger (ö. 1976)'de tarihsellik, insanın bir var olma biçimi, yani "Dasein"ıdır⁵¹. Dasein, dünyayla ilgili olma, etkileme, tamamlama, düşünme ve sorgulama özelliğine sahiptir. Dasein, "ben" ile sınırlı olmayıp, kendini belirleyen başkalarıyla da ortaklık içindedir. İlgili alanı ve gelenek onu belirlemektedir⁵². Gadamer'e göre ise, günümüzdeki her şeyin tarihsel olduğu bilinci, çağdaş insanın bir ayrıcalığıdır⁵³. Gadamer, tarihsel bilginin bizzat kendisinin tarihsel bir olay olması nedeniyle, nesnelciliğe karşı çıkmaktadır: "*gerçekte tarih bize değil, biz ona aittir. Kendi kendimizi inceleyerek, kendimizi anlamamızdan önce biz, kendimizi, açıkça içinde yaşadığımız aile, toplum ve devletin içinde anlarız. Öznelliğin merkezi, yanıltıcı bir aynadır* [?]. Bi-

⁴⁵ Gadamer, *Truth*, 231. Gadamer'e göre Dilthey burada tarihsel gözlemcinin anlamada, kendi ortamını aşabileceğini öngörmektedir. Halbuki Gadamer'e göre buradaki temel problem bu türden sınırsız bir anlamının, sonlu olan insan doğası için, nasıl mümkün olacağıdır. meselesidir. Gadamer, age., 231.

⁴⁶ Dilthey, *Human Sciences*, 79.

⁴⁷ Özlem, *Kültür Felsefesi*, 71-72, 119.

⁴⁸ Dilthey, age., 322; Misch, Geoch, "Tin Bilimleri Kuramı İçinde Yaşama Felsefesi Düşüncesi", *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, derleyen ve çev., Doğan Özlem, Ankara, 1995, 43.

⁴⁹ Dilthey, age., 146-147; Freund, *Beşerî Bilim Teorileri*, 54; Manfred Riedel, "Wilhelm Dilthey", *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, derleyen ve çev., Doğan Özlem, Ankara, 1995, 60.

⁵⁰ O. Friedrich Bollnow, "İfade ve Anlama", *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, derleyen ve çev., Doğan Özlem, Ankara 1995, 114.

⁵¹ Gadamer, *Tarih Bilinci*, 96; Erol Göka ve arkadaşları, *Önce Söz Vardı (Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme)*, Ankara 1996, 42.

⁵² Martin Heidegger, "Zaman Kavramı", *Cogito*, çev., Doğan Şahiner, sayı: 11, 1997, 32-34.

⁵³ Gadamer, age., 83.

reyin kendini fark etmesi, tarihsel yaşamın fasit dairesinde titreşip durmaktadır.”⁵⁴ Yani aile, toplum ve devlet gibi kurumlar insanın eylemlerini yönlendiricidirler.

Bu bilgilerden sonra, **Tarihselcilik** şöyle tanımlanabilir: “*Tüm tarihsel fenomenlerin biricikliğini ve bireyselliğini vurgulayan, her çağın, her tarihsel dönemin, o döneme damgasını vuran fikirler ve ilkeler aracılığıyla yorumlanması gerektiğini ve dolayısıyla, geçmişteki insanların eylemlerinin, tarihçinin kendi çağına ait değer, inanç ve motifler temele alınarak açıklanamayacağını savunan görüş*”⁵⁵.

1.3. TARİH (TARİHSEL VARLIK) ALANI

Tarihselciliğin önemli bir katkısı, doğal ve tarih alanı/tarihsel alan ayırımına gitmesidir. Tarih’in üç temel anlamı vardır: Geçmişte kalan toplumsal olaylar ve geçmiş⁵⁶; geçmişte olup biten bu olayları yer ve zaman belirterek, belgelerle anlatan bilim⁵⁷ ve insan dünyasında olup bitenler, sonlu ve zamanlı oluşu ile bütün eylemlerinde geçmiş ve gelecekle bağıntısı olan **insan var oluşunun bir boyutu, toplumsal bir süreç**⁵⁸.

Öyleyse tarih, “*geçmişin basit bir izahı olmayıp, eşyanın varlığının ontolojik bir boyutudur*”⁵⁹. Öyleyse tarihsel alan, geçmişte kalmış değil, doğa alanından farklı olan alandır⁶⁰. Geçmiş ile tarihi, geçmişe ait olan ile tarihsel olan arasını ayırmanın gereği, burada ortaya çıkmaktadır. Dilthey’a göre insan, kendi imkanlarıyla oluşturduğu ve içinde iradesiyle hareket ettiği ortam sayesinde, zorunluluklarla hareket eden doğal alan ile tarih alanını birbirinden ayırabilir. Tarihsel alanda tabiattaki mekanik yapıdan farklı olarak, gerek ferdi gerekse toplumsal iradeye dayanan eylemler vardır⁶¹.

Tarihsel alanın kim tarafından yönlendirildiği sorunu da tarihselciliği ilgilendirmektedir. Grekler için tarih, rastlantısal bir tekerrürden ibaretti ve tabiattaki düzenlilik-

⁵⁴ Gadamer, *Truth*, 276.

⁵⁵ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 653. Ayrıca bkz., Mandelbaum, *Historicism*, 22, 24; Rothacker, *Tarihselcilik Sorunu*, 47-93; Akarsu, *Felsefe Terimleri*, 170-171.

⁵⁶ Özlem, *Tarih Felsefesi*, 11; Akarsu, *Felsefe Terimleri*, 169; Fetscher, *Tarih Felsefesi*, 441; Ö. Naci Soykan, “Bir Tarih Felsefesi İçin Düşünceler”, *Felsefe Dünyası*, sayı: 14, 17.

⁵⁷ Collingwood, *Tarih Tasarımı*, 39-40; Carr, *Tarih Nedir*, 66; Özlem, age., 11; Fetscher, age., 441.

⁵⁸ Carr, age., 66; Akarsu, age., 169;

⁵⁹ Freund, *Beşerî Bilim Teorileri*, 17.

⁶⁰ Collingwood, age., 351; Freund, age., 38-40, 65; Takıyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, İstanbul 1983.

⁶¹ Dilthey, *Human Sciences*, 79.

lere benziyordu⁶². Ortaçağ, Augustinus'la çizgisel tarih anlayışına geçmiştir. O'na göre Historia, tanrının istencini gerçekleştirdiği bir süreçti⁶³ ve bir hedefe doğru gitmekteydi⁶⁴. Bu yaklaşım, on dokuzuncu yüzyılı da etkilemiştir⁶⁵.

Tarih bilincindeki bu seyrin yanında, Rönesans'ın getirdiği Hümanizm ile insan, etkin tanrısal tarihin salt nesnesi olmaktan çıkmaya ve tarihin öznesi olmaya başlamıştır⁶⁶. Bir anlamda insanın özgürlük arayışı olan bu anlayışın çokça netleştiği bir düşünür, Dilthey'dir⁶⁷. O'na göre insan, kendi oluşturduğu bir tarih içinde yaşamaktadır ve mekanik değil, irâdî davranışlar sergilemekle tarihin öznesidir⁶⁸.

1.4. TARİHSELLİK: TANIM VE KAPSAM

Tarihsellik kavramı, Almanca "Geschichtlichkeit", İngilizce "Historicity" ve Fransızca "Historicité" sözcüklerinin Türkçe karşılığıdır⁶⁹. Tarihsellik, Henry More tarafından 1664'te "Historicity" ve "Historicalness" biçimlerinde kullanılmıştır. Onu tanımlayan ilk düşünür ise W. F. Hegel (ö. 1831)'dir. Ona göre tarihsellik; geçmişte olup-biten her şeyin, etkisini sürdürmekte olması halidir⁷⁰. W. Dilthey (ö. 1911)'in yaklaşımıyla da tarihsellik, insanın ürettiği ve sonra da içinde yaşamakta olduğu kural, değer, norm vb. motiflerden oluşan bir kültürel atmosferdir⁷¹. Öyleyse ona göre tarihsellik; insanın tarih içinde neliğini (mahiyetini) yapan, tarihsel olup-bitmeler içinde, insanı hem oluşturan, hem de insanın oluşturduğu bir şeydir⁷². Bir başka tanıma göre de tarihsellik; "*insanın içinde bulunduğu özel durum, insan varoluşunun temel yasası*"dır⁷³.

Bu tarihsellik tanımları ve biraz önce ele aldığımız tarihselciliğe göre, tarihselliğin merkezî kavramı insandır. Çünkü insan hem kendisi tarihsel, hem de tarihselliğin etki-

⁶² Özlem, *Tarih Felsefesi*, 20.

⁶³ Özlem, age., 24-25. Ayrıca bkz., Collingwood, *Tarih Tasarımı*, 81

⁶⁴ Collingwood, age., 88; Carr, *Tarih Nedir*, 131.

⁶⁵ Özlem, age., 25; Fetscher, *Tarih Felsefesi*, 454.

⁶⁶ Özlem, age., 35.

⁶⁷ Tarihselciliğin, insanın özgürleşme ve evrensel kabul edilen dogmalara tavır alma arzusu ile ilişkisi olduğunu düşünmekteyiz.

⁶⁸ Dilthey, *Human Sciences*, 79; Rickman, *Dilthey*, 404.

⁶⁹ Özlem, *Tarih Felsefesi*, 144; Akarsu, *Felsefe Terimleri*, 171.

⁷⁰ Özlem, age., 144-145; *Kültür Felsefesi*, 80.

⁷¹ Dilthey, age., 79.

⁷² Misch, *Yaşama Felsefesi*, 43; Özlem, age., 81.

⁷³ Akarsu, age., 171.

sinde olan bir varlıktır. İnsanın davranışları, yukarıda ifade edildiği gibi, her defasında farklı ve biricik olma özelliğine sahiptir. Bu nedenle, biz yukarıdaki tanımları temel alarak, “İçinde bulunduğu ve oluşturduğu kültür başta olmak üzere, değişik nedenlerle, insanın davranışlarında görülen farklılık/değişim/rölativiteye açık olma özelliği” şeklinde bir tarihsellik tanımı yapmak istiyoruz. Çalışma konumuz olan *Hadislerin Tarihsel Boyutu*’unu tespitte bu tanımı esas alacağımızı da burada ifade etmek istiyoruz. İkinci bölümde ele alınacak bu konu ile beraber, hadislerdeki tarihselliğin oluşmasında etkili olan bazı nedenler üzerinde durulacaktır.

Tarihselliğin kapsamına gelince o, “olup bitmiş” ile “olup-bitmekte olan”ı içerdğinden gelecek, tarihsel olmamaktadır⁷⁴. İnsanın ürettiği toplum, hukuk⁷⁵, ekonomi⁷⁶, sanat⁷⁷, bilgi⁷⁸, bilim⁷⁹, teknik⁸⁰, ahlak kuralları, dil⁸¹, hitap, anlam⁸², yorum⁸³ vb. kültür varlıkları, değişime açık olmakla, tarihselliğin kapsamına girmektedir. İkinci bölümde hadislerin tarihsel boyutunu işlerken verilecek örnekler, bu tür konulardan seçilecektir.

Tarihsellik, daha çok sosyal alan ve tin bilimleri ile ilgili olarak ele alınmaktadır. Çünkü bu bilimler, insan, onu çevreleyen etkin ortamı ve davranışı ile ilgilenmektedirler. İnsan davranışları, çoğunlukla, irâdî olduğu için hem kendisi tarihsel⁸⁴, hem de başka tarihselliklerin sebebidir. Fakat, her ne kadar doğal alanda yasalardan bahsedilse de, tarihsellik, insan bilgisine konu olan doğal alanı da ilgilendirmektedir. Çünkü Doğa bilimi, bizim oluşturduğumuz simgelerle kurulan bir şeydir⁸⁵. Doğaya ait bu bilgileri-

⁷⁴ Özlem, *Tarih Felsefesi*, 118.

⁷⁵ Orhan Münir Çağl, *Hukuk ve Hukuk İlmine Giriş*, İstanbul 1966, 36, 79, 192, 271, 314. Doğan Özlem, “Kaygı ve Tarihsellik”, *Doğu Batı (Düşünce Dergisi)*, sayı: 6, yıl: 2, Şubat, Mart, Nisan, 1999, 24.

⁷⁶ Freund, *Beşerî Bilim Teorileri*, 19.

⁷⁷ Özlem, *Doğa Bilimleri*, 168-169; *Tarihsellik*, 24.

⁷⁸ Kamuran Birand, *Manevî İlimler Metodu Olarak Anlama*, Ankara 1960, 10; Jean Francois Lyotard, *Postmodern Durum*, çev., Ahmet Çiğdem, Ankara 1997, 64; Özlem, *Kültür Felsefesi*, 25;

⁷⁹ Özlem, age., 25.

⁸⁰ Özlem, *Tarihsellik*, 24.

⁸¹ Özlem, age., 24.

⁸² Gadamer, *Truth*, 261.

⁸³ Gadamer, age., 300-301, 314; Rothacker, *Tarihselcilik Sorunu*, 71; Uwe Japp, “Hermeneutik, Filoloji ve Edebiyat”, *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, derleyen ve çev., Doğan Özlem, Ankara 1995, 263, 266.

⁸⁴ Dilthey, *Human Sciences*, 79; Rothacker, age., 61; Carr, *Tarih Nedir*, 41; Bollnow, *İfade ve Anlama*, 113.

⁸⁵ Özlem, *Doğa Bilimleri*, 164.

liği içinde anlamayı iddia ederken, ona saygı duymuş ve önemini vurgulamış olmaktadır⁹².

Tarihi süreç içinde oluşan gelenek, bugünün gerekleri doğrultusunda, değişim esnekliğine sahiptir. İnsan, geleneği, her defasında, ilgilerine göre yeniden kurmaktadır⁹³. Öyleyse tarihsellik, geleneğin özünde var olan bir durumdur. Gelenek, bugünde yaşayan geçmiştir. Fakat toplum, “an”ın isteklerine uygun “yeniler”i de üretir. Böylece eski ile yeni, bir arada yaşama şansı bulur. Bu karışım, toplumsal alanda yepyeni bir başlangıç yapmanın ve eskiden radikal olarak kopmanın imkansızlığı anlamına gelir. Dolayısıyla tarihsellik, geçmişin bir devamıdır. Her yeni, eski karşısında tavır almakla, onu kendine göre yorumlamakla, onunla hesaplaşmakla, bizatihi ondan bir şeyler içerir. Her yeni de, zaman içerisinde bir gelenek haline gelecektir. Zaman sadece uçup giden bir şey değildir. O ayrıca kalıcı örüntülerin barınağıdır da. Çünkü insan eylemi iz bırakan damga vuran bir özelliğe sahiptir⁹⁴.

1.4.2. ŞİMDİNİN TARİHSELLİĞİ: ÇAĞDAŞLIK

Tarihsellik ve çağdaşlık kavramları arasında yakın bir bağ vardır. Bu yakınlık iki farkındalığı bir arada bulundurmaktadır; biri, yaşanmakta olan “an”ın tarihselliği, diğeri ise, “şu an”ı ve “başka anlar”ı da kapsayan genel anlamda bir tarihsellik. Buradan çağdaşlık kavramına, “an”ın tarihselliği bilincine varmak ve onu yaşamak” şeklinde bir tanım kazandırabiliriz. Öyleyse, *“Çağdaşlık, tarihselliğin özel bir durumudur, şimdiki zamanda yansımasıdır. Çağdaşlıktan tarihselliğe, tarihsellikten çağdaşlığa ulaşılır. Bu yüzden salt çağdaşlık yoktur: çağdaşlığın kökeninde tarihsellik yatar. Olabildiğince çağdaş olmak olabildiğince dünyalı olmak anlamına gelir. Bir yerde, bir zamanda, bir toplum içinde, bir uygarlık etkinliği içinde olmak çağdaş olmaktır... İnsan bir uygarlığa katılarak çağdaş olur, bir uygarlığa katıldığı ölçüde çağdaştır.”*⁹⁵

Uygarlığa katılmanın bir göstergesi sayılan çağdaşlık, onu oluşturma, yaşatma ve yok etme gibi eylemleri de çağrıştırarak, bir başka şekilde, tarihselliğin parçası olduğunu düşündürmektedir. Bu aynı zamanda bir zorunluluktur da. Çünkü bizler, içinde bu-

⁹² Birand, *Manevî İlimler*, 10, *Anlama*, 5.

⁹³ Tımuçin, *Düşünce Tarihi*, 265.

⁹⁴ Paul Ricoeur, “Anlamli Eylemi Bir Metin Gibi Görmek”, *Toplum Bilimlerinde Yorumcu yaklaşım*, çev., Taha Parla, İstanbul 1990, 33.

⁹⁵ Tımuçin, *age.*, 22.

lunduğumuz tarihselliği yaşamak durumundayız. İnsan tarihselliğini fark edemediğinde, sadece fiziksel zamanı yaşamış olur, tarihsel zamanı ve tarihselliği değil. Fakat öyle de olsa, farkında olmadan o, tarihselliğin içindedir⁹⁶.

Çağdaşlık bilincinden uzak kalış, farklı tarihselliklere ait durumların aynı olduğunu hissettiren bir tür evrenselleştirme çabasına yol açabilir⁹⁷. Bu da beraberinde “anakronizm”⁹⁸ veya “tarihsizlik”⁹⁹ tehlikesini getirir. Bu tehlike, insandaki farklılık, yaratıcılık ve ilerleme duygusunu azaltacak niteliktedir. Bugüne ışık tuttuğu oranda eskiye, eskiyi dışlamadan da bu güne yönelmek, bu tehlikeyi önleyebilecektir. Önlenememesi durumunda ise, hem gelenek, hem çağdaş durum tenkitten uzaklaşarak evrenselleşecek, mutlak doğru kabul edilecektir¹⁰⁰.

Çağın tarihselliğini farkedemeyişin bir başka olumsuzluğu da, tarihin, duygusal ve mitolojik bir okumayla kutsallaşması, psikolojik tatmin malzemesine dönüşmesidir. Bu durumda o bizi, olağanüstü olaylarla dolu bir masal gibi etkileyebilir. Kurtuluş tarihte aranır ve o yenilenmek istenir. İşte bu, çağdaşlığı tehlikeye düşüren yanlış bir tarihsel bakıştır. Halbuki tarih, yeniden kurulmayı değil, olduğu gibi anlaşılmayı bekler¹⁰¹.

Tarihsellik ve tarihselcilikle ilgili bu bilgilerden sonra sonuç olarak şunları ifade etmek mümkündür: Zamansal ölçümün ve coğrafi farklılığın geçerli olduğu dünya ölçeğinde tarihsellik, varlığına kayıtsız kalınamayacak bir olgu olarak karşımızda durmaktadır. “Tarihselliğin ne işe yaradığı?”, “Tarihsellilikten nasıl yararlanılacağı?” “Tarihselliğin kapsamının ne olduğu?” gibi sorulara, Avrupa’da aranan cevap “Tarihselcilik”tir. O aynı zamanda, insanlığın bir dönemdeki tabiata ve tarihsel alana bakışının da bir ifadesidir. Bu bağlamda, tarihsellik, tarihsel olma olgusunun adı; tarihselcilik de tarihsellik üzerine kurulan teori olarak ifadelendirilebilir.

⁹⁶ Özlem, *Tarihsellik*, 28.

⁹⁷ Demir-Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 26.

⁹⁸ Olayların gerçek zamanından farklı bir tarihsel dönemde gerçekleşmiş gibi anlatılması veya bir olgu, kavram ve olayın gerçek tarihsel bağlamı dışına çıkarılarak ele alınması (Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1999, 45).

⁹⁹ Tarihsizlik, “şimdi”ye veya “dün”e tutucu bir şekilde saplanıp kalmaktır (Takıyyettin Mengüşoğlu, “Tarihilik ve Tarihsizlik”, *Felsefe Arkivi*, sayı: 16, İstanbul 1968, 116).

¹⁰⁰ Mengüşoğlu, age., 116 vd. Mengüşoğlu’na göre doğu insanı, böyle bir anakronizmin ağır faturasını, hayatın pek çok alanında, ödemektedir. Bkz., age., 116 vd.

¹⁰¹ Timuçin, *Düşünce Tarihi*, 22-23.

Böylece, “Tarihsellik” ile “Tarihselcilik”in farklı şeyler olduğu, en azından farklı değerlendirilmeleri gerektiği ortaya çıkmaktadır¹⁰². Halbuki, konunun Türkiye’ye aktarımı ve tartışılması sırasında bu ayrı iki kavram, kah karıştırılarak, kah birbirinin yerine kullanılarak, bir takım yanlışlıklara düşülebilmektedir. İnsanımızın tarihselciliği ve hatta tarihselliği, özellikle Popper’ın olumsuz bakışıyla tanıdığı da itiraf edilen, üzüntü verici bir gerçektir¹⁰³. Türkçe’ye “Tarihselciliğin Sefaleti” diye çevrilmiş olması da, bu olumsuzluğu bir kat daha artırmaktadır. Halbuki Popper’ın eleştirdiği şey, tarihselcilikten daha çok, tarihsiciliktir.

Tarihselcilik tartışmalarının, epistemoloji ve ontolojinin, sadece din, Tanrı, deney, akıl vb. bağlanması ile de ilişkisi vardır. Ortaçağın, Tanrı merkezli tarihinden sıyrılma çabası olan hümanizm, insanı bağımsız şartlarda ve birey olarak ele alırken ve birey oluşu da akla dayandırırken¹⁰⁴, aydınlanma da aklın ürünlerinde evrenselliği savunurken¹⁰⁵ ve bu haliyle sınırlamaya tepki görüntüsü verirken, bir başka sınırlama çemberine düşmekteydi. Halbuki aklın ve verilerinin bilgi, birikim ve deneyimle beslenen bir tarihsel yönü vardır¹⁰⁶.

Batı Tarihselciliğinin ulaştığı en önemli sonuç, kendi tarihselliğinden ve toplumsallığından soyutlanabilen hiç bir öznenin olmayışı¹⁰⁷, doğal alan hakkındakiler dahil, her tür insanî bilgi, kavrayış ve davranışın göreceliği/tarihselliğidir¹⁰⁸. Bilgimizin her dönemde farklılık arz etmesi, ilmî olarak kabul edilen sonuçları doğrudan etkilemektedir. Çünkü, “Her şey yürüyüş içindedir, hiçbir şey durmamaktadır”¹⁰⁹.

¹⁰² Popper, *Tarihselciliğin Sefaleti*, 56. Rothacker, *Tarihselcilik Sorunu* (çevirenin önsözü), 8.

¹⁰³ Şahin Uçar, “Tarihi Yorumların Önemi”, *Tarih Felsefesi Meseleleri*, İstanbul 1997, 21.

¹⁰⁴ Özlem, *Tarih Felsefesi*, 35.

¹⁰⁵ Birand, *Anlama*, 10.

¹⁰⁶ Dilthey, *Human Sciences*, 146-147; Freund, *Beşerî Bilim Teorileri*, 54; Riedel, *Wilhelm Dilthey*, 60.

¹⁰⁷ Özlem, *Tarihsellik*, 19, 27.

¹⁰⁸ Birand, age., 10; Lyotard, *Postmodern Durum*, 64; Özlem, *Kültür Felsefesi*, 25, *Doğa Bilimleri*, 164.

¹⁰⁹ Joseph M. Bochenski, *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, çev., S. Rıfat Kırkoğlu, İstanbul 1997, 154.

BİRİNCİ BÖLÜM

HADİSLERİN TARİHSEL BOYUTUNU TARTIŞMANIN GEREĞİ, PROBLEMLERİ VE BUNUN GEÇMİŞTEKİ İZDÜŞÜMLERİ

1.1. HADİSLERDE TARİHSELLİĞİ TARTIŞMANIN GEREĞİ

1.1.1. İNSANLIĞIN KAZANDIĞI DEĞİŞİM BİLİNCİ

Değişim, tarihi süreç içinde insanoğlunun kaçınılmaz olarak diyalog içinde bulunduğu bir hareketliliklerdir. Yaşamın önemli bir boyutu olma özelliği ile değişim, bilgi, kültür ürünleri, kurumlar vb. pek çok alanda ortaya çıkmakta, dönemler ve bölgeler arasında beşerî farklılıkları da beraberinde getirmektedir. Değişim ve farklılaşma olgusunun son birkaç yüzyılda, her gün biraz daha artarak gelişmesi, dikkatleri yoğun olarak üzerinde toplamış, bunun neticesinde girişte ele aldığımız batıdaki tarihsellik bilinci, yani tarihselcilik gündeme gelmiştir.

Esasen müslümanlar da, insanlığın sahip olduğu bu hızlı değişimin farkındadır. Örneğin İslâm dünyasında XIX. yüzyılda ortaya çıkan ve modernist olarak nitelenen oluşum ile ondan daha önce ortaya çıkan ihya ve ıslahat hareketleri, değişimin yoğun bir şekilde fark edildiğini ifade eden önemli gelişmelerdir¹¹⁰. 1876 yılında hazırlanan Osmanlı Mecellesindeki; “*Ezmanın tağayyürü ile ahkamına tağayyürü inkar olunamaz.*”¹¹¹ şeklinde düzenlenmiş madde, değişimin fark edildiğinin en somut ifadesidir. Aslında İslâmî ilimlerdeki pek çok tartışmanın da, erken dönemlerden bu yana, bu tür bir zeminde gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Bunun örneklerine tezimizde de-

¹¹⁰ Fazlurrahman, *İslâm*, çev., Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara 1992, 268-326; Mümtazer Türköne, *Siyasi Bir İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İstanbul 1991, 47 vd.

¹¹¹ Ali Himmet Berki, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkam-ı Adliye)*, İstanbul 1985, 22 (no: 39)

nilecektir. Daha sonraki zamanlarda ise, bu değişimin sıklıkla dile getirildiği görülmektedir. Bu bağlamda, değişim, İslâm-değişim ilişkisi; modernleşme, İslâm-modernleşme ilişkisi, yenilenme ve reform en çok konuşulan konular arasındadır¹¹². Fakat değişim ve farklılığın çeşitli zamanlarda yoğun olarak fark edilmesine ve yaşanmasına karşın İslâm dünyasının, bu konuda bir teori/felsefe geliştiremediği de bir gerçektir.

Bu bağlamda İslâm dünyası özgün bir değişim bilinci tartışmasını geliştirmek zordur. Pratikte yaşanan değişimin, teorik boyutunun da kurgulanması gerekmektedir. Bu gereklilik, hadîs ilmini ve hadîsçileri de içine alacak kadar geniş bir alanı kapsamaktadır. Müslümanlığın vazgeçilmez değerlerinden olan sünnet ve hadîsler üzerinde değişimi vurgulayan yaklaşımların, kendini ifade ortamı kazanması ile bu alanda yeni gelişmelere kapı aralanabilecektir. Hadîs-değişim ilişkisi, öncelikle hadîslerin kendisine izafe edildiği Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemi, şartları, bilgi birikimini vb. akla getirmektedir. O, günümüzden ondört yüzyıl öncesindeki bir tarihsel dönemde ve belirli bir bölgede yaşamıştır. Bu durumda, Rasûlullâh (a.s.)'ın örnek alınması açısından iki farklı tarihsel ortam karşı karşıya gelmektedir. Birincisi; Rasûlullâh (a.s.)'ın yaşadığı dönem, diğeri de onu izleyenlerin kendisinden sonraki zamanlarda yaşadıkları farklı dönemler. Birinci dönem ile sonrakiler arasında çeşitli yönlerden farklılıklar vardır. Bu farklılığın en bariz bir şekilde ortaya çıkacağı alanların başında, bilgi birikimi, içinde yaşanan tabii, kültürel, ekonomik hayat şartları gelmektedir. Esasen hiç bir insanî toplum diğerleri ile aynı olmadığı gibi¹¹³, hiçbir ferdin hiçbir eylemi de diğerlerinininki gibi değildir. Öyleyse her beşerî tavır, bilgi ve ürünün bireysel ve biricik olduğu söylenebilecektir. Bu biriciklik ise, diğer bir anlamda tarihselliktir. İşte bu tarihsellik nede-

¹¹² Bkz., Muhammed İkbal, *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, Çev., N. Ahmed Asrar, İstanbul, t.z.; Abdullahi Ahmed en-Naim, *Toward an Islamic Reformation*, New York 1990; John Donohue- John Esposito, *Değişim Sürecinde İslâm*, Çev., Ali Yaşar Aydoğan ve Aydın Ünlü, İstanbul 1991; J. Obert Voll, *İslâm, Süreklilik ve Değişim*, Çev., Cemil Aydın-Cengiz Şişman-Mehmet Demirhan, İstanbul 1991; *es-Sunnetu'n-Nebeviyyetu ve Menhecuhâ fî Binai'l-Ma'rifeti ve'l-Hadara (Nedve)*, Amman, 10-19 Zî'l-Kade 1409 (19-23.06.1989), Amman, 1991; Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık: Fikri Bir geleneğin Değişimi*, Çev., Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara 1996; *Değişim Sürecinde İslâm Kutlu Doğum Haftası: 1996*, Ankara 1997; *İslam Gelenek ve Yenileşme*, İSAM Yayınları, İstanbul 1996; *İslâm ve Modernizm (Fazlur Rahman Tecrübesi) 22-23 Şubat 1997*, İstanbul 1997; *İslâm ve Modernleşme, II. Kutlu Doğum İlmi Toplantısı*, İstanbul 1997.

¹¹³ Nihat Nirun, *Sistematik Sosyoloji Açısından Sosyal Dinamik Bânye Analizi*, Ankara 1969, 82.

niyle Rasûlullâh (a.s.)'a isnad edilmiş, fakat farklı tarihsel şartlarda oluşmuş rivâyetler üzerinde, bu türden çalışmalar yapılması bir ihtiyaç haline gelmiştir. Söz konusu bu ihtiyaca nasıl cevap verilebileceğine dair endişemiz bizi, şimdilik ulaşabildiğimiz değişim bilinci ile, böyle bir çalışma yapmaya yönlendirmiştir. Böylece Rasûlullâh'ın söz ve davranışlarının taklit edilen şeyler olmaktan çıkıp, örnek davranışlar olarak kullanılmalrı yolunda bir katkı sağlanmış olacaktır¹¹⁴.

1.1.2. RİVÂYETLERDEKİ TARİHSELLİK UNSURUNA YAPILAN YENİ VURGULAR

Son zamanlarda tarihsellik, değişim, zaman ve mekân unsuru gibi kavramların rivâyetlerle ilişkilendirilmeye başlanmış olması da, bu konuyu seçmemizde etkili olmuştur. Örneğin İ. Raci Faruki sünneti, ideal/ teorik olan mesajın somutlaşması ve realiteye çevrilmesi olarak görmektedir. O'na göre İslâm'ın değerlerinin şekil kazanması ve yaşatılması sünnet sayesinde gerçekleşmiştir. Çünkü sünnet, Hz. Muhammed'in kulluğunun pratiğidir.¹¹⁵ Somut olarak gerçekleşen bir eylem ve pratik daima bir yer, zaman, şartlar ve şahıs ile alakalıdır. İşte burada sünnetin zaman ve mekân boyutu vurgulanmış olmaktadır.

Sünnet ve hadîsin zaman ve mekâna bağlı değişken tarafına vurgu yapan Z. Serdar'a göre önemli olan, kalıcı ile geçicinin, nasıl ayrılacağı meselesidir. İslâm; değişmeyen, zaman geçtikçe kavranması gereken değer, norm, emir ve yasaklar sistemidir. Bu çerçeve/prensipeler ebedidir. Ama içinde bulunduğumuz şartlar her zaman değişkendir. İlk dört halife gibi, bizzat Hz. Muhammed (a.s.) de, şartlar değişirken, İslâm'ın prensiplerini uygulama yöntemini değiştirmiştir¹¹⁶. Bu yaklaşım, Yusuf el-Kardâvî tarafından, hadîslerdeki değişken vasıta ile sabit gayenin ayrıştırılmasının gereğine yapılan vurgu ile ifade edilmektedir¹¹⁷.

Rasûlullâh (a.s.)'ın gayr-ı müslimlerle savaşı teşvik eden bazı hadîslerini değerlendirme bağlamında, hadîslerdeki zaman ve mekân unsurunun önemine işaret eden Ebû

¹¹⁴ Hz. Peygamber'in Sünnetine uymanın şekilci ve lafızcı yaklaşımlarla ve salt taklitle değil, onların içerdiği ruh, ilke, hikmet ve amaçlarla gerçekleşebileceği hakkında bkz., M. Hayri Kırbaoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, Ankara 1993, 101-123.

¹¹⁵ İsmâil Râci Fârûkî-Luis Lâmia Fârûkî, *İslâm Kültür Atlası*, çev., Mustafa Okan Kibaroglu-Zerrin Kibaroglu, İstanbul 1999, 131.

¹¹⁶ Ziyaeddin Serdar, *İslâm Medeniyetinin Geleceği*, çev., Deniz Aydın, İstanbul 1986, 45.

¹¹⁷ Yusuf el-Kardâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev., Bünyamin Erul, Kayseri 1993, 215 vd.

Süleyman'a göre de, bu hadîslere ve bunlar üzerine kurulu İslâm düşüncesine bakıldığında, bu talimatların bir ortaçağ sosyal düzeni ve savaşına ilişkin oldukları görülecektir. Dolayısıyla, bu tür rivâyetlerin zaman-mekân boyutu dikkate alınmadığında, yanlış kararlara ulaşılabilmektedir.¹¹⁸

Hadîslerin tarihsel boyutu bağlamında daha açık konuşanlar da vardır. Örneğin H. Hanefi bunlardandır. O'na göre hadîs, Kur'ân'dan; tefsir de bu ikisinden daha çok tarihseldir. Sîret, bu üçünden daha fazla tarihseldir. Fıkıh ise, tarihsellik açısından naklî ilimlerin en önde gelenidir. Öyleyse burada naklî ilimler açısından nasstan tarihe tedrici bir dönüşüm vardır.¹¹⁹

Kısaca ele aldığımız bu yaklaşımların pratikteki yararı, tarihselliğin hadîslerin anlaşılması ve yorumlanması meselesiyle ilişkili olmasıdır. Bu ilişki nedeniyle Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* adlı doktora tezinde, hadîsin tarihsel ve evrensel boyutunun ayrılması gerektiğine açık bir şekilde vurgu yapmaktadır¹²⁰. Çünkü tarihsel ve evrensel boyutun bilinmesi, hadîslerin anlaşılması, yorumlanması ve bu konuda oluşturulacak yeni metodoloji için büyük bir önem arz etmektedir¹²¹. Edward Carr (ö. 1982)'ın tarihçiler hakkında dediği gibi¹²² hadîşçinin görevi, sadece, Hz. Peygamber'i, sünnetini ve sünnet malzemesini sevmekle sınırlı değildir. Bu görev, anlamaya doğru yol aldığında, hadîslerden yararlanma ve bu-

¹¹⁸ Ahmed Ebû Süleyman, *İslam'ın Uluslararası İlişkiler Kuramı*, çev., Fehmi Kuru, İstanbul 1985, 80.

¹¹⁹ Hasan Hanefi, "min Nakdi's-Senedi ilâ Nakdi'l-Metni: Keyfe Tustahdemu'l-Ulûmu'l-İnsâniyyetu ve'l-İctimâiyyetu fi Nakdi Metni'l-Hadîsi'n-Nebeviyy: el-Buhârî Nemûzecen", *Mecelletu'l-Cemiiyyeti'l-Felsefiyyeti'l-Misriyye*, sayı: 5, yıl: 5, 1996, 179.

¹²⁰ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara 1997, 301-302. Ayrıca bkz., 206, 241, 257. Hadîslerdeki tarihsellik problemini ifade etmeye çalışan bir başka çalışma da Nevzat Aşık tarafından yapılmıştır. Bkz., "Sünnetin Yerelliği ve Evrenselliği", *Hadis'in Dünü Bugünü ve Geleceği Sempozyumu 14-15 Ekim 1993*, Samsun 1993, 23 vd.

¹²¹ Son yıllarda Türkiye'de başlamış olan ve Hadîslerin subûtu, anlaşılması, yorumlanması, Hadîs İlmi'nin yeniden inşası gibi konuları içeren kapsamlı bir projenin varlığını burada hatırlatmak istiyoruz. M. Hayri Kırsıbaşı tarafından teklif edilen ve başlatılan bu proje hakkında bkz., M. Hayri Kırsıbaşı, "Hadis/Sünnet İlminin Yeniden İnşası", *Hadis'in Dünü Bugünü ve Geleceği Sempozyumu 14-15 Ekim 1993*, Samsun 1993, 21, *Sünnet*, 15-16, 20-24. *İslâm Düşüncesinde Hadîs Metodolojisi*, Ankara 1999, 11 vd. Bu proje doğrultusunda, Kırsıbaşı tarafından, çalışmalar yapılmakta/yaptırılmaktadır.

¹²² Edward Carr tarihçiler için diyor ki: "Tarihçinin görevi, geçmiş sevmek ya da kendisini geçmişten kurtarmak değil, bugünü anlamanın anahtarı olarak onun üstünde çalışmak ve anlamaktır." bkz., *Tarih Nedir*, 32.

nun keyfiyeti, hadîsçinin karşısına çıkmaktadır. Dolayısıyla tarihsel boyut tartışması, hadîslerden yararlanmanın keyfiyeti ile yakından ilişkilidir.

1.2. HADİSLERDE TARİHSELLİĞİ TARTIŞMANIN BAZI PROBLEMLERİ

1.2.1. İSLÂM'IN CİHANŞUMÛL BİR DİN OLDUĞU FİKRİ

Hadîslerin tarihsel boyutunu ele almamızı gerektiren bir başka neden de, Hz. Muhammed'in cihanşumûl bir peygamber oluşudur¹²³. Bazı âyetlerde O'nun bütün insanlar için peygamber olduğu ifade edilmektedir¹²⁴. İslâm'ın belirli bir bölge ve dönemle sınırlı kalmadığı ve dünyanın değişik bölgelerinde yaşandığı da tarihi bir gerçektir. Yine İslâm'ın, hem geri kalmış hem de gelişmiş toplumsal şartlar içinde, kendine yaşama zemini bulduğunu söyleyebiliriz. Kur'ân'da ifade edilen bir başka şey de, Rasûlullâh'ın insanlar için bir örnek oluşudur¹²⁵. İslâm'ın cihanşumûl karakterli bir din oluşu ve bununla birlikte Rasûlullâh'ın örneğliğinin de devam etmesi gerektiği birada düşünüldüğünde, sünnet ve hadîsin tarihselliğinden bahsetmemizin zor olduğu bir an akla gelebilecektir. Çünkü cihanşumûl bir din, mantıkî olarak değişmez/evrensel bir karaktere sahip olmalıdır. Buradan hareketle sünnet ve hadîslerin tarihselliği gibi bir konunun gündeme gelmemesi beklenebilecektir.

Ancak bize göre bu beklenti doğru değildir. Çünkü din her ne kadar cihanşumûl olsa da, hayata geçirilmesi tarihsel şartlar içinde gerçekleşmiştir. İşte böyle bir neden, Rasûlullâh'a isnad edilen rivâyetlerin tarihselliğini tartışmamıza zemin hazırlamaktadır. Çünkü Rasûlullâh (a.s.), bütün insanlığa peygamber olarak gönderilmiş olması yanında, dünyanın sınırlı bir bölgesinde yaşamıştır. Peygamberlik süresi içinde de genellikle Mekke ve Medîne gibi iki şehirde bulunmuştur. Getirdiği dinin pratiğe geçişi de, oralar da yaşayan az sayıda insanla birlikte gerçekleşmiştir. Ayrıca o, tarihin belirli bir döneminde, zamanın belirli bir diliminde yaşamıştır. Bu nedenle o, dinin tebliğinde içinde yaşadığı, fiziki çevre, toplum ve kültürden kopmamış, yeme, içme, giyim ve çeşitli davranışlarında, yaşadığı bölgenin şartları içinde hareket etmiştir. Konuşma ve hitaplarında

¹²³ Bu konuda geniş bilgi için bkz., Sadık Kılıç, *Tarihsellik ve Akalcılık Bağlamında Kur'ân'ı Anlama Sorunu*, İstanbul 1999, 140 vd.

¹²⁴ 4/Nisa, 79; 7/Araf, 158; 21/Enbiya, 107; 25/Furkan, 1; 34/Sebe, 28. Tez içinde kullandığımız âyet meallerinin kendimizce yapıldığını burada hatırlatmak istiyoruz.

¹²⁵ 33/Ahzab, 21.

ilk muhataplarının özel ve genel durumlarını dikkate almış, bir kısmı Medenî bir kısmı da bedevi olan insanların her birinin akıl ve bilgi seviyelerine göre davranmıştır¹²⁶.

Genel anlamda bir mesaj bütün insanlığa açık bir özelliğe sahip olsa bile, mutlaka bir yer ve zamanda belirmek durumundadır. Evrensellik iddiasında bulunan söylemlerin bu yönüne dikkat çeken Rothacker, düşüncelerini şöyle ifade etmektedir: “*Her yaratım, herhangi bir şekilde bir ‘situationa’ [durum/konum] bağlıdır. Her yaratım, güzellik, doğruluk, iyi gibi şeyleri kendi ‘söylem’i içinde çözmek ister ve varılan sonuç daima ‘söylem’in karakterine bağlıdır. Bu söylem yaşanan an için bir ‘kurtarıcı söylem’ olarak sunulmuş da olabilir veya aynı söylem, Hegel’de olduğu gibi, geçmişi ve geleceğiyle ‘tüm’ insanlığı açıklayan, öndeyen (prognose eden) bir ‘evrensellik’ iddiası içerebilir. Ama bu aynı evrensel söylemi belirli bir zaman ve ‘situation’ içinde yaratılmış bir dogmatik olmaktan, dolayısıyla tarihsellikten kurtaramaz. Demek ki yaratıcı deha, her zaman ‘situation’ içindedir. Onun başkalarıyla paylaştığı bir ortak dünya ‘situation’u vardır ve o bu ‘situation’a kendi dogmatığı içinde, bazen peygamberce, bazen büyüleyici, bazen kitleleri sürükleyici, bazen mutluluk habercisi, bazen tehdit edici üsluplarda yönelir...*”¹²⁷

Tarihsellik olgusu dikkate alınmadan hadîslere yaklaşıldığında, Rasûlullâh (a.s.)’a isnad edilen ve elde mevcut bütün rivâyetlere, her hal ve durumda tatbiki zorunlu birer değişmez yasa ve taklit edilmesi gereken birer sünnet gözüyle bakılması kaçınılmazdır. Pratikte bunun sayısız örneğini görmek mümkündür¹²⁸. Bu tatbik işlemi başaramadığı zaman, içinde yaşanan “an”ın kötülüklerle dolu olduğu ve her gün biraz daha kötüye gittiği düşünülecektir. Tarihte bu tür bir düşünceye sahip olan müslümanlara göre, Rasûlullâh (a.s.)’ın yaşadığı İslâm’ın ilk dönemi, “saâdet asrı”dır. Bu durumda “şimdi”, asr-ı saâdetten uzak, yaşanılmaması gereken bir dönem sayılacak ve Rasûlullâh (a.s.), döneminin yeniden dirilmesi arzulanacaktır. Ancak bu mümkün değildir. Sadece taklitten öteye geçmeyecek olan böyle bir tavrın sünnet’in gerçek anlamı ile uyumlayacağına vurgu yapan M. Hayri Kırbaşoğlu’na göre: “*Sünnet, her zaman ve mekanda, kar-*

¹²⁶ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 301-302.

¹²⁷ Rothacker, *Tarihselcilik Sorunu*, 56.

¹²⁸ Bu tür yaklaşımların bazı örnekleri ve bu örnekler üzerinde bir değerlendirme için bkz., Kırbaşoğlu, *Sünnet*, 43 vd.

şılaşılacak her türlü problemlerin hazır çözümlerini veren sihirli bir formül değildir. Aynı şekilde Sünnet'e uymak da, Hz. Peygamber dönemine geri gitmek, o dönemin şartlarını, hayat tarzını aynen günümüze aktarmak değildir. Bu olsa olsa tembelce, sadece şekle bağlılıkla yetinip, onun altında yatan hikmet, amaç ve ilkeleri gözardı etmek anlamına gelebilir. Çağın problemlerine bu tür bir Sünnet anlayışının ışık tutmasını beklemek ise boşunadır.”¹²⁹

Ebû Süleyman da, sünnetin kendi zaman-mekân sınırları dışına taşırılmaması gerektiğinden dolayı, böyle bir davranışı aşırı tutuculuk, kısa görüşlülük, realiteler ve yeni gelişmelerle irtibatsızlık olarak nitelemektedir¹³⁰. Ebû Süleyman'ın bu yaklaşımını duyan kişiler, onun eleştiride biraz ileri gittiğini düşünebilirler. Ancak, Rasûlullâh'tan yüzyıllar/binyıllar sonra yaşayan insanlar, içinde bulundukları tarihsel şartların onunkinden çok farklı olduğunu dikkate almak zorundadırlar. Çünkü her dönemin insanı, kendi sorunlarını içinde bulunduğu şartlara göre çözme gereği ile karşı karşıyadır. Aksi halde Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarını içeren elde mevcut bilgilerle, yüz yüze gelinen gerçekler oldukça aykırı bir görüntü sergiler. Bu yüzden; “*Hiçbir müslüman akademisyen disiplindeki çalışmasını fildişi kuleden boş bir merak olarak, ümmetin varoluşsal gerçeklerinden uzak biçimde yürütmemelidir.*”¹³¹ şeklindeki bir ifadeye hak vermek durumundayız.

1.2.2. HZ. PEYGAMBER'İN AŞKIN ALANLA İLİŞKİSİ

Hadîslerde tarihselliği tartışma imkanını görünürde olumsuz etkileyebilecek bir başka sebep de, Rasûlullâh (a.s.)'ın aşkın (ilâhî) olan alemle diyalog halinde oluşudur. Bu diyalog, O'nun peygamberliği süresince devam etmiştir. Bunun en büyük delili, Kur'ân'ın kendisine vahyedilmiş olması ve bu vahyin peygamberliğin başlangıcı ile sonu arasına yayılmış olmasıdır.

Aşkın alandan kasdımız, dünya ile sınırlandırılmayan, ondan bağımsız bir yüce varlık alanıdır. İslâm inancına göre bu varlık alanının merkezinde Allâh (c.c.) vardır. Girişte ifade ettiğimiz gibi, tarihsellik ise, dünya ile sınırlı eylemler için geçerlidir. Dünyanın ötesinde olan aşkın alanın tarihselliğini bilemiyoruz. En azından bunu tartış-

¹²⁹ Kırbaçoğlu, *Sünnet*, 101.

¹³⁰ Ebû Süleyman, *Uluslararası İlişkiler*, 82.

¹³¹ İsmail Raci Farukî, *Bilginin İslamileştirilmesi*, çev., Fehmi Kuru, İstanbul 1995, 92.

ma imkanımız sınırlıdır. Çünkü tartışabilmemiz için o alanı açık bir biçimde görmemiz ve izlememiz gerekmektedir. İnsanın görmediği alanla ilgili değerlendirmeleri, somut olarak gördüğü, tecrübe ettiği ve kendisinin oluşturduğu alanla ilgili bilgileri kadar güvenli değildir.

Burada bir talihsizlik olarak ifade edeceğimiz bir konuyu da hatırlatmamız gerekmektedir. Ne yazık ki İslâm dünyası, tarihsellik tartışmalarına, aşkın alana hadîslerden daha yakın olan Kur'ân ve vahiy ile başlamıştır. Tartışmalar'ın odak noktası ise, genellikle Kur'ân ahkâmından oluşmaktadır. Bu bağlamda ağırlık ise, gündemi fazlasıyla meşgul eden; kadınlarla ilgili sorunlar¹³², mîrâs dağılımı¹³³, faiz¹³⁴ ve cezalara¹³⁵ düşmektedir. Buna Kur'ân kıssalarının tarihsel gerçekliğe sahip olup olmadığı¹³⁶ tartışmalarını da ekleyebiliriz.

Tartışmalarda dikkati çeken bir başka husus ta, tarihselci bakış açısını savunan tarafın da, karşı olanların da en çarpıcı örneklerinin aynı konulardan seçilmiş olmasıdır¹³⁷. Buna bir de meselenin gelenekçi-modernist isimlendirmesi¹³⁸ ile bir takım spekülasyonlar ve ithamlaşmalarla ele alınması eklenince, sıkıntı bir kat daha artmaktadır¹³⁹.

¹³² Örnek için bkz., Fazlurrahman, *Kur'ân'da Ana Konular*, çev., Alparslan Açıkgenç, Ankara 1998, 90 vd.; Roger Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, çev., Cemal Aydın, İstanbul 1995, 189-199, *Yaşayan İslâm*, çev., Mehmet Bayraktar, İstanbul 1995, 95-98. Amine Vedüd Muhsin, *Kur'ân ve Kadın*, çev., Nazife Şişman, İstanbul 1997, 135 vd.

¹³³ Örnek için bkz., Garaudy, *İnsanlığın Geleceği*, 192.

¹³⁴ Fazlurrahman, age., 81-82; Garaudy, age., 134 vd.

¹³⁵ Örnek için bkz., Garaudy, *Yaşayan İslâm*, 102-105.

¹³⁶ Bkz., Hikmet Zeyveli, "Kur'ân Kıssaları", *İA*, cilt: IX, sayı: 1-4, 1996, 177 vd.; Mehmet Paçacı, "Kur'ân ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?", *İA*, cilt: IX, sayı: 1-4, 1996, 122; İdris Şengül, *Kur'ân Kıssaları Üzerine*, İzmir 1995, 102 vd.

¹³⁷ Tarihselci yaklaşımın ve buna itiraz edenlerin de aynı örneklerinin aynı konulardan (mesela: cezalar, evlilik ve boşanma, mîrâs gibi) oluştuğunu görmek için bkz., Ebubekir Sifil, *Modern İslâm Düşüncesinin Tenkidi II*, İstanbul, 1998, 53-81.

¹³⁸ Hayrettin Karaman, "Modernist Proje ve İctihad", *İslâm ve Modernizm (Fazlur Rahman Tecrübesi) 22-23 Şubat 1997*, İstanbul 1997, 157 vd.; S. Mehmet Aydın, "Fazlur Rahman ve İslâm Modernizmi", *İA (Fazlur Rahman Özel Sayısı)*, cilt: IV, sayı: 4, Ekim 1990, 274; Mevlüt Uyanık, "Çağdaş İslâm Düşüncesinde Tarihsellik ve Evrensellik Sorunu", *Kur'ân'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, Telif ve çev., Mevlüt Uyanık - K. Hamdi Okur, Ankara, 1997, 130-186; M. Ali Razavi, "Modern Dünyanın Meydan Okumaları ve Geleneksel İslâm: Ontolojik Bir Analiz", *Kur'ân'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, 102 .

¹³⁹ Tarihsellik düşüncesinin ele alınışında yaşanan böyle bir kategorizasyon, tanımlama ve kimin hangi tarafta olduğunun net olarak tespitini de bazı çıkmazlara sokmaktadır. Nitekim, gelenekçi olarak addedilen bir kişiye çok rahatlıkla bir tarihselcinin söyleyebileceği; modernist olarak yaftalanan bir kişiye de gelenekçi diye tanımlanan birisinin savunabileceği yorumlar yaptırılabilir. (benzeri bir problemin tespiti için bkz., Mazharuddin Sıddıki, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, çev., Murat Fırat - Göksel Korkmaz, İstanbul 1990, 85) Halbuki, kategorilerle hareket etmenin çok fazla bir önemi yoktur. Önemli olan insanla-

Halbuki, ancak bu kilitlenmeden kurtulmak suretiyle, tarihsellik tartışmaları verimli hale getirebilir. Bunun yolu ise; kanaatimize göre konunun, daha çok, teorik yönünün öncelenmesidir. Gördüğümüz kadarıyla, Fazlurrahman (ö. 1409/1988) gibi az sayıda kişi dışında, bunu yapmaya çalışan kimse de yok gibidir¹⁴⁰.

Meselenin, bu tartışmalarda dikkate alınması gereken önemli bir başka yönü, Kur'an'ın hazır hükümler mi, yoksa, genel ilkeler mi içerdiğidir. Her ikisine de "evet" cevabının verilmesi, belki bir çözüm arayışı olarak mümkündür. Ancak bu mantığın bir takım sorunları vardır. Çünkü tartışmalarda Kur'an'ın kaynak oluşu dikkatlerden kaçmaktadır. Halbuki Kur'an, Fıkıhın bir kaynağıdır. Bir şeyin hem hüküm hem de kaynak olması ise, çelişik bir durumdur. Öyleyse Kur'an'ın, değişmez hükümler mi içerdiği, yoksa kaynak mı olduğu aydınlatılmalıdır. Kur'an kaynak sayıldığında da, hükmün sahibinin kim olduğu gündeme gelmektedir.

Hükmü koyanın kim olduğu problemi, yeni bir problem değildir. Şâfiîler (mütekellimîn) ve Hanefîlerin (fukahâ) hüküm tanımlarında bunun izlerini görmek mümkündür. Şâfiîlere göre, hüküm; (Hitâbu's-şâri' el-muta'allak bi efâli'l-mükellefîn) "*Şariin, kulların fiillerine ilişkin hitâbı*"dır¹⁴¹. Dolayısıyla Şâfiîlerin hükmü, şari ile hitâbı arasındaki bağlantıyı incelemektedir. Öyleyse Şâfiîlerin anlayışı ile bakıldığında hükmün değişmesi, nassın değişmesi demek olacaktır. Hanefîlerin hükmü ise, hitap ile muhatap arası ilişkiyi incelemektedir. Çünkü onlara göre hüküm; (Eseru hitâbillâhi'l-muta'allak bi efâli'l-Mükellefîn) "*Şariin kulların fiillerine ilişkin hitâbı ile sabit olan şey* [sonuç] *dur*"¹⁴². Öyleyse, hitâbı yorumlayıp hükme ulaşan, hitâbın muhâtabı omaktadır. Hüküm o "ben"e aittir, Kur'an ise bir kaynaktır. Hz. Ali'ye isnad edilen: "*Kur'an iki kapak ara-*

rın bir grup, ekol veya tanımlama içinde gösterilmesi değil, söylemekte oldukları şeylerin kabul edilebilirliği, dahası, faydalılığıdır. bkz., Nadim Macit, "Eylem-Değişim İlişkisi (Tarihsel Eylemin Yapısı), *Dini Araştırmalar*, cilt: I, sayı: 2, Eylül-Aralık 1998, 61-62.

¹⁴⁰ "Özellikle günümüzde, ihtiyaçlarından dolayı müslümanlar, Kur'an'ın bilhassa sosyal öğretilerini belirleyen tatminkar bir tefsir teorisinin ihtiyacı içerisinde oldukları." diyerek soruna dikkat çeken Fazlurrahman'ın bu teoriyi geliştirme yolunda yaptığı bir çalışma için bkz., Fazlurrahman, "Kur'an'ı Yorumlama", *İA*, çev., Osman Taştan, sayı: 5, Ekim 1987, 100 vd., ayrıca bkz., "İslâm Sorunlar ve Fırsatlar", *Allah'ın Elçisi ve Mesajı (Makaleler I)*, çev., Adil Çiftçi, Ankara 1997, 95. Fazlurrahman'ın Kur'an'ın yorumlanmasına yönelik katkısı hakkında bir değerlendirme için bkz., İlhami Güler, "Fazlur Rahman'ın Kur'an'ı Yorumlama Metoduna Kur'an Açısından Kelamî Bir Katkı", *İA*, cilt: 5, sayı 2, Nisan 1991, 92 vd.

¹⁴¹ Muhammed Ebû'l-Feth Beyânûnî, "Hüküm (Fıkıh), *DİA*, cilt: XVIII, 466. Ayrıca bkz., eş-Şevkani, *İrşâdu'l-Fuhûl İlâ Tahkiki İlmi'l-Usûl*, Beyrut 1412/1992, 23; Abdulkarim Zeydan, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*, İstanbul, tz. 23-25.

¹⁴² Beyânûnî, age., 466. Ayrıca bkz., Molla Husrev, *Mirâtu'l-Usûl*, İstanbul, tz., 510; Zeydan, a.g.e., 25.

sındadır. O komuşmaz, fakat insanlar onunla komuşurlar.”¹⁴³ rivâyeti, o günkü şartlarda da bu düşüncelerin varlığını göstermektedir. Bundan da anlaşılıyor ki, “İslam, içinde hazır çözümlerin bulunduğu bir ambar değildir. O bir kaynaktır.”¹⁴⁴ Öyleyse bu açıdan bakıldığında, değişen şey, nassın kendisi değil, ondan çıkarılmış olan ahkam olmaktadır¹⁴⁵.

Kaynaktan çıkarılan hükmün sahibi insan olunca, yorumlamada/ictihadda insanın etkinleşmesi¹⁴⁶, tartışmaların da büyük oranda beşerî alana kayması gerekmektedir. Daha önce belirtildiği gibi, batı düşüncesindeki tarihsellik tartışması, insan davranışları ve kültür/tarih alanı ile alakalıdır. Artık, tarihsellik bilincinin İslâm dünyasında anlayanın değil, vahyin ve aşkın alanın tarihselliği şeklinde tartışıldığını ifade eden şu sözlerin sahibine kısmen hak vermek durumundayız: “*Tarihselci bir analize konu edinilmesi gereken ilk şey insanın kendisidir. Müslüman bir düşünce biçimi içerisinde insanın tarihselliğinden söz edebilirsiniz. İnsanın nasıl bir toplum içerisinde yaratılmışsa aynı zamanda bir tarih içerisinde de yaratılmış olduğu üzerinde durabilir; bir tarih içerisinde yaratılmış olmanın insanın varoluş serüvenine ilk elde neler kattığı üzerinde bir mülhaza geliştirebilirsiniz. Tabloyu biraz daha geliştirip işin içine bir topluma gönderilen bir insan gibi bir tarihe gönderilen bir insanın belli bir zamanda gönderilmiş bulunan bir vahiy ile ilişkisinin nasıl bir şey olabileceğini tasarlayabilirsiniz. Ama, görüldüğü kadarıyla tarihselcilik, ilk elde insanla ilgili düşünümüümüzü/refleksiyonlarımızı artırıcı bir şey olmaktan ziyade bizzat vahyin bir özelliği olarak sunuluyor.*”¹⁴⁷

Öyleyse Tanrı’nın davranışlarının tartışılması, tarihsellik açısından bir beşerinkini tartışmak kadar kolay olmayacaktır. Olgunun vahiyden önce geldiğine ve vahyin bir tarafının da yerden yükselen toplumsal isteklerden oluştuğuna vurgu yapan yaklaşımlar dikkate alındığında¹⁴⁸, vahyin tarihsel boyutunu tartışmak daha kolay olacaktır. Fakat bu

¹⁴³ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-Umemi ve'l-Mulûk*, Beyrut 1407/1987, V, 679. “...ve hâza'l-Kur'ânu innemâ hüve hattun mestûrun beyne deffeteyni, lâ yantiku, innemâ yetekellemu bihi'r-ricâl...”

¹⁴⁴ Roger Garaudy, *Entegrizm Kültürel İntihar*, çev., Kamil Bilgin Çileçöp, İstanbul 1993, 101.

¹⁴⁵ Mustafa Tahrallı, “Yaşanılan Dinin Neresi Gelenek, Neresi Dindir?”, *İslam Gelenek ve Yenileşme*, İstanbul 1996, 268.

¹⁴⁶ Sadık Kılıç, “Nesnellik ve Öznellik Arasında Yorum”, *İA*, cilt: IX, sayı: 1-4, 1996, 106.

¹⁴⁷ Yasin Aktay, “Tarihselcilikteki Huzur İradesi”, *III. Kur'ân Haftası Kur'ân Sempozyumu, 13-19 Ocak 1997*, Ankara 1998, 236.

¹⁴⁸ Hasan Hanefi, “el-Vahyu ve'l-Vâki”, *el-İslâm ve'l-Hadâse*, London 1990, 135 vd; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hûtabın Tabiatı*, çev., Mehmet Emin Maşalı, Ankara 2001, 49-50.

da, mutlak olarak, tanrının ve aşkın alanın tarihselliğini temsil etmeyecektir. Belki sadece o aşkın alanın içkin alana bakan yüzündeki bir sorun olarak ele alınabilecektir. Ebû Zeyd'in bu ayırımına temel teşkil eden, Esbâbu'n-Nuzûl, Mekkî ve Medenî âyetler, Nâsih Mensûh gibi konuların bir tür tarihsellik arayışı olarak nitelenebileceğini, daha sonra ele alacağız.

Rasûlullâh'ın aşkın alanla ilişkisinin, hadîsleri tarihsellik değerlendirmesine tabi tutmayı olumsuz yönde etkilemesinin nedeni, onların da vahiy ürünü olmaları ihtimalidir. Müslümanları hayli meşgul eden, sünnet ve hadîslerin de vahiy olup olmadığı tartışmasına burada girecek değiliz. Ancak onların vahiy olma ihtimallerinin, tarihsellik tartışmasında daha temkinli olmayı gerektireceği akla gelebilmektedir. Bu durumda hadîsler üzerinde tarihselliği konuşmak, Kur'ân için söylediğimiz gibi, kolay olmayacaktır. Fakat, diğer yandan, sünnet-vahiy tartışmasının, vahiy lehinde sonuçlandığını söylemek de mümkün değildir. Bu noktada var olan bir başka yaklaşım, onun bir kısmının vahiy, bir kısmının da vahiy olmadığıdır. Fakat gelinen bu nokta da nihai çözümü oluşturmamaktadır. Çünkü bu defa da vahiy olanlarla vahiy olmayanları ayırma güçlüğü ortaya çıkmaktadır¹⁴⁹.

Hadîslerin en azından büyük bir kısmının vahiy olmadığına kabul edilmesi, hadîsler üzerinde tarihsellik tartışmasına girmemizi biraz daha kolaylaştırmaktadır. Çünkü burada aşkın (ilâhî) alandan çok, içkin (beşerî/dünyevî) alanın etkili olduğunu söyleyebiliriz. İnsan ise tarihsellik malûl bir varlıktır. Fakat sadece Kur'ân merkezli yoğun tarihsellik tartışması, problemin Sünnet ve Hadîsler bağlamında ele alınmasını geciktirmiştir. Hatta, Kur'ân'ın tarihselliğinin tartışıldığı bir ortamda, artık sünnetin tarihselliğini tartışmanın anlamsızlığı da iddia edilebilecektir. Ancak Kitâb-ı Mukaddes hakkındaki tarihselci yaklaşımın, İslâm dünyasındaki karşılığını, tam olarak, bu alanlarda bulacağı¹⁵⁰ ve Hadîs'in Kur'ân'dan daha çok tarihsel olduğu¹⁵¹ şeklindeki hatırlatmalar, konunun öncelikli sahasına işaret etmesi açısından önemlidir.

¹⁴⁹ Sünnet-vahiy tartışması ve bu ayırımı yapmanın güçlüğü hakkında geniş bilgi için bkz., Kırbasoğlu, *Sünnet*, 251 vd.

¹⁵⁰ Sünnetin tarihselliğinde zaten tartışma bulunmadığı hakkında bkz., Uyanık, *Tarihsellik*, 180.

¹⁵¹ Hanefî, *min Nakdi's-Sened*, 179. "Felhadîsu ekseru târîhiyyeten mine'l-Kur'ân".

1.2.3. TARİHSELLİK KAVRAMININ BATI KÖKENLİ OLUŞU

Hadîsleri tarihsellik bağlamında ele almamızı engelleyebilecek bizce sözde nedenlerden biri de, bu kavramın batı kökenli oluşudur. Son yıllarda tarihsellik tartışmasına giren ilahiyatçı çevrelerin bir kısmının bu noktada ciddi kaygıları vardır. Bu kaygının yönlendirmesi ile, Batı kökenli bir kavramın müslümanların kendi kültür dünyalarına uygulanmasının yanlış olacağı sıklıkla vurgulanmaktadır¹⁵². Dolayısıyla böyle bir tarihsellik anlayışı ile hadîslere yaklaşılmaması kolaylıkla kabul edilmeyecektir.

Ancak biz burada, tarihsellik ile tarihselciliğin karıştırılmamasının gereğine, bir kez daha, dikkat çekmek istiyoruz. Girişte ifade ettiğimiz gibi, esasen tarihsellik olgusu ile tarihselciliği farklı değerlendirmek gerekmektedir. Batı tarihsellik olgusunu, son iki asırdır, sadece açık bir şekilde ifade etmemiş, bunun üzerine bir felsefe/düşünce sistemi de kurmuştur. Kurulan bu sistemin adı tarihselciliktir. Bunu tartışmak mümkündür, zaten batı da hala bunu tartışmaya devam etmektedir. Ancak tarihsellik olgusunun varlığı kaçınılmazdır. Bu, insanlığın içinde bulunduğu zorunlu bir hal/durumdur. Değişim ve farklı oluşun kendisidir. Hiçbir insanın veya toplumun bu olgudan bağımsız olduğunu iddia edemeyiz. Rasûlullâh (a.s.) da bir insan olarak belirli bir toplum, yer ve zaman içinde yaşamış olduğundan, ona isnad edilen söz ve fiillerin tarihselliğinden bahsedilebilecektir. Diğer yandan elde edilecek sonuçlar da, her zaman öznel kalıp, başkalarının itirazına açık olacaktır.

Batı kökenli oluşu nedeniyle tarihsellik fikrinin hadîslerle ilişkilendirilmesi konusundaki temkinli yaklaşım, başka düşüncelere kulak tıkama ve kendi kendine yeterlilik anlayışı ile de sonuçlanabilecektir. İşte o zaman, sahip olunan metodolojilerin yeterliliğini güçlü bir şekilde seslendirmek zorunluluğu doğacaktır. Fakat kültürlerin daima başkalarıyla alışveriş halinde olduğu da bir gerçektir. Bu bağlamda biz, insan eylemleri ve bilgisinin statik olmadığı şeklinde, genel anlamda, ortaya çıkmış olan tarihsellik tartışmalarından yararlanılabileceği kanaatinde olduğumuzu ifade etmek istiyoruz¹⁵³. Sadık Kılıç'ın ifadesiyle; *"Biz kimi kez, kökü dışarda bazı kavram ve yöntemlere tepki göste-*

¹⁵² Tarihsellik düşüncesinin ve müslümanların kendi kültür ürünü değil, batı kaynaklı oluşuna vurgu yapılması ve kullanılırken bu durumun dikkate alınması gerektiği ikazları sanki geleceğe gelmiştir. Bu hatırlatmaların sıklıkla yer aldığı örnekler için bkz., A. Nedim Serinsu, *Tarihsellik ve Esbâb-ı Nuzûl*, İstanbul 1996, 10, 19, 21, 29, 50, 51, 52, 55, 56, 76; .

¹⁵³ Kanaatimize göre müslüman ilim adamlarının yeni ve özgün bir tarihsellik kuramı ve kavra

rir, onlara karşı verimsiz bir kuşku sergilerken bu arada, farkında olmaksızın.... esas ve öze dair bazı mühim hususları da gözden kaçırabiliriz.”¹⁵⁴

Şüphesiz tartışmaların bu haliyle bile düşünce dünyamıza katkıları olmadığını söyleyemeyiz. Ancak, kısır bir çekişme de, yararlı zemini kurmak da, insanların elindedir. Ayrıca Müslüman alimlerin, daha sonra üzerinde duracağımız bazı girişimleri dikkate alınırsa, konunun ihmal edilecek bir yönünün olmadığı ve hatta tam aksine tartışılmamasının bir takım olumsuzluklar getireceği görülecektir. İslâm geleneğinin tarihsellik tartışmasından kârlı çıkabilmesi, kendini sorgulama, yeni kazanımlarda bulunma, yaşanan her “an”dan yeni bir şeyler kazanma çabası ile doğru orantılıdır. “Tarihsellik-Gelenek İlişkisi” başlığı altında söylenenleri de dikkate alırsak, gelenek bu tür tartışmalara müsaade edip, yararlanmak durumunda olduğu gibi, tarihsellik tartışmaları da, geleneğin omuzlarında gelişen bir tarihsellik bilincine ulaşmalıdır. Hasan Hanefi’nin deyişiyle, “*Her yeni şey eskinin içinden çıkar*”¹⁵⁵, çıkmalıdır. “*Elbette geçmiş de bir takım yüksek değerler ortaya koymuştur. Bunları bilmek benliğimizi genişletebilir, bunları sevmek yaratıcılığın sırlarını bize sezdirebilir, bütün bunlar da ileriye biçimlendirme gücümüze hız kazandırabilir. Geçmişle ilginin bu şekli hayatımız için yararlıdır. Ancak, bunun tersini yapar da geçmişi putlaştırırsak, onun gölgesine sığınıp bilinmeyen ileriye doğru sokulmak cesaretini kendimizde bulamazsak insanlığımızı sakatlamış, soy-suzlaştırmış oluruz.*”¹⁵⁶

1.2. İSLÂM DÜŞÜNCESİ VE HADİS TARİHİNDE TARİHSELLİK BİLİNCİNİN İPUÇLARI

1.2.1. İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE TARİHSELLİK ARAYIŞI VE İBN HALDÛN ÖRNEĞİ

İslâm dünyası tarihsellik tartışmasına her ne kadar son yıllarda başlamış olsa da, tarih içinde, zaman zaman, tarihsellik bilincini ifade etmeye çalışmış olan bazı söylemlere rastlamak mümkündür. Zira İslâmî ilimler geleneğinde, bir takım tartışma konuları

mı geliştirmeleri, tarihselliği ve bütün farklılıkları içerebilecek bir terimleştirmeye doğru gitmeleri gerekmektedir.

¹⁵⁴ Kılıç, *Kur’ân’ı Anlama Sorunu*, 105.

¹⁵⁵ Hasan Hanefi, “Hasan Hanefi İle ‘Tecdid’ Projesi Üzerine Bir Söyleşi”, gerçekleştiren: İlhami Güler, *İA*, cilt: XI, sayı: 3, 1992, 50.

¹⁵⁶ Macit Gökberk, *Değişen Dünya Değişen Dil*, İstanbul 1987, 46.

ve kavramlar, bu farkındalığı göstermektedir. Örneğin; “Halku’l-Kur’ân”, “Kulların Fiilleri”, “Esbâb-ı Nüzûl”, “Nâsih-Mensûh”, “Sebebin Husûsîliği-Hükmün Umûmîliği”, “Ta’lîlu’l-Ahkâm”, “İctihâd”, “Ezmânın Tağayyuru ile Ahkâmın Tağayyuru”, “Zarûret Hali” “Nedretu’n-Nusûs ve Kesretu’l-Vakâ’i” gibi bazı başlıklar altında yapılan tartışmalar, bir tür tarihsellik bilinci kapsamında değerlendirilebilir.

İslâm düşüncesinde de bir tarihsellik bilinci olduğunu ifade ederken, kuşkusuz bu bilincin batıdaki tarihselcilikle örtüştüğünü söyleyemeyiz. Batı düşüncesi ulaştığı tarihsellik bilincini, bir teori olarak tartışıp, terimleştirdiği halde, tarihsellik fikrine yönelik bir takım tartışmaların, müslümanlar tarafından bir tarihselcilik akımına dönüştürüldüğünü göremiyoruz. Bu konuda İbn Haldûn (ö. 808/1406) tarafından başlatılmış olan bir girişim ise sonuçsuz kalmıştır: İslâm’ın hızla yayılmasının ardından, tarih tenkidinin ve değişimle ilişkisinin, ciddi anlamda gündeme gelişi, İbn Haldûn’la gerçekleşmiştir¹⁵⁷. İbn Haldûn, tarihsellik fikri ile içi içe bulunan Tarih Felsefesi alanındaki tespitleri ile, Ortaçağ ve -on sekizinci yüzyıl başlarına kadar- Yeniçağ için istisna oluşturan bir tarih filozofu kabul edilmektedir¹⁵⁸.

İbn Haldûn’un iddialarından birisine göre müslüman tarihçiler, tarih yazımında yeterince titiz davranmadıkları gibi, olaylara da tarihsellikten uzak bir tavırla yaklaşmaktadırlar. O’na göre tarihçiler, kabukla uğraşmakta, olayları aktarmakla yetinmektedir¹⁵⁹. Nakilcilikten öte gitmeyen bu tavır, toplumların değişmekte olan yönlerinin düşünülmesini unutturduğu gibi¹⁶⁰, bilgilerin doğru olup olmadığını test etmeden ve öncekilerin otoritelerine dayanılarak aktarımına da neden olmaktadır¹⁶¹. Halbuki tarih ilmi, sadece nakilden ibaret olmayıp, nakillerin doğruluğunu tetkik¹⁶², varlık ve olayları de-

¹⁵⁷ İbn Haldûn, müslümanların tarih yazıcılığındaki nakilci alışkanlığı, dönemler arasında fark olmayışı veya değişimin hissedilemeyeşine dayandırmaktadır. Örneğin tarihçi Bekrî’nin, tarih yazımında, Mesûdî’nin yolunu izlemesini yorumlarken bu açıkça görülmektedir: “Çünkü onun döneminde, insanlar ve kuşaklar büyük bir değişiklik ve dönüşüm geçirmemiştir. Sekizinci asrın sonu olan asrımızda ise, canlı olarak görmekte olduğumuz, Mağrib [Batı Afrika]’in görüntüleri büsbütün değişmiş...” Abdurrahman İbn Haldûn, *Mukaddime*, (Tarihi İbn Haldûn I-VIII’in I. cildi), Beyrut 1408/1988, I, 42.

¹⁵⁸ Özlem, *Tarih Felsefesi*, 28.

¹⁵⁹ İbn Haldûn, age., 6, 8, 41.

¹⁶⁰ İbn Haldûn, age., 8, 37-38.

¹⁶¹ İbn Haldûn, age., 7, 13 vd., 37, 46 vd.

¹⁶² İbn Haldûn, age., 13.

rinlemesine düşünme, sebep ve illetlerini araştırmayı da içermelidir. Ancak onlar, tarihin içindeki manayı ve tenkit ruhunu ihmal etmişlerdir¹⁶³.

Yeni çağın tarih filozofları seviyesinde görülen İbn Haldûn¹⁶⁴, tarihçileri bu problemden kurtaracak bir ilmin peşindedir. İlk defa kendisi tarafından oluşturulmaya çalışılan bu ilim, öncelikle tarihe ait bilgilerin gerçekliği yansıtıp yansıtmadığını test edecek ilkeleri aramaktadır. Tarihçi, tarih adına duyduklarını ve öğrendiklerini elindeki ölçü, kanun ve usullerle karşılaştırır, uygunsa kabul eder, değilse reddetmelidir¹⁶⁵. İbn Haldûn'a göre, en doğru inceleme ve tenkit usulü budur¹⁶⁶. İbn Haldûn'un geliştirmeye çalıştığı türde bir tarih eleştirisi ve tarih felsefesinin Batı'daki ilk örneğine, ancak 18. yüzyılda Vico (ö. 1744)'da rastlanmaktadır¹⁶⁷. Ne var ki İbn Haldûn, Vico'dan çok şansızdır. Vico tartışılıp devam ettirildiği halde, O'nun dehasını yaşatacak bir müslüman çıktığı söylenemez. İbn-i Haldûn, adeta kimsesizliğe ve ölüme terkedilmiş gibidir¹⁶⁸.

İbn Haldûn'un oluşturduğu ilmin ikinci yönü; "toplumsal hayatın yapısı ve yeryüzünün imarı" olarak nitelediği "Umrân"ı içermektedir. "Umrân"la ilgili bu ilim, Vico'nun "Yeni Bilim"i ve Dilthey (ö. 1911)'ın "Tin/Kültür Bilimi" ile benzeşmektedir. Dolayısıyla 'Umrânın, tabiata bir katkı özelliği taşıyan her tür insan faaliyeti, kurum, araç ve fikirlerden oluşan "Kültür"le karşılaşılması mümkündür¹⁶⁹. Tarihçiye tarihi tenkitte de yardımcı olacak bu ikinci yön, tarihte neyin olanaklı, neyin de olanaksız olduğunu açığa çıkaran sosyal yasaları, varlığın yapısını, din devlet ve milletlerin çıkış nedenlerini ve bütün durumlarını bilmeyi önermektedir¹⁷⁰. Burada İbn Haldûn, beşerî alan-

¹⁶³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 6, 8, 37.

¹⁶⁴ Özlem, *Tarih Felsefesi*, 32.

¹⁶⁵ İbn Haldûn, age., 37, 49.

¹⁶⁶ İbn Haldûn, age., 47, 48.

¹⁶⁷ Özlem, age., 28.

¹⁶⁸ Bu, maalesef müslüman toplumlarda yaşanan bir olgudur, şöyle ki: "Şarkta ilim alanında bile bir kontinuite [süreklilik] yoktur; her şey kesik kesiktir. Bunun içindir ki şarkta bir insanın ilmi başarısı ne olursa olsun ölen insan, hepten ölmüştür; onun eserleri, başarıları da birlikte ölmüştür. Bu sebepten dolayıdır ki, bizim bir topluluk olarak ilim ve felsefe sahasındaki başarılarımızın bir tarihi yoktur. Çünkü herkes kendisi ile başlıyor, ötekileri yok sayıyor. Batı dünyasında bunun tam tersi ile karşılaşırız: İlim ve diğer sahalardaki başarılar, onları gerçekleştirmiş olanlarla birlikte ölmez... başarılar unutulmağa terkedilmez; Çünkü batıda dünyanın başarılarıyla bu günün başarıları arasında bir hesaplaşma vardır. Bu hesaplaşmada pozitif olan ele alınır, yürütülür; ona yeni şeyler katılır..." Mengüşoğlu, *Tarihilik*, 117-118.

¹⁶⁹ Ahmet Arslan, *İbn Haldûn*, Ankara 1997, 95-97.

¹⁷⁰ İbn Haldûn, age., 7, 13, 37, 49.

da bir takım kanunların varlığına ve tarihçinin bunlara ulaşabileceğine inanmaktadır. Bu yüzden kendisinin Sosyoloji'yi A. Comte (1857)'dan önce kurduğu iddia edilmektedir¹⁷¹. Buna toplumlar için biçtiği belirli bir ömür ve bunun dönemlerini¹⁷² de eklediğimizde İbn Haldûn, Batı'daki "öndeyici tarihselcilik" veya Tarihsicilik düşüncesinin muhtevasına daha önceleri ulaşmış olmaktadır.

'Umrâna dair yeni ilmi ile oldukça modern bir görüntü sergileyen İbn Haldûn¹⁷³, buradan bir başka bilince daha ulaşmaktadır. Ona göre, toplumsal yaşam ve yeryüzünün imarı ile ilgili çok çeşitli ve biri diğerinden farklı olayların, kendine özel bir yönü vardır¹⁷⁴. Halbuki tarihçiler bu farklılığı ve değişimi unutmaktadırlar¹⁷⁵. Burada İbn Haldûn tarihsel olayların biricikliğini vurgularcasına hareket etmektedir. Diğer yandan, "*Bu değişiklikler şahıslarda, vakitlerde ve şehirlerde olduğu gibi, bölge ve ülkelerde, zaman ve devletlerde de gerçekleşmektedir*" diyen İbn Haldûn'a göre, gerçekte değişim, varlığın fitratında vardır. Bu "*Allah'ın kulları için koyduğu bir kanundur.* [vurgu: N.T.]"¹⁷⁶ Batı felsefesindeki, değişimi vurgulayan ve her tarihsel olayı kendi şartlarında değerlendirmeyi öne çıkaran tarihselci yaklaşımla benzer yönlerde sahip bu düşüncelerin teorisini, ne yazık ki, tarih yazan bir tarihçi itibarından öte bir ilgi görmemiştir¹⁷⁷.

1.2.2. İSLÂMÎ İLİMLER GELENEĞİNDE TARİHSELLİK ARAYIŞLARI

1.2.2.1 Esbâbu'n-Nuzûl ve Sebebin Husûsiliği-Hükmün Umûmiliği Tartışması

İslâmî İlimler geleneğindeki tarihsellik arayışını yansıtan konulardan birisi, Kur'ân âyetlerinin inişini etkileyen ortam ve olaylardır. Kur'ân ilimleri arasında Esbâbu'n-Nuzûl¹⁷⁸ olarak yer alan bu konuya, Kur'ân'ın anlaşılması ve tefsirinde, haklı

¹⁷¹ Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, II, 529; Özlem, *Tarih Felsefesi*, 28. Emre Kongar'a göre İbn Haldûn, sosyolojinin kurucusu olduğu gibi, Batılı düşünürlerin fikir babasıdır da. Bkz., *Toplumsal Değişme ve Türkiye Gerçeği*, İstanbul 1995, 64-65.

¹⁷² İbn Haldûn, *Mukaddime*, 213-215.

¹⁷³ Arslan, *İbn Haldûn*, 84

¹⁷⁴ İbn Haldûn, age., 7, 47.

¹⁷⁵ İbn Haldûn, age., 7.

¹⁷⁶ İbn Haldûn, age., 37-38.

¹⁷⁷ Özlem, *Tarih Felsefesi*, 33.

¹⁷⁸ Esbâbu'n-Nuzûl hakkındaki literatür için bkz., A. Nedim Serinsu, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nuz'ûl'un Rolü*, İstanbul 1994, 74 vd.

olarak, büyük önem atfedilmektedir. Bu atıf sonradan ortaya çıkmış olmayıp, sahâbe ve tabiiler ve tebe-i tabiiler tarafından da gerçekleştirilmiştir¹⁷⁹.

Şimdi bir kaç soru ile, nassın hem zamansal hem de mekânsal yönüne işaret eden Esbâbu'n-Nuzûl'ün¹⁸⁰ ne anlama geldiğini açmaya çalışalım: “İnsanlar Kur’ân’ı anlamak için neden nuzûl sebeplerine başvurmak zorunda kalmışlardır?”, “Nuzûl sebepleri bilinmez ise Kur’ân anlaşılamayacak mıdır?”, “Mevcut âyetler okunup, anlamlarının lafızlardan çıkarılması yeterli değil midir?” ve “Kur’ân, neden toptan değil de, yirmi küsur yılda ve bir takım sebeplere bağlı olarak inmiştir?” Biz bu sorulara, “evet”, “hayır” veya “şu sebeple...” şeklinde cevap ve gerekçe verme amacıyla değiliz. Çünkü burada bizim için, cevaplardan daha çok, soruların sorulmasına neden olan şey; Kur’ân’ı anlamada nuzûl sebeplerine başvurulması önemlidir. Bu demektir ki Kur’ân âyetleri, ağırlıklı olarak, tarihsel bağlam¹⁸¹ ve iniş sebepleri ile beraber değerlendirilmektedir. Çünkü, bir çok âyetten ne kastedildiği, ancak nuzûl sebepleri bilindiği takdirde anlaşılabilir. Hatta Vâhidî (ö. 468/1075)’ye göre, bunlar olmaksızın pek çok âyetin anlaşılması mümkün de değildir¹⁸². Aksini savunduğumuzda ise, yüzyıllardır müslüman alimleri meşgul eden “Esbâb-ı Nuzûl” konusunun, işlevsiz bir tartışma olmaktan öte geçemeyeceği görülecektir.

Nuzûl sebeplerinin dikkate alınması, âyetlerin evrenselleştirilmesi sorunu ile yakından ilgilidir. Çünkü sebepler, insan eylemleri ve yeryüzündeki olgulardan oluşmaktadır. Bunların her biri de tekil/tarihsel olaylardır. Sebeplerin aynen tekrarı da mümkün değildir. Öyleyse âyetlerin umûmîleştirilmesi, sebep aramayı anlamsızlaştıracaktır. Bu durumda konunun bir yönü de, âyetlerin nuzûl sebeplerinin tarihselliği ile ilgilidir. Nuzûl sebeplerinin Kur’ân’ı doğru anlamadaki rolü ve hükümlerin bu tekil olaylardan bağımsız olmadığının vurgulanması¹⁸³, böyle bir tarihselliği ifade etmektedir. Örneğin,

¹⁷⁹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1991, 116.

¹⁸⁰ Hanefî, *min Nakdî’s-Sened*, 145.

¹⁸¹ Fazlurrahman, *Çağdaşlık*, 81.

¹⁸² Ebu’l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâb-ı Nuzûl*, çev., Necati Tetik-Necdet Çağıl, tz, 11.

¹⁸³ Bedruddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ‘Ulûmî’l-Kur’ân*, Beyrut 1408/1988, I, 45 vd; Cemaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fî ‘Ulûmî’l-Kur’ân*, Dimeşk, 1407/1987, I, 92 vd. İslâm tarihinde lafzın umumuna değil, sebebin husûsiliğine itibar eden alimler hakkında bkz. Abdu’l-Aziz Ahmed el-Buhârî, *Kesfu’l-Esrâr ‘an Usûlî Fahri’l-İslâm el-Bezdevî*, Beyrut, 1414/1994, II, 488.

“Doğu da batı da Allah’ındır. Ne tarafa dönerseniz Allâh oradadır.”¹⁸⁴ âyeti hakkında, Zerkeşî (ö. 794/1392)’ye ait bir değerlendirmede, âyetin bütün namazlarla değil, özel/tekil bir durumla alakası kurulmaktadır. Şöyle ki, “Lafızdan çıkan mana ile yetindiğimizde, namaz kılanın, ne yolculukta ne de mukim iken, kibleye dönmesinin zorunlu olmaması gerekmektedir. Bu da icmaya aykırıdır. Öyleyse, sebebi bilinmedikçe, âyetin anlamı bilinmemektedir. Yukarıdaki âyet, Rasûlullâh (a.s.) Mekke’den Medîne’ye doğru giderken bineğinin üzerinde ve bineğin onu çevirdiği yöne doğru namaz kıldığı bir sırada inmiştir.”¹⁸⁵ Burada husûsî/tekil/tarihsel sebep ile verilecek hükmün, sebep kadar, husûsî/tarihsel olduğu vurgulanmış olmaktadır¹⁸⁶.

Fakat bu yaklaşım, konunun bir yönüdür. Bir diğer yönü ise, nüzûl sebepleri tekil/tarihsel de olsa, âyetlerden çıkan hükümlerin genel oluşuna, müslüman alimlerce, öncelik tanınmasıdır. Husûsî/tarihsel sebeplerle gelen âyetlerin, bu sebepler doğrultusunda anlaşılması düşüncesinin karşısında böyle bir yaklaşımın bulunması, olumlu bir gelişmedir. Çünkü sebebin husûsîliği prensibinin test edilmesi ve âyetlerin bütün insanlara hitâbının¹⁸⁷ gerçekleşmesi için böyle olması gerekirdi. Nitekim müslüman alimlerin, “İ’tibâr, sebebin husûsîliğine değil, lafzın umûmîliğinedir”¹⁸⁸ formunda bir kuram geliştirerek, âyetin inişini etkileyen durum tarihsel olsa da, çıkan hükmün genellik arz ettiğini vurgulamaları, böyle bir ihtiyacın ürünü olmalıdır¹⁸⁹. Fakat “sebebin husûsîliği” ilkesinden çok, “hükmün umûmîliği” prensibinin kabulü, onun diğeri karşısındaki hakimiyetini sağlamıştır¹⁹⁰. Hükmün umûmîliğine itibarın hakimiyetini, sebepler ve hükümlerdeki tekillik/tarihsellikleri aşma çabası olarak değerlendirmek mümkündür. Çünkü âyetlerin, ilk ve canlı muhatapları kadar, bütün zamanlar ve yerlerde yaşayan insanlar

¹⁸⁴ 2/Bakara, 115.

¹⁸⁵ Zerkeşî, *Burhân*, I, 53.

¹⁸⁶ Husûsî/tekil sebebi ile birlikte anlaşılması gereken başka örnekler hakkında bkz., Zerkeşî, a.g.e., I, 50-53; Suyûtî, *İtkân*, I, 93-94; Muhammed el-Arûsî Abdulkâdir, *Meseletu Tahsîsi'l-Âmm bi's-Sebebi ev el-'İbretu bi 'Umûmi'l-Hukmi lâ bi-Husûsi's-Sebeb*, Mekke 1983, 21 vd.

¹⁸⁷ Kutsal metinlerin kaynağının ilâhî ve otoritelerinin tartışılmaz oluşu nedeniyle böyle bir iddiaları vardır. Bkz., Kılıç, *Yorum*, 103.

¹⁸⁸ Ebû Bekr Mumammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, Haydarâbâd, t.z., I, 164; Abdu'l-Aziz el-Buhârî, *Keşf*, II, 487 vd.; Abdulkâdir, a.g.e., 9. Müellife göre ibarenin bu hali eksiktir. Çünkü umûmî oluş sadece lafızla alakalı olmayıp anlam ile de ilgilidir. Öyleyse bu kuralı; “İ’tibâr, sebebin husûsîliğine değil, lafzın ve mananın umûmîliğinedir” şeklinde kullanmak gerekir. Abdulkâdir, a.g.e., 20, 62.

¹⁸⁹ Suyûtî, a.g.e., 95; Ebû İshak eş-Şatîbî, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şer'i'a*, Beyrut 1991, III, 216.

¹⁹⁰ Abdulkâdir, a.g.e., 41-62; Zerkeşî, a.g.e., I, 57; Suyûtî, a.g.e., I, 95-98.

için de geçerliliği önemsenmektedir¹⁹¹. Aksi halde sebebin husûsiliğine öncelik verilerek yaklaşılan âyetler, sadece o sebeplerle ilgili sorunlara cevap vermiş olma gibi bir risk taşıyabilirdi. Diğer yandan, husûsî sebeplere dayalı hükümlerin, bu sebeplerle sınırlı olduğunu savunma, şeriatın maksat ve umûmî hükümlerinin tehlikeye düşmesi şeklinde bir endişeye dönüşmektedir¹⁹². Kur'ân'da korunmuş bir âyetin umûmîlik ifade etmemesinin anlamsızlığına yapılabilecek muhtemel bir vurgu da dikkate alınırsa, bu düşüncenin bir haklılık yönünün olduğu söylenebilecektir. Öyleyse hükmün umûmîliğini savunanlara göre, husûsî sebeplerle inmiş olsa da, bir âyeti umûmî olarak anlamak gerekecektir. Örneğin liân âyetinin¹⁹³ nüzûl sebebi, Hilâl b. Umeyye adlı bir sahabidir. Bir sabah, kendisine gelip, hanımını geceleyin zina ederken gördüğünü söyleyen Hilâl b. Umeyye'nin bu tavrından hoşlanmayan Rasûlullâh (a.s.), ona sert davranmıştı. Bunu gören Sa'd b. 'Ubâde ise, Hilâl'in, Nûr suresinin 4. âyetinin¹⁹⁴ kapsamına girmesinden endişe etmişti. Fakat Hilâl, doğru söylediğinden emindi ve Allah'ın kendisine bir çıkış yolu bulacağını umuyordu. Rasûlullâh (a.s.) da Hilâl'i, o anda gelen liân âyetiyle müjdelemişti¹⁹⁵. Hükmün umûmîliği açısından bakıldığında, böyle bir husûsî/tarihsel olayla alakalı olarak inen bu âyet, husûsiyet/tarihsellik değil, genellik ifade edecektir¹⁹⁶.

Buna karşın son onlu yıllarda, "*İ'tibâr, sebebin husûsiliğine değil, lafzın umûmîliğinedir*" ilkesinin tartışıldığı ve "*Sebebin husûsiliğine i'tibâr*" düşüncesine doğru meyledildiğini görmekteyiz. Örneğin Nasr Hâmid Ebû Zeyd, tavrını bu yönde belirlemektedir. Ona göre Kur'ân âyetlerinin tümünde sebebin husûsiliğini yok sayıp, lafzın umûmîliğine sarılma çabası, özellikle helaller ve haramlardaki tedricilik uygulaması vb. du-

¹⁹¹ Abdulkâdir, *Tahsîsi'l-Âmm*, 9-12.

¹⁹² Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İstanbul 1996, 288.

¹⁹³ 24/Nur, 6-9. âyetlerin meali şöyledir: "Eşlerine zina suçlamasında bulunup, kendilerinden başka şahitleri olmayan (erkekler)'in her birinin şahitliği, kendisinin doğru söyleyenlerden olduğuna dair Allâh adına dört defa yemin etmeleri ile gerçekleşir. Beşincide yalancılardan ise Allah'ın lanetinin kendi üzerinde olmasını diler. Kadın da, kocasının yalan söylediğine dair dört defa yemin edip, beşincide (eğer kocası) doğru söylüyorsa, kendisinin Allah'ın gazabına maruz kalmasını dilemesi ile cezadan kurtulur."

¹⁹⁴ "Namuslu kadınlara zina suçlamasında bulunup da dört şahit getiremeyenlere seksen sopa vurun. Şahitliklerini de ebediyyen kabul etmeyin..."

¹⁹⁵ Vâhidî, 355-356; Ayrıca bkz., Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel eş-Şeybanî, *el-Musned*, Beyrut, 1413/1993, I, 238; Ebû Dâvûd Süleyman b. Eşâş es-Sicistanî, *es-Sünen*, İstanbul 1992, 3/Talâk, 27, (no: 2256, II, 688-689). Tezde kullanılacak hadîs metinlerinin tercümeleri tarafımızdan yapılacaktır.

¹⁹⁶ Örnek olarak bkz., Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfa İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, çev., Yunus Apaydın, Kayseri, 1994, II, 112.

rumları, dînî düşüncenin kabul edemeyeceği bir takım olumsuz sonuçlara sürükleyecektir. Çünkü tedricilik özelliği taşıyan âyetlerin (içki hakkında değişik zamanlarda inen âyetler gibi) sebepleri dikkate alınmadığında, lafzın umûmîliğine dayanarak, herkes âyetlerden birinin hükmünü genelleştirebilecek ve dolayısıyla, mantıksız bir durum yaşanacaktır¹⁹⁷. Ebû Zeyd, nüzûl sebeplerinin âyetlerin anlaşılmasındaki rollerine yaptığı vurgu yanında, çoğu âyetler için doğru bir sebep tespitinin kolay olmadığını da bilincindedir. Çünkü, tek bir âyet hakkında bile, çeşitli nüzûl sebepleri aktaran farklı rivâyetler görmemiz mümkündür¹⁹⁸. Bu durumda çağdaş araştırmacının, eski alimlerin yaptığı gibi, rivâyetler arasında ictihâden tercih hakkını kullanabileceği gibi, nüzûl sebebini nassın kendisinden çıkarması da mümkündür¹⁹⁹.

Sebeplere i'tibârı, Kur'ân'ın yirmi küsur yılda inişi ile ilişkilendiren Fazlurrahman (ö. 1409/1988)'a göre ise, özellikle sosyo-politik hayatla ilgili âyetler mutlaka bazı sebeplerden sonra iniyordu. Hatta bu türden âyetler, somut sorunlara çözüm ihtiyacı olmadığında vahiy olunmuyordu²⁰⁰. Garaudy'e göre de; "*Ne Kur'ân, ne de sünnet kuralları soyut olarak koymamıştı. Az karmaşık bir toplumun problemlerine ilahi, ama her zaman tarihsel ve somut cevaplar getirmişlerdi.*"²⁰¹

Bu düşünce sahiplerine göre, âyetlerin tek tek sebepleri olmasa da, nüzûl ortamı denen vahiy çağı, müstakil olarak vahyin sebebi kabul edilmelidir²⁰². Yani inançlar, ibadetler, hayat tarzları vb. ile Kur'ân'ın indiği dönem, bir bütün halinde, müstakil bir sebeptir. Nüzûl ortamındaki tarihselliğin kaçınılmaz oluşu da, genel ilkelerin, bizzat Kur'ân'dan çıkarılmasını gerektirmiştir²⁰³. Öyleyse sebepler, yani bir bütün olarak ye-

¹⁹⁷ Ebû Zeyd, *İlahi Hütâb*, 134 vd.

¹⁹⁸ Ebû Zeyd, age., 140.

¹⁹⁹ Ebû Zeyd, age., 143.

²⁰⁰ Fazlurrahman, "İslam Araştırmaları ve İslamın Geleceği", *Allah'ın Elçisi ve Mesajı (Makaleler I)*, çev., Adil Çiftçi, Ankara 1997, 110-111.

²⁰¹ Roger Garaudy, *20. Yüzyıl Biyografisi*, çev., Ahmet Zeki Ünal, Ankara, 1989, 282.

²⁰² Fazlurrahman, *Çağdaşlık*, 62-64; Ebû Zeyd, age., 48 vd.; Hanefî, *el-Vahyu ve'l-Vâki*, 135-136.

²⁰³ Bu düşüncenin önde gelen temsilcilerinden Fazlurrahman'na göre, Kur'ân, tek tek olaylara, somut bazı tarihi meselelere çözüm getirmekte, pek fazla genel ilkeler de vermemektedir. Dolayısıyla ilkeleri tespit, Kur'ân'ı anlamaya çalışan insanlara düşmektedir. bkz., *Çağdaşlık*, 85.

dinci asır ve hükümler tekrarlanmaya çalışılmayacak ve bunlardan çıkarılacak olan il-keler devreye girecektir²⁰⁴.

Son olarak, nüzûl sebeplerinin Kur'ân'ın anlaşılmasındaki yeterliliğine de tem-kinli yaklaşan ve bir taraftan da tarihsellik olgusuna dikkat çeken çağdaş bir görüşü ha-tırlatmak istiyoruz. Bu görüşe göre, bütün âyetlerin nüzûl sebepleri bilinse de Kur'ân bütünlük içinde anlaşılabilir. Çünkü sebep-i nüzûl rivâyetleri, vahiy ortamını tam olarak sunmamaktadır. Zaten konu hakkındaki geleneksel yaklaşım böyle bir şeyi esas alma-mıştır. Sebebi zikredilen âyet sayısı ise, ortalama olarak beş yüz kadar olup, bu az bir rakamdır. Öyleyse, bu bilgilerin tek tek âyetler yerine, Kur'ân'ın tamamı için kullanılır hale getirilmesi gerekmektedir. Nüzûl sebepleri konusundaki bu problem ise, ilgili lite-ratür ve tefsir kitapları yanında her türlü kaynaktan elde edilen veriler, tenkitçi ve ter-kipçi tarihçilik metodu ile yeniden değerlendirilerek çözülebilir. Fakat Kur'ân'ın dolaylı muhatapları, bu konuda, canlı şahitleri kadar şanslı değildirler. Çünkü artık Kur'ân, ya-şanan hayat içinde inen bir kitap değil, elde tutulan bir metindir²⁰⁵. Kur'ân'ın yaşanan bir hayat içinde inmiş olmasını vurgulamakla bu yaklaşım, kanaatimizce, tarihsel bakış açısının önemini vurgulamış olmaktadır.

1.2.2.2. Olaylar Karşısında Yeterince Nass Bulunmayışı ve Çare: İctihâd

Dünya tarihi ve coğrafyası, sayısız insanî olay ve olgu içermektedir. Başta insan-ların ihtiyaç ve eylemleri olmak üzere, pek çok şeyin sebep olduğu sorunlar, zamanın geçmiş ve şimdiki boyutunda hep vardır. Var olmakla kalmayıp, biteviye artmaktadır da. Bu artış, dînî metinlerin çözüm olarak gönderildiği belirli bir bölge ve dönemin so-runları için de söz konusudur.

Nüzûl sebeplerini incelerken gördüğümüz gibi, âyetler, hatta bir bütün olarak Kur'ân, genellikle bir takım sebepler ve sorunların akabinde inmiştir. Bu demektir ki dînî metinler, o günün problemlerine doğrudan cevap vermeye çalışmış, o gün ve orada mevcut olmayanlarla doğrudan ilgilenmemiştir. Bu ilginin beklenmesi de yanlış olurdu. Çünkü, kıyamete kadar karşılaşılabilecek bütün sorunlara hazır çözümler sunmak, yazım ve

²⁰⁴ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev., Salih Akdemir, Ankara 1995, 150-151.

²⁰⁵ Selahattin Polat, "Esbâb-ı Nüzul Üzerine", *I. Kur'ân Haftası Kur'ân Sempozyumu, 03-05 Şubat 1995*, (Tebliğ), Ankara 1995, 110-111. Bu tebliğde, konuyla ilgili çalışmalar için ör-nek bir proje de sunulmaktadır. Bkz., 114-116.

ezberi zor, sayısız âyetler ve ciltler ölçüsünde kitaplar gerektirmektedir²⁰⁶. Hacmi sınırlı bir kitabın, bunu başarması ise, ya imkansızdır, ya da indiği tarihsellikten tamamen uzak ve her yönüyle aşkınlık kazanması ile mümkündür. Diğer yandan, tefsir ve şerhlerin, asıllarından (Kur'ân ve Sünnet) daha kapsamlı olması, o asılların daha az konuya değinmiş olmasına bir işarettir. Bu da, aranan her çözümün nasslarda bulunamayacağına dikkat çekmektedir. Nitekim alimlerce böyle bir sorun tartışılmıştır. Bu tartışmaya göre, her olayla ilgili bir nass bulunmamakta, sınırsız sayıda olaylar karşısında nasslar, sınırlı kalmaktadır²⁰⁷.

Tarihsellik düşüncesi açısından bakıldığında ise, Kur'ân'ın indiği yer ve dönemle başka tarihsel ortamlar daima farklıdır. Bu durum, belirli şartlarla ilişkili olarak inen nassların başka şartlar konusunda yetersiz kalmasına neden olmaktadır. Öyleyse, ondan yararlanmak için, onu kendi tarihselliğinden başka tarihselliklere taşımak ve dinamik kılmak gerekmektedir²⁰⁸. Metnin -her defasında farklı yorumlarla da olsa- başka tarihselliklere taşınmasının gerekçesi, onun salt kendi tarihselliği için değil, başka tarihsellikler için de var olmasıdır²⁰⁹. Kur'ân'ın indiği dönemden başka tarihsellikleri karşılayabilmesi ise, onda her konuda bir âyet veya hüküm bulunabileceği anlamına gelmemektedir.

Kıyamete kadar, her defasında farklı şekilde gerçekleşecek bütün olayları karşılayacak nass olmayınca, üç şeyin yapılması gerekiyor: **Olayları, nassların işaret ettikleri ile sınırlandırmak, her olaya bir nass yakıştırmak veya her hangi bir yöntemle farklı çözümler elde etmek.** Önerilen üç durumdan ilk ikisinin, esasen insanın kendini belirli bir tarihe sıkıştırmak istemesinden, aynı şekilde Kur'ân'ı da belirli şartlara sıkış-

²⁰⁶ Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, İstanbul 1996, 29. Ayrıca bkz., Garaudy, *Entegrizm*, 101; *İnsanlığın Geleceği*, 39, 66; Kırbasoğlu, *Sünnet*, 101 vd.

²⁰⁷ Muhammed bin Abdilkerim eş-Şehristânî, *el-Mîl ve'n-Nihal*, Beyrut 1413/1992, I, 210; Seyfuddin İbnu'l-Hasan Ali b. Ebî Ali el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Kahire, 1387/1967, IV, 25; Karaman, age., 24-26; Nasr Hamid Ebû Zeyd, "Tarihte ve Günümüzde Kur'ân Tevili Sorunsalı", *İA*, çev., Ömer Özsoy, cilt: IX, sayı: 1-4, 1996, 27; Hamza Aktan, "Çağdaşlaşma Sürecinde İslam Hukuku", *İslam ve Modernleşme, II. Kutlu Doğum İlmî Toplantısı*, İstanbul 1997, 172; İslâm tarihinde nassların yeterliliğini vurgulayan düşünceler de vardır. Örneğin Zahirî mezhebinin ve mensuplarının görüşleri böyledir. Bkz., Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm ez-Zahirî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut, tz, II, 516, 519.

²⁰⁸ Paçacı, *Kur'ân ve Ben*, 133.

²⁰⁹ Gadamer, *Truth*, 309.

tırma çabasından, yani ihtiyaç duyulan her şeyi Kur'ân'da arama anakronizminden²¹⁰ kaynaklanmaktadır.

Bu konu, daha Kur'ân inmekteyken gündeme gelmiş ve çare olarak, ictihâda başvurulmuştur. Gerek Rasûlullâh (a.s.), gerekse ashâbın, vahy döneminde bile çeşitli konulara ictihâdları ile açıklık getirdiklerine dair rivâyetler mevcuttur²¹¹. Sonraki dönemlerde de ictihad aynı fonksiyonu gerçekleştirmiştir. Çünkü nassların azlığı her dönem için geçerli bir durumdur. Bazı alimlere göre ictihadın gerekçesi de budur. Örneğin Gazâlî (ö. 505/1111)'ye göre ictihâda olan ihtiyaç, sınırlı sayıdaki nassın, sonsuz sayıdaki olayları kuşatamayışındandır²¹². Şehristânî (ö. 548/1153) ise bu noktada şunları söylemektedir: “Kesin olarak biliyoruz ki, ibadetler ve davranışlar alanında görülen olay ve durumlar, sınır kabul etmemektedir. Öte yandan biz, her konuda nass olmadığını da biliyoruz. Bunu, zaten akıl da kabul etmez. Nasslar sınırlı, olaylar da sınırsız olunca, sınırlı olan sınırsız olanı kapsayamayacağına göre, her olayla ilgili bir ictihâd bulunması için, kıyas ve ictihad zorunludur.”²¹³

Hayatın ürettiği sorunların çokluğuna ve nassların azlığına karşı kullanılan ictihad: “Herhangi bir konunun hükmünü kaynaklardaki delillerden çıkarırken, müctehidin bireysel çabasını en üst düzeyde kullanması”²¹⁴ olarak tanımlanabilir. İkbâl (ö. 1353/1934)'in yaklaşımıyla o, “İslâm'ın bünyesinde hareket prensibi”dir²¹⁵. Bu haliyle ictihad, içinde tarihsellik düşüncesini barındıran bir çabadır. Bunu iki şekilde ifade edebiliriz. Birincisi, bir kaç paragraf önce ifade etmeye çalıştığımız gibi, nassların indiği ortamın dışında, başka tarihselliklerin de varlığının bilincinde olunmasıdır. Mezheple-

²¹⁰ Ömer Özsoy, “Kur'ân Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine”, *İA*, cilt: IX, sayı: 1-4, 1996, 140.

²¹¹ Hz. Peygamber ve ashâbının ictihâdlarına örnekler için bkz., Abdulcelîl İsa Ebû'n-Nasr, *İctihâdu'r-Rasûl*, Kuveyt 1389/1969, 71 vd.; Nâdiye Şerîf Umerî, *İctihâdu'r-Rasûl*, Beyrut 1408/1987, 83 vd., 224 vd.; Karaman, *İctihad*, 35-74. Y. Vehbi Yavuz, *Hanefî Mezhebinde İctihad Felsefesi*, İstanbul 1993, 52-58.

²¹² Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, Beyrut 1408/1987, 55. “Fe innen'n-nususa'l-mutenâhiyete la testev'ibu'l-vakâi'a ğayra'l-mutenâhiyeti”

²¹³ Şehristânî, *Milel*, I, 210.

²¹⁴ Muhammed Hâsim Kemâlî, “Fıkıh ve Sosyal Realitye Uyumu”, *Ekev Akademi Dergisi*, Tevhit Ayengin-Nevzat Tartı, cilt: II, sayı: 1, Kasım 1999, 98. Çeşitli ictihad tanımları hakkında bkz., Gazâlî, *Mustasfâ*, II, 315; Karaman, age., 15-16; Zeydan, *Veciz*, 401; Zekîyyuddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usulu'l-Fıkıh)*, çev., İ. Kafi Dönmez, Ankara 1990, 373; Yavuz, age., 30; Umerî, age., 22 vd.

²¹⁵ İkbâl, *Dini Düşünce*, 202.

rin oluşmasında bu bilincin etkisi vardır. Örneğin Garaudy'e göre Ebû Hanîfe (ö. 150/767), İslâm'ın içinde doğduğu toplumdan tamamen farklı şartlar içinde nasıl yaşanabileceğini göstermiştir²¹⁶. İctihada ihtiyaç duyulmuş olması, bu tarihsellik bilincinin bir başka somut delilidir.

İkincisi ise, müctehidin içinde bulunduğu tarihsellik nedeniyle, elde ettiği *somuç* ve *anlamın* da *tarihsel* olduğudur. Çünkü, "*Beşerî ferdi ve tophumsal ihtiyaçları çeşitli, 'metn'in anlamlarını etkileyecek duyarlılık derinliği muhtelif, farklı kültür ve kavrayış seviyeleri bulunanlara okunduğu zaman ortaya çıkacak anlam ya da anlamlardan sözedilebilecektir. İlâhi metin artık tarihileşmiş ve bu yüzden onu, tarihin kendi özgün belirleyicileri açısından okumak gerekmiştir...*"²¹⁷

Artan sosyal ilişkiler, yaşamın hızlanması ve kompleks bir yapı kazanmasına neden olmaktadır. Bu da, insan etkinliğinin, kurumsal, idari, sosyal, ekonomik, ulusal ve uluslararası özellikte değişimi demektir. Öyleyse her çağın, kendi imkanları, fiziksel şartları ve ihtiyaçları doğrultusunda, İslâm'a yeni yorumlar ve uygulama zeminleri kazandırması gerekmektedir²¹⁸. Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732)'ın, "... sizden önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli olanlar da, zina etmemek ve dost edinmeden mehirlerini vermek şartıyla size helaldir."²¹⁹ âyeti ile ilgili yorumu, tam da bu gerekliliğin bir pratiği olarak, ortamının kendisi üzerindeki tarihsel etkisini ortaya koymaktadır. Atâ'ya göre, Hz. Peygamber döneminde müslüman kadınlar sayıca az olduğundan Allah, müslüman erkeklerin Ehl-i Kitap kadınlarıyla evlenmesine izin vermişti. Ama artık müslüman hanımların sayısı artmıştır. Dolayısıyla, ihtiyacın yok olması ile birlikte, bu izin de ortadan kalkmıştır²²⁰.

İlgili âyetin hükmünü kaldırarak kadar ileride görünen bu yorumun sahibi Atâ b. Ebî Rebâh, görüldüğü kadarıyla, kendi tarihselliğini özgürce hissetme çabasıdadır. Bu ise gayet doğaldır. Çünkü ictehad, değişim karşısında mevcut gerçeklikten hareketle nasslardan hüküm çıkarmadır. Gerçekleşmemiş konularda hüküm veren kazuistik tutum

²¹⁶ Garaudy, *Entegrizm*, 99.

²¹⁷ Bkz., Kılıç, *Yorum*, 106.

²¹⁸ Serdar, *İslam Medeniyeti*, 44-45. Krş., Fazlurrahman, *Kur'an'ı Yorumlama*, 105; Erol Güngör, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, İstanbul 1997, 78.

²¹⁹ 5/Maide, 5.

²²⁰ Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Huseyin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut 1411/1990, XI, 116. Krş. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, Beyrût, 1414/1994, III, 296. İbn Ömer'in de bu kanaatte olduğu hakkında bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, 297.

da, değişme ve yeni şartların oluşabileceğinin bir kabulüdür²²¹. Daha açık ifadelerle, “Coğrafyanın, farklı kültür muhitinin, fakihin bilgi birikiminin ve bir ilim adamı olarak sahip olduğu zihinsel yeteneklerinin, ictihadın yönünü tayinde etkili olduğu bir vâkıdır. İslam hukuk tarihi bunun örnekleriyle doludur...”²²² Müctehidin olgusal çevresi -eğer gerçekten, “ben”i, ruhi ve fikri olarak, kendi toplumunda yaşıyorsa-, ulaştığı hükümlerin uygulanabilirliğini test etme niteliğindedir. Ortamın böyle bir imkana sahip olması, ictihadı hissedilir derecede yönlendireceği anlamına gelir. Şu halde, gücü ölçüsünde ictihād eden müctehidin ve nassın konumu, Batı felsefesindeki, bir metnin daima yeni anlamlarının olacağı²²³ ile, yorumcunun, farklı anlamalara neden olan önyargılar ve içinde bulunduğu etkilerden kurtulamayacağını²²⁴ ifade eden tartışmalarla paralellik göstermektedir²²⁵.

Sınırlı sayıdaki nassların, olayların çokluğu karşısındaki konumundan söz edenlerden birisi de Fazlurrahman (ö. 1409/1988)dır. Nassın başka tarihselliklere taşınmasında, yorumcu/müctehidin dünyasını, en az metninki kadar önemli gören Fazlurrahman, bu düşüncesini pratize edebileceği bir hermeneutik oluşturmayı denemektedir. Müslümanların Kur’ân’a yaklaşımlarındaki parçacı ve gelişi güzel üslubun, kendilerinin batı etkisindeki çağdaş sorunlarına cevap verebilecek nitelikte olmayışı²²⁶, onu böyle bir arayışa zorlamaktadır. Fazlurrahman’ın Kur’ân’a tarihselci bakış açısını en güzel şekilde özetleyen bu hermeneutiği, ikili bir hareketten oluşmaktadır: “Önce, zamanımızdan Kur’ân’ın indirildiği zamana gitmeli; sonra tekrar oradan, kendi zamanımıza dönmeliyiz...”²²⁷

²²¹ Ali Dere, “Rivâyet Malzemesinde Toplumsal Değişimin İzleri”, *İslâmiyât*, cilt: I, sayı: 2, Nisan -Haziran 1998, 12.

²²² Aktan, *İslam Hukuku*, 169.

²²³ Japp, *Hermeneutik*, 266-270.

²²⁴ Gadamer, *Truth*, 276-277, 314.

²²⁵ Anlayan/müctehidin içinde bulunduğu durumun anlama/ictihada etkisi hakkında bkz., Mevlüt Uyanık, “Muhammed İkbâl’e Göre ‘Çağdaşlık’ Kavramı”, *Kur’ân’ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, telif ve çev., Mevlüt Uyanık - K. Hamdi Okur, Ankara, 1997, 214-215. Macit, *Eylem-Değişim İlişkisi*, 61-65.

²²⁶ Fazlurrahman, *Çağdaşlık*, 60-61.

²²⁷ Fazlurrahman, a.g.e., 62. Ayrıca bkz., 85. Fazlurrahman’ın ikili hermeneutiği, ilk anda, sadece Kur’ân’a başvurulması ve geleneğin hiçe sayılması gerektiği şeklinde bir imaj sergileyebilmektedir. Ancak böyle bir imajı sezmiş olmalı ki, önerisinin hemen arkasından şunları yazdığını görüyoruz: “...Hemen şunu belirteyim ki, (dil, gramer ve belâğat vs. ile birlikte) Müslümanların -özellikle de ilk nesil Müslümanlarının- görüşlerini incelemek yararlı olacaktır. Fakat onların görüşleri, yukarıda özetlediğimiz nesnel malzeme yanında ikincil kalmalıdır. Çünkü Kur’ân’ın geçmişteki tefsirleri, her ne kadar onu anlamamıza yardımcı o-

Önce Kur'ân'ın indirildiği ortama gitmek gerekmektedir²²⁸. Çünkü Kur'ân, indiği dönemin ahlaki ve toplumsal durumuna ve özellikle ticaretle uğraşan Mekke toplumunun sorunlarına ilâhî bir cevaptır. İlk inen âyetlerin muhtevassından, şirk, sömürü, ticari ahlaksızlık, topluma karşı sorumsuzluk gibi sorunların o toplumun vahim meseleleri olduğu anlaşılmaktadır. Kur'ân bunları ilahiyat, ahlak, hukuk ve siyaset sıralaması ile çözmüştür. Toplum, din, âdet, kurumlar ve hatta savaşlar dahil bütün hayattan oluşan tarihi ortam, bir bütün halinde ele alınarak, Kur'ân'ın tekil olaylara cevap olan bazı ilkelerine ulaşılacaktır. Bu ilkeler genelleştirilecek ve uzun vadeli gayeleri sistemleştirilecektir²²⁹. Fazlurrahman, bu birinci aşamanın, başarıya ulaşabilirliğini şöyle savunmaktadır: “Geçmişin nesnel olarak araştırılıp bilinmesi (ki, Gadamer bunun mümkün olmadığını ileri sürmektedir), bize göre, yeterince delil mevcut ise, bu ilke olarak mümkündür.”²³⁰ Hermeneutiğin bu birinci aşaması, Kur'ân'ın tarihi bir ortamda inişi ve sosyo-kültürel yapıyla bağlantısını incelemekle, nassların tarihsel boyutunu; ilkelerin çıkarılmasını önererek de nassların olaylar karşısındaki eksikliğini açıkça vurgulamış olmaktadır.

İkinci sırada ise, yorumcu/müctehidin tarihselliği, “şimdi” gelmektedir. Şimdi ise, yorumcunun yaşamakta olduğu farklı bir “an”, yani onun çağdaşlığıdır. Bu döneme uyulanacak cevaplar, müctehidin tarihsel ortamı tarafından belirlenmektedir. Fazlurrahman, ortamın yoruma etkisini savunma yanında, “...fakat kişinin şuurlu çabaları ve özbilinçli davranışları (self-aware activities) da onun [ortamının] önemli bir parçasıdır.”²³¹ demekle, öznenin kısmî bağımsızlığına ulaşmaya çalışmaktadır. Burada daha önce ulaşılan genel ilkeler, şimdinin somut toplumsal-tarihsel ortamı ile uyum sağlayacak şekilde işlenmelidir. Bu da şimdinin, ciddi bir şekilde tahlili ve tanınmasını gerektirmektedir. Böylece mevcut durum değerlendirilebilir ve gerektiğinde, yeniden belirlenebilir. Hem geçmiş hem de şimdiyi içeren bu fikri çabanın adı ise ictihaddır²³². Görüldüğü gibi Fazlurrahman, yorumcunun tarihselliğine ve bunun yoruma etkisine

lurlarsa da, onların doğrulukları bile, Kur'ân'ın kendisinden edinilen anlayışla değerlendirileceklerdir...” Fazlurrahman, *Çağdaşlık*, 64-65.

²²⁸ Fazlurrahman, Kur'ânın indiği ortamı, “nesnel ortam” olarak nitelemekte ve onu, Kur'ân'ın anlaşılmasında olmazsa olmaz bir şart olarak kabul etmektedir. Bkz., age., 67.

²²⁹ Fazlurrahman, age., 62-64.

²³⁰ Fazlurrahman, age., 70.

²³¹ Fazlurrahman, age., 70.

²³² Fazlurrahman, age., 65.

atıfta bulunarak, anlama eyleminin, sadece nesnesi olan nass ile değil, öznesi olan müctehid ile ilgili boyutunu da öne çıkarmaktadır. O, aynı zamanda, müctehidin ictihâd ile verdiği hükmün, tek doğru karar olmadığının da farkındadır²³³. Batıda ulaşılan Tarihsellik bilinci ise, Fazlurrahman'ın yapmaya çalıştığı gibi, anlama eyleminin nesnesi kadar, öznesini de tanımlamaktadır²³⁴.

İslâm düşüncesindeki tarihsellik bilincinin varlığına dair örnekler bunlarla sınırlı değildir. Yapılacak yeni çalışmalar, pek çok konunun bu bağlamda değerlendirilebileceğini ortaya koyacaktır. Biz burada sadece değerlendirme kapsamına alınabilecek bazı konulara işaret etmekle yetinmek istiyoruz: Vahyin, tarihle iç içe bir vakıa oluşu ve tarihe göre şekil alıp almadığı ile alakası olduğunu düşündüğümüz “Halku'l-Kur'ân” tartışmasının, kulların fiillerindeki “İrâde Hürriyeti ve Cebr (Efal-i İbad)” ile “Kader” gibi konuların, tarihsellik bilinciyle ilişkili olup olmadıkları tartışılabilir. Hükümleri sebeple- re dayandırma çabası olan “Ta'lilü'l-Ahkâm”; ictihâdla benzer tarafları olan “Kıyas”; “Ezmânın tağayyürü ile ahkâmına tağayyürü inkar olunamaz.” kaidesi; hükümlerde tedriciliği veya tekrarlanamazlığı ifade eden “Nesh” meselesi; “Ehl-i Rey-Ehl-i Hadîs” tartışmaları...vb Fıkıh İlmi'nin önemli tatışma konuları da, bu kapsamda incelenmeye değer konulardır.

1.2.3. HADÎS İLMÎ VE TARİHİ AÇISINDAN HADÎSTE TARİHSELLİK ARAYIŞI OLARAK NİTELENEBİLECEK İPUÇLARI

Hadîs ilmî içindeki, sünnet ve hadîslerle ilgili bazı tartışmalar veya farklı alanlardaki alimlerin bu konulardaki birtakım yaklaşımları da, tarihsellik bilinci içinde değerlendirilebilecek bir özelliğe sahiptir. Bu başlık altında işlenmeye ve örneklendirilmeye çalışılacak olan konular şunlardan oluşmaktadır: Sünnetin vahye dayanıp dayanmadığı sorunu, Hz. Peygamber'in konumu, hadîslerin bağlayıcılık açısından sınıflandırılması, Esbâbu Vurûdi'l-Hadîs meselesi Hadîs İlmindeki nesh tartışması ve İhtilâfu'l-Hadîs konusu.

Buradaki temel tezimiz, Hadîs Usûlü ve Tarihi içinde yer alan bu konuların, eksikleri ve problemleriyle birlikte, bir tür tarihsellik bilinci ve arayışı olarak nitelenmesi-

²³³ Fazlurrahman, *Sorunlar ve Fırsatlar*, 95.

²³⁴ West, *Kuta Avrupası*, 152.

nin mümkün olduğudur. Bu iddianın gerekçeleri ise, konular işlenirken yeri geldikçe ifade edilecektir.

1.2.3.1. Hz. Peygamber ve Sünneti İle İlgili Bazı Konular

1.2.3.1.1. Sünnetin Vahye Dayanması/Dayandırılması Sorunu

Hadîs ve sünnet üzerindeki tartışmalardan birisi, onların da Kur'ân gibi vahiy ürünü olup olmadığı meselesidir. Konuyla ilgili yaklaşımlar genel olarak şunlardan oluşmaktadır: 1- Vahiydir, 2- Vahyin kontrolündedir, 3- Bir kısmı vahiydir, 4- Kur'ân tarafından onaylanmış kısmı vahiydir, 5- Takriri vahiydir, 6- Vahiy mesabesindedir, 7- Kur'ân'ın vahyine benzemeyen (farklı) bir vahiydir, 8- Lafzı ile değil manası ile vahiydir, 9- Ne vahiy ne de vahyin dışında bir şeydir, 10- Muayyen konularla sınırlı bir vahiydir, 11- Vahiy değildir²³⁵.

Sünnet ve Hadîs'in Vahiy kökenli olup olmadığı tartışmasının konumuzla ilgisi, Hz. Peygamber'in vahye dayanmayan söz ve davranışlarının değişebilir ve değiştirilebilir, yani tarihsel olduğunun, müslümanlar tarafından kabul edilmiş olmasıdır. Diğer yandan, eğer O'nun söz ve davranışları vahye dayanıyorsa, onların da tam aksine değişmez, değiştirilemez olduğu şeklinde bir kabul vardır. Böyle bir kabulün varlığını daha Hz. Peygamber döneminde görmekteyiz. Nitekim Bedir savaşında ordunun konuşlandırıldığı yerin uygun olmadığını Rasûlullâh (a.s.)'a hatırlatan Hubâb b. Munzîr'in tavrında bunu görmek mümkündür. Hubâb'la Rasûlullâh (a.s.) arasında şöyle bir konuşma geçmektedir. “*Ya Rasûlallah, bu مکانı sen mi seçtin, yoksa Allah'tan gelen bir vahiyle mi seçilmiştir? Eğer öyleyse onun ilerisine veya gerisine gitmemiz mümkün değildir. Ya da görüşe, harp ve tuzak kurma tekniğine göre mi seçilmiştir?*” Rasûlullâh (a.s.), kendi görüşüne ve harp tekniğine göre olduğunu söylediğinde Hubâb: “*Burası uygun bir yer değildir. Gel düşman topluluğunun kullanacağı suyun en yakınına gidelim.*” demiştir²³⁶.

²³⁵ Bu yaklaşımlar üç temel gruba da indirgenebilmektedir: “a) Sünnetin tamamı vahiy mahsulüdür. b) Bir kısmı vahiy mahsulü bir kısmı da Hz. Peygamber'in ictihadının ürünüdür. c) Sünnette vahiy ürünü hiçbir şey yoktur.” Kırbasoğlu, *Sünnet*, 253; Ali Toksarı, *Delil Olma Yönünden Sünnet*, Kayseri 1994, 96 vd.

²³⁶ el-Vâkıdî, *Kütâbu'l-Mağâzî*, London 1996, I, 53-54; İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, Beyrût 1971/1391, II, 272. Ayrıca bkz. İbn Sa'd, *Kütâbu't-Tabakâtü'l-Kebîr*, Beyrût, 1380/1960, III, 567.

Sünnet vahiy ilişkisine yönelik tartışmalar, M. Hayri Kırbasoğlu tarafından, *İslam Düşüncesinde Sünnet* adlı eserde, etraflıca ele alınmış ve bu tartışmaların problemli yönleri ortaya konmuştur²³⁷. Biz sözkonusu bu eserdeki açıklamalar doğrultusunda özet bir bilgi vererek, tartışmaların hadislerde tarihsellik arayışı olarak değerlendirilebilecek yönlerine işaret etmek istiyoruz.

1.2.3.1.2. Sünnetin Kur'ân Gibi Vahiy Olduğu Görüşü

Hassân b. 'Atiyye (ö. 130/748)'ye kadar dayanan sünnetin vahiy mahsulü olduğu²³⁸ anlayışının en önemli temsilcilerinden birisi, Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî (ö. 204/819) olmuştur. Bu yaklaşımı, Şâfiî'nin en çarpıcı çıkışı olarak değerlendirilmektedir²³⁹. Ancak onun, sünnetin tamamını vahiy ürünü olarak kabul edip etmediğinin net olarak tespit edilemediğini ileri sürenler de vardır²⁴⁰. Diğer yandan er-Risâle'deki yaklaşım ve ifadelerinden, örneğin, Allah'ın Peygamber'e Kur'ân ile birlikte hikmeti de vahyettiğine dair âyetleri²⁴¹ değerlendirme bağlamında söylediği şu sözlerden, O'nun sünneti vahiy olarak kabul ettiği sonucu çıkarılabilir: “Allah'ın [bu âyetlerde] ifade ettiği Kitab, Kur'ân'dır. Hikmeti de zikretmiştir ki, Kur'ân'a vakıf olan alimlerden takdir ettiğim birisini, buradaki hikmetin Rasûlullâh'ın sünneti olduğunu söylerken duydum. Allâh daha iyi bilir ya, bu onun dediği gibidir. Zira Kur'ân zikredilip, hikmet de ona tabi kılınmıştır... O halde –Allah daha bilir ya- buradaki hikmetin sadece Rasûlullâh'ın sünneti olduğu söylenebilir. Bu, Allah'ın kitabı ile birlikte zikredildiği ve rasulüne itaati emrettiği, insanları onun emrine uymakla sorumlu tuttuğu için böyledir...”²⁴² Bu durumda sünnet ve hadîsler vahiy kapsamına alınmakla onun tarihselliğinin önüne geçilmeye

²³⁷ Kırbasoğlu, *Sünnet*, 251 vd.

²³⁸ ed-Dârimî, *es-Sünen*, İstanbul, 1992, Mukaddime, 49 (I, 117, no: 594). el-Hatîb el-Bağdâdî, *Kütâbu'l-Kifâye fi 'İlmi'r-Rivâye*, Beyrût 1409/1988, 12. “Kâne cibrilu yenzilu 'ale'n-nebiyyi (a.s.) bi's-sunneti kemâ yenzilu 'aleyhi bi'l-Kur'ân”. Kır., İbn Abdî'l-Berr el-Kurtûbî, *Câmi'u Beyânî'l'İlm ve Fadlihî*, Beyrut, tz, II, 191. Sünnet'in Kur'ân gibi vahiy mahsulü olduğu konusundaki görüşler ve bu konudaki kaynaklar hakkında geniş bilgi için bkz., Kırbasoğlu, age., 253.

²³⁹ Osman Taştan, “Merkezileşme Sürecinde İslâm Hukuku: Bölgeselliğe Veda veya Şafii Faktörü”, *İslâmiyât*, cilt: I, sayı: 1, Ocak-Mart 1998, 30.

²⁴⁰ Kırbasoğlu, age., 256.

²⁴¹ “...Allah kitab ve hikmeti sana indirmiş...” 4/Nisa Suresi, 113. Diğer âyetler için bkz., 2/Bakara, 129, 151, 231; 3/A1-i İmrân, 164; 33/Ahzâb, 34; 62/Cuma 2.

²⁴² eş-Şâfiî, *er-Risâle*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, tz, 78. Şâfiî'nin Sünnet-Vahiy ilişkisi konusundaki görüşü hakkında bir değerlendirme için bkz. Kırbasoğlu, age., 254-258.

çalışılmaktadır. İmam Şâfiî'nin nass anlayışında da bunu görmek mümkündür. O'na göre, Sünnet de Kur'ân gibi nassdır²⁴³. Böylece Sünnet, değişmez, sabit ve standart davranış biçimleri olarak kabul edilmiş olmaktadır. Bu da, Sünnetin tarihsel boyutunu ihmale yol açabilecek bir durumdur. Çünkü böyle olmakla, Peygamber (a.s.)'in içinde yaşadığı şartlar ve ortam dikkate alınmayacak ve O her an vahiyle hareket eden birisi kabul edilmiş olacaktır²⁴⁴.

İbn Hibbân (ö. 354/965)'nın *Sahîh*'inde yer alan "*Mustafâ (a.s.)'nın Sünnetlerinin, Kendinden Değil, Bütünüyle Allâh'tan Olduğunu Açıklayan Haber*"²⁴⁵ adlı bir bâb başlığında da, sünnetin vahiy olduğu düşüncesinden yana açık bir tavır alınmaktadır²⁴⁶. Burada sünnetteki hiç bir tarihselliğe açık kapı bırakılmamaktadır.

İbn Hazm (ö. 456/1063) ise, Sünnetin de Kur'ân gibi vahiy olduğunu kabul ettikten sonra şu sonuca ulaşıyor: "*Gördüğümüz gibi Allâh Teala, Kur'ân'dan ibaret olan birinci tür vahiy gibi, ikincisine [Sünnete] de itaati zorunlu kılmıştır.*"²⁴⁷, "*Kur'ân ve sahih haber, bir birine bağlıdır ve Allah'tan [vahiy] olma açısından aynı şeydirler. İtaat yönünden de ikisinin hükmü aynıdır... daha önce dediğimiz gibi, Allâh Teala, Nebîsinin bütün sözlerinin vahiy olduğunu söylemektedir. Şüphesiz vahiy "Zikir"dir, Zikir ise, Kur'ân nassı [nın ifadesi] ile koruma altındadır. Öyleyse, onun bütün sözleri Allah'ın koruması altındadır ve ondan hiçbir şeyin kaybolmayacağı garanti edilmiştir.* [vurgular: N.T.]"²⁴⁸.

Sünnetin tamamının vahiy olduğu görüşünün delillerindeki yetersizliğe işaret eden Hayri Kırbasoğlu²⁴⁹, bu anlayışın sorunlarına şöyle gönderme yapmaktadır; "*Hz. Peygamber'in Sünnetinin tamamının vahiy olması Kur'ân'ın bir takım âyetlerince reddedildiği gibi, Hz. Peygamber'in bir beşer olduğunu vurgulayan âyetler de, bu görüşün doğru olamayacağını göstermektedir. Zira her sözü, her kararı, hükmü ve davranışı vahiy*

²⁴³ Şâfiî, *er-Risâle*, 40, 105, 161, 167.

²⁴⁴ Sünnetin bütünüyle vahiy kabul edilmesinin doğuracağı bu kabulün tenkidi için bkz., Kırbasoğlu, *Sünnet*, 276.

²⁴⁵ el-Emir Alaüddin Ali b. Belbân el-Fârisî, *el-İhsân bi Tertîbi Sahîhi İbn Hibbân*, Beyrut, 1412/1996, I, 107.

²⁴⁶ İbn Hibbân'ın bu yaklaşımı hakkındaki bir değerlendirme için bkz. Kırbasoğlu, age., 259.

²⁴⁷ İbn Hazm, *İhkâm*, I, 95. Ayrıca bkz., I, 162.

²⁴⁸ İbn Hazm, age., I, 96. Krş. II, 207. İbn Hazmın benzeri türden açıklamaları *İhkâm* adlı eserinin ilgili bölümünde, aralıklar halinde devam etmektedir. İbn Hazm'ın bu yaklaşımı hakkındaki eleştirel bir değerlendirme için bkz. Kırbasoğlu, age., 259-262.

²⁴⁹ Kırbasoğlu, age., 261-274.

ile belirlenen bir kimsenin, beşer olarak hiç bir inisiyatifinden söz edilemez. Zira bu tür bir anlayış Hz. Peygamber'i, kendi iradesiyle hareket edemeyen bir 'robot' durumuna indirmek ya da her adımını vahiyle atan beşer üstü bir varlık konumuna yükseltmek anlamına gelir. [vurgu: N.T.]²⁵⁰ Burada bir yönüyle, Rasûlullâh (a.s.)'ın davranışlarının tarihsel olduğu ifade edilmiş olmaktadır. İnsan davranışları, irade ve inisiyatifinden dolayı tarihsellik kazanmaktadır. Böylece o her defasında farklı davranmış, farklı konuşmuş olacaktır.

1.2.3.1.3. Sünnetin Bir Kısımının Vahiy Olduğu Görüşü

Sünnet vahiy ilişkisi hakkındaki ikinci önemli yaklaşım ise tamamının değil, bir kısmının vahiy olduğu²⁵¹ şeklindedir. İbn Kuteybe ed-Dineverî (ö. 276/889)'nin bu yöndeki bir girişimi, bu yaklaşıma önemli bir örnektir. O'na göre, sünnetin üç grupta ele alınması mümkündür: Cebrail'in Allah'tan getirdiği, Allâh'ın Peygamberine kendi görüşünü kullanmasına izin verdiği ve bizim için edeb ifade eden Sünnet²⁵². İbn Kuteybe'nin bu ayırımında, ikinci ve üçüncü sıradaki Sünnetler birleştirilerek, bu ayırımın vahye dayalı ve vahye dayalı olmayan şeklinde ikiye indirilmesi de mümkündür. Şimdi, bu kısa bilgiden sonra sünnetin vahye dayalı olanları ile vahiy kökenli olmayanlarını ayırmada karşılaşılabilecek güçlükleri²⁵³ bir tarafa bırakarak, sünnet-vahiy ilişkisi tartışmalarının hadîste tarihsellik arayışı olarak nitelendirdiğimiz yönünü ele almak istiyoruz.

İbn Kuteybe, vahiy olmayan kısma dair verdiği örneklerde, hadîsin değişken ve tarihsel yönünü vurgulamaya çalışmaktadır. O'na göre, sünnetin vahye dayanmayan

²⁵⁰ Kırbasoğlu, *Sünnet*, 276. Benzeri görüşler hakkında bkz., Zeki Duman, *Vahiy Gerçeği*, Ankara 1997, 115-116; Cemal Sofuoğlu, "Hadislerin Anlaşılmasındaki Güçlükler ve Bazı Problemler", *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu (Tebliğler Müzakereler)*, 16-18 Eylül 1985, İzmir 1986, 98; Hadislerin tamamının vahiy olduğu anlayışının bazı delillerinin, bu görüşü haklı çıkaramayacağına dair bir başka açıklama için bkz., Abdullah Aydın, "Sünnetin Kaynağı Hakkında", *Din Öğretimi Dergisi*, sayı: 37, Kasım-Aralık 1992, 48-50.

²⁵¹ İbn Kuteybe ed-Dineverî, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs-Hadis Müdafası*, çev., M. Hayri Kırbasoğlu, İstanbul 1979, 259; Şah Veliyyullah ed-Dehlevî, *Huccetu'l-Lâhi'l-Bâliğa*, Beyrut 1415/1995, I, 240-241; Kırbasoğlu, age., 277-278, 279; Toksarı, 101, 106; Mehmet Erdoğan, *Akal Vahy Dengesi Açısından Sünnet*, İstanbul 1995, 69 (313. dipnot); Sofuoğlu, 98; Aydın, age., 50 vd.

²⁵² İbn Kuteybe, age., 259-260.

²⁵³ Kırbasoğlu, age., 278-279; Ahmet Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Ankara 1992, 66; Sofuoğlu, age., 98.

kısmı, Rasûlullâh (a.s.)'ın görüş ve ictihadına bırakılmıştır. Bu yüzden O, değişik kişiler, durumlar ve şartları dikkate alarak, farklı kararlar vermiştir. Örneğin, erkeklere ipek kullanmayı yasaklamışken²⁵⁴, bir mazereti nedeniyle Abdurrahman b. Avf'a izin vermesi²⁵⁵ böyledir. O, Her iki durumda da tarihsel bir tavır sergilemiştir. Mekke hakkındaki, “*Otu koparılmaz, ağacı kesilmez.*” sözü de Rasûlullâh (a.s.)'ın ictihadi ve tarihsel bir hükmüdür. Zira Abbas b. Abdilmuttalib'in, kabirler, evler ve kuyumcular için gerekli olması nedeniyle, izhir otunun bu yasağın dışında tutulması yönündeki teklifini kabul etmiştir²⁵⁶. Rasûlullâh (a.s.)'ın bu iki açıklamasında da tarihsellik vardır. Çünkü birincisi vahiyle gelmiş bir yasak olsaydı, Abbas'ın sözüne uyarak ikinci açıklamayı yapmaz ve ilgili otun koparılmasına izin vermezdi. Verdiği izin de tarihsel şartlar gereğidir. Zira izhir otu o günün bir ihtiyaç maddesidir. Rasûlullâh (a.s.) “*Fetihten Sonra hicret yoktur*” dedikten sonra, Mucaşi b. Mesûd'un kardeşine, Abbas'ın aracılık etmesiyle, hicret izni vermiştir. Hicret etme yasağı vahiyle inmiş olsaydı, Rasûlullâh (a.s.) o şahsa izin vermezdi. İbn Kuteybe'nin üçüncü tür sünneti de vahyin kapsamı dışındadır ve bunlar terk edilebilirler. Sarığı çene altına bağlamayı emretmesi, pislik yiyen hayvanlar ile hacamat kazancını yasaklaması, ehli eşek, bütün yırtıcı köpek dişli hayvanlar ve pençeli kuşların etlerini yasaklaması buna örnektir. Halbuki, yenilmesi yasak olan yiyecekleri sayan bir âyette²⁵⁷ bunların adı geçmemektedir. Dolayısıyla bunlar vahiy mahsulü olmadıklarından uyulması zorunlu, kesin bir emir veya yasak değildir. Şartlara göre her birisi değiştirilebilir hükümlerdir²⁵⁸.

İbn Kuteybe bu açıklamalarında, vahye dayanmayan hadislerdeki esnekliği ve şartlara/kişilere göre değişebilirliği vurgulamaya çalışmaktadır. İbn Kuteybe'ye göre, eğer onlar vahiy ürünü olsaydı, Peygamber (a.s.)'in bir takım insanlara farklı izinler vermemesi gerekirdi. Hatta âyetlerin içeriklerinden farklı şeyler emredemez veya ya-

²⁵⁴ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI, 5-9; el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1979, 51/Hibe, 28 (III, 141); Muslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1992, 28/Libâs, 2 (II, 1635 vd., no: 3/2066 vd.) İpek eşya kullanma yasağının bulunduğu diğer bazı yerler hakkında bkz., A. J. Wensinck ve diğerleri, *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane (el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Hadisi'n-Nebevi)*, İstanbul 1987. I, 442.

²⁵⁵ Buhârî, age., 56/Cihâd, 91 (III, 231); Muslim, age., 28/Libâs, 3 (II, 1646, no: 24-25/2076).

²⁵⁶ Buhârî, age., 28/Cezâu's-Sayd, 9-10 (II, 213-214); Muslim, age., 15/Hacc, 82 (I, 986-989, no: 445/1353 vd.); Ebû Dâvûd, *Sunen*, 11/Menâsik, 89 (II, 518-520, no: 2017);

²⁵⁷ “*De ki, bana vahyedilen Kur'an'da, yiyenler için, leş, akatılmış kan, pislik olan domuz eti ve Allah'tan başkası adına kesilmiş olan hayvanlardan başka haram edilen bir şey bulamıyorum...*” 6/Enam, 145.

²⁵⁸ İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 259-263.

saklayamazdı. Burada sadece vahiyle hareket eden değil, insanların maslahat, ihtiyaç ve isteklerine göre davranan tarihselliğinin bilincinde olan bir peygamber tasviri de görülmektedir.

1.2.3.1.4. Hz. Peygamber'in Beşeriyeti ve İctihadı

Hadîslerde tarihsellik arayışı olarak niteleyebileceğimiz konulardan birisi de, Rasûlullâh (a.s.)'in bir beşer olduğunun vurgulanmasıdır²⁵⁹. Bu konuda gerek âyetlerden, gerekse hadîslerden pek çok delil ileri sürülmekte veya mantıkî açıklamalar yapılmaktadır. “*De ki, ben de sadece sizin gibi bir insanım. [Fakat] bana ilahınızın tek bir ilah olduğu vahyediliyor.*”²⁶⁰ âyeti bu delillerden birisidir. Rasûlullâh (a.s.)'in beşeriyetini dile getiren âyetler, O'nun kendi döneminde yaşayan insanlardan birisi olduğunu, o günkü topluma anlatmaya çalışmaktadır. İlgili âyetler, O'nun bir melek ya da olağanüstü bir varlık olmadığını, aksine tarihsel şartların içinde yaşayan bir insan olduğunu ifade etmektedir²⁶¹.

Rasûlullâh'ın beşer üstü bir varlık değil, toplumun diğer fertleri gibi bir insan olduğuna delil gösterilen ve kendisine isnad edilen bir takım rivâyetler de vardır. Örneğin “*Ben de bir insanım, dolayısıyla hata da yaparım isabet de ederim.*”²⁶² şeklinde rivâyet bunlardandır. Bir defasında O, mescitte Kur'ân okuyan bir sahabiye dinledikten sonra, “*Allah şu adama rahmet etsin, bana şu sureden unuttuğum şu âyeti hatırlattı*” demiştir.²⁶³ Ebû Dâvûd (ö. 275/888)'un tahrir ettiği bir rivâyete göre ise Rasûlullâh (a.s.), namazda Kur'ân okurken, âyetin bir kısmını eksik okumuştur. Durumu kendisine bildiren bir adama onun cevabı, “*Beni ikaz etseydin ya!*” olmuştur²⁶⁴. Burada da açıkça bir unutma eylemi gerçekleşmiş olmaktadır²⁶⁵.

Bir de Rasûlullâh (a.s.)'in yanlış bir karar verdiğini hissettiğinde, hemen bu kararından döndüğüne dair örnekler vardır. Bunlardan birisine göre, Rasûlullâh (a.s.), sahâ-

²⁵⁹ Bu konudaki bir çalışma için bkz., H. Musa Bağcı, *Hz. Peygamber'in Beşerî Yönü*, basılmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1999.

²⁶⁰ 18/Kehf, 110. 41/Fussilet, 6.

²⁶¹ 17/İsra, 93-95; 6/Enam, 50.

²⁶² Tirmizî, *es-Sünen*, I-IV, İstanbul 1992, 2/Salât, 110 (II, 102, no: 302).

²⁶³ Buhârî, *Sahîh*, 52/Şehadet, 11 (III, 152); Muslim, *Sahîh*, 6/Salâtu'l-Musâfirîn, 33 (I, 543 no: 224/788).

²⁶⁴ Ebû Dâvûd, *Sünen*, 2/Salât, 158 (I, 58, no: 907).

²⁶⁵ Hz. Peygamber'in diğer unutma ve yanılmaları hakkında bkz., Bağcı, age., 163-166.

beden birilerine -isimleri rivâyette belli olmayan- iki adamı yakaladıklarında yakmalarını emreder. Tam infaz için yola çıkılacakken Rasûlullâh (a.s.) karar değiştirir ve “*Size falan şahısları yakmanızı emretmişim, ancak ateş cezalandırmak Allah’a mahsustur. Onları bulursanız, öldürünüz.*” der²⁶⁶. Bu rivâyette Hz. Peygamber, verdiği emirden pişman olurcasına karar değiştirmektedir. Pişmanlığını açıkça ifade ettiği bir rivâyete göre ise, sevinçle girdiği Kabe’den morali bozuk olarak çıkmış ve “*Şimdiki aklım olsaydı oraya girmezdim. Çünkü, ümmetime sıkıntı vermiş olmaktan korkuyorum*” demiştir²⁶⁷. Bu örneklerin artırılması mümkündür²⁶⁸.

Risalet görevi, peygamber olarak seçilen bir kişiyi beşeriyetten çıkarmaz. Dolayısıyla diğer insanlar için caiz olan ve olmayan şeyler onun için de söz konusudur²⁶⁹. Onun bir peygamber olarak insanlar arasından seçilmesi, muhataplarının da insan oluşundan ileri gelmiştir. “*Kendilerine hidayet rehberi geldikten sonra, insanların inanmalarını sadece, ‘Allah bir insanı mı peygamber olarak gönderdi?’ demeleri engellemiştir. Onlara de ki, ‘eğer yeryüzünde yaşayan ve gezip dolaşan melekler olsalardı, onlara gökten melek bir peygamber indirirdik.*”²⁷⁰ âyetlerinde, muhatapları melek değil, insan oldukları için, peygamberlerin de kendilerinden seçildiği, veciz bir şekilde ifade edilmektedir.

Rasûlullâh (a.s.)’ın bir beşer oluşunun bir devamı olarak, onun söz ve davranışlarının da kendi tarihselliğinden uzak olmadığı dikkate alınmak durumundadır. Çünkü o aldığı vahiy kadar, tecrübî bilgi birikimini de kullanan, bulunduğu zaman, coğrafya ve kültürel şartların içinde yaşayan bir insandır. Sadece ahireti düşünerek bir uzlet içinde yaşama şansı bulunduğu halde, her zaman yalnızlık içinde olan değil, çevresine duyarlı, toplumuna katılan; toplumdaki diğer insanların günlük yaşantı ile ilgili davranışlarını aynen sergileyen; evlenip çocuk sahibi olan; geçim kaygısıyla alışveriş yapıp, kâr veya zarar edebilen; hediyeler alıp hediyeler veren; davetlere, düğünlere, savaşlara ve barışla-

²⁶⁶ Buhârî, *Sahîh*, 56/Cihâd, 149 (IV, 21); Ebû Dâvûd, *Sunen*, 15/Cihâd, 112 (III, 124); Tirmizî, *Sunen*, 19/Siyer, 20 (IV, 137, no: 1571).

²⁶⁷ İbn Mâce, *es-Sunen*, y.y., 1395/1975, 25/Menâsik, 79 (II, 1018, no: 3064); Ebû Dâvûd, age., 11/Menâsik, 93 (II, 526, no: 2029); Tirmizî, age., 7/Hacc, 45 (III, 223, no: 873).

²⁶⁸ Konuyla ilgili bazı örneklerin topluca görülebilmesi için şu çalışmalara bakılabilir: Dehlevî, *Huccetu’l-Lâh*, 241; Muhammed Cemaleddin el-Kâsımî, *Kavâi’du’t-Tahdîs min Funûni Mustalahi’l-Hadîs*, Beyrut 1414/1993, 278; Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara 1999, 80 vd; Akbulut, *Nübüvvet Meselesi*, 69-79.

²⁶⁹ İsa, *İctihâdu’r-Rasûl*, 25.

²⁷⁰ 17/İsra, 94-95.

ra katılan; karşı tarafla mücadelede günün bütün savaş teknikleri ve stratejilerini kullanmaktan geri durmayan... bir insandır. Hastalanıp acı çeken; üzülp ağlayan; mutlu olan; uykusu geldiğinde uyuyan; acıkıp yemek yiyen; vücudundaki bazı kılları uzadığında tıraş olup temizlik yapan; terleyen; yorulan; yanılan, yanırlar yapan; zaman zaman yaptıklarına pişman olan... bir peygamberdir²⁷¹. Rasûlullâh (a.s.)'ın burada sayamadığımız daha pek çok insanî özellikleri vardır. Ancak bu kadarı konumuzun anlaşılması için yeterlidir.

Buraya kadar anlatılanların hadîste tarihsellik arayışı ile ilişkisine gelince, öncelikle Rasûlullâh (a.s.)'ın bir beşer olduğunun, müslüman alimlerce tartışmasız olarak kabul edildiğini söyleyebiliriz. “İnsan” ise, tarihselci düşüncenin merkezî kavramıdır. Çünkü tarihselci düşünceye göre, **insan mahiyeti gereği bir tarihsel varlıktır**. Bu tarihsellik sayesinde ki insan, tarihsel olanı (örneğin, kendini) da tarihsel olarak tanımaktadır²⁷². Dolayısıyla insanın bilgisi başta olmak üzere, söz, düşünce, kültür gibi bütün ürünleri de kendisi gibi tarihseldir.

İnsan cinsinin, tarihsel bir ortam içinde yaşaması gerçeği, Rasûlullâh (a.s.)'ın da bir beşer olarak, kendi tarihselliği ile içi içe olduğu anlamını taşımaktadır. Yukarıda verdiğimiz örnekler ve saydığımız bazı özellikler nedeniyle bunu rahatlıkla söyleyebiliyoruz. Şimdi ise, hadîste tarihsellik arayışına bir örnek olarak gördüğümüz, beşerî bir faaliyet olarak Rasûlullâh (a.s.)'ın ictihadı meselesi ile ilgili bir takım yaklaşımları bu bağlamda ele alabiliriz²⁷³:

Hiz. Peygamber'in ictihad edip-edemeyeceği ve ictihad edebileceğini kabul edenlere göre ictihatlarında isabet etmesi veya yanılması, İslâm alimleri arasında tartışma konusudur. Bir takım alimler buna olumlu bakarken, bazıları da aksini savunmuştur. Örneğin Serahsî (ö. 483/1091), Rasûlullâh (a.s.)'ın kendi ictihadı ile gerçekleştirdiği bazı eylemlerinde hata ettiğini kabul edenlerden birisidir. O bu anlayışını, “*Yeryüzünde hakimiyet sağlayana kadar hiç bir peygamberin esir alması doğru değildir!..*”²⁷⁴ ve

²⁷¹ Bütün peygamberler gibi Hiz. Muhammed'in de bu türden veya daha farklı şekillerde, insanî görüntülere sahip olduğu ve bunun gayet doğal olduğu hakkında bkz. Ebu'l-Fadl İyâd b. Musa el-Yahsubi, *eş-Şifâ bi Ta'rîfi Hukûki'l-Mustafâ*, Kahire tz, II, 860 vd.; İsa, 25-36; Bağcı, 162 vd

²⁷² Bollnow, *İfade ve Anlama*, 114.

²⁷³ Hiz. Peygamber'in ictihatları hakkında geniş bilgi için bkz., Bağcı, *Hiz. Peygamber*, 335-357.

²⁷⁴ 8/Enfal, 67.

“Allah seni affetsin, doğru söyleyenleri anlayıp yalancıları tanımadan niçin onlara izin verdin?”²⁷⁵ âyetleri ile temellendirmeye çalışmaktadır²⁷⁶. Gazâlî (ö. 505/1111) de bu konudaki farklı bir kaç yaklaşıma kısaca şu sözleriyle işaret etmekte ve tercihini ortaya koymaktadır: “Kendilerine has olan ibadet vb. gibi hususlarda, umutma ve dalgınlığın peygamberler açısından caiz ve mümkün olduğunda tartışma yoktur. Yine, şer’ın ve risaletin tebliğine ilişkin konularda, masum olduklarında da hilaf yoktur. Çünkü onlar, bu tebliği kesin olarak tasdikle mükelleftirler. Yanılgı caiz görülünce tasdik artık mümkün olmaz. Kimi alimler, Hz. Peygamberin icthadla oluşturduğu şer’ konusunda yanlış (galat) yapmasını caiz görmüşler; fakat bu yanlış üzerinde bırakılmayacağını (bu yanlışın onaylanmayacağını) söylemişlerdir. Bu yaklaşım, icthadî konularda doğruyu tutturmanın (musîb) tek olduğu görüşünde olanların mezhebine göredir. Her müctehidin musîb olduğunu söyleyenlere göre ise, her hangi bir müctehidin icthadında bile hata tasavvur olunamazken Peygamberin icthadında nasıl tasavvur edilecektir?”²⁷⁷ Burada Gazâlî’nin, ismini vermediği kimi alimlere dayanarak, dinin tebliğinde peygamberin yanılmayacağını savunduğu açıktır. Fakat zikrettiği diğer yaklaşımlar da hesaba katıldığında, bu konunun tartışmaya hayli açık olduğu ortaya çıkmaktadır.

Konuyla ilgili bir başka yaklaşım da Rasûlullâh (a.s.)’ın icthadında yanılabilceğini kabul eden Abdülganî Abdülhâlîk’a aittir. Ona göre, esasında icthad, zanni delillerde olur, kesinlik ifade edenlerde değil. Zanni bir delilden çıkarılacak sonuç da, müctehidin seviyesiyle bağlantılı olarak, yine zanni olacaktır. Öyleyse icthadın ürünü, zanni bir hüküm olmaktadır. Böylece o, yanlışa da doğru olmaya da açık olacaktır. Peygamberin icthad edebileceği kabul edilince, onun icthadının da hataya açık olması gerekmektedir²⁷⁸.

²⁷⁵ 9/Tevbe, 43.

²⁷⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 318.

²⁷⁷ Gazâlî, *Mustasfâ*, II, 184.

²⁷⁸ Abdülganî Abdülhâlîk, *Hucciyetu’s-Sunne*, Beyrut, 1407/1986, 222. Bu eser Türkçe’ye de çevrilmiştir. Fakat kitabın, baskısını kullandığımız nüshasının, 45 ile 239. sayfaları arasındaki kısım çeviriye alınmamıştır. Çeviren bunun gerekçesinin şöyle açıklamaktadır: “Müellif, kitabında asıl konuya girmeden önce, ‘Sünnetin mezheplere göre mânâları’ ve ‘Peygamberlerin İsmeti’ konularını, çok detaylı ve uzun bir şekilde, iki ayrı mukaddimede işlemiştir. Biz, müellif gibi bu konuların bilinmesini zarûrî gördüğümüz halde; okuyucuyu doğrudan asıl konu ile yüz yüze getirmek için bu iki mukaddimeyi tercüme etmedik...” *Hucciyetu’s-Sunne Sünnetin Delil Oluşu*, çev., Dilaver Selvi, İstanbul 1996, 13 (Çevirenin Sunuşu)

Abdulgani' Abdulhâlık'ın burada Rasûlullâh (a.s.)'in ictihatlarını, zannına ve bilgi seviyesine bağlaması, tarihsellik arayışı açısından önemlidir. Çünkü insanın yargıları, bilgi birikimi ve olaylar hakkında tespit edebildiği bulgularla sınırlıdır. Bilgiler ve ulaşılan sonuçlar ise, imkanlar ve tarihsel şartların müsaade ettiği kadarı ile sınırlıdır. Rasûlullâh (a.s.)'in bilgisinde artma-eksilme ve değişme kaçınılmaz olduğundan, benzeri iki konudaki ictihadı, isabetli de olsa isabetsiz de olsa, farklı yer ve zamanlarda farklı olabilecektir.

Bütün bu anlatılanlar, Hz. Peygamber'in kendi şartlarından uzak değil, toplumunun bir ferdi olarak, içinde bulunduğu tarihselliği yaşadığı, bilgi ve çözümlerinin kendi döneminin birikimi ile sınırlı olduğuna dair ipuçlarıdır. Alimlerin, ictihadın imkanlarla sınırlı oluşunu gündeme getirmeleri, Rasullah'ın ictihadı bağlamında, hadîslerdeki tarihsellik arayışı anlamına gelmektedir.

1.2.3.2. Hadîslerin Bağlayıcılık Açısından Sınıflandırılması

Hadîslerde tarihsellik arayışıyla ilgili bir başka konu da, Hz. Peygamberin sünnetinin bağlayıcılık açısından, bir takım sınıflandırmalara tabi tutulmuş olmasıdır.

Bir Kur'ân emri olarak Hz. Peygamber'in örnek alınması ve kendisine uyulması²⁷⁹, ilk dönemlerden itibaren bu güne kadar, müslümanları zihnen meşgul etmiştir. Öyleki, O'nun söz ve davranışları, başlangıçtan bu yana, İslâmî ilimlerin tamamında ikinci kaynak olarak algılanır olmuştur. Diğer yandan sünnetin toptan bağlayıcılığı, Peygamber döneminden uzaklaştıkça, bir takım problemlere de neden olmuştur. Çünkü insan hayatını ilgilendiren her alandaki açık ve inkar edilemeyen değişim gerçeği, kendini fazlasıyla hissettirmiştir. Muhtemelen bu değişme sonunda İslâm alimleri, Sünneti bağlayıcı olanlar ve bağlayıcı olmayanlar şeklinde bir sınıflandırmaya tabi tutarak çözüm üretmeye çalışmışlardır.

Bu sınıflandırma çabasının, esasen bir bütün olarak sünnetin bağlayıcılığını değil, Rasûlullâh (a.s.)'in hangi davranışlarının, uyulması zorunlu, hangilerinin zorunlu olmadığını tespitle alakalı olduğunu hatırlatmak istiyoruz. Çünkü Nebî (a.s.)'in fiillerini ör-

²⁷⁹ Bu konudaki âyetler için bkz., 3/Al-i İmrân, 31, 32, 132; 4/Nisa, 13, 14, 59, 64, 65, 80, 115; 5/Maide, 92; 8/Enfal, 1, 13, 20, 24, 27, 46; 9/Tevbe, 63, 71, 120; 24/Nûr, 48, 51, 52, 54; 33/Ahzab, 33, 36, 66, 71; 47/Muhammed, 33; 48/Feth, 17, 49/Hucurat, 14; 58/Mücadile, 64/Tagabun, 12.

nek alma veya onlardan hüküm çıkarma konusunda müslümanlar arasında görüş ayrılığı yoktur²⁸⁰. Yani tartışmanın merkezinde sünnete uyma tarzı bulunmaktadır.

Usûl-i Fıkıhçıların sünnet taksimatına göre, Rasûlullâh (a.s.)'ın söz ve davranışları arasında ümmetini bağlayanlar bulunduğu gibi, onların uymaları zorunlu olmayanlar da vardır. İşte burada tarihsellik gündeme gemektedir. yani taksim işleminin iki parçasından birisinin, sünnetin tarihselliğini vurgulamakta olduğu söyleyebiliriz. Çünkü taksim ile, bazı sünnetlerin şartlar ve bir takım özel durumlarla ilgili olduğu savunularak, bunların müslümanlar için uyulması zorunlu olmadığı sonucuna ulaşılmaktadır. Böyle yapılmakla da, sünnetin tarihselliği vurgulanmış ve tarihsel şartları ile birlikte değerlendirilmesi gerektiği düşünülmüş olmaktadır.

Sünneti bağlayıcılık açısından taksim çabası, mevcut bilgilere göre, Ebû Abdillâh Mekhûl (ö. 113/731)'e kadar dayanmaktadır²⁸¹. Daha sonra gelenler arasında şunları sayabiliriz: İbn Kuteybe (ö. 276/889)²⁸², İbn Huzeyme (ö. 311/923)²⁸³, İbn Hibbân (ö. 354/965)²⁸⁴, Ebû'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044)²⁸⁵, Hanefî Usulcüler²⁸⁶, Seyfüddin el-Amidî (ö. 631/1233)²⁸⁷, İzzüddin b. Abdisselâm (ö. 660/1262)²⁸⁸, Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1266)²⁸⁹, Şihabü'd-din el-Karafi (ö. 686/1287)²⁹⁰ ve onun *el-Furûk*'u üzerine bir çalışma yapan İbnü's-Şât (ö. 723/1323)²⁹¹, Şah Veliyyullah ed-Dehlevî (ö. 1176/1762)²⁹² Muhammed Reşîd Rıza (ö. 1354/1935)²⁹³ ve Tâhir b. Âşûr (ö. 1394/1973)²⁹⁴

²⁸⁰ Ebu'l-Huseyn el-Basrî el-Mutezili, *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkıh*, Beyrut 1403/1983, I, 347.

²⁸¹ Dârimî, *Sunen*, Mukaddime, 49 (I, 117 no: 595). Serahsî, *Usûl*, I, 114.

²⁸² İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 259-260.

²⁸³ Ebû Bekir Muhammed b. İshak b. Huzeyme, *Sahîh*, y.y. 1400/1980, I, 71, 108, III, 285.

²⁸⁴ İbn Belbân, *İhsân*, I, 37-82.

²⁸⁵ Ebu'l-Huseyn el-Basrî, *Mu'temed*, I, 348, 355-359.

²⁸⁶ İ. Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 1994, 127-128.

²⁸⁷ Âmidî, *İhkâm*, I, 159-170.

²⁸⁸ Ebû Muhammed İzzeddîn Abdulazîz b. Abdisselâm, *Kavâ'idü'l-Ahkâm fi Masâlihü'l-Enâm*, Kâhire 1411/1991, I, 142.

²⁸⁹ Şihabuddin Ebî Muhammed Abdurrahman el-Makdisî, *el-Muhakkak, min İlmi'l-Usûl fi mâ Yeteallaku bi-Efâli'r-Rasûl*, Zerkâ, 1409/1989, 45-73.

²⁹⁰ Şihabuddin Ahmed b. İdris el-Karafi, *el-Furûk*, Beyrut, tz., I, 205-209.

²⁹¹ Ebu'l-Kâsım Kâsım b. Abdillâh İbnu's-Şât, *İdrâru's-Şurûk ala Envâi'l-Furûk*, (Karafi'nin *el-Furûk* adlı eserinin altında), Beyrût tz., I, 206-207.

²⁹² Dehlevî, *Huccetu'l-Lâh*, I, 240-241.

²⁹³ Muhammed Reşîd Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, Kahire, tz, IX, 286 vd.

²⁹⁴ M. Tâhir b. Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi*, çev., Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan, İstanbul, 1988, 50-65. Diğer bazı taksimat girişimleri hakkında bkz., Babanzâde Ahmed Naim, *Sa-*

Rasûlullâh (a.s.)'ın söz ve davranışlarını bağlayıcılık bakımından ayırmaya yönelik olan bu çalışmalarda, tarihsellik arayışı olarak niteleyebileceğimiz konulardan bazıları şunlardır: Rasûlullâh (a.s.)'ın beşerî/cibillî/tabîî davranışları, kadılık (yargı) ve yönetici konumu, risaletin tebliği ile ilgili olmayan sünnetler ve dünya işleriyle ilgili fiil ve sözleri.

1.2.3.2.1. Beşerî/Cibillî/Tabîî Davranışları

Rasûlullâh'ın bir insan olduğu²⁹⁵ konusunda hiç bir kuşku yoktur. Dolayısıyla beşeriyetinin söz ve eylemlerine yansımış olmasında da en küçük bir kuşku olmamalıdır. Çünkü onun söz ve davranışlarının bir kısmı, salt beşerî/cibillî/tabîî davranışlarından oluşmaktadır. Dünyada yaşaması, diğer insanlar gibi tabîî ihtiyaçlarını gidermesi, sevmesi, nefreti, üzülmesi, bazı yiyeceklerden hoşlanması ve bazılarında hoşlanmaması, hastalanması, tedavi olması, toplum içine girip insanlarla sosyal ilişkiler kurması... gibi pek çok davranış, bu grupta sıralanabilir²⁹⁶. Unutma özelliğini de bunlar arasında sayabiliriz. Çünkü onun da zaman zaman unuttuğu şeyler olmuş, arkasından kendisinin de bir insan olduğunu hatırlatmak durumunda kalmıştır. Hatta bu ibadetler konusunda bile vakidir. Rivâyete göre, bir gün sahâbeye namaz kıldırması, sonra oradan ayrılmış ve bir süre sonra başı ıslak olarak geriye dönmüştür. Namazı tekrar kıldırması ve arkasından, önceki kıldırma cünüp olduğunu hatırladığı için böyle yaptığını ifade etmiştir²⁹⁷. Yine, bir defasında, namazı yanılarak beş rekat kıl(dır)mış ve sahâbenin de hatırlatması üzerine onlara, şu karşılığı vermiştir: “Ben de sizler gibi bir insanım, sizin gibi unuturum. Unuttuğumda bana hatırlatın!...”²⁹⁸

hîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi, I-III, Ankara, 1982, I, 5; Muhammed Ebû Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkah Usulu)*, çev., Abdülkadir Şener, Ankara 1986, 107; Muhammed Suleymân el-Aşkar, *Efâlu'r-Rasûl ve Delâletuhâ ale'l-Ahkâmî's-Şer'ıyyeti*, Beyrut 1408/1988, I, 215-314; Ahmed Hamdi Akseki, “Hadis ve Sünnet”, *Riyâzu's-Sâlihîn Tercemesi*, çev., H. Hüsnü Erdem-Kıvamüddin Burslan, Ankara tz. I, XV; Talat Sakallı, “Sünnetin Bağlayıcılık Açısından Taksimi”, *SDÜİFD*, sayı: 2, 1995, 83-84. Sünnetin bağlayıcılık bakımından taksimi hakkında bir değerlendirme için bkz., Kırbasoğlu, *Sünnet*, 69-83.

²⁹⁵ 6/Enam, 50; 17/İsra, 93, 94-95; 18/Kehf, 110; 41/Fussilet, 6.

²⁹⁶ Hz. Peygamber'in bu türden davranışlarının incelenmesi için bkz. Bağcı, *Hz. Peygamber*, 162 vd

²⁹⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, Beyrut 1413, I, 99. Bu rivâyetin bir kısmı hakkında bkz. Ebû Bekr Abdurrazzâk b. Hemmâm es-Sanânî, *el-Musannef*, Beyrut 1970-1972., II, 347 (no: 3642)

²⁹⁸ Muslim, *Sahîh*, 5/Mesâcid, 19 (I, 400-402, no: 89 vd/572).

Bir defasında yemek yerken, kalabalık nedeniyle, dizleri üstüne oturur. Oradaki-lerden bir adam yadırgayarak; “*Bu nasıl oturuş?*” der. Rasûlullâh (a.s.) cevabında, her şeyden önce bir kul/insan olduğunu açıklar: “*Allah beni onurlu bir kul olarak yarattı, kibirli bir zorba değil!*”²⁹⁹ Bu hatırlatmalardan bir diğerinde ise, Hz. İsa’yı insanüstü görmek isteyen Hristiyanlar gibi olunmaması istenmektedir³⁰⁰.

Bu nakillerden anlaşıldığı kadarıyla Rasûlullâh (a.s.), kendisinin ayrıcalıklı olmadığına, günlük yaşamında ve ihtiyaçlarını karşılamada diğer insanlar gibi olduğuna dikkatleri çekmekte ve kendisine böyle bakılmasını arzulamaktadır. Kendisi etrafındaki diğer insanlar gibi olunca da, normal insan davranışları sergileyecektir. Dolayısıyla o, günün hayat şartları, kültürü, geleneği, çevresi ve çeşitli duyguların etkisi altındadır. Yani onun söz ve fiilleri bu ve benzeri şartlardan kaynaklanan tarihsel bir özelliğe sahiptir. Hadîsleri bağlayıcılık açısından sınıflamaya tabi tutanlar, Rasûlullâh (a.s.)’ın bu türden davranışlarını ümmeti için bağlayıcı saymamakla, onun bu tarihsel yönüne vurgu yapmış olmaktadır.

Örneğin İbn Kuteybe (ö. 276/889) de, tulumdaki sert nebizden içmeyi ve oğlak yemeyi sünnet sayan Bekriyye mezhebinin sahibi Bekr’e bir itiraz olarak, bu doğrultudaki görüşlerini şöyle dile getiriyordu; “*Sünnet ise yiyecek ve içecek şeyler (in cinsin) de değil, ancak dini hususlarda mevzuubahs olur. Eğer bir adam ömrü boyunca, Rasûlullâh (a.s.) yediği halde, karpuzu hurma ile yemese, veya Rasûlullâh kabak sevdiği halde, kabak yemese, bu adam için ‘sünneti terketti’ denemez.*”³⁰¹

Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1266)’ye göre de, Rasûlullâh (a.s.)’ın bu tür fiillerine uymak, ümmeti için zorunlu değildir. Ebû Şâme, bunu ifade ettikten sonra, cibillî fiillerin muhtevasını şöyle açıklamaktadır: “*Kendisi ve ümmeti için işlenmesinin mübah olduğu bilinen bütün fiiller cibillî kapsamına girmektedir. Örneğin Rasûlullâh (a.s.)’ın*

²⁹⁹ Ebû Dâvûd, *Sunen*, 26/Eti’me, 17 (IV, 143, no: 3773); İbn Mâce, *Sunen*, 29/Eti’me, 6 (II, 1086, no: 3263).

³⁰⁰ Abdurrazzâk, *Musannef*, V, 441, (no: 9758); Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I, 23-24, 47, 55; Dârimî, *Sunen*, 20/Rekâik, 68 (II, 626-627, no: 2787); Buhârî, *Sahîh*, 60/Enbiyâ, 48 (IV, 142).

³⁰¹ İbn Kuteybe, *Te’vîl*, 66-67. Tabîi-beşerî davranışlar konusunda ümmetin Peygamber’e uymasının zorunlu olmadığı düşüncesi hakkında ayrıca bkz., Aşkar, *Efâlu’r-Rasûl*, I, 225, 227; Abdu’l-Hadi Bû Talib, “Kavaidu’l-İstidlal bi’s-Sunneti ve Davabituhu ve’l-İstifadetu biha fî Cemîi’l-Mecâlât”, *es-Sunnetu’n-Nebeviyyetu ve Menhecuhâ fî Binâi’l-Ma’rifeti ve’l-Hadâra*, Amman 19-23. 06.1989, Amman, 1991, II, 51; Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 287-289.

hurma yediği, bal şerbeti ve süt içtiği, kolları dar Şam işi bir cübbe giydiği ve [fethi sırasında] Mekke'ye başında siyah bir sarık ile girdiği rivâyet edilmektedir. Bu ve buna benzer şeylerin bütün insanlar tarafından aynen yapılmasının gerekliliğine (müstehab olduğuna) ilişkin herhangi bir delil yoktur. Onun sünnetinden yüz çevirme ve hafife alma tavrı olmadıkça, öyle yapsalar da yapmasalar da hiç bir problem yoktur.”³⁰² A. Hamdi Akseki de, yemek, içmek, uyumak yürümek, ziyaretleşmek, dargınları barıştırmak, alış veriş etmek gibi, beşerî ihtiyaçlara ait hususlarda, Hz. Peygamber'den gelen rivâyetlerin bağlayıcı bir yönünün olmadığını ifade etmektedir. “Bunlar ancak beşerî olup, Hz. Peygamber'in bu hususta tuttuğu yol, ne teşridir, ne de teşri için mutlak bir senettir...”³⁰³

Bu tür açıklamalar, Hz. Peygamber'in bir takım davranışlarının kendi tarihselliği ile bağımlı olmasını kabullenme anlamı taşımaktadır. Onun tarihselliği ile diğer insanların davranışlarını yönlendiren hayat şartları, duygu, kültür, gelenekleri... farklıdır. Bu farklılık bizzat Peygamber'in kendi dönemi için de geçerlidir. Örneğin İhtilâfu'l-Hadîs başlığı altında anlatılanlar bunu ifade etmektedir.

1.2.3.2.2. Risaletin Tebliği ile İlgili Olmayan Hadîsler

İlk defa Dehlevî (ö. 1176/1762)'nin sınıflandırmasında rastlanan bu gruplandırma, oldukça sade ve genel bir özelliktedir. Bu yüzden mikro planda örneklendirmeler yapılması daha kolay olmaktadır. Çünkü, “Risaletin tebliği ile ilgili olan Hadîsler” ve “Risaletin tebliği ile ilgili olmayan Hadîsler” şeklinde sadece iki grubu içermektedir³⁰⁴. Peygamberin görevini dini tebliğle sınırlandıran bu yaklaşımda hadîs, tebliğ konuları dışında bağlayıcı olmamaktadır. Bağlayıcı olmayanlara şu türden genel örnekler verilebilir: Tıp ve sağlıkla ilgili olanlar, tecrübeye dayalı sünnetler, ibadet kasdı ile değil, adetlere bağlı kalınarak gerçekleşen sünnetler ve toplumun folklorik olarak kullandığı anlatımlar. Zeyd b. Sabit'in kendisinden hadîs rivâyetinde bulunmasını isteyen bir gruba verdiği şu cevapta bu durumun bir örneği görünmektedir: “Ben Rasûlullâh (a.s.)'ın komşusu idim. Vahiy geldiği zaman, bana birisini gönderir, ben de gidip onu yazardım. Biz dünya ile ilgili şeyler konuşunca o da konuşur, ahiret hakkında konuştuğumuzda

³⁰² Makdisî, *Muhakkak*, 45-47.

³⁰³ Akseki, *Hadis ve Sünnet*, XIV-XV.

³⁰⁴ Dehlevî, *Huccetu'l-Lâh*, I, 240-241.

yine o da ahiretten bahsederdi. Yiyeceklerden bahsettiğimizde o da bize katılırdı. Bunların her birini size anlatayım mı!?”³⁰⁵ Rasûlullâh (a.s.)’ın bütün davranışlarının her zaman dînî olmayıp, dinin tebliği dışında şeyler içerdiğini delillendirme bâbında Dehlevî, şu rivâyetleri de kullanmaktadır: “Ben sadece bir insanım, size dininizle ilgili bir şey emrettiğimde ona uyunuz...”³⁰⁶, “Ben öyle zannetmiştim. Beni bu zannımla suçlamayın. Ancak Size Allah’tan gelen bir şeyi haber verdiğimde, onu alın. Çünkü ben onun adına yanlış konuşmam.”³⁰⁷ Dehlevî, O günün şartları gereği bir yönetici sıfatı ile gerçekleşen; “Kim savaştığı kişiyi öldürürse, onun üzerindeki eşyalar kendisinin olur.”³⁰⁸ gibi emirleri de böyle değerlendirmektedir³⁰⁹.

Şah Veliyyullah ed-Dehlevî’nin bu düşünceleri çağımızda kaleme alınmış olan *Hucciyetü’s-Sünne* adlı eserin müellifi Abdulgani Abdulhalık tarafından eleştirilmekte ve oldukça garip karşılanmaktadır. Abdulgani Abdulhalık, bu bağlamda şöyle demektedir: “Tabîî fiillerin sünnet kapsamından çıkarılması şaşılacak bir şeydir. Önceki muteber alimlerin bu konuda icma ile konuşmamalarına ve daha önce böyle bir şey ortaya atılmamasına rağmen, bunun bazılarınca teşvik edilmesi, daha da şaşırtıcı bir durumdur.”³¹⁰ Böyle bir ayırımın, sünnetin terki yönünde bir tehlike oluşturacağını düşünen müellif, Dehlevî ve onun gibi düşünenlerin tavırlarına gerekçe olabilecek farazî bazı sorular sorup, cevaplarını verdikten sonra, kendisinin yalnız olmadığını ifade edercesine ve okuyucusunu daha fazla tatmin etmek düşüncesiyle, Ebû Hamid el-Gazâlî (ö. 505/1111)’nin *el-Erbain* adlı eserinden şöyle bir alıntı yapmaktadır³¹¹: “Bil ki mutluluğun anahtarı, sünnete uymada, Rasûlullâh (a.s.)’tan kaynaklanan ve gerçekleşen bütün hal ve hareketleri taklit etmededir. Hatta yemek yemesi, ayakta dolaşması, uyuması ve konuşması dahil. Bunların sadece ibadetlerindeki adab değil -çünkü ibadetlerdeki sünnetlerin terki asla mümkün değildir- bütün adetlerle de ilgili olduğunu düşünüyorum. Gerçek ittiba ancak böyle olur.... Bu yüzden, şalvarını oturarak giyinmen, sarığını ayakta sarman, ayakkabılarını giyinirken sağdan başlaman, yemeğini sağ elinle yemen,

³⁰⁵ İbn Sa’d, *Tabakât*, I, 365; Muhammed b. İsmâ b. Sevre Tirmizî, *eş-Şemâilu’l-Muhammediyye ve’l-Hasâilu’l-Mustafaviyye*, Beyrut 1412/1992, 184.

³⁰⁶ Muslim, *Sahîh*, 43/Fedâil, 38 (II, 1835-1836, no: 140/2362).

³⁰⁷ Muslim, age., 43/Fedâil, 38 (II, 1835, no: 139/2361).

³⁰⁸ Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I, 185.

³⁰⁹ Dehlevî, *Huccetu’l-Lâh*, I, 241.

³¹⁰ Abdulhalık, *Hucciyetu’s-Sunne*, 78.

³¹¹ Abdulhalık, age., 80-81.

*turnaklarını kesmen ve keserken sağ elinin işaret parmağı ile başlayıp, sol elinin baş parmağı ile bitirmen gerekmektedir. Bütün hal ve davranışlarında da böyledir. Rasûlullâh (a.s.)'ın nasıl yediğini bilmediği için, karpuz yemeyen kişiden hisse çıkar...*³¹²

Fakat Gazâlî bir başka eserinde bunun aksi yönde açıklamalar yapmaktadır. Buna göre, Rasûlullâh (a.s.)'ın yemek-içmek, oturup-kalkmak vb. adete dayalı fiillerinin, örneklik açısından, herhangi bir önemi yoktur. Bu noktada bazı muhaddisler, bütün fiillerinde ona benzemenin sünnet olduğunu zannetmişlerdir. Bu zan ise doğru değildir³¹³. Gazâlî'nin bu iki yaklaşımı arasında bir çelişki görülmektedir. Buna rağmen onun ikinci açıklamasında tarihsellik arayışı olarak niteleyebileceğimiz bir yaklaşım söz konusudur.

Teşrii olmayan hadîslere değinen bir başka alim, M. Reşîd Rıza (ö. 1354/1935)'dır. O, konuyu sistematik olarak ele almasa da, teşrii olmayan hadîslerden bahsetmektedir. Bunlar, dinin tebliği ile alakalı olmadığı için, Araf suresi 157. âyette geçen "...vettebiûhu laallekum tuflihûn"..."Ona [Peygambere] uyun ki kurtuluşa eresiniz." ifadesinin kapsamına girmezler. Dolayısıyla, onlara uyulması gerekmemektedir. Bunlar adet kabilinden şeylerdir. Sahâbe de Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarında bu boyutun varlığını biliyor olmalı ki, zaman zaman ona vahye mi? yoksa kendi görüşüne mi? dayandığını sorabilmişlerdir³¹⁴.

İşte böylece müslüman alimlerin, risaletin tebliği dışındaki nebevî söz ve davranışları bağlayıcı kabul etmeyişleri ve değişebileceklerini vurgulamaları, tarihsellik arayışı açısından bir örnek olmaktadır.

1.2.3.2.3. Peygamberliğin Dışındaki Fonksiyonlara Göre Taksim

İslâm alimleri Hz. Muhammed'i bir Peygamber olmanın yanında, bir yönetici, bir komutan, bir öğretmen, bir hakim... olarak da kabul etmişlerdir³¹⁵. Musa Carullah

³¹² Gazâlî, *Kitâbu'l-Erbâin fî Usûlîd-Dîn*, Beyrut 1408/1988, 68-69. Burada Gazâlî'nin bu eseri ile ilgili bir konuya değinmek istiyoruz. Esasen bu eser, müellifin kendi ifadesine göre, O'nun Cevâhiru'l-Kur'ân adlı eserinin üçüncü bölümü olarak kaleme alınmıştır (Bkz., Gazâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, Beyrut 1401, 6). Fakat eser müstakil bir kitap olarak şöhret bulmuş (Bkz., Abdurrahman Bedevî, *Muellefâtü'l-Gazâlî*, Kuveyt 1977, 149-150) ve yine müstakil olarak basılmıştır.

³¹³ Gazâlî, *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl*, Dımaşk 1400/1980, 225-226.

³¹⁴ Rıza, *Tefsîr*, IX, 286 vd.

³¹⁵ İbn Abdisselâm, *Kavâ'id*, I, 142; Karafî, *Furûk*, I, 205; İbn Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi*, 53-54.

Bigiyef (ö. 1369/1949)'e göre Hz. Muhammed'in peygamberliğine inanan birisi onun şu özelliklerini de kabul etmek durumundadır: "1- Hz. Peygamber, Allah'ın yeryüzündeki halifesi ve ümmetin imamıdır. Her türlü söz, hüküm ve fiilleri, devletin genel kanunlarıdır. 2-Hz. Peygamber, fetva veren hikmetli bir muallimdir. Sözleri ümmetinin her ferdi için bir fetva ve bir delildir. 3- Hz. Peygamber (aynı zamanda) aydınlatıcı (mürşid) ve âdil bir kâdıdır. O'nun yargıları her olay için geçerlidir. Hiç kimse Hz. Peygamberden gelen bir yargıyı nakzedemez. 4- Hz. Muhammed, Allah'ın bütün alemlere gönderdiği bir peygamberdir. Rabbini ilah olarak tek kabul ettiğimiz gibi, kendisini de peygamber olarak kabul ederiz."³¹⁶

Diğer yandan Hz. Peygamber'in, imam ve yönetici sıfatıyla toplumu yönetmeye, problemlerini çözmeye yönelik bir takım tarihsel söz ve uygulamalarının bağlayıcılığı da tartışma konusu olmuştur. Karafî yaptığı taksimatta, Rasûlullâh (a.s.)'ın "İmamet/yöneticilik" fonksiyonunu işlerken, görev kapsamına giren bazı konuları şöyle sıralamaktadır: "Kafirler ve isyancılarla (havaric) savaşmak için ordu göndermek, savaş kararı vermek, hazine gelirlerini toplamak ve ilgili yerlere dağıtmak, hakimler ve valiler atamak, ganimetleri taksim etmek, kafirlerle zimmilik veya barış anlaşması yapmak. Bütün bunlar, halife ve devlet başkanının işleridir. Bunlar Rasûlullâh (a.s.) tarafından da yapılmıştır. Biliyoruz ki Rasûlullâh (a.s.), bunları başka bir konumla değil, imamet görevi ile gerçekleştirmiştir."³¹⁷

Dehlevî (ö. 1176/1762)'ye göre de, Rasûlullâh (a.s.)'dan yönetici sıfatıyla gerçekleşen söz ve eylemler, peygamberlik görevinin dışındadır. Yönetimle ilgili olarak O, günün şartlarının gerektirdiği maslahatları dikkate almıştır. Maslahatlar her insan, toplum ve dönem için aynı değildir. Bunu dikkate alan Hz. Ömer, Rasûlullâh (a.s.)'ın Kabe'yi tavaf sırasında remel yapmasının müşriklere güçlü görünme niyeti taşıdığını açıklayarak, remelin tarihselliğine ve zorunlu olmadığına işaret etmek istemişti.³¹⁸ Yönetici olarak görülen Rasûlullâh (a.s.)'ın bu sıfatla verdiği kararlar, Dehlevî'nin de ifade ettiği gibi, maslahat gereği ortaya konulmuş şeylerdir. Belirli bir toplum içinde yaşayan

³¹⁶ Bkz., Musa Carullah Bigiyef, *Kütâbu's-Sünne*, çev., Mehmet Görmez, Ankara 1998, 11.

³¹⁷ Karafî, *Furûk*, I, 207.

³¹⁸ Dehlevî, *Huccetu'l-Lâh*, I, 241; Ebû Süleyman, 82. Remel Hakkındaki rivâyetler için bkz., Buhârî, *Sahîh*, 25/Hacc, 55 (II, 161); Muslim, *Sahîh*, 15/Hacc, 39 (I, 923, no: 240/1266), Ebû Dâvûd, *Sunen*, 11/Menâsik, 50(II, 444-448, no: 1885, 1889); Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sunen*, İstanbul 1992, 24/Hacc, 155 (V230-231, no: 2943).

ve vatandaşları ile iç içe olan bir yöneticinin söz ve davranışlarını, başka toplumlar ve zamanlarla değil, kendi ortamı ile değerlendirebiliriz. Böyle bir durumda Hz. Peygamber'in kararlarındaki tarihsellik belirgin olarak ortaya çıkacaktır. Remel konusunda Ebû Süleyman'ın şu değerlendirmesi de rivâyetlerde tarihsellik arayışı açısından önemlidir: *"... Bu örnek Hz. Peygamber'in etrafındaki şartları nasıl dikkate aldığını, zaman-mekan unsurunun etkilerinin her zaman apaçık ve basit olmadığını ve bu zaman-mekan unsurlarının sınırlamalarından kurtulmak için tahlil alanında daha bir gelişmişlik gerektiğini göstermektedir."*³¹⁹

Rasûlullâh (a.s.), bir de hakim olarak kabul edilmektedir. Çünkü o, çevresindeki insanların hukuki sorunlarını çözmek durumunda kalmıştır. Kişiler veya kabileler arasında çıkan anlaşmazlıklar ve hukuku ilgilendiren sorunlar doğrudan ona getirilmiş ve o, bunları çözme yoluna gitmiştir.

Karafi'ye göre, Rasûlullâh (a.s.)'ın kazai/yargılamaya ait hükümleri, fetvalar ile tebliğ görevi kapsamında olanlardan farklıdır. Son ikisine mutlak ittiba esassen, kazai hükümleri daha farklıdır. Çünkü bu tür hükümler, mevcut deliller doğrultusunda verilmektedir. Bu yüzden vereceği kararların delillere dayanacağını bizzat Rasûlullâh'ın kendisi şöyle ifade etmiştir: *"Siz davalarınız bana getiriyorsunuz. Belki biriniz delillerini diğerinden daha güzel ifade edebilir. Dolayısıyla ona kardeşinin hakkından bir şey vermişsem, almamalıdır. Çünkü bu durumda ona sadece ateşten bir parça vermiş olurum."*³²⁰ Bu örnek, yargı kararının deliller ve ifade kudreti ile alakalı olduğunun bir işaretidir. Bu durumda Rasûlullâh (a.s.), risalet makamından farklı olarak, kararı kadı sıfatıyla kendisi vermiş olmaktadır. Onun hükmü, delillere dayanması nedeniyle de, delillerin değişmesi durumunda farklı olacaktır³²¹.

Karafi'nin yaklaşımında ve örnek olarak kullandığı hadîste, yargıların keyfiyeti hakkında önemli ipuçları vardır. Yani yargılar, tarafların ifadeleri ve ifade üslupları, delilleri, şahitleri vb. ile bağlantılı olduğu gibi, yargıcın kendi pozisyonu ile de alakalıdır. Bu da, aynı problem hakkında iki hakimin farklı kararlara ulaşabilmeleri anlamına

³¹⁹ Ebû Süleyman, *Uluslararası İlişkiler*, 82.

³²⁰ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 356, VII, 9; Buhârî, *Sahîh*, 52/Şehâdât, 27 (III, 162), 90/Hiyel, 10 (VIII, 62); Muslim, *Sahîh*, 30/Akdiye, 3 (II, 1337, no: 4/1713).

³²¹ Şihabuddin Ahmed b. İdris el-Karafi, *el-İhkâm fî Temyizi'l-Fetâvâ 'ani'l-Ahkâm*, Beyrut 1416/1990, 100.

gelmektedir. Birinin kararının diğerine bir üstünlüğü olmadığı gibi, yargıcın verdiği kararın yanlış olma ihtimali de söz konusudur. Rasulullah (a.s.) da bunun farkındadır ve bu yüzden, kendisinin verdiği kararda yanılabilceğini ve hakimın, kararında yanılrsa bile, mükafaat kazanacağına işaret etmektedir³²².

Rasûlullâh (a.s.)'a peygamberlik dışında başka görevlerin izafe edilmesi, söz ve eylemlerinin bağlayıcılık açısından gruplandırılması ile alakalıdır. Yoksa kendisine Al-lâh tarafından bu türden görevler verildiğine dair açık bir takım deliller yoktur. Peygamberlik görevi, vehbidir, yani Tanrı katından verilmiştir. Fakat diğer görevler, hayatın doğal akışı içinde, şartların ve insanların ona yüklemesi ile ortaya çıkmıştır. Eğer Peygamberlik dışındaki görevlerin de vehbi olarak ona verildiği söylenirse, böyle bir durumda insanlar, yaşamakta oldukları dönemlerin bütün mesleklerini O'na izafe etmek gibi bir anakronizme düşebilirler.

Hz. Peygamberde bütün meslekleri arama anakronizmi, onun risalet görevinin mahiyetini de anlaşılması zor bir karmaşıklık içine sokabilecektir. Bu riski gören Muhammed Abduh (ö. 1323/1905)'un Peygamber'in görevini belirlemeye çalışan şu ifadeleri, konuya biraz olsun açıklık getirecek niteliktedir: *"Profesörün ve herhangi bir ilim dalı hocasının yaptığıı yapmak, tarih öğretmek, yıldızlar dünyasının kapsamını ve hareketlerinin farklılığını, yeryüzündeki ve denizdeki tabakaların boyutlarını, bitkilerin gelişmede muhtaç olduğu şeyleri, hayvanların cins ve türlerini devam ettirmek için muhtaç oldukları şeyleri vb., her biri hakkında ilim dallarının oluştuğu ve akılların öğrenmek için yarıştığı konuları açıklamak Peygamberler'in görevi değildir."*³²³

³²² Buhârî, *Sahîh*, 96/İtisam, 21 (VIII, 157); Muslim, *Sahîh*, 30/Akdiye, 6 (II, 1342, no: 15/1716); Ebû Dâvûd, *Sunen*, 23/Akdiye, 2 (IV, 6-7, no: 3574); Ahmed b. Hanbel, *Sahîh*, II, 187, IV, 198, 204.

³²³ Muhammed Abduh, *Risâletü't-Tevhîd*, y.y. 1989, 121. İbn Haldûn da: "...Peygamber bize tıp veya diğer gündelik işleri değil, dinin emirlerini öğretmek için gönderilmiştir." diyerek, Abduh'tan yüzyıllar öncesinde, bu uyarıda bulunmuştu. İbn Haldûn, age., 651 (İlmü't-Tıbb); Buna benzer bir başka değerlendirmeye Ebû'l-Ala el-Mevdudî'de rastlamaktayız: *"O'nun dünyaya gönderilme gayesi, insanlardan düşünme, fikir beyan etme, hareket etme hürriyetini ortadan kaldırmak, akıl ve fikirlerine kilit vurmak değildi. Hz. Muhammed dünyaya, tarım ve sanayi gibi konuları anlatmaya da gelmemişti. Hz. Muhammed'in maksadı ve hedefi, insanların ailevi ve özel hayatlarına karışmak da değildi."* Bkz., Ebu'l-Ala Mevdudî, *Tarih Boyunca Tevhîd Mücadelesi Ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, çev., Ahmet Asrar, İstanbul 1985, I, 231.

1.2.3.2.4. Rasûlullâh (a.s.)'ın Dünya İşleriyle İlgili Söz ve Fiilleri

Hız. Muhammed'in peygamberliği de, insanlığı gibi dünyada gerçekleşmiştir. Dünyada yaşama, düşüncede, konuşmalarda ve eylemlerde diğer insanlar gibi olmayı gerektirmektedir. Rasûlullâh (a.s.) da bundan uzak değildi. Bu durumun dikkate alınması, bazılarının onun söz ve davranışlarını bağlayıcılık bakımından gruplandırırken, dünya işlerine ait olanlarını ayrı bir grupta değerlendirmelerine neden olmuştur³²⁴. Bu ayırımı göre, Rasûlullâh (a.s.)'ın kendi tecrübesi ve düşüncesine dayalı dünya işlerine ait söz ve davranışları, dînî alanın dışındadır ve bağlayıcı özelliği yoktur³²⁵.

Hız. Peygamberin söz ve davranışlarının bu türden bir taksimine bizzat kendi döneminde rastlanmaktadır. Esasen kendi tarihselliğinin ve çağdaşlığının farkında olan Hız. Peygamber, kendi söz ve eylemleriyle ilgili olarak din-dünya ayırımına yönelik bu sınıflandırmayı üstü örtülü bir şekilde başlatmıştır. O, dinden bir şey emrederse uymalarını, ama dünya ile ilgili bazı konularda kendilerinin daha isabetli olabileceklerini çevresindeki insanlara ifade etmiştir. Şöyle ki Rasûlullâh (a.s.), Medîne'ye hicret ettiğinde, halkın hurmaları aşılamaaya çalıştıklarını görmüştü. Fakat bu işi tasvip etmemiş ve onlara "yapmasanız daha iyi olur" demişti. Onlar da Rasûlullâh'ın sözünü tutarak, aşılamaadan vazgeçmişlerdi. Fakat o yılın ürününde belirgin bir azalma olmuş ve bu durum Rasûlullâh'a haber verilmişti. Bunun üzerine o da: "Ben sadece bir insanım, size dininizle ilgili bir şey emredersem ona uyun. Fakat kendi görüşümle bir şey emredersem, ben sadece bir insanım." demişti³²⁶. Bir başka rivâyete göre Rasûlullâh (a.s.), bu olay karşısında: "Siz dünya işlerinizi daha iyi bilirsiniz" demiştir³²⁷. Bu rivâyetlere göre insanların kendi meslekleri, alışverişleri ve çiftçiliklerindeki incelikleri Rasûlullâh'tan

³²⁴ Kâdî İyâd, *Şifâ*, II, 870 vd.; Aşkar, *Efâlu'r-Rasûl*, I, 239-248; Sakallı, *Sünnet*, 83-84; Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâm'ın Değişmesi*, İstanbul 1994, 55; Kardâvî, Yusuf el-Kardâvî, "el-Canibu't-Teşrii fi's-Sunneti'n-Nebeviyye", *es-Sunnetu'n-Nebeviyyetu ve Menhecuhâ fi Binâi'l-Ma'rifeti ve'l-Hadâra*, Amman 19-23. 06.1989, Amman, 1991, II, 983, 1003;

³²⁵ Aşkar, age., I, 244.

³²⁶ Muslim, *Sahîh*, 43/Fedâil, 38 (II, 1835-1836, no: 139-140/2361-2362); İbn Mâce, *Sunen*, 16/Ruhûn, 15 (II, 825, no: 2470).

³²⁷ Muslim, age., 43/Fedâil, 38 (II, 1836, no: 141/2363). Ayrıca bkz., İbn Mâce, age., 16/Ruhûn, 15 (II, 825, no: 2471).

daha iyi bilmeleri söz konusudur³²⁸. Ayrıca Rasûlullâh'ın ashâbını dünya işleri konusunda serbest bıraktığını söylemek de mümkündür.

Bu rivâyetin İmam Müslim'in Sahih'inde yer aldığı bâbın, sonradan Nevevi (ö. 676/1277) tarafından, "Bâbu Vucûbi İmtisâli ma Kalehu Şera'n Dûne ma Zekerehu Sallallahu aleyhi ve Sella min Meâyişi'd-Dunya Ala Sebili'r-Ra'yi" şeklinde belirlenmiş olması, hadîsteki tarihsellik arayışı açısından önemlidir. Çünkü burada dünya işleri konusundaki hadîslere, bağlayıcı olmama özelliği isnad edilmiş ve dolayısıyla bu tür hadîslerin tarihsel olduğu ifade edilmek istenmiştir. Dünya işleri ise, bölgeler ve mekânlara göre değişkenlik arz etmektedir. Dolayısıyla bir bölgenin şartları, değerleri, kurumları diğerinden farklı olacaktır. Böyle bir durumda ise dinin dünya işlerini tanzim etmediği söylenebilecektir. Ancak İslâm'ın dünya işlerine ilgi duymadığını söyle de oldukça zor görünmektedir. Örneğin bir nikâh, talâk, zekât, mîrâs vb. konular görünüşte dünyaya ait şeylerdir. Fakat hak, adale ve eşitlik gibi hukûkî durumlar söz konusu olduğu için, din bu alanlara da müdahale etmektedir. Ancak yine de bazı alimlerin dinin ve özellikle Rasûlullâh (a.s.)'ın sünnetinin müdahale etmediği alanları tespit etmeye yönelik girişimleri yok değildir.

Dünya işlerinin alanını tespit çabalarından birisi, Kâdî İyâd (ö. 544/1149)'a aittir. O'na göre dünya işleri; dinin kendisine, inanç esaslarına ve öğretimine ilişkin olmayan, sıradan ve tecrübe ile bilinen şeylerdir. Bunların örneği ise, Rasûlullâh (a.s.)'ın hurmaların aşılması konusunda yanılması, Bedir savaşında askerleri kendi düşündüğü yere değil de, ashâbdan Hubâb b. Munzir'in teklif ettiği yere konuşlandırması ve Hendek savaşında bazı gayr-i müslim kabilelerle, Medîne'nin hurma gelirlerinin üçte biri karşılığında, anlaşma yapmayı düşünüp, ashâbıyla istişare ettikten sonra bundan vazgeçmesidir. Fakat Peygamber'in dünya işlerinden bazılarını bilmemesi onun için bir eksiklik değildir³²⁹.

Dini alanla dünya alanını ayırma girişimlerinden birine de Mevdudî'de rastlıyoruz. Rasûlullâh (a.s.)'ın hurma aşılması konusundaki sözleri hakkında Mevdudî şu açıklamada bulunur: "*Bundan anlaşılıyor ki, hangi konuları İslâm dini kendi hidayet dairesine almışsa, onlarda Rasûlullâh (a.s.)'ın buyruklarına uymak şarttır. Ama din daire-*

³²⁸ Aşkâr, age., I, 243, 246.

³²⁹ Kâdî İyâd, *Şifâ*, II, 872-873.

sinin dışındaki komularda görüşlerine uymak gerekmemektedir. Artık herkes hangi komuların dinin kapsamına girdiğini, hangisinin girmediğini görebilir. Gayet tabii ki, din insanlara bahçıvanlık, çiftçilik, terzilik veya aşçılık gibi şeyleri öğretme sorumluluğunu üstlenmemiştir. Ancak Kur'ân aynı zamanda, Medenî ceza, ağır ceza, ailevi, ekonomik hukuk [?] ve yasalar ile toplumsal yaşamın tüm işleri ile ilgili emir, öğreti ve yasaları koyma, belirleme işini İslâmiyet'in kendi kapsamı altına aldığını açıkça ifade etmiştir."³³⁰

Burada açıklanmak istenen düşünceye göre, dinin bir ilgi alanı vardır. Bunlar, cezalar, ailevi, ekonomik, hukuki alanlar ve toplumsal hayatın bütün alanlarını kapsamaktadır. Fakat bahçıvanlık, çiftçilik, terzilik ve aşçılık gibi meslekler ise, din dairesinin dışındaki şeylerdir. Anladığımız kadarıyla bu yaklaşım, zikri geçen bu ve buna benzer meslekler hakkında Kur'ân'ın her hangi bir düzenleme getirmemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Halbuki Kur'ân'ın müdahale ettiği düşünülen alanlar da, diğerleri gibi toplumsal niteliklidir. Dolayısıyla burada Mevdudî bir çelişkiye düşmektedir. Sırf Kur'ân tarafından düzenlenmediği gerekçesiyle, bazı alanları dinin kapsamına almamak veya tam aksini yapmak, kanaatimizce doğru olmamalıdır. Örneğin borçlanma sırasında tutanak tutmanın daha çok dünya ile alakası vardır. Halbuki bu, belk de hakların zayi olmaması için, Kur'ân'ın emridir³³¹.

Aslında bu tartışmanın temelinde, esneklik/değişebilirlik/tarihsellik yatmaktadır. Hadîslerde var olan tarihsel boyut bu tartışmayı gündeme getirmektedir. Hadîsleri tasnif girişiminde bulunanların yaşamakta oldukları tarihsellikle, ilgili hadîslerin içine doğduğu tarihsellik arasındaki farklılık, bunu zorlamaktadır. Ancak "*Şu alanlardaki sünnetler dini ilgilendirir, değişmez ve bağlayıcıdır; diğerleri dünyayı ilgilendirir, bağlayıcı değildir.*" şeklindeki bir yaklaşım, sorunu tamamen halletmiş sayılmamaktadır. Çünkü dînî olarak kabul edilen bir alanda da tarihsel boyutun varlığını tartışmak mümkün olduğu gibi, dünya işlerinde de tarihsel olmayan boyutun varlığını tartışmak mümkündür. Bu noktada, özel/tikel olayların tarihselliği genel ilkelerin tarihsel olmadığı şeklindeki bir çözüm yolu daha tutarlı görünmektedir.

³³⁰ Ebu'l-Ala Mevdudî, *Sünnet'in Anayasal Niteliği*, çev., Ahmet Asrar, İstanbul 1997, 314.

³³¹ 2/Bakara, 282.

Yusuf el-Kardâvî'nin, dünya işlerine yönelik Nebevî söz ve uygulamalar konusundaki önemli bir yaklaşımını burada ele almak istiyoruz. Dinin dünya işleri konusunda ne kadar müdahil olduğu, ne kadar olmadığına açıklık getiren Kardâvî, şunları ifade etmektedir: *"İslâm, ziraati teşvik etmektedir. Ziraatçılar için Allâh katında en üstün mükafaatları vadeder: 'Ziraatla uğraşan ve kuşlar, insanlar ve hayvanların meyvesini yemeleri için ağaç diken hiç bir müslüman yoktur ki, bu onun için bir sadaka olmasın.' Fakat din insanların ziraati nasıl yapacaklarını, neyi ne zaman ne ile ekeceklerini, tarlayı ne ile, örneğin: kova tulumba, kanal, mekanik aletler, geleneksel sistem, püskürtme veya damlatma usulüyle mi? sulayacaklarını öğretmeye kalkışmaz. Dinin bu komuya dahli yoktur. Bu onun değil, Ziraat Bakanlığı'nın veya ona benzer kurumların ihtisas alanına girer..."*³³² Hadîsler üzerindeki tarihsel boyut arayışının bir örneğini sergileyen Kardâvî'nin bu yaklaşımı, hayatın diğer alanlarına neden uyarlanmasın?

Sonuç olarak, Hadîs tarihinde yapılan sünnet ve hadîs taksimatına göre, Rasûlullâh (a.s.)'ın söz ve davranışları arasında ümmetini bağlayanlar bulunduğu gibi, onların uymaları zorunlu olmayanlar da vardır. Peki sünnet neden böyle bir ayırıma tabi tutulmuştur. Halbuki böyle bir girişime herhangi bir ihtiyaç duyulmayabilir, hadîsler, "bağlayıcı olanlar" ve "olmayanlar" şeklinde gruplandırılmayabilirdi. Yani her bir hadîs ve sünnet, sabit kurallar olarak değerlendirilir, bu konuda bize ulaşan ne varsa tamamına bu gözle bakılabilirdi. Ama güçlüğüne rağmen taksimin, müslüman alimlerce, denenmiş olması ilginçtir. Bu tür çabaları, bire bir örtüşmese de, bir tarihsellik arayışı olarak algılayabiliriz. Çünkü taksim işleminin iki parçasından birisi, sünnetin değişen/tarihsel boyutunu vurgulamakta, hatta daha da ileri giderek bağlayıcı olmadığını savunmaktadır.

1.2. 4. HADİS İLMİ İÇİNDE YER ALAN BAZI KONULAR

1.2. 4.1. Esbâbu Vurûdî'l-Hadîs

Hadîs İlminin kapsamına giren konularından birisi, hadîslerin vurûd/gerçekleşme sebeplerini tespitiye çalışan esbâbu vurûdî'l-hadîs dalıdır³³³. Esbâb-ı vurûd, bazı hadîslerin belirli bir sebep, vesile veya şartlar dolayısıyla varid oluş keyfiyetidir³³⁴. Hadîslerin bağlı olduğu sebep ve şartların araştırılması, kanaatimizce, hadîslerdeki tarihsel boyutu

³³² Kardâvî, *el-Cânibu't-Teşrî'i*, 979.

³³³ Celaleddin es-Suyûtî, *Esbâbu Vurûdî'l-Hadîs*, Beyrût 1404/1984, 65.

³³⁴ M. Tayyib Okiç, *Bazı Hadîs Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, İstanbul 1959, 22.

arama çabası ile doğrudan ilişkilidir. Çünkü bir hadîsi, sebebi ve içinde bulunduğu şartlar ile ele almak, o hadîsin belirli durumlarla sınırlandırılması, o tarihsellik içinde anlaşılması demektir. Aksi halde hadîslerin sebebini arama gayretinin bir anlamı kalmazdı. Böylece her bir hadîs metni, müstakil bir hüküm kabul edilir ve bunun bütün insanlara yönelik olması beklenirdi. Fakat hadîs tarihi içinde hadîslerin bazılarının bir takım kişiler, olaylar ve durumlarla alakalı olduğu öne sürülerek, farkında olunmadan tarihsellikleri tartışılmıştır. Hatta sebeplerin varlığı sadece iddia edilmemiş, zaman zaman rivâyetlerin içinde veya onlardan ayrı olarak bize ulaşmıştır.

Mesela Yusuf el-Kardâvî'nin, *Sünneti Anlamada Yöntem*'de sebeb-i vurûd hakkında sergilediği yaklaşım, hadîsteki tarihsellik arayışının bir örneğidir. O'na göre hadîslerden bazısı bir maslahatı gerçekleştirmek, bir zararı engellemek ve o günkü problemlere çözüm getirmek için irad edilmiştir. Sebebin anlamı, hadîsin taşıdığı hükmün, umûmî ve evrensel olmasının önüne geçilmesi demektir. Çünkü sebeb varken hüküm var, sebeb yokken hüküm de yok olacaktır³³⁵.

Bir örnekle, esbâb-ı vurûdun hadîsteki tarihsel boyutla alakası daha net bir şekilde ortaya çıkacaktır. Mesela rivâyete göre Rasûlullâh (a.s.), arâzîlerin kiraya verilmesini yasaklamıştır³³⁶. Bu nedenle bazı alimler, kendisinden elde edilen ürünler ve bazı gıda maddeleri karşılığında bir arâzînin kiralanmasını uygun görmemiştir. Bunlardan birisi İmam Mâlik (ö. 179/795)'tir³³⁷. İmam Mâlik'in, İbnu'l-Kâsım (ö. 191/813), İbn Vehb (ö. 197/813), Eşheb (ö. 204/820), İbnu'l-Macişun (ö. 212-827), İbn Abdilhakem (ö. 214/829) ve Asbağ (ö. 225/840) gibi taraftarlarının yaklaşımı da böyledir. Onlar her hangi bir gıda maddesi karşılığında arâzî kiralanmasını kabul etmezler. Bu madde, gerek kiralanın arâzîden çıksın, gerekse başka türlü gıdalardan oluşsun fark etmez. Onlara göre arâzîde elde edilen kereste, kamış ve odun gibi, gıda maddeleri dışındaki ürünler karşılığında arâzî kiralanması da caiz değildir. Delilleri ise arâzînin kiraya verilmesini yasaklayan rivâyettir³³⁸. Bazılarına göre de hiçbir şey karşılığında arâzî kiralanamaz. Çünkü Rasûlullâh (a.s.)'ın arâzî kiralamayı yasaklayan emirleri kesinlik ve umûmîlik

³³⁵ Kardâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 201.

³³⁶ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, Kahire tz., 34/Kirâu'l-Arz, 1 (II, 711, no: 1); Muslim, *Sahîh*, 21/Buyû', 17 (II, 1176 vd., no: 87 vd.)

³³⁷ Mâlik, age., 34/Kirâu'l-Arz, 1 (II, 712, no: 5).

³³⁸ Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdi'l-Berr en-Nemerî, *et-Temhîd lîmâ fi'l-Muvatta mine'l-Me'ânî ve'l-Esânîd*, Rabat 1387-1408/1967-1987, II, 318.

içermektedir. Tavus el-Yemânî (ö. 106/724), Ebû Bekr b. Esam (ö. 200/816) ve Abdurrahman b. Keysan (ö. 225/840) bu görüştedir³³⁹.

Muhammed el-Arûsî Abdulkâdir, arâzinin gıda maddeleri veya başka şeyler karşılığında kiraya verilemeyeceği yönündeki düşünceleri, sebep-i vurûdun dikkate alınmamasına bağlamaktadır. Dolayısıyla O'na göre burada Rasûlullâh (a.s.)'ın yasağındaki lafzi ve zahiri duruma itibar edilmiş olunmaktadır³⁴⁰. el-Arûsî böyle bir tespitle, ilgili hadîsin tarihsel boyutunun ihmal edildiğini ima etmektedir. Çünkü o, Rasûlullâh (a.s.)'ın tarla kiralamayla ilgili hadîsinin vurûd sebebine vurgu yapmakta ve aksi takdirde, rivâyetin tarihsellikten uzaklaştırılıp mutlak ve evrensel bir konuma yükseltileceğini ifade etmektedir.

Bu konuda el-Arûsî'ye ilham veren Ömer el-Bulkînî (ö. 805/1402)'ye göre, Rasûlullâh (a.s.)'ın nehyi, mutlak olarak zikredilmişse de, bir sebebe binaen gerçekleşmiştir. Şöyle ki; o dönemdeki arâzî kiralamaları, risk, belirsizlik ve anlaşmazlığa götürücü nitelikte idi. Bunun delili, Sa'd b. Ebî Vakkâs'tan gelen şu rivâyettir³⁴¹: Rasûlullâh (a.s.) zamanında ashâb, arâzîden elde edilen belli bir miktar buğday veya tarlanın kuyu etrafındaki sulanabilen kısmının ürünü karşılığında arâzîlerini kiraya verirlerdi. Bir gün bazıları Rasûlullâh (a.s.)'ın huzuruna gelip, kira konusunda çekişmeye başladılar. Rasûlullâh (a.s.) da arâzîlerini bu şekilde kiralamalarını yasakladı ve altın veya gümüş karşılığında kiralayabileceklerini söyledi³⁴².

Bulkînî Rasûlullâh (a.s.)'ın arâzî kiralamayı yasaklamasını bu nedene bağlamakla, yasağa bir tarihsellik atfetmektedir. Çünkü yasağın, kira uygulamasının belli bir şekli ile hatta belki de sadece anlaşmazlık içinde olan bu şahıslarla sınırlı olup, bütün uygulamaları kapsar nitelikte değildir.

Rivâyetin sebep-i vurûdu bağlamında söylenilecek şeyler, bu kadarıyla sınırlı da değildir. Kanaatimizce Rasûlullâh (a.s.)'ın bu yasağına tarihsellik katan bir başka sebep daha vardır. Şöyle ki, bir rivâyete göre Râfi' b. Hadîc, Rasûlullâh (a.s.)'ın yasağını, Bedir savaşına katılmış iki amcasından duymuştu. Râfi'in amcaları bu yasağı kendi ahali-

³³⁹ İbn Abdi'l-Berr, *Temhîd*, III, 36.

³⁴⁰ Abdulkâdir, *Tahsîsu'l-Âmm*, 28.

³⁴¹ Abdulkâdir, age., 29. (Bulkînî, *Mahâsinu'l-İstîlâh*, 648'den naklen)

³⁴² Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I, 178, 182.; Nesâî, *Sünen*, 35/Eymân, 45 (VII, 41, no: 3892)

lerine anlatıyorlardı³⁴³. Bu duyum, sanki ilgili yasağın o kabilenin kira geleneği için geçerli olduğu izlenimini taşımaktadır. Muhtemelen bu nedenle İbn Ömer, konuyla ilgili yasağı duymayarak, ta Muaviye'nin hilafetinin ilk yıllarına kadar arâzisini kiraya vermiştir³⁴⁴. İbn Ömer'in, o kadar uzun bir süre Rasûlullâh (a.s.)'ın o günün güncel bir konusundaki yasağından haberdar olmaması, kanaatimizce böyle izah edilebilir.

1.2. 4.2. İhtilâfu'l-Hadîs Tartışması

Hadîsler arasındaki ihtilâf/taâruz da, Hadîs İlminin konularından birisidir. İhtilâf, iki veya daha fazla hadîs arasında, gerçekte veya görünüşte var olduğuna inanılan taâruz/zıtlık/uyuşmazlıktır³⁴⁵. Konuyla ilgili eserlerde bunun pek çok örneğini görmek mümkündür. Fakat biz sıklıkla kullanılan bir örneği burada hatırlatmak istiyoruz. Rivâyete göre Rasûlullâh (a.s.) kurban etlerinin, daha sonra yenmek üzere, üç günden fazla bekletilip saklanması yasaklamıştır³⁴⁶. Bir başka rivâyete göre ise, bunun tam aksi yönde bir beyanda bulunarak kurban etlerinin üç günden fazla bekletilmesi ve depolanmasına izin vermiştir³⁴⁷. Buradaki yasak ile izin arasında, bir ihtilâf olduğu kabul edilmektedir³⁴⁸.

Bu açıklamalardan sonra, İhtilâfu'l-Hadîs tartışmasının, hadîsin tarihsel boyutunu nasıl ilgilendirdiği meselesine geçebiliriz. Genel kanaate göre, esasen hadîsler arasında gerçek anlamda bir çelişkiden söz edilemez. Bu anlayışla, görünüşte var olduğu düşünülen çelişkiler, bir takım yollarla giderilmeye ve zıt görünen hadîsler uzlaştırılmaya çalışılmıştır³⁴⁹. İslâm alimlerinin başvurduğu ihtilâfı giderme usulleri arasında bizi ilgilendireni, “cem ve telif”/uzlaştırma ile “nesh” konusudur. Nesh konusunu müstakil bir

³⁴³ Muslim, *Sahîh*, 21/Buyû', 17 (II, 1181, no: 112/1547).

³⁴⁴ Buhârî, *Sahîh*, 41/Hars, 18 (III, 72); Muslim, age., 21/Buyû', 17 (II, 1180, no: 109/1547).

³⁴⁵ Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, Beyrût 1409/1989, II, 196; Subhi Sâlih, *Hadîs İlmleri ve Hadîs İstihlaları*, çev., M. Yaşar Kandemir, Ankara 1981, 89.

³⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II, 34, IV, 89. Dârimî, *Sunen*, 6/Edâhî, 6 (II, 403-404, no: 1963); Buhârî, *Sahîh*, 70/Eti'me, 27 (VI, 206); Muslim, *Sahîh*, 11/Cenâiz, 36 (I, 672, no: 106/977); Tirmizî, *Sunen*, 17/Edâhî, 13 (IV, 94, no: 1509); Nesaî, *Sunen*, 43/Dahâyâ, 35 (VII, 232-233, no: 4420-4422).

³⁴⁷ Dârimî, *Sunen*, 6/Edâhî, 6 (II, 403-404, no: 1963). İbn Mâce, *Sunen*, 26/Edâhî, 16 (II, 1055, no: 3160); Nesaî, age., 43/Dahâyâ, 36 (VII, 233-235, no: 44223-4427).

³⁴⁸ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *İhtilâfu'l-Hadîs*, Beyrut 1413/1993, 208-210. İhtilâfu'l-Hadîs'e örnek olan rivâyetleri topluca görmek için, Şâfiî'nin *İhtilâfu'l-Hadîs*, İbn Kuteybe'nin *Te'vîl*, Tahavî'nin *Müskilü'l-Âsâr* adlı eserlerine bakılmalıdır.

³⁴⁹ Suyûtî, age., II, 196-198; Nafiz Huseyn Hammad, *Muhtelifu'l-Hadîs beyne'l-Fukahai ve'l-Muhaddisin*, y.y. 1414/1993, 125 vd.

başlık altında işleyeceğimizden, burada sadece cem ve telif ile ilgili yaklaşımlardan bazılarına işaret edilecektir.

İhtilâfın, dış görünüşte olabileceğine ve bu durumdaki hadîslerin uzlaştırılabileceğine dair görüş sahiplerinden birisi, eş-Şâfiî (ö. 204/819)'dir. O'na göre çelişkinin sebeplerinden birisi, Hz. Peygamber'in değişik durumlarda farklı davranışlar sergilemesidir. Bunu duyan bazıları ise, başkalarına anlatırken her iki olayın da farklı olduğunu dikkatten kaçırmış olabilir. Bu iki farklı hadîsi, iki ayrı kişinin de nakledip, dinleyenlerin zihninde bir ihtilâfa neden olmaları da mümkündür. Halbuki, öyle zannedilse bile, esasen iki hadîs arasında ihtilâf yoktur³⁵⁰. İbn Huzeyme (ö. 311/923) de, Rasûlullâh (a.s.)'dan sahih senetle rivâyet edilmiş iki zıt hadîsin varlığına inanmamaktaydı. Ancak görünürdeki zıtlık karşısında: *"Kimin yanında ihtilâflı olduğumu iddia ettiği hadîsler varsa, getirsin onların arasını uzlaştırayım!"* [Vurgu: N.T]³⁵¹ derken o da, eş-Şâfiî gibi, Rasûlullâh (a.s.)'ın her davranışının farklı bir durumla alakalı olduğunu anlatmaya çalışıyordu. İbn Hazm (ö. 456/1063) ise, hadîslerde ihtilâf olmadığını: *"İki nassdan birisinde herhangi bir durum, zaman, şahıs veya mekanla ilişkili bir emir olabilir. Diğer nassda ise, başka bir iş, durum, zaman, mekan, sayı ve mazeretle ilişkili bir yasak bulunabilir..."*³⁵² şeklinde ifade ediyordu.

eş-Şâfiî, İbn Huzeyme ve İbn Hazm, Rasûlullâh (a.s.)'ın söz ve eylemlerindeki farklı oluşu ve şartlara göre şekillenmeyi vurgulamakla, hadîsleri tarihsellik çerçevesinde değerlendirmek gerektiği düşüncesine doğru meyletmış gibi görünmektedirler. Bu yaklaşım, tarihselciliğin savunduğu temel tezlerden birisi olan beşerî olay ve durumların kendi şartlarında değerlendirilmesinin gereği düşüncesi³⁵³ ile paralellik göstermektedir. Ancak, onlar farklı olarak daha çok, Rasûlullâh'ın söz ve davranışlarında bir homojenlik olduğunu ispatlamaya çalışmaktadırlar. eş-Şâfiî: *"Hz. Peygamber'in bütün işleri uyumlu, doğru ve çelişkisizdir."*³⁵⁴ derken, İbn Huzeyme de *"Rasûlullâh (a.s.)'dan sahih senetle rivâyet edilmiş iki zıt hadîsin olduğunu bilmiyorum"*³⁵⁵ derken, buna vurgu yapmaktaydılar. Bu savunmacı tavrın arkaplanında, söz ve davranışlarında çelişkiler, u-

³⁵⁰ Şâfiî, *Risâle*, 214-215.

³⁵¹ Bağdâdî, *Kifâye*, 432-433.

³⁵² İbn Hazm, *İhkâm*, I, 165.

³⁵³ Rickman, *Dilthey*, 405.

³⁵⁴ Şâfiî, age., 213.

³⁵⁵ Bağdâdî, age., 432-433.

yuşmazlıklar gözlemlenen birisinin peygamberliğinin tehlikeye girme riskinin var olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Hatîb Bağdâdî (ö. 463/1071)'nin Muhammed b. Abdillâh'a isnad ettiği şu ifadelerde böyle bir kuşkuyu, açık olarak, görmek mümkündür: “...iki rivâyetin Rasûlullâh (a.s.)'a ait olduğu biliniyorsa, görünüşte olsa bile, aralarında taaruz bulunması doğru olamaz. Çünkü, bir haberle başkası veya Kur'ân arasında emir veya yasak açısından taaruz olması, birinin diğerinin zorunluluğunu yok etmesi anlamına gelecektir. Bu ise, emir veya nehiy de olsa, ibaha veya sakındırma da olsa, teklifi ortadan kaldıracak, ya da birisinin doğru diğerinin yalan olmasını gerektirecektir. Nebî (a.s.) ise, ümmetin ittifakıyla, bunlardan uzak ve masumdur...”³⁵⁶

Burada hadîsteki tarihsellik arayışı yön değiştirmiş, hadîslerle her halükarda amel edilmesi gerektiği anlayışına doğru gidilmiş olmaktadır. Nitekim ihtilâf konusunu mantıkî açıdan ele alan Ebû'l-Huseyin el-Basrî (ö. 436/1044)'de de bu kaygıyı gözlemek mümkündür: “Eylemlerin mutearız/zıt olması mümkün değildir. Çünkü, zıtlık ve ihtilâf, çelişki ile birlikte gerçekleşir. Eylemler ise, aynı an ve yerde, zıt olduklarında ancak çelişik olurlar. Bir eylem ve bunun zıddı olan başka bir eylemin aynı an ve yerde gerçekleşmesi de akla aykırıdır. Öyleyse biri diğerine aykırı olan iki eylemden bahsedilemez. İki ayrı zamanda gerçekleşen ihtilâflı iki eylem, esasen biri birine zıt değildir. Çünkü ikisinin de var olmasında bir çelişki yoktur. Öyleyse, her farklı eylemin örnek alınıp uyulması için herhangi bir engelden söz edilemez. Dolayısıyla, bir zaman birisiyle, bir başka zaman da onun zıddıyla amel etmemiz mümkündür”³⁵⁷.

Her ne kadar konuyu hadîslerle amel merkezli olarak değerlendirse de, Ebu'l-Huseyin el-Basrî, sözlerinin ilk kısımlarında, Rasûlullâh (a.s.)'ın davranış ve sözlerinde ihtilâfların bulunmasını gayet doğal karşılamaktadır. Çünkü konuşan/eyleyen kişi, bir insandır ve o, farklı yer ve zamanlarda, benzeri davranışlar sergilediği gibi, aykırı davranış ve konuşmalarda da bulunabilecek bir durumdadır. Onu, duygu ve düşüncelerinden, çevresindeki etkileşimden, mevcut şartlarından ve ortamından soyutlamamız mümkün değildir. İçinde bulunduğu şartlardan soyutlama şansımız olmadığından insan, tarihsel bir varlıktır. Yine, ortamı ile ilişkisi nedeniyle, bilgi, eylem ve konuşmaları da,

³⁵⁶ Bağdâdî, *Kifâye*, 433.

³⁵⁷ Ebu'l-Huseyn el-Basrî, *Mu'temed*, age., I, 359.

kendisi gibi tarihsel/değişkendir. İhtilâfu'l-Hadîs tartışması, sünnetin hüccet oluşu bağlamından çok, esasen bu yönde geliştirilmeliydi.

1.2. 4.3. Nâsîh ve Mensûh Tartışması

Hadîsler arasındaki ihtilâfı gidermede İslâm alimlerinin başvurduğu ikinci yol, nesh uygulamasıdır³⁵⁸. Genel anlamda nesh sorunu, İslâm düşüncesinin ve İslâmî ilimler geleneğinin önemli tartışma konularından birisidir. Neshin en çok kullanılan tanımı: ”Şeri bir hükmün yine şerî bir hükümle kaldırılmasıdır.”³⁵⁹ Birinci hükme mensûh, ikincisine de nâsîh denmektedir.

Neshte esas olan önceki hükmün/hükümlerin terk edilip, son hükmün/hükümlerin geçerli olmasıdır³⁶⁰. Buna göre önceki hükmün geçerliliği artık söz konusu değildir. Çünkü önceki şartlar, tekrarlanamayacak şekilde sona ermiş ve yeni bir ortam oluşmuştur. Dolayısıyla hadîslerdeki nesh örneklerine bakıldığında, ileri sürülen açıklamalar, bu işin esasen bir tarihsellik arayışı olduğu izlenimini vermektedir. Çünkü neshin gerçekleşmesine gerekçe gösterilen durumlar, tarihselci düşüncenin iddia ettiği gibi, olayların farklılığı ve onlar üzerine kurulan hükümlerin değişmesi esasına dayanmaktadır. Tarihsel durum ve şartların değişmesi, Rasûlullâh (a.s.)'ın söz ve davranışlarında yine kendisi tarafından gerçekleştirilen bir değişimi getirmektedir. Bir örnek üzerinde durarak konuyu şöylece açabiliriz:

Geçici evlilik anlamındaki mut'a nikâhı³⁶¹ konusunda, Rasûlullâh (a.s.) zamanında iki tür uygulamanın varlığı rivâyet edilmektedir. Birincisine göre Rasûlullâh (a.s.), bazı zamanlarda, ashâbının mut'a nikâhı yapmalarına izin vermiştir³⁶². İkinci tür rivâyetlere göre ise bu, daha sonra Rasûlullâh (a.s.) tarafından yasaklanmış ve artık kıyamete kadar

³⁵⁸ Örnekler için bkz., Şâfiî, *Risâle*, 108-109, 116; 213-215; İbn Hazm, *İhkâm*, I, 162;

³⁵⁹ İbni's-Salah, *Ulûmu'l-Hadîs*, Dimeşk, 1406/1986, 277; Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, II, 190; Muhammed Abdulazim ez-Zerkani, *Menâhîlu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, t.z., II, 72. Sahâbeden itibaren neshe yaklaşımlar ve neshin diğer tanımları hakkında bkz. Mustafa Zeyd, *en-Nesh fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1408/1987, I, 67 vd.

³⁶⁰ İbnu's-Salah, age., 286; Tâhir el-Cezâirî, *Tevcihu'n-Nazar ilâ Usûli'l-Eser*, Beyrut, 225.

³⁶¹ el-Mubarek b. Muhammed b. el-Esir el-Cezerî, *en-Nihâye fî Ğaribi'l-Hadîs*, Kum 1397, IV, 292; Muhammed Şukri el-Âlûsî, *Bulâğu'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvali'l-'Arab*, Mısır 1343, II, 5.

³⁶² Rasûlullâh'ın mut'a nikâhına izin verdiği ve kendi döneminde mut'a nikâhı yapıldığına dair rivâyetler için bkz., Abdurrazzâk, *Musannef*, VII, 496 vd. (14020 vd.); Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I, 420, 432, III, 22; Muslim, *Sahîh*, 16/Nikâh, 3 (II, 1022 vd., no: 11/1044 vd.); Ebû Bekr el-Beyhakî, *Kutâbu's-Süneni'l-Kebîr*, Haydarabad 1353, VII, 200 vd.

bir daha mut'a nikâhı yapılamayacağı kendisi tarafından ifade edilmiştir³⁶³. Müslüman alimlere göre burada nesh gerçekleşmiş ve dolayısıyla Rasûlullâh (a.s.)'in ruhsatı, yasağı ile neshedilmiştir³⁶⁴.

Rivâyetlerde ismi geçen Hayber savaşı, Mekke'nin Fethi, Veda Haccı gibi üç ayrı zamanda değil, bir defada mut'a nikâhına izin verildiğini ifade eden Yavuz Ünal'a göre, bu tarihsel durum, esasen sadece Mekke'nin Fethinde gerçekleşmiştir. Olayın üç ayrı yerle irtibatı ise, ravilerin yanılmalarından kaynaklanmıştır³⁶⁵. Bize göre ise, mut'a nikâhının Araplar tarafından daha önce de bilinen ve uygulanan bir nikâh türü olması³⁶⁶, Rasûlullâh (a.s.)'in değişik zamanlarda böyle bir izin vermiş olabileceği ihtimalini artırmaktadır. Yine de mut'a nikâhına bir veya birden fazla izin verilmiş olması, mut'a nikâhı konusunda tarihsellik arayışı açısından önemli değildir. Önemli olan Rasûlullâh (a.s.)'in bu nikâha zaruret durumunda ve tarihsel şartlar içinde ruhsat vermiş olmasıdır. Zira Rasûlullâh (a.s.)'in sahâbeye mut'a nikâhına izin verdiğini aktaran rivâyetlerden, bu işin savaş zamanlarında ve askerlerin eşlerinden uzak kaldıkları günlerde gerçekleştiği anlaşılmaktadır.

Mut'a nikâhının içinde bulunan tarihsellik ve şartlar gereği yapıldığı hakkındaki değerlendirmeler daha sahâbe döneminde başlamıştır. Örneğin Abdullah b. Abbas'a mut'a nikâhı hakkında sorulduğunda, o buna ruhsat vermiştir. Bunun üzerine kendisine “*Darlık halinde ve kadınların az olduğu zaman mı?*” dendiğinde, o: “*Evet*” karşılığını vermiştir³⁶⁷. Bu yaklaşımıyla İbn Abbas, Rasûlullâh (a.s.)'in mut'a nikâhı konusundaki tavrında bulunan şartlara bağlılığın, çağdaş ifadesiyle, tarihselliğin farkında olduğunu hissettirmektedir. İbn Mesûd da Rasûlullâh (a.s.)'in müsaadesini, savaş sırasında hanımlarının yanlarında bulunmayışı gerekçesine dayandırmaktadır³⁶⁸. Bu da tarihselliği

³⁶³ Mut'a nikâhının yasaklanması ile ilgili rivâyetleri topluca görmek için bkz., Muslim, *Sahîh*, 167/Nikâh, 3 (II, 2023, no: 18 vd./1405); Beyhaki, *Sünen*, VII, 200 vd.; İbn Abdi'l-Berr, *Temhîd*, X, 94-123; Ubu Bekr Muhammed b. Musa el-Hazimî, *el-İtibâr fi'n-Nâsih ve'l-Mensûh mine'l-Âsâr*, tz., 332 vd. Mut'a nikâhı konusundaki rivâyetler, Yavuz Ünal tarafından bir makalede değerlendirilmiştir. bkz. Yavuz Ünal, “Hadis Verilerine Göre Mut'a Nikâhı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 7, 1993, 155-179.

³⁶⁴ bkz. Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Sahîhu Muslim bi Şerhi'n-Nevevî*, Beyrût, tz., IX, 179.

³⁶⁵ Ünal, *Mut'a Nikahı*, 179.

³⁶⁶ Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, II, 5.

³⁶⁷ Buhârî, *Sahîh*, 67/Nikâh, 31 (VI, 129).

³⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I, 420, 432, III, 22; Buhârî, age., 65/Tefsîru Sûre V, 9 (V, 189); Muslim, age., 16/Nikâh, 3 (II, 1022, no: 11/1404).

ifade eden bir gerekçedir. Hazimî de İbn Mesûd'un rivâyetine dayanarak, mut'a ruhsatındaki tarihselliği vurgulamaya çalışmaktadır. Ona göre, Rasûlullâh (a.s.)'in izni tamamen şartlar gereğidir. Diğer yandan evlerinde hanımlarının yanında bulunan insanlara bu konuda izin verilmemesi de bunu ifade etmektedir³⁶⁹.

Mut'a nikâhına verilen müsaadeyi günün tarihsel şartlarına bağlayan ve bu haliyle konuyu tarihsellik içinde ele almaya çalışan düşünceler, günümüze kadar gelmiştir. Buna göre mut'a nikâhı, savaş şartlarında verilmiş geçici özellikteki diğer hükümler gibidir. Çünkü o günlerde ordu içinde evli olmayan gençler bulunmaktaydı. Bu gençler hem sürekli evli olamıyor, hem de tabîî ihtiyaçlarına karşı gelemiyorlardı. Savaş şartlarında şehvetlerini oruçla engellemeleri de beklenemezdi. Çünkü bu onları güçsüz düşürebilirdi. İşte bu şartlarda mut'a nikâhı tarihsel olarak meşru kılınmıştır³⁷⁰.

Hiz. Ömer dönemine kadar, Rasûlullâh (a.s.)'in yasağına rağmen mut'a yapıldığı hakkındaki rivâyetlere³⁷¹ bakıldığı zaman, şartlar geri döndüğünde, bu nikâhın, yeniden gündeme geldiği anlaşılmaktadır.

Burada yaygın nesh teorisinin bir taraftan tarihsellik arayışı şeklinde görünmesi yanında, bir tıkanmayı da beraberinde getirdiğini hatırlatmak istiyoruz. Buna göre ilk hüküm, yani mensûh, tarihsel olurken ikincisi, yani nâsîh olanı, tarihsellikten uzak olarak algılanmaktadır. Hatta son hükmün mutlak uygulanması zorunluluğu karşısında mensûh, şartlar gerektirse bile ihmal edilmektedir. Çünkü nesh teorisine göre amir hüküm nâsîh olandır. Dolayısıyla mensûh hükümle amel edilmez³⁷². Bu anlayışın somut bir örneğini İbn Şihab ez-Zühri (ö. 124/742)'nin Rasûlullâh (a.s.)'in yolculuk orucu hakkındaki şu ifadelerinde görmek mümkündür: “İki eylemden somuncusu oruç tutmamak olmuştur. Zaten Rasûlullâh (a.s.)'ın son davranışı alınır.”³⁷³

³⁶⁹ Hazimî, *İtibâr*, 178.

³⁷⁰ Abdurrahman el-Cezerî, *Kitâbu'l-Fıkh 'ale'l-Mezâhibi'l-Erba'a*, Mısır tz., IV, 90-91. Bu türdeki yaklaşımlara başka örnekler için bkz., Kamil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, Ankara, 1982-1983, X, 273. Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, 1989, II, 253.

³⁷¹ Mâlik, *Muvatta*, 28/Nikâh, 18 (II, 542, no: 42); Ahmed b. Hanbel, *Musned*, III, 304, 325, 356, Beyhaki, *Sünen*, VII, 206.

³⁷² Suyûtî, *İtkân*, II, 704.

³⁷³ Muslim, *Sahîh*, 13/Sıyâm, 15 (I, 784, no: 88/113).

Nesh anlayışı işte burada hadîslerde tarihsellik arayışından ayrılmaktadır. Tarihselcilığe göre her sosyal olay biricikti ve tekrarlanamıyordu³⁷⁴. Tekrarlanamaması nedeniyle de her bir olayı kendi içinde değerlendirmek gerekmektedir. Nesh teorisine göre ise, önceki olay ve hükmün geçerliliği sona erdiği halde ikinci hüküm, tekrarlanmak durumundadır³⁷⁵. Nâsih denen son hükümle sınırlanmayı veya yetinmeyi gerektiren bu anlayışın, tarihsellik açısından, bazı sakıncaları vardır. Örneğin bu nesh anlayışı, İslâm'ın yerleşmesindeki aşamalı gelişme anlamına gelen tedric sisteminden, Hz. Peygamber dönemi dışındaki insanların yararlanma şansını ortadan kaldırmaktadır³⁷⁶. Bu nesh anlayışı, aynı zamanda, insanlığı son hükmün tarihselliğine sıkıştırmak gibi bir risk taşımaktadır³⁷⁷. Halbuki insanın belirli bir tarihe sıkıştırılması, onun yapısında var olan tarihselliğe ve eylemlerindeki izafiliğe uymamaktadır.

Bu türden bir yaklaşımın Kur'ân üzerindeki etkilerini değerlendiren Ebû Süleyman'ın şu ifadeleri, incelemeye çalıştığımız problemi biraz daha netleştirmektedir: *“Kur'ân'daki zaman-mekan unsurundan habersizliğin bir diğer sonucu da klasik nesh kavramıdır. Bu kavram yüzünden Mekke'deki ve Medîne'nin ilk yıllarındaki İslâmî deneyimin ardında bulunan muhtelif ilke ve değerler, kullanılmadıkları için umutulmuşlardır. Önem verilen ve esas alınan, pek çok bakımdan Emevi ve Abbasiler gibi, oturmuş toplum ve devlet durumuna uyan, Medîne döneminin son yılları idi. Önceki dönemlerin hükümleri kaldırılmıştı...”*³⁷⁸

Böyle bir nesh anlayışı, tarihselcilikten de öte bir şeydir. Ötedir, çünkü bu sistemde birinci hüküm bir daha tekrarlanma şansı bulamamaktadır. Halbuki tarihselci mantıkla düşündüğümüzde, mensûh ve nâsih hükmün ikisi de kendi şartlarında değerlendirileceğinden, şartlara göre birincisi de uygulanma şansı elde edebilecektir. Nitekim son dönemde yazılan neshle ilgili eserlerde, bu konuda radikal bir tavır takınıldığı da görülmektedir. Sûdanlı Mahmud Muhammed Taha'yı bu bağlamda mutlaka zikretmek gerekmektedir. Ona göre bazı âyetler, dönemin şartları gereği neshedilmiş ve uygulanabileceği bir zamana kadar ertelenmiştir. O zaman geldiğinde, bu âyetler yürürlüğe gi-

³⁷⁴ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 653.

³⁷⁵ Bu düşünce hakkındaki bir eleştiri için bkz., Ebû Zeyd, *İlahi Hıtab*, 152 vd

³⁷⁶ Ahmed en-Na'im, *Islamic Reformation*, 56 vd. Ebû Zeyd, age., 157.

³⁷⁷ İslâm düşüncesindeki nesh anlayışının diğer bazı olumsuz yönleri hakkında bkz. Ebû Süleyman, *Uluslararası İlişkiler*, 57 vd.

³⁷⁸ Ebû Süleyman, age., 87.

rerler ve nâsih konumuna gelirler. Neshin mantiki izahı böyledir. Muhammed Taha, bu görüşlerini şöyle sürdürmektedir: *“Eğer nasih bir âyet, yedinci asırda kendisinden önceki bir âyetin yerine geçmiş, görevini tam olarak yerine getirmiş ve yeni çağa, yani yirminci asra, hitâbetmez durumda kalmışsa, işte o zaman onun mensûh olmasının ve daha önce mensûh sayılanın da yürürlüğe girmesinin zamanı gelmiş olur. Böylece mensûh âyet, yirminci yüzyılda yürürlükteki bir metin olarak sırasını alır ve yasamanın kaynağı olur. şeriatın evriminin anlamı işte budur. Yine bu, görevini yerine getirmiş ve işlevi sona ermiş bir metinden, zamanı gelinceye kadar ertelenmiş diğer bir metne geçiştir”*³⁷⁹.

Hiz. Peygamber’in söz ve davranışları bağlamında ise konunun daha farklı bir tarzda ele alındığını görmekteyiz. Meselâ nesh-tarihsellik ilişkisini vurgulamaya çalışan el-Kardâvî’ye göre, hakkında nesh iddiası bulunan pek çok hadîs gerçekte mensûh değildir. İyi bir araştırmayla böyle olmadığı ortaya çıkacaktır. Çünkü nâsih-mensûh kapsamında görülen hadîslerin her biri farklı bir ortam ve durum ile alakalı olabilir. Bu ortam ve durumların başka başka oluşları ise, nesh anlamına gelmez. Kurban etlerinin üç günden sonrası için saklanması konusundaki yasak ve sonra buna verilen izin buna bir örnektir. Halbuki burada bir nesh söz konusu değildir³⁸⁰.

Bütün bu anlatılanlardan sonra, hadîslerdeki nesh tartışmasının, yine hadîsler tarihsellik arayışı olarak nitelenmesinin mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Konunun özü, bize göre sadece, taaruz halindeki iki hadîsten öncekinin mi, yoksa sonrakinin mi uygulanması, diğerinin terk edilmesi meselesi değildir. Esas sorun, hadîslerin hangi şartlarda gerçekleştiği ve bu şartların uygulamada dikkate alınması gerektiğidir. Bu da tarihselci düşünce tarafında ileri sürülen her olayı kendi şartlarında değerlendirme prensibi ile benzerlik arz etmektedir.

³⁷⁹ Mahmoud Mohamed Taha, *The Second Message of Islam*, New York 1987, 40-41.

³⁸⁰ Kardâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 198.

İKİNCİ BÖLÜM

TARİHSELLİĞİ ETKİLEYEN FAKTÖRLER AÇISINDAN HADİSLERDE TARİHSEL BOYUT

Hadîslerdeki tarihsel boyutun tespitinde bize yardımcı olacak en önemli konu, tarihselliğin kökeni/menşesidir. “Nelerin tarihselliğe sebep olduğu?” ve buna bağlı olarak, “Hangi şeylerin tarihsel olduğu?” sorularına verilecek cevabın, tarihsellik tartışmalarının daha da netleşmesini sağlayacağını düşünüyoruz. Zaman, mekân, kültürel yapı, şartlara vb. durumlara bağlı oluş yanında, bu bağlılığın nedenleriyle birlikte ortaya konması, kanaatimize göre, tarihselliğe yaklaşımda olumlu bir katkı sağlayacaktır. Girişte ifade edildiği gibi tarihsellik, insanın içinde bulunduğu ve onun hareketlerini etkileyen ortam, şartlar ve atmosferden ibaretti. Tarihselliğe sebep olan durumları, ana hatlarıyla; “Coğrafi/Mekânsal Farklılık”, “Zaman Farklılığı: Şartlardaki Zamana Bağlı Değişim” ve “Kültür/Örf”den oluşan dış etkenler ile, “Aklın Yapısı ve Tecrübe”, “Hitâbın Yapısı” ve “Muhâtabın Yapısı”ndan oluşan iç etkenler şeklinde sıralamak mümkündür.

Bu bölümde üzerinde duracağımız bu konulardan bir kısmı, bir yandan tarihselliğe neden olan, bir taraftan da tarihselliğin içinde olan, tarihsel şartların belirlediği şeylerdir. Zaten genel anlamda insan, hem kendisi tarihsel, hem de tarihselliği yaratan bir varlık durumundadır. Bunun bir devamı olarak kültür, hem tarihsel bir form, hem de tarihselliğin dayandığı bir yapıdır. Yine akıl, hitap ve muhatap için de aynı şey söz konusudur. Öyle ise, tarihsel olanla tarihselliğin sebepleri arasında diyalojik bir ilişkiden söz etmek mümkündür.

Sosyal alanın karmaşık bir yapı oluşunda, bu karşılıklı etkileşimin önemli bir fonksiyonu vardır. Gözleyen ile gözlenen, bilen ile bilinen, anlayan ile anlaşılan nesne ve anlaşılan aracının sahibinin aynı varlık, yani yine insan olduğu düşünüldüğünde, bu girift durum daha iyi anlaşılacaktır. Diğer yandan, sosyal olaylar her defasında yeni ve biriciktirler³⁸¹. Şimdi yukarıda değindiğimiz tarihselliğin etkileri çerçevesinde, hadislerdeki tarihsel boyutu ele alabiliriz.

2.1. DIŞ FAKTÖRLERİN HADİSİN TARİHSELLİĞİNE ETKİSİ

2.1.1. COĞRAFİ/MEKÂNSAL FARKLILIK

Tarihselciliğin doğal alanla beşerî alanı ayırdığını ve ikincisinin birinciden farklı olarak, tarihsellik ile iç içe olduğu şeklindeki yaklaşımını girişte ifade etmiştik. Ayrıca, esasen doğal alanın da, olayların tekiliği ve doğal alanı mevcut bilgilerimizle algıladığımızdan dolayı, tarihsellik ile bir bağlantısı olduğuna girişte işaret etmiştik. Bölgeler arasındaki coğrafi şartlara bağlı farklılığı da buna ekleyebiliriz. Nitekim iki ayrı coğrafya/mekân da, bu farklılık nedeniyle insan davranışlarının tarihselleşmesine neden olabilmektedir.

İnsanla ilgili olay ve durumların tarihselliğine yol açan coğrafya, insan tarafından oluşturulmayan ve onun eyleminden bağımsız bir şekilde kendiliğinden değişme ve çeşitlilikler gösterme özelliğine sahip olan kozmik çevredir³⁸². İnsanın üzerinde yaşadığı bu doğal çevre; toprak, iklim, topografya (dağ, tepe, vadi, ova yayla vb.), akarsular, denizden yükseklik, ekvator dan uzaklık, orman ve bitki örtüsü, hayvan topluluğu, yağış ve rüzgardan oluşmaktadır. Bunlar, insanlığın bilgileri, keşifleri, ürettiği teknoloji, kültürel gelişme ve medeniyetlerini hızlandıran veya yavaşlatan etkilere sahiptir³⁸³. Doğal mevsim değişiklikleri, jeo-fizik süreçler, çekim olayları, fırtınalar, depremler, deniz akıntıları vb. de, coğrafyanın kapsamındadır³⁸⁴.

³⁸¹ Popper, *Tarihselciliğin Sefaleti*, 23-24.

³⁸² Pitirim Alexandrovitch Sorokin, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, çev., M. Münir Raşit Öymen, Ankara 1994, I, 104.

³⁸³ Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür*, İstanbul 1991, 20.

³⁸⁴ Sorokin, age., I, 104.

Coğrafya, insanın karakter ve davranışlarına kadar etki etmekte, bölgeler arası farklı insan karakterlerine ve davranış formlarına neden olmaktadır³⁸⁵. İbn Haldûn (ö. 808/1406)'un *Mukaddime*'sinde yer alan ve o günün bilgi birikimi ile ortaya konan sonuçlar da, bu doğrultudadır. İbn Haldûn'a göre iklim, bitki örtüsü, beslenme şartları vb. pek çok şeyin insan üzerinde olumlu veya olumsuz etkileri vardır³⁸⁶. Herodot (İ.Ö. 425) da, İbn Haldûn'dan önce, coğrafyanın insan davranışları üzerindeki etkisine ilgi duymuştu³⁸⁷. Montesquieu (ö. 1755) ise, coğrafyanın kanunlara olan etkisi üzerinde durmaktaydı. Ona göre, değişik bölgelerde yaşayan insanların karakter, arzu ve istekleri, kanun koyucu tarafından dikkate alınmalıydı³⁸⁸.

Bu açıklamalar, coğrafyanın insanın bilgi ve davranışlarına tarihsellik kattığının bir ifadesidir. Yani bir coğrafyaya bağımlı insanın, pek çok noktada, diğer ortamlardaki insanlardan farklı olacağı muhakkaktır. Bu farklılığın alanı, başta günlük yaşam olmak üzere, davranış biçimleri, huylar, dinin algılanması, teknik ve ekonomik yapılanmalar ile toplumların düzeni için oluşturulan hukuki düzenlemeler, sanat edebiyat vb. kültürel faaliyetleri içine almaktadır.

Konunun hadîsler bağlamında değerlendirilmesi durumunda da coğrafyanın etkisinden bahsetmemiz mümkündür. M. Emin Özafşar'ın ifade ettiği gibi: *"İnsanların örf, adet, alışkanlık, düşünce tarzı, zevk ve karakterlerine, hatta sosyal müesseselerinin içeriğine kadar etki eden tabii ve fiziki çevrenin, rivâyetlerin muhteva kritiğinde ihmal edilmesi düşünülemez... herhangi bir fıkhi rivâyet incelenirken, ilgisi olması halinde, içeriğinin coğrafi faktörlerle ilişkisinin kurulması da kaçınılmazdır. Hz. Peygamber'in*

³⁸⁵ Sosyal olaylarda coğrafyanın önemini vurgulayan "Coğrafya Okulu" hakkında geniş bilgi için bkz. Sorokin, *Sosyoloji Kuramları*, I, 102-166.

³⁸⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 103-109.

³⁸⁷ Herodot'un eserinde yer alan değişik toplumlarla ilgili pek çok örnekten sadece birisini burada vermek istiyoruz. Bu örnek, coğrafi şartların insan davranışlarına etkisini açıklamaktadır. Herodot'un anlattığına göre Asur halkı, Babil'e ırmak kanalıyla ulaşmak için, diğer toplumlardan farklı olarak, deriden mamul yuvarlak bir kayık kullanırlardı. Bu kayıkları, Ermenistan'dan getirdikleri söğüt dallarından bir iskelet oluşturup, etrafını deri ile kaplayarak yaparlardı. Böylece eni-boyu bir, önü-arkası belirsiz bir gemi ortaya çıkardı. İçine bir miktar saman yayıp, yükleri yerleştirdikten sonra, gemiyi ırmağın akıntısına bırakırlardı. Ayrıca beraberlerinde bir eşek bulundurlardı. Babil'e ulaşıp, mallarını sattıktan sonra, sıra geminin parçalanmasına ve tahtalarının satımına gelirdi. Geride sadece deri ve eşek kalır ve deriyi eşeğe yükleyip memleketlerine dönerlerdi. Çünkü artık aynı gemi ile ırmağın kaynağına doğru yol alınamayacaktır. Memleketlerine vardıklarında yine benzeri bir gemi yaparlardı. Bkz. Herodotes, *Herodot Tarihi*, çev., Müntekim Ökmen, İstanbul 1983, 84.

³⁸⁸ Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, çev., Fehmi Baldaş, Ankara, 1963, I, 413 vd., 428.

öyle ifadeleri vardır ki bunlar ancak, o zamanki tabii ve coğrafi şartlar ve fizikî mekan göz önüne alındığında anlamlı olabilmektedir...³⁸⁹

2.1.1.1. İklimin Sünnet Üzerindeki Etkisi

İklim, toprağın yapısı ve onun bereketli olup olmaması, insan davranışlarını ve ürünlerini etkileyen faktörlerdendir³⁹⁰. Hz. Peygamber'in yaşadığı Hicaz bölgesi de, ortalama sıcaklığı +50 dereceyi bulan iklimi ile tanınmaktadır³⁹¹. İklimin insan davranışları ve kültürünü yönlendirmekte olduğunu M. Âbid el-Câbirî, dil konusunda yaptığı şu karşılaştırmada ifade etmektedir : *“Eskimolar'da karla ilgili, türlerini, dönüşümlerini ve birikim şekillerini ifade eden o kadar çok sözcük vardır ki, insanı şaşırtmaktadır. Eskimolar, karla ilgili bu kadar sözcükle kar olgusu hakkında sıcak bölgelerde yaşayan topluluklardan çok daha fazla bilgili olduklarını göstermektedir. Bir başka örnekte cahiliye döneminde veya günümüzde çöl ikliminde yaşayan insanlar sıcakla (şiddeti, türleri, zaman ve mekan olarak değişimi...) ilgili oldukça zengin bir kelime hazinesine sahiptirler. Ama Arap insanının karla ilgili –bildiğimiz kadarıyla- tek kelimesi, yine kardır. Dolayısıyla onun kar dünyasıyla/olgusuyla ilgili bilgisi bu kelimeyle sınırlı kalmaktadır. Buna karşılık eskimolar'ın da sıcakla ilgili en fazla bir iki kelimeye sahip olduklarını zannediyoruz. Sonuç olarak Eskimo dilinin sunacağı sıcaklık dünyası gerçekten de Arapça'nın aynı dünya ile ilgili sunduğu dünyaya nazaran çok yoksul olacaktır. Aynı şekilde Arapça'nın Arapça konuşanlara kar dünyasıyla ilgili sunacağı bilgiler, Eskimo'nunkine oranla çok kısıtlı kalacaktır...³⁹²* Burada, dilin oluşmasında coğrafi şartların etkili olduğu görülmektedir. Öyleyse bölge sıcaklığındaki yüksekliğin, Rasûlullâh'ın söz ve davranışları üzerindeki tarihsel etkisinden bahsetmemiz mümkündür.

2.1.1.1.1. Sıcak İklim Koşullarında Kullanılan Tedavi Şekli

İnsanların sahip olduğu tecrübeye dayalı bilgilerin hadîslerin tarihselliğine etkisi konusu işlenirken, yeniden ele alacağımız hacamat ile tedaviyi burada örnek olarak ve-

³⁸⁹ M. Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara 1998, 304.

³⁹⁰ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 164.

³⁹¹ Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev., Salih Tuğ, İstanbul 1995, I, 36.

³⁹² Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev., İbrahim Akbaba, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, 107. İnsanların anlaşmalarını sağlayan dilin somut çevre ile kaçınılmaz bağlantısı hakkında ayrıca bkz., Mengüşoğlu, age, 235.

rebiliriz. Hacamat, vücudun ağrıyan bir bölgesindeki kanın bir noktaya toplanması veya hafifçe akıtılmasından ibarettir³⁹³. Türkçe'ye genellikle "kan aldirmek" şeklinde tercüme edilen hacamat, esasen, kan aldirmaktan farklıdır. Çünkü kan aldirmada doğrudan damara girilmektedir ve bu işlemin Arapça karşılığı "fasd"dır³⁹⁴.

Rivâyetlere göre Rasûlullâh (a.s.), hastalandığı zamanlar, hacamat ile tedavi olmuş, ashâbını da hacamat usulu ile tedavi olmaları konusunda teşvik etmiştir³⁹⁵. Hatta, tedavi oldukları en iyi usullerden birisi olarak nitelemekle, hacamata övgüde bulunmuşur³⁹⁶.

Rasûlullâh (a.s.)'ın neden bizzat damardan kan almaya değil de, kanı belirli bir bölgeye toplamak veya ince bir çizgi ile akıtmak anlamındaki hacamatı tercih ettiği şeklinde bir soru ile karşılaştığımızda, bu soruya verilebilecek cevap, iklimin hacamatı tercih etmeye zorladığı ve böylece onun tarihselleşmesine neden olduğunu ortaya koymaktadır. Hacamatın o günkü toplumun bir geleneği³⁹⁷ haline gelmesinin sebebi sıcak iklim şartları olmalıdır.

Hacamatla ilgili hadîslerin şerhlerinde yer alan ifadeler, bu tedavi şeklinin, tamamen sıcak iklim koşullarına bağlı olduğunu göstermektedir. Bu konuda İbn Hacer (ö. 852/1448) şu bilgilere yer vermektedir: "*İlim ehline göre, hacamatı tavsiye eden hadîsteki hitap, Hicaz bölgesinde ve onlar gibi sıcak iklimlerde yaşayanlara yöneliktir. Çünkü onların kanları incedir ve dışarıdaki sıcak nedeniyle, vücuttan kolayca çıkmaya müsaittir. Bu açıklamadan, ilgili hadîsteki hitâbın, vücutlarındaki hararetin azlığı nedeniyle yaşlılar için geçerli olmadığı sonucu da çıkarılabilir...*"³⁹⁸ Yine şarihlerin ifadelerine göre, hacamattan farklı olan, damardan kan alma anlamındaki "fasd", soğuk iklim

³⁹³ Abdullah Köşe, "Hacamat", *DİA*, cilt: XIV, 422.

³⁹⁴ İbn Kayyım el-Cevziyye, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, Beyrut 1407/1987, 53; İbn Hacer el-Askalanî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut 1414/1993, XI, 282-283; Bedruddîn el-Aynî, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, t.z., XXI, 231. Ayrıca bkz., Köşe, age., XIV, 422.

³⁹⁵ Hacamat hakkındaki rivâyetler için bkz., Suleyman b. Dâvûd et-Tayalisi, *Musnedu ebî Dâvûd et-Tayalisi*, Beyrut t.z., 121; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 459-460; Abdurrazzâk, *Musannef*, XI, 28 vd. (19814 vd.); Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I, 18, 215, 221, 222, 236, III, 108, 164, 305, 382; Buhârî, *Sahîh*, 76/Tıbb, 3 (VII, 12), 11-15 (VII, 14-15); Ebû Dâvûd, *Sunen*, 27/Tıbb, 3-5 (IV, 194 vd., no: 3857 vd.).

³⁹⁶ İbn Ebî Şeybe, age., V, 459-460; Abdurrazzâk, age., XI, 30. (19819); Buhârî, age., 76/Tıbb, 11-15 (VII, 14-15); Ebû Dâvûd, age., 27/Tıbb, 3 (IV, 194 3857).

³⁹⁷ İbn Hacer, age., XI, 282-283. Ayrıca bkz., Aynî, age., XXI, 231.

³⁹⁸ İbn Hacer, age., XI, 298. Ayrıca bkz., İbn Kayyım, age., 55; Aynî, age., XXI, 241.

koşulları için geçerlidir³⁹⁹. Bu durumda sıcak iklimde fasd yöntemi kullanılacak olsa, akan kanın durdurulması sorunu ile karşılaşılacak ve hastanın kan kaybından ölmesi söz konusu olacaktır.

Bu bilgilerden sonra, Rasûlullâh tarafından kullanılan, tavsiye edilen ve övülen söz konusu tedavi şeklinin tarihsel bir özellikte olduğunu söylememiz mümkündür. Dolayısıyla, kimliği belirsiz bir Basralı'nın iddiasının aksine, sırf Rasûlullâh'ın kullanılması nedeniyle, onun mübarek ve kutsal bir yanının bulunmadığını da ifade edebiliriz⁴⁰⁰. Günümüzde tıbbı da zaten bu tür tedavi yöntemlerini kullanmamaktadır.

2.1.1.1.2. Cuma Günü Yıkanmayı Gerektiren Sıcak İklim

Pek çok hadîs kitabında yer alan bir rivâyete göre Rasûlullâh (a.s.): “*Cuma günü gusletmek, ergenlik yaşına gelmiş herkes için gerekli (vacip) dir...*”⁴⁰¹ şeklindeki sözleriyle, cuma namazına gelenlerin yıkanmalarını istemiştir.

Cuma günü yıkanmayı emreden yukarıdaki rivâyetin zahirine bakılırsa, ergenlik çağına girmiş her müslümanın, cuma günleri gusletmesi gerekmektedir. Ancak başlangıcından bu yana, yıkanma emrinin kimler için ve hangi şartlarda gerekli olduğu, herkes için zorunlu olup olmadığı meselesi, değişik yaklaşımlara konu olmuştur. Bu yaklaşımları genel olarak sınıflamak gerekirse; cuma guslünün ihmal edilmemesine taraftar olanlar ve bu guslün belirli sebeplerle emredildiği, dolayısıyla o sebepler yokken terkinin mümkün olduğunu savunanlar şeklinde, iki grupta karşılarız. Guslün ihmalini hoş karşılamayanların başında İbn Ömer gelmektedir. Hatta o, cuma guslünü terk edenleri “şerli/kötü” olarak ifadelendirmektedir.⁴⁰²

Konu o kadar geniş bir tartışma zemini bulmuştur ki, insanların sabahleyin erkenden, herhangi bir sebeple yıkanmalarının cuma guslü için yeterli olup olmadığı, ve bu guslün cuma gününe mi yoksa namazına mı ait olduğu dahi sorgulanmıştır. Örneğin

³⁹⁹ İbn Hacer, *Feth*, XI, 283. Ayrıca bkz., Aynî, *Umde*, XXI, 231.

⁴⁰⁰ Söz konusu Basralı'nın hacamat hakkındaki kutsayıcı yaklaşımı için bkz., Abdurrazzâk, *Musannef*, XI, 30 (no: 19817).

⁴⁰¹ Mâlik, *Muvatta*, 5/Cuma, 1 (I, 102, no: 4); İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 3; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, III, 6, 30, 60, 65, 69; Dârimî, *Sunen*, 2/Salât, 190 (I, 299, no: 1545); Buhârî, *Sahîh*, 10/Ezan, 161 (I, 208), 11/Cuma, 2, 3 (I, 214), 12 (I, 216), 52/Şehâdât, 18 (III, 159); Muslim, *Sahîh*, 7/Cuma, 1 (I, 580, no: 5/846); İbn Mâce, *Sunen*, 5/İkâme, 80 (I, 346, no: 1089); Ebû Dâvûd, *Sunen*, 1/Tahâre, 127 (I, 243, no: 341); Nesâî, *Sunen*, 14/Cuma, 6 (III, 92, no: 1373), 8 (III, 93, no: 1375).

⁴⁰² İbn Ebî Şeybe, age., II, 5.

İmam Mâlik (ö. 179/795), sabah erkenden cuma guslû maksadıyla yıkanmayı yeterli görmemiştir. Ona göre cuma namazına giderken yıkanmak gerekmektedir. Ancak o zaman, sünnete uyulmuş olacaktır. Çünkü Abdullah b. Ömer'den gelen bir rivâyette Rasûlullâh (a.s.): “Sizden birisi cumaya gelirken yıkansın”⁴⁰³ demiştir. Fakat İmam Mâlik'e göre, hadîsteki vucub ifadesi, farziyet değil, fazilet veya sünnet anlamına gelmektedir⁴⁰⁴. İbn Ebî Şeybe (ö. 235//849) ise, seferde iken dahi cuma guslünü terk etmeyen kişilerden bahsetmektedir⁴⁰⁵.

Aşağıdaki iktibas, konunun tarihte nasıl ele alındığını ve yirminci yüzyılda dahi nasıl algılandığını göstermesi açısından özet bir bilgi vermektedir: “Cuma günü seferî olmayan bir kimse için güneşin doğduğu andan batışına kadar gusletmek sünnettir...Malikiler ve Hanbelilerdeki sahih görüşe göre bu gusûl namaz içindir. Başkalarına göre ise bu gusûl Cuma günü sebebiyledir. Aralarındaki görüş ayrılığının neticesi de şudur: Bir kimse cuma günü gusletse sonra da abdestini bozduktan sonra abdest alıp cuma namazını kılacak olsa birincilere göre bu kişi, sünneti yerine getirmemiş olur. Öbürlerine göre ise sünneti yerine getirmiş olur. Cuma namazından sonraki gusûl ise bu açıdan icma ile muteber kabul edilmemiştir.”⁴⁰⁶ Diğer taraftan Mücahid (ö. 104/722) ve Şabi (ö. 103/721), sabahleyin mazereti nedeniyle yıkanmasını, kişinin cuma guslû için yeterli görmüşlerdir⁴⁰⁷.

Bu ve buraya almadığımız tartışmalarda dikkatimizi çeken şey, cuma guslünün her şartta insanların uyması gerekli bir sünnet olarak görülmesidir. Halbuki Rasûlullâh (a.s.)'ın bu emri, sıcak iklim şartlarının etkisiyle, tarihsel olarak gerçekleşmiştir. Rasûlullâh (a.s.)'ın cuma guslünü emretme sebebinin sıcak iklim olduğu, konuyla ilgili bazı rivâyetlerde yer almaktadır. Hadîsin vurud sebebi olarak gelen bu rivâyetler, hadîsler hakkında tarihselliği tartışmaya zemin hazırlayan örneklerdendir. Şimdi

⁴⁰³ Mâlik, *Muvatta*, 5/Cuma, 1 (I, 102, no: 5); Ebû Bekr el-Humeydî, *el-Musned*, Pakistan 1392/1963, II, 276; Abdurrazzâk, *Musannef*, III, 194 (no: 5290); İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 3, 4, 6; Dârimî, age., 2/Salât, 190 (I, 299, no: 1544); Buhârî, *Sahih*, 11/Cuma, 2 (I, 212); İbn Mâce, *Sunen*, 5/İkâme, 80 (I, 346, no: 1088); Nesâî, *Sunen*, 14/Cuma, 7 (III, 93, no: 1374).

⁴⁰⁴ İbn Abdî'l-Berr, *Temhîd*, XVI, 214-215. İbn Abdî'l-Berr'in kanaati de bu doğrultudadır. Bkz. age., XVI, 212.

⁴⁰⁵ İbn Ebî Şeybe, age., II, 8.

⁴⁰⁶ Vehbe Zuhaylî, *İslâm Fıkı Ansiklopedisi*, Risale Basın-Yayın, çev., Heyet, İstanbul 1990, I, 290-291.

⁴⁰⁷ İbn Ebî Şeybe, age., II, 8.

Rasûlullâh (a.s.)'ın cuma guslünü emretmesine neden olan olayı, İbn Abbas ve Hz. Âişe'nin gözlemleriyle aktarmaya çalışalım:

Bazı Iraklılar, İbn Abbas'a cuma guslünün gerekli olup olmadığını sorduklarında, bunun zorunlu olmadığını, ancak yıkanmanın daha uygun olacağını söylemiştir. Daha sonra da cuma guslü uygulamasının nasıl başladığını onlara şöyle anlatmıştır: İnsanlar zor şartlarda çalışıyorlardı ve yün elbiseler giiyorlardı. Sırtlarında yük taşıyorlardı. Mescid dar, tavanı ise alçaktı. Çatı hurma dallarıyla örtülü idi. Rasûlullâh (a.s.) sıcak bir günde mescide girmişti. İnsanlar da yün elbiseleri içinde terlemişlerdi. Kendilerinden çıkan kötü koku ile birbirlerini rahatsız etmişlerdi. Rasûlullâh (a.s.) bu kokuyu hissedince: *“Ey insanlar cuma günleri yıkanın ve bulabildiğiniz en güzel kokuları sürünün”* dedi. Daha sonra Allah, bolluk getirdi ve insanlar yün dışında şeyler de giymeye başladılar. İşleri hafifledi, mescitleri genişledi. Böylece rahatsız eden kokuların bir kısmı azaldı.⁴⁰⁸

Hiz. Âişe ise olayı şöyle anlatmaktadır: İnsanlar evlerinden veya şehir dışından cumaya geliyorlardı. Yün abaları içinde, genellikle toza bulanmış vaziyette olurlardı. Bu yüzden kendilerinden kötü bir koku çıkardı. Bir defasında Rasûlullâh (a.s.) benim yanımda iken, onlardan birisi gelmişti de, Rasûlullâh (a.s.) ona şöyle demişti: *“Bu gün için temizlenseydiniz ya.”*⁴⁰⁹ Bir başka rivâyete göre Hiz. Âişe, olayı şöyle aktarmaktadır: İnsanlar kendileri bilfiil çalışıyorlardı. Çünkü kendilerine yardım edecek kimseleri yoktu. Bu yüzden kötü kokarlardı. Bu halleriyle de Cuma namazına gelirlerdi. Onlara: *“Cuma günleri yıkansanız ya”* dendi.⁴¹⁰

Sebeb-i vuruduna bakılırsa, cuma guslünü gerekli kılan rivayetin tamamen sıcak iklim ve olumsuz şartların gölgesinde varit olduğunu söylemek mümkündür. Bu durumda, Rasûlullâh (a.s.)'ın söz konusu bu emri, çoğunluğu temiz yaşayan ve çalıştığı ortamları gereği, kirlenip kokmayan günümüz insanı için bir zorunluluk ifade etmeyecektir. Bu haliyle ilgili rivâyet, sünnetin tarihsel boyutunun tespiti için başvurulacak bir örnektir.

⁴⁰⁸ Ebû Dâvûd, *Sunen*, 1/Tahâret, 128 (I, 250-251, no: 353).

⁴⁰⁹ Abdurrazzâk, *Musannef*, III, 200 (no: 5315); Buhârî, *Sahih*, 11/Cuma, 15 (I, 217); Muslim, *Sahih*, 7/Cuma, 1 (I, 581, no: 6/847). Krş. Nesâî, *Sunen*, 14/Cuma, 9 (III, 94, no: 1377),

⁴¹⁰ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 5; Buhârî, age., 11/Cuma, 16 (I, 250); Muslim, age., 7/Cuma, 1 (I, 581, no: 6/847); Ebû Dâvûd, age., 1/Tahâret, 128 (I, 250, no: 352).

2.1.1.2. Bitki Örtüsü - Hayvan Topluluğu

Orman, bitki örtüsü ve hayvan topluluğu, insanın üzerinde yaşadığı doğal çevre olan coğrafyanın unsurlarındandır⁴¹¹. Dolayısıyla insanın söz, davranış ve kültürünün, coğrafyanın bu iki unsurundan soyutlanması mümkün değildir. Rasûlullâh (a.s.) döneminde coğrafyanın insanlara sunduğu bitkisel ürünlerin başında “hurma” gelmekte idi. İbn Kayyım (ö. 751/1350)’in ifadesiyle; “*Medîneliler için hurma, neredeyse başka memleketlerin buğdayı gibiydi. Çünkü o kendilerinin temel gıda maddesi idi.*”⁴¹² Hayvansal gıda olarak da “deve eti” yaygın durumdaydı. Genellikle yokluk içinde yaşayan Arapların en çok kullandıkları gıda bunlardan oluşmaktaydı. Hatta Rasûlullâh (a.s.)’ın iki öğününden birisini hurma oluşturmuyordu⁴¹³.

Hurma, toplum hayatı için o kadar önemli idi ki, Rasûlullâh (a.s.) içinde hurmanın bulunmadığı evi yemeksiz bir ev olarak nitelendiriyordu⁴¹⁴. Yine Rasûlullâh (a.s.), evinde hurma bulunan aile halkının aç kalmayacağını⁴¹⁵, aksi halde aç sayılacaklarını ifade ediyordu⁴¹⁶. Bu bilgiler, o günkü toplumun temel gıdalarından birisinin, belki de en önemlisinin hurma olduğu konusunda bir fikir vermektedir.

Rasûlullâh’ın çevresindeki insanlara bir şeyler anlatırken yaptığı benzetmelerde kullandığı unsurlar da, çoğunlukla deve ve hurmadan oluşmaktaydı⁴¹⁷. Zaten insanlar arasındaki iletişimi sağlayan dil de coğrafi şartlar ile çevrili olmaktadır⁴¹⁸. Coğrafya etkisiyle dilde oluşan bu tarihselliğin dikkate alınmaması durumunda insanların, Rasûlullâh (a.s.)’ın kullandığı kavramlardan, ilgisiz bazı hükümler çıkarabilmeleri

⁴¹¹ Güvenç, *İnsan ve Kültür*, 20; Sorokin, *Sosyoloji Kuramları*, I, 104.

⁴¹² İbn Kayyım, *Tıbb*, 97-98.

⁴¹³ Buhârî, *Sahîh*, 81/Rikâk, 17 (VII, 180).

⁴¹⁴ Ahmed b. Hanbel, *Musned*, VI, 105, 179, 177.

⁴¹⁵ Dârimî, *Sünen*, 8/Eti’me, 26 (II, 428, no: 2067); Muslim, *Sahîh*, 36/Eşribe, 26 (II, 1618, no: 152/2046).

⁴¹⁶ Dârimî, age., 8/Eti’me, 26 (II, 428, no: 2066); Muslim, age., 36/Eşribe, 26 (II, 1618, no: 153/2046); İbn Mâce, *Sünen*, 29/Etime 38 (II, 1104, no: 2327); Ebû Dâvûd, *Sünen*, 26/Eti’me, 41 (IV, 174, no: 3831); Tirmizî, *Sünen*, 23/Eti’me, 17 (IV, 264-265, no: 1815).

⁴¹⁷ Rasûlullâh’ın konuşmalarında deve ve hurmanın sıklıkla kullanımına dair bazı örnekler için bkz. Buhârî, age., 3/İlim, 4 (I, 22), 66/Fedailu’l-Kur’ân, 17 (VI, 108), 36 (VI, 115); 80/Eti’me, 30 (VI, 208); 96/Tevhîd, 57 (VIII, 218); Muslim, age., 50/Sıfatu’l-Munâfikîn, 15 (III, 2165, no: 64/2811), 6/Musâfirîn, 243 (I, 549, no: 797); İbn Mâce, age., Mukaddime, 16 (I, 77, no: 214); Ebû Dâvûd, age., 40/Edeb, 19 (V, 166, no: 4829); Tirmizî, age., 41/Edeb, 79 (V, 2865). Hanefî, *min Nakdi’s-Sened*, 179.

⁴¹⁸ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 235; Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 107.

mümkündür. Örneğin yukarıda verdiğimiz rivâyetlerden bazılarında, hurma bulunmayan ev, Rasûlullâh (a.s.) tarafından adeta yemeksiz bir ev gibi nitelendiriliyordu. Yine o, yanında hurma bulunan aile halkının aç kalmayacağını ifade ediyordu. Bu iki rivâyet, Nevevî (ö. 676/1277) tarafından şöyle bir hükme kaynak olarak kullanılmaktadır: “[bu iki hadîste] *kuru hurmanın değeri ve onu aile fertleri için biriktirmenin cevazı, hatta buna teşvik bulunmaktadır.*”⁴¹⁹

Bu ifadelerde tarihsel bir durumun evrenselleştirilmeye çalışıldığına tanık olmaktadır. Halbuki ilgili hadîslerin bu şekilde değerlendirilmesi tarihsellik açısından yanlıştır. Zira Rasûlullâh (a.s.) burada, açık veya imalı olarak hurmanın faziletinden bahsetmemektedir, aynı şekilde depolanabileceğinden de. Burada öne çıkan durum, hurmanın o gün için sahip olduğu konum ve değerdir. Zira hurma, toplum için o kadar önemlidir ki, onu yemediklerinde insanlar aç kaldıklarını zannediyorlar, ya da zaten hurmadan başka bir şey olmadığından, doğrudan aç kalmış oluyorlardı. Dolayısıyla hadîste, hem bir alışkanlığın, hem de en kolay bulunan gıda maddesi olmanın gerektirdiği tarihsel bir açıklama yer almaktadır. Hurmaya yabancı olan kültürler açısından konuya baktığımızda, tam aksi bir sonuçla karşılaşmamız mümkündür. Hurma kültürüne sahip olmayan bir bölge halkı, sadece hurma yediklerinde, aç kaldıklarını düşünebilirler. Zira hurma onları doyurmayabilir. Türk toplumunun kullandığı şu iki deyimde bu tarihsel durumu görmektediriz: “*Kaşıkla yemeyince doymamak*”, “*Ekmeksiz doymamak*”. Burada da kaşığın veya ekmeğin üstünlüğü vurgulanmış olmamaktadır. Bu coğrafyanın etkisindeki bir kültür, alışkanlık ve imkan sorunudur. Yani bu türdeki ifadeler, Rasûlullâh (a.s.)'a ait de olsa, tarihseldir.

Dönemin ticaretinde kullanılan temel malzemeler oluşuyla da hurma ve deve⁴²⁰, Rasûlullâh (a.s.)'ın ekonomi ile alış-verişe dair söz ve uygulamalarına sıkça yansımaktadır. Hatta ekonomik yönü de bulunan birtakım ibadetlerdeki bazı ölçülerin tespitinde de bunların belirli bir ağırlığı vardır. Örneğin zekât ve sadakalar konusundaki düzenlemeler, arpa, buğday, kurum üzüm vb. kullanılmakla birlikte, genellikle hurma, deve gibi günün gıda maddeleri ve değer ifade eden şeyleri üzerinden gerçekleşmektedir.

⁴¹⁹ Nevevî, *Şerh*, XIII, 230.

⁴²⁰ Deve Araplar tarafından bir mübadele aracı olarak kullanıldığı hakkında bkz., Hitti, *İslam Tarihi*, I, 41.

Abdullah b. Ömer kanalıyla gelen bir rivâyete göre Rasûlullâh (a.s.) ölmeden önce valilerine göndermek üzere bir mektup yazmıştır. Bu mektupta hangi sayıdaki deveye ne kadar zekât düşeceği teferruatlı olarak belirtilmektedir. Buna göre, beş devenin zekâtı bir; on deveninki iki; on beş deveninki üç ve yirmi deveninki dört koyundur. Yirmi beşten sonra otuz beşe kadar devenin zekâtı iki yaşına girmiş bir deve; kırk beş deveye kadar üç yaşına girmiş bir deve; altmış deveye kadar dört yaşına girmiş bir deve şeklinde devam etmektedir. Bu açıklamanın ardından koyunlardaki zekât ölçüleri de zikredilmektedir. Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer de, halife olduklarında, bu mektuba göre amel etmişlerdir⁴²¹.

Hadîslerde zekâtı verilmesi gereken hayvanlar içinde üçüncü sırada zikredileni ise sığırlardır⁴²². Bunun dışında rivâyetlerde diğer hayvanların zekâtı olup olmadığı veya ne kadar olduğuna dair herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Durum böyle olunca, şöyle bir sorunun akla gelmesi kaçınılmazdır: Dünyada insanların yararlandığı ve kullandığı hayvanlar sadece deve, koyun ve sığır mıdır? Tabîî ki değildir. Bu üçü Rasûlullâh (a.s.)'ın yaşadığı bölgede yaygın olanlarıdır. Bu bölgede bulunmayıp ta diğer bölgelerde rastlanan ve insanların kendilerinden çeşitli şekillerde yararlandıkları hayvanlar da vardır. Örneğin günümüzde yaygınlaşan keçi, camız, tavuk, hindi, deve kuşu, kaz, ördek, ve balık üretim çiftliklerini dikkate aldığımızda, en az sığır potansiyelinde bir üretimden bahsedebiliriz. Bu ürünlerin de zekâtı verilmek durumundadır. Zekât vermedeki ölçü ise, bölgesel şartlara göre ayarlanabilecektir. Öyleyse, hadîslerde ifade edilmediği şeklindeki bir gerekçeyle, keçi, camız, tavuk, hindi, deve kuşu, kaz ördek ve balıktan zekât verilemeyeceği iddia edilemez.

Burada anlatmaya çalıştığımız şey, coğrafi şartların Arap toplumunun sahip olduğu hayvan kültürü üzerindeki hakimiyetidir. Bu kültürün bir parçası olan deve ise zekât konusunda örneklerden sadece birisi olmaktadır. Dolayısıyla her bölgenin değişik hayvanları için deve nisabı ile zekât verilmesi gerektiği ileri sürülemez. Zira insanların ya-

⁴²¹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, 15-17; İbn Mâce, *Sunen*, 8/Zekât, 9 (I, 573-574, no: 1798); Tirmizî, *Sunen*, 5/Zekât, 4 (III, 17-19, no: 621); Ebû Dâvûd, *Sunen*, 9/Zekât, 4 (II, 224-226 no: 1568).

⁴²² İbn Ebî Şeybe, age., III, 19-21; Tirmizî, age., 5/Zekât, 5 (III, 19-20, no: 622-623); Ebû Dâvûd, age., 9/Zekât, 5 (II, 228-229, no: 1572); Nesâî, *Sunen*, 23/Zekât, 8 (V, 25-26, no: 2448-2451).

rarlandığı hayvanların sadece deve ile sınırlı olduğu söylenemez. Dolayısıyla hadîslerde yer alan hayvan topluluğuna bağlı ifadeler, bize göre, tarihsellik özelliği taşımaktadırlar.

Tarihselliğin dikkate alınmaması durumunda, zekât sadece hadîslerde zikredilen hayvanlarla ve onların nisabı ile sınırlı tutulabilir. Nitekim ziraat ürünlerinin zekâtı konusunda tarihselliğin dikkatten kaçması böyle bir problemi doğurmaktadır. Ziraat ürünleri hakkında bize ulaşan pek çok rivâyetten birisi de, onda bir zekâtın (öşür) kuru hurma, kuru üzüm, buğday ve arpada olduğunu bildiren rivâyettir⁴²³. Bu rivâyete dayanarak, zekâtı söz konusu dört ürün ile sınırlayan kişiler bulunmaktadır. İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849)'nin “*Zekâtın Sadece Buğday, Arpa, Kuru Hurma ve Kuru Üzüm İçin Geçerli Olduğunu Söyleyenler*” başlığı altında zikrettiğine göre, Muaz b. Cebel Yemen'e gittiğinde zekâtı bu dört maddeden almıştır. Ebû Musa el-Eşari de böyle uygulamıştır. Ali b. Ebî Talib, Musa b. Talha ve el-Hasan el-Basrî (ö. 110/729)'nin de bu görüşte oldukları rivâyet edilmektedir⁴²⁴.

Yusuf el-Kardâvî'ye göre, zekâta tabi bu mallar, tarihsellik özelliğine sahiptir, fakat müslüman alimler bu tarihselliği göz ardı edebilmektedirler. Kardâvî bu konudaki görüşlerini şöyle ifade etmektedir: “*Bununla beraber biz, fukahadan bazılarının, zekâtı, Allah'ın yerden çıkardığı hububat ve meyvelerden, normal hayat şartlarında besin olarak yedikleri, kurutulabilen, ölçülebilen ve ihtiyaç zamanı için saklanabilen dört sınıfa hasrettiklerini görmekteyiz. Ama onlar, sahiplerine binler, hatta milyonlar kazandıran diğer meyveleri, sebzeleri, kahve ve çay tarlalarını, elma ve mango bahçelerini, pamuk ve şeker kamışını vb. vacip olan hakk dairesinden çıkardılar. Hatta bazı Asya ülkelerini ziyaretimden birinde duydum ki: Komünistler, İslam fıkhi yahut İslâmî yasamayı, zekât yükünü mısır, buğday ve arpa eken küçük ziraatçiler üzerine yüklüyor –ki bu kimseler belki de arâzinin sahibi değil kiralayanlardır- ve Hindistan cevizi, çay ve kauçuk vb. tarlaların sahiplerini bundan muaf tutuyor diye itham ediyorlarmış.*”⁴²⁵

Esasen, Kardâvî'nin de vurguladığı gibi, zekâta tabi ürünler konusunda bir sınırlama yapmamız doğru değildir. Çünkü Rasûlullâh (a.s.)'ın bu dört ürün dışında örneğin pirinç, nohut, mercimek, fasulye, narenciye, fındık, ceviz ve fıstık gibi diğer tarımsal

⁴²³ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, 30.

⁴²⁴ İbn Ebî Şeybe, age., III, 30-31. Bu görüşte olan başkaları için bkz., Yusuf el- Kardâvî, *İslâm Hukukunda Zekât*, çev., İbrahim Sarıms, İstanbul 1984, I, 357 vd.

⁴²⁵ Kardâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 168-169.

ürün üreticilerini zekâttan muaf tutmuş olması düşünülemez. Hadîste belirli ürünlerin zikredilmiş olması ise, o zaman o bölgede bunların temel gıda olmalarından dolayıdır⁴²⁶. Bu da hadîslerdeki tarihselliğin bir ifadesidir.

Zekâta tabi ürünlerin tarihselliği konusu, zikredilen bu mallarla sınırlı da değildir. Zekât meselesini çağdaş veriler doğrultusunda ele alıp, sonradan ortaya çıkan ürünlerin nasıl değerlendirileceğine ışık tutan Kardâvî'ye göre, bu konunun cesaretle ve kolektif bir yapılanmayla ele alınması gerekmektedir. Çünkü son yüzyıllarda, daha önce görül-meyen sorunlar ortaya çıkmıştır. Pek çoğu cevapsız kalan bu sorunların çözüme kavuş-turulması ve insanların rahatlatılması gerekmektedir. Artık hayvan, para, ekin ve mey-velerin dışında pek çok servet türleri bulunmaktadır. Sahiplerine büyük miktarlarda ka-zanç getiren apartmanlar, iş hanları, çeşitli araç ve cihazlar, nakliye araçları, oteller, şirketler ile avukatlık, mühendislik ve doktorluk gibi mesleklerin gelirleri vb. zekâta tabiiyet açısından ele alınmalıdır. Yoksa zekât eskilerin tarihsel şartlarda sahip oldukları ürünlerle sınırlı değildir⁴²⁷.

Sonuç olarak, insanların her eylemi belirli bir çağla iç içe olduğu gibi, coğrafi ola-rak da belirli bir mekânda gerçekleşmektedir⁴²⁸. Dolayısıyla, sosyal olayları coğrafya faktörlerinden soyut bir biçimde analiz etmeye koyulmakla, eksik bir iş yapmış olu-ruz⁴²⁹. “....Özellikle, sosyal yapı incelemelerinde çevrelerin tabii prensiplerinden uzak-laşmak mümkün olamıyor. Zira, her sosyal yapı zorunlu olarak belirli bir tabii çevre üzerine bina edilmektedir. Her tabii çevre üzerinde cereyan etmekte olan sosyal hayat alanı sosyal yapıların somut alanını teşkil ediyor. Sosyal hayat alanı tabii çevre üzerin-de sıkıca yerleşmiş vaziyettedir.”⁴³⁰ Aynı şekilde, Rasûlullâh (a.s.)’ın söz ve davranışla-rının, içinde bulunduğu coğrafi ortamdan bağımsız olamayacağını söylemek durumun-dayız. Hz. Peygamber’in örneğliğinin gerçekleşmesinde bu durum gözden kaçmamalıdır.

⁴²⁶ Kırbaçoğlu, *Sünnet*, 107.

⁴²⁷ Kardâvî, *Zekât*, I, 25-26.

⁴²⁸ Rothacker, *Tarihselcilik Sorunu*, 57.

⁴²⁹ Sorokin, *Sosyoloji Kuramları*, I, 166.

⁴³⁰ Nirun, *Sosyal Dinamik bünye*, 3.

2.1.2. ZAMAN FARKLILIĞI: ŞARTLARDAKİ ZAMANA BAĞLI DEĞİŞİM

Zaman, olayların bir dizi oluşturacak şekilde, arka arkaya geldiği ortam şeklinde ifade edilmektedir⁴³¹. Öyleyse zaman, tüm gerçekliği kuşatıcı ve etkileyici bir özelliğe sahiptir⁴³². Onun kuşattığı ve etkilediği unsurlardan biri de değişen şartlardır, yani yaşamakta olduğumuz değişim, zamanın içinde gerçekleşmektedir⁴³³. Bu bağlamda, tarihin bir dönemini başka tarihsel bir dönemin şartları ile karşılaştırmadan incelemek gerektiği şeklindeki tarihselci düşünceyi hatırlatmak gerekmektedir⁴³⁴. Tarihsel farklılık dikkate alınmadığında ise, on, yüz, bin... yıl önce var olan tarihsel şartlarla bu günün olguları kıyaslanarak uyuşmaları beklenir. Halbuki İbn Haldûn'un da ifade ettiği gibi bu uyuşma, mümkün değildir, çünkü dönemler arasında, dikkatten kaçmaması gereken önemli farklar vardır⁴³⁵. İki farklı dönemin olayları uyuşmayınca da, öncekilerin saçma, anlamsız veya gerçekte olmayıp da bize hayali olarak aktarılmış efsaneler olarak görülmesi mümkündür.

İbn Haldûn (ö. 808/1406)'un yüzyıllar önceki tespitleri, şartlardaki zamana bağlı değişim açısından oldukça önemlidir. *"Tarih ilmindeki farkedilemeyen yanlışlardan biri de, günler ve asırların geçmesiyle, toplum ve kuşaklardaki değişimleri dikkate almamaktır... Toplumların halleri, adet ve inançları tek bir süreç ve sabit bir tarzda devam etmemektedir. Bunlar, günler ve zamanın geçmesine bağlı farklılaşmalar ve bir durumdan diğerine dönüşmelerdir. Değişim, kişilerde, vakitlerde ve şehirlerde olduğu gibi, bölgeler, ülkeler, asırlar ve devletlerde gerçekleşmektedir. Bu Allah'ın kulları için koyduğu bir kanundur."*⁴³⁶ Şimdi konuyu daha somut bir hale getirecek olan bazı örnekleri ele alabiliriz.

⁴³¹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 736; Edward T. Hall, "Kaç Çeşit Zaman Vardır?", *Cogito*, çev., Doğan Şahiner, sayı: 11, yıl: 1997, 149.

⁴³² Ernest Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, çev., Necla Arat, İstanbul 1997, 59.

⁴³³ Heidegger, *Zaman Kavramı*, 31.

⁴³⁴ Gadamer, *Tarih Bilinci*, 89; Rickman, *Dilthey*, 405. Gadamer, tarihçinin kendi tarihsel durumundan kopamayacağı iddiasıyla bunu mümkün görmemektedir. Bkz., *Tarih Bilinci*, 89.

⁴³⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 39.

⁴³⁶ İbn Haldûn, age., 37-38. Bu değişimin bazı sebepleri hakkında bkz., 38 vd.

2.1.2.1. Şartların Gereği Olarak Gelen Görev: Şirkle Mücadele

İnsan nesli zamanın herhangi bir kesitinde kendisi için belirlenen süre kadar yaşamaktadır. Hz. Peygamber'in hayatı da, miladi altıncı asrın son 30 yılı ile yedinci asrın ilk 30 yılı içinde yer almaktadır. Bu durumda o, miladi altı ve yedinci asrın şartları içinde yaşayan bir insandır. Bu nedenle o, daha çocukluğunda zamanın şartlarının bir gereği olan süt anneye tanışmış, hayatının daha sonraki yıllarında, çobanlık yapmıştır. Yine toplumsal hayatın zamana bağlı gereklerini yerine getirerek, ticarete atılmış, evlenmiş, Hilfu'l-Fudul cemiyeti üyeliğinde bulunmuş, Kabe'nin tamirinde görev almış ve Ficar savaşlarına katılmıştır.

Yaşayacağı dönemi ve şartları seçme hakkı bulunmadığı için insan, zorunlu olarak, bulunduğu çağda yaşamak durumundadır. Aynı şey bir peygamber için de geçerlidir. Bu durum, tarihin mi insanı, yoksa insanın mı tarihi yönlendirdiği problemini gündeme getirmektedir. İnsanın tarih tarafından yönlendirildiğini düşündüğümüzde o, içinde bulunulan zaman ve tarihin akışını ne durdurabilir, ne de tersine çevirip geçmişi geri getirebilir⁴³⁷. Tarihin insan tarafından yönlendirildiğini düşündüğümüzde ise, ancak kısmen haklı olabiliriz. Çünkü tarih insan davranışlarının bir ürünü olsa da, onun akışına -tanrısal, tabii vb.- insan dışı unsurların etkisi olmadığını düşünemeyiz. Bu tanrısal etki, Hz. Muhammed (a.s.)'in peygamberliği aracılığı ile toplumda yeni bir tarihsel süreç başlatmıştır. Daha önce, tek tanrı anlayışına şirk karışmış, toplumsal çürümeler ilerlemiş, erdemli davranışlar ve can güvenliğinde azalmalar olmuştur... Bu şartlarda başlayan yeni tarihsel süreçte, toplumda mevcut olumsuzlukların ortadan kaldırılması ve güvenli bir ortamın sağlanması hedeflenmiştir.

2.1.2.1.1. Resim Yasağı

Şartlara bağlı olarak Hz. Muhammed'e verilen ilk görev, kendisine inen vahyin insanlara duyurulması olmuştur. Duyurmada takip edilecek yol, bizzat vahyin kendisi tarafından, "tebliğe akrabadan başlanması"⁴³⁸ gerektiği şeklinde açıklanmaktadır. Tebliğin muhtevası ise öncelikle, Araplar arasında hakim olan şirk inancına tepkiden oluş-

⁴³⁷ Hans Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, çev., Cemal Yıldırım, İstanbul 1981, 102.

⁴³⁸ 26/Şuara, 214.

muştur. Şirk inancına karşı hayatını ortaya koyan Hz. Peygamber, bozulmuş tanrı anlayışının, tevhit (tek tanrı) inancı ile düzeltilmesini hedeflemiştir⁴³⁹.

Araplar uzun yıllar, Allah'ın evi olarak İbrahim (a.s.) tarafından inşa edilen Kabe başta olmak üzere, pek çok yeri putlarla doldurmuşlardı⁴⁴⁰ ve onları Allah'a ulaşmada araçlar olarak görmekteydiler⁴⁴¹. Ayrıca, yolculuğa çıkarken ve yolculuktan dönüldüğünde putlara el yüz sürülür, onlardan yardım istenirdi⁴⁴². Evlere uğur gelmesi istendiği zaman da aynı şeyler yapılırdı⁴⁴³. Tek tanrı inancının alt-üst olduğu böyle bir şirk ortamında Rasûlullâh (a.s.), putlar karşısında tavır almayı ve onlardan yardım beklemenin anlamsızlığını insanlara hatırlatmıştır⁴⁴⁴. O, puta tapıcılığı çağrıştıracak ve şirk inancının geriye dönmesini sağlayacak bütün yolları kapatmaya çalışmıştır. Örneğin Rasûlullâh (a.s.)'ın resim konusundaki olumsuz tavırlarında bu tarihsel etkiyi görmek mümkündür⁴⁴⁵.

Kamil Miras'a göre, resimlere ve suretlere ibadet edilmesi ihtimalinden kaynaklanan endişe, resim yasağındaki yegane gerekçedir⁴⁴⁶. Fakat tarih boyunca müslümanlar, Rasûlullâh'ı yanlış anlayarak ve onun yasağındaki tarihselliği göz ardı ederek, resim konusunda dışlayıcı bir tavır içinde bulunmuşlardır⁴⁴⁷. Diğer yandan resim, çeşitli türleri ile her zaman hayatın bir parçası olmuştur. Yine günümüzde artık resimler, birer şirk malzemesi haline de dönüşmemektedir. Bu, aynı zamanda, Rasûlullâh'ın resim yasağının o zamana has tarihsel bir durum olduğunu da göstermektedir.

⁴³⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, I, 202.

⁴⁴⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 136; Buhârî, *Sahîh*, 64/Megâzî, 48 (V, 92, 93).

⁴⁴¹ 39/Zümer, 3.

⁴⁴² İbn Hişam, *Sîret*, I, 85.

⁴⁴³ Vâkidî, *Meğâzî*, II, 871.

⁴⁴⁴ İbn Hişam, age., I, 282; İbn Sa'd, age., I, 199.

⁴⁴⁵ Rasûlullâh'ın resim ve ressamlık konusundaki olumsuz tavırları hakkında bkz., Mâlik, *Muvatta*, 54/İstizan, 3 (II, 965-967, no: 6-8); İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI, 71-74; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I, 83, 104, 139, 148, IV, 28, 30; Dârimî, *Sünen*, 19/İsti'zân, 34 (II, 594, no: 2666); Buhârî, age., 59/Bedu'l-Halk, 7 (IV, 82); Muslim, *Sahîh*, 37/Libâs, 26 (II, 1664-1672, no: 81-102/2104-2112); Tirmizî, *Sünen*, 41/Edeb, 44 (V, 114-115, no: 2804-2806); İbn Belbân, *İhsân*, II, 257 (1202). Resim konusundaki rivâyetlerin muhteva tahlilleri hakkında bkz., Osman Şekerci, *İslâm'da Resim ve Heykelin Yeri*, İstanbul 1974, 22 vd.

⁴⁴⁶ Miras, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, VI, 418.

⁴⁴⁷ Müslümanların tarih içinde resim konusundaki yaklaşımları konusunda bkz., Şeyhulislâm Mustafa Sabri, *Mes'eleler Hakkında Cevaplar*, sadeleştiren: O. Nuri Gürsoy, İstanbul 1984, 63 vd; Şekerci, age., 39 vd.

Mustafa Sabri Efendi (ö. 1954)'nin resim yasağının mutlaklığını temellendirmede kullandığı şu argüman ise, resimlerin günümüzdeki yaygınlığına ve gereklilik düzeyine kavuşmadan önceki dönemler için geçerli olabilir: “...*Bu meselede itirazcılarının iddiaları ‘fâiz’ ve ‘sigorta’ meselelerinde olduğu gibi beşerî ihtiyaçlar derecesine çıkamayıp bunun ne mahzuru olabilir, ne zararı var, şeklinde olması lazım gelir. Yoksa sûret ve temsillere taraftar olanlar katıyyen bunun için makul fâide beyan edemezler...*”⁴⁴⁸ Artık günümüz için, yaygın bir şirk malzemesi haline gelmedikçe, resime yasak konulması söz konusu değildir.

2.1.2.1.2. Güneş Kültü Endişesinden Kaynaklanan Yasaklar

Toplumu putları tanrılar edinmeye karşı korumaya çalışan Rasûlullâh (a.s.), onların putlar dışındaki diğer somut varlıklara karşı dînî bir tavır takınmaları ihtimaline karşı da önlemler almıştır. Hadîslerdeki güneş çerçevesinde oluşan bazı yasakları bu çerçevede değerlendirmek gerekir. Örneğin namaz kılmanın yasaklandığı vakitleri ifade eden hadîslerin bu çerçevede değerlendirilmesi mümkündür. Rivâyete göre Rasûlullâh (a.s.), ashâbına, güneş doğarken, tam tepede iken ve batarken namaz kılmalarını yasaklamıştır⁴⁴⁹. Rivâyetin kimi versiyonlarında, aynı vakitler içinde ölümlerin defnedilmesinin de yasak olduğu ifade edilmektedir⁴⁵⁰.

İslâm alimlerine göre bu yasağın gerekçesi, güneşe tapan kafirlere benzememek ve onlara muhalefet etmektir⁴⁵¹. Çünkü bazı rivâyetlerde yer alan bilgilere göre güneşin doğuş ve batış anı kâfirlerin ibadet saatidir⁴⁵². İşte böyle bir tarihsel neden, güneşin belli hareketleri sırasında dînî bir görev ifasının Rasûlullâh (a.s.) tarafından yasaklanmasına neden olmuştur. Zira güneş gök cisimleri içinde insanları etkileme açısından önemli bir yere sahiptir. Güneşin gizemli yapısı, tarih boyunca insanların merakını celbetmiştir. Nitekim tarih içinde pek çok toplum, güneşi tapınma nesnesi haline getirmiştir.

⁴⁴⁸ Mustafa Sabri, *Cevaplar*, 69.

⁴⁴⁹ Mâlik, *Muvatta*, 15/Kur’ân, 10 (I, 219, no: 44-48); Tayalisi, *Musned*, 261 (no: 1929); İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 248-249; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II, 13, 19, 63, 106; Buhârî, *Sahîh*, 9/Mevâkîf, 30-31 (I, 145-146); Muslim, *Sahîh*, 6/Musâfirîn, 51 (I, 466-569, no: 285 vd./820 vd.); Nesâî, *Sunen*, 6/Mevâkîf, 31-35 (I, 275-280, no: 557-570).

⁴⁵⁰ İbn Ebî Şeybe, age., II, 248; Muslim, age., 6/Musâfirîn, 51 (I, 468-569, no: 293/831).

⁴⁵¹ İbn Abd’l-Berr, *Temhîd*, IV, 11; Zuhaylî, *İslâm Fıkhi*, I, 403.

⁴⁵² Ebû Dâvûd, *Sunen*, 10 (II, 56-57, no: 1277); Nesâî, age., 6/Mevâkîf, 31-35 (I, 275-280, no: 557-570).

Rasûlullâh'ın yaşadığı Hicaz bölgesinde, cahiliye döneminde, güneş kültü bulunup-bulunmadığı konusunda bilgi yoksa da, yakın bölgelerde var olduğu yönünde bilgiler mevcuttur⁴⁵³. Rasûlullâh da bu bilgiye sahip olduğundan, ashâbını güneşe karşı dînî bir saygı gösterme durumuna düşmekten sakındırmış olsa gerektir.

Müslümanların güneş kültüne sapmalarını önleme yolundaki benzeri bir sakındırmayı Kur'ân'da da bulmak mümkündür. Allah'ın gücüne vurgu yapılan bir bağlamda gelen şu âyet buna bir örnektir: *“Gece, gündüz, güneş ve ay Allah'ın âyetlerindendir. Eğer sadece ona ibadet etmek istiyorsanız, güneşe ve aya değil, onları da yaratan Allah'a secde edin.”*⁴⁵⁴ Bu âyette, kanaatimize göre, müslümanların ibadet konusunda yaşamaları muhtemel olan bir sapma, daha baştan önlenmek istenmektedir. Bu durum, o günkü insanlarda bu tür bir tezahürün ortaya çıkabileceğinin bir itirafı anlamına gelmektedir. Aynı şekilde, Rasûlullâh'ın ashâbına, güneşin bazı konumlarında namaz kılmalarını yasaklaması da bu itirafı içermektedir. Dolayısıyla bu yasak, tamamen o tarihsel ortamla alakalı olmaktadır.

Söz konusu yasağın böyle bir kaygı ile ilişkisinin kabulünden sonra, bu yasağın günümüz açısından ne ifade edeceği, önem kazanmaktadır. Bize göre günümüz müslümanlarının, herhangi bir güneş kültüne yönelip-yönelmeyecekleri konusunu tartışmak bile yersiz olacaktır. Çünkü günümüz insanı için güneş, yüz yıllarca öncesinde yaşamış insanlara göre daha az gizemlidir. Dolayısıyla onun bir tapınma nesnesi olabilmesi artık söz konusu değildir. Bu durumda hadîste yasaklanan vakitlerde namaz kılma konusundaki yasağın, bu gün için söz konusu olmayacağını söylememiz mümkün olacaktır.

2.1.2.2. Şartların Gerekletirdiği Tarihsel Bir Olgı: Savaş

Rasûlullâh (a.s.)'ın söz ve fiillerinin tarihselliği bağlamında ele alınacak bir başka örnek, Rasûlullâh (a.s.)'ın yaptığı savaşlar ve cihada yönelik teşvikleridir⁴⁵⁵. O'nun bir savaş peygamberi olduğuna yönelik kanaatlere ulaşmada etkili olabilecek pek çok materyal vardır. Bunların başında, Rasûlullâh'ın savaşlarının tarihi bilgi olarak anlatıldığı

⁴⁵³ Mustafa Çağrı, “İslâm'dan Önce Araplar'da Din”, *DİA*, cilt: III, 318; Ahmet Güç, “Güneş”, *DİA*, cilt: XIV, 288-290.

⁴⁵⁴ 41/Fussilet, 37.

⁴⁵⁵ Rasûlullâh'ın katıldığı savaşların sayısı 18, bir komutan emrinde gönderdiği askeri birliklerin sayısı da 24 olarak rivâyet edilmektedir. Bkz., Abdurrazzâk, *Musannef*, V, 294-295.

megâzî ve siyer sınıfını oluşturan bir literatürün varlığı gelmektedir. Hz. Peygamber'in savaş ve cihat konusundaki teşvikleri ise, hadîs koleksiyonlarındaki "Cihad", "Siyer" ve "Megâzî" başlıklı bölümlerin içinde yer almaktadır⁴⁵⁶. Bunlara dayalı olarak yazılan kitaplar ile yine bu malzemeyle kurgulanan ve milyonlara hitâben gösterime sunulan filmler de, Rasûlullâh (a.s.)'ın bir savaş peygamberi olarak algılanmasında etkili olmuştur. Hz. Peygamber dönemini veya sonraki dönemleri konu edinen bu tür kitap ve filmlerde savaş sahnelerine sıkça rastlanmaktadır. Bu kitap ve filmler, İslâm medeniyetinin başlangıçtan beri bir savaş/kılıç medeniyeti olduğu imajını verebilecek bir özelliğe sahiptir. Nitekim J. Schacht'ın İslam tarihindeki bir takım kitaplarda yer alan bilgilere dayalı kanaatleri de bu doğrultudadır: *"İslamın gayrı müslimlere karşı tutumunun temelini savaş hukuku teşkil eder. Gayrı müslimlerin ya ihtida etmesi, ya boyun eğmesi, ya da öldürülmesi (kadınlar, çocuklar ve köleler hariç) gerekir..."*⁴⁵⁷ Hatta bazı batılı yazarlarca, İslâm'ın tarihte benzeri olmayan bir şekilde yayılmasının, savaşlar ve cihad sayesinde gerçekleştiği iddia edilebilmektedir⁴⁵⁸.

İslâm'ın uluslararası ilişkiler alanındaki problemlerinin ve Sünnete olumsuz bakma anlayışının temelinde bu durumun yattığını gören Ebû Süleyman'a göre de, sorunun kaynağında savaşla ilgili rivâyetler bulunmaktadır: *"Gayrimüslimlere karşı sert ve/veya çağdaş olmayan muameleyi reva görüyorsa benzeyen hadisler genellikle bu tür bir tutuma yol açmaktadır. Bu tenkitlerin ölçü aldığı standartlar çoğunlukla batının ideolojik kavram ve ütopyalarıdır; hemen herkesin andığı örnekler de cizye, dış ilişkilerdeki taktikler ve gayrimüslimlerle savaş gibi konulardır. Gelenekçiler ve İslamı mazur göstermeye çalışanlar (apologists) da Sünneti ve İslam hukukunu batının menfi uygulamalarına (mesela ırk ayırımına ve çağdaş emperyalizme) hücum ederek savunmak istediler.*

⁴⁵⁶ Bkz. Mâlik, *Muvatta*, II, 443-471 (Kitâbu'l-Cihad); Abdurrazzâk, *Musannef*, V, 171-311 (Kitâbu'l-Cihad), 313-501 (Kitâbu'l-Megâzî); İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VIII, 434-589 (Kitâbu'l-Megâzî); Buhârî, *Sahîh*, III, 199-235, IV, 1-40 (Kitâbu'l-Cihad ve's-Siyer), V, 2-146 (Kitâbu'l-Megâzî); Muslim, *Sahîh*, II, 1356-1450 (Kitâbu'l-Cihad ve's-Siyer); Ebû Dâvûd, *Sunen*, III, 6-224 (Kitâbu'l-Cihad); Tirmizî, *Sunen*, IV, 119-163 (Kitâbu's-Siyer), 164-191 (Kitâbu Fedaili'l-Cihad), 191-216 (Kitâbu'l-Cihad); İbn Belbân, *İhsan*, VII, 7-195 (Kitâbu's-Siyer).

⁴⁵⁷ Joseph Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş*, çev., Mehmet Dağ-Abdulkadir Şener, AÜİFY, Ankara 1977, 139.

⁴⁵⁸ Hitti, *İslam Tarihi*, I, 207.

Durum, hem ekseriya batılılaşmış aydınlardan olan tenkitçiler, hem de mazur göstermeye çalışanlar için oldukça rahatsız ediciydi."⁴⁵⁹

Öyleyse Ebû Süleyman'ın işaret ettiği çağdaş Batılı anlayış ve İslâm'ı sempatik göstermeye çalışan savunmacı anlayışın ikisi de, Rasûlullâh (a.s.)'ın içinde bulunduğu tarihsel şartları doğru algılama sorunu yaşamaktadır. Peki Hz. Muhammed'in insanlarla savaştığı mı ispatlanmaya çalışılmalıdır? Tabi ki hayır. Çünkü bu da, diğeri kadar olumsuz olacaktır. Öyleyse doğru yaklaşıma nasıl ulaşılacaktır?

Tarihselciliğin ulaştığı verilerle, Rasûlullâh'ın savaşmış olmasının veya cihadı teşvik etmesinin mantığını elde etmek mümkündür. Tarihselci düşünce, temelde, her olayı başka dönemlerle karşılaştırarak değil, kendi şartları içinde değerlendirmek gerektiğini vurgulamaktadır. Bu vurgu ile baktığımızda Arap toplumunun, kabileler arası çatışmaların sıkça yaşandığı ve uzun süreli savaşların yapıldığı bir toplum olduğunu görürüz. Çünkü orada savaş ve cihad, şartların insanları kendisine zorladığı bir gelenektir. Hatta mîrâs dağıtımında savaşçı olmak önemseniyordu⁴⁶⁰. Öyleyse savaş ortamının ve onu gerektiren şartların, Rasûlullâh (a.s.) tarafından üretildiğini söylemek mümkün değildir. Söylenebilecek olan şey ise, onun bu olumsuz şartları sadece yaşaması, belki de yaşamak zorunda kalmasıdır. Fakat yukarıda ifade ettiğimiz gibi, mevcut materyal onu bir savaşçı konumunda, öyle bir tarihsellik içinde, geçmişin ve günümüzün insanına sunmaktadır.

Savaşların sık sık gündeme geldiği şartlar içinde mesajını insanlara sunan bir peygamberin savaşı ortadan kaldırması, hatta bunu dünya tarihine de yansıtması mümkün değildir. Dolayısıyla aynı geleneği Rasûlullâh (a.s.) da devam ettirmek zorunda kalmıştır. Zira bu bir varolma-yokolma mücadelesi idi. Var oluşla yok oluş arasında tercih yapmak gerekiyordu. Bu yüzden Rasûlullâh (a.s.) da hem savaşlara katılmış hem de ashâbını cihada teşvik etmiştir⁴⁶¹. Diğer yandan insanlar başkalarının sürekli tehdidi

⁴⁵⁹ Ebû Süleyman, *Uluslararası İlişkiler*, 79. Aslında savaşla ilgili konular sadece rivayetlerde yer almamaktadır. Pek çok ayet için de aynı şey söz konusudur. Fakat bunların da tarihselik çerçevesinde incelenmesi gerekmektedir.

⁴⁶⁰ Eyyamu'l-Arab olarak nitelenen Arapların savaşları ve savaş geleneği hakkında bkz., Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Musenna, *Kitâbu Eyyâmî'l-'Arab*, Beyrut 1407/1987, II, 29 vd.; Hasan İbrahim Hasan, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, çev., İsmail Yiğit ve diğerleri, İstanbul 1987, I, 74 vd.; Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Tarihi'l-'Arabi Kable'l-İslâm*, y.y. 1993, IV, 609.

⁴⁶¹ Bu konudaki rivayetler için bkz., Abdurezzâk, *Musannef*, V, 171 vd. (9271 vd.)

altında idi. Kaldı ki, barış seslerinin çokça yükseldiği çağımızda bile insanlar savaşları önlemekten aciz kalmaktadırlar. Öyleyse savaşlar, dinin veya bir peygamberin değil, doğru veya yanlış, şartların insanlara dayattığı bir olgudur. Tarihselci düşünce ışığında bunun dikkate alınması zorunludur.

Bu bilgilerden sonra, savaş olgusunun, Hz. Peygamber tarafından, peygamberlik görevinin bir gereği olarak yaşatıldığını söyleyemeyiz. Bu bağlamda Rasûlullâh (a.s.)'ın yılda en az bir defa savaşmış olduğu gerekçesiyle, gayr-ı müslimlere her yıl saldırılması gerektiğini tavsiye eden yaklaşımın⁴⁶², artık savunulacak bir tarafı yoktur. Çünkü, günümüz şartlarında ve çağdaş uluslararası sistemlerde, hem bu gün hem de yarın, bunun kabul edilmesi söz konusu değildir⁴⁶³. Ebû Süleyman'ın bu eleştirisine muhatap olan eş-Şâfiî (ö. 204/819)'nin bu yaklaşımı, ancak İslâm'ın bir savaş dini, Rasûlullâh'ın da bir savaş peygamberi olduğunun ispatından sonra haklılık kazanabilir. O'nun bir savaş peygamberi oluşunun ispatı ise, sadece tarihselliğin göz ardı edilmesi ile mümkün olabilir.

2.1.2.3. Şartların Gerektirdiği Tarihsel Bir Kurum: Kölelik

Kölelik ve cariyelik kurumu da bu bağlamda ele alınabilir. Çünkü tarih içindeki savaşların sonuçlarından birisi, insanların esir alınması ve sonra da köleleştirilmesidir. Savaşlar yanında, işlenilen suçlar, kişinin terkedilmiş olması, yoksulluk sebebiyle satılmalar, ödenemeyen borçlar ve köle anne-babadan olma gibi durumlar da köleliğin sebeplerindendir⁴⁶⁴.

Pek çok toplumda olduğu gibi⁴⁶⁵, İslâm öncesi Araplarda da kölelik uygulaması vardı. Rasûlullâh (a.s.) da kendi döneminin bu geleneğini devam ettirmiştir. Çünkü toplumun alışkanlığı yanında, ticaret, ziraat ve insanların diğer çeşitli hizmetlerinde

⁴⁶² Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Umm*, Beyrut 1410/1990, IV, 177.

⁴⁶³ Ebû Süleyman, *Uluslararası İlişkiler*, 81. İslâm'ın ve müslümanların savaş konusundaki tutumları hakkında geniş bilgi için bkz., Macid Hadduri, *İslam Hukukunda Savaş ve Barış*, çev., Fethi Gedikli, İstanbul 1999, 60 vd.

⁴⁶⁴ Hasan Tahsin Fendoğlu, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Kölelik ve Cariyelik*, İstanbul 1996, 26 vd.

⁴⁶⁵ Tarih içinde görülen dünya toplumlarındaki kölelik uygulamaları için bkz., Ahmed Şefik Bey, *er-Rikku fi'l-İslâm Tercümesi*, Fransızca'dan Arapça'ya çev., İkdâm Gazetesi Tahrir Heyeti, Dersaadet 1313, 8 vd.; Fendoğlu, age., 30-76; Gülnihal Bozkurt, "Eski Hukuk Sistemlerinde Kölelik", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, cilt: XXXVIII, sayı: 1-3, yıl: 1981, 67-102.

kölelerin bir katkısı vardı⁴⁶⁶. Örneğin Rasûlullâh (a.s.)'ın hizmetini gören köleler mevcuttu⁴⁶⁷. Yine Berire ve kocası Muğis, birer köle idiler⁴⁶⁸. Ebû Zerr⁴⁶⁹ ve Abdullah b. Abbas⁴⁷⁰ kölesi bulunan sahabilerdendir. Rasûlullâh (a.s.) o günün şartlarında kölelikle ilgili yeni bir takım düzenlemelerde bulunmakla yetinmiştir. Örneğin onlara güzel davranılması, ihtiyaçlarının en güzel şekilde karşılanması vb. tavsiyelerde bulunmuştur⁴⁷¹. Eğer köleler sahibinin affedemeyeceği suçlar işlerlerse, başkalarına satılabileceği de bu tavsiyeler arasında yer almaktadır⁴⁷². Bu son tavsiyenin veda hutbesinde gerçekleşmiş olması, Rasûlullâh'ın kölelik sistemine bakışı açısından önemlidir. Çünkü bu şekilde Rasûlullâh, kendi çağının şartlarında var olan kölelik ve cariyelik kurumunu yürürlükte bırakmış olmaktadır.

Tarihsel şartlarla ilişkili gördüğümüz bu müessese, tarih içinde, müslümanlarca hem teorik hem de pratik olarak güncelliğini korumuştur. Hatta kölelik, şartların gereği olarak değil de, dünyanın sonuna kadar devam edecek olan küfrün/Allah'a inanmayışın bir cezası olarak dahi algılanmıştır⁴⁷³. İbn Melek (ö. 821/1418)'in, Şerhu'l-Menâr adlı eserindeki şu ifadeler bunun ilginç bir örneğidir. "... Kendisine ibadeti küçümsedikleri ve onun birliğine ulaştıran deliller üzerinde düşünmedikleri için Allâh kafirleri kölelikle cezalandırmıştır. Böylece onları kullarının köleleri yapmış ve mülkiyet konusunda hayvanlarla aynı kategoride kabul etmiştir... [!]"⁴⁷⁴

⁴⁶⁶ Vehbe ez-Zuhaylî, *Âsâru'l-Harbi fî'l-Fıkhi'l-İslâmî*, y.y. 1401/1981, 442; İbn Âşûr, *Hukuk Felsefesi*, 117.

⁴⁶⁷ Rasûlullâh'ın sahip olduğu ve zaman zaman azat ettiği köleleri için bkz., İbn Sa'd, *Tabakât*, I, 497-498; İmâduddin Ebu'l-Fidâ İbn Kesir, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, Beyrût, 1395/1976, IV, 616-652; İbn Seyyidinnas Muhammed b. Muhammed, *'Uyûnu'l-Eser fî Funûni'l-Megâzî ve's-Şemâilî ve's-Siyer*, Beyrut, 1974, II, 313-315.

⁴⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I, 215; Buhârî, *Sahîh*, 68/Talâk, 14 vd. (VI, 171); Ebû Dâvûd, *Sunen*, 13/Talâk, 19 vd. (II, 670 vd. no: 2231 vd.); İbn Mâce, *Sunen*, 10/Talâk, 29 (I, 680-681, no: 2074-2076).

⁴⁶⁹ Muslim, *Sahîh*, 27/Eymân, 10 (II, 1282, no: 38/1661).

⁴⁷⁰ Abdurrazzâk, *Musannef*, VII, 214-215 (12843).

⁴⁷¹ Rasûlullâh'ın bu türden tavsiyeleri için bkz., Mâlik, *Muvatta*, 38/'İtk, 1 vd. (II, 772 vd., no: 1 vd.); İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 185; Buhârî, *Sahîh*, 2/İman 22 (I, 13), 49/'İtk, 1 vd. (III, 117 vd.), 70/Eti'me, 55 (VI, 214); Muslim, *Sahîh*, 27/Eymân, 10 (II, 1282-1284, no: 38 vd./1661 vd.); Ebû Dâvûd, *Sunen*, 28/'İtk, 13-15 (IV, 273-276, no: 3964-3968); 26/Eti'me, 50 (IV, 185 no: 3846); 40/Edeb, 123 (V, 359-360, no: 5157, 5158),

⁴⁷² İbn Sa'd, age., II, 185.

⁴⁷³ Muhammed b. Abdillatif b. Melek, *Şerhu'l-Menâr fî Usûl İbni Melek*, İstanbul, tz. 344; Ömer Nasûhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul 1985, I, 233; Zuhaylî, *İslâm Fıkhi*, X, 329.

⁴⁷⁴ Bkz., İbn Melek, age., 344.

Allah'a inanmayışı köleliğin bir cezası olarak takdim eden bu yaklaşıma katılmak mümkün değildir. Hatta bunun karşısında olmak gerekmektedir. Çünkü fert ve toplumlara zarar vermediği sürece insanlar, Allah'a inanmama konusunda özgürdürler. İnsanların bu özgürlüğü bir insan hakkı olarak korunmalıdır. Dahası, kanaatimize göre insanların inanç konusunda ceza verme yetkileri yoktur. Köleliğin küfrün cezası olarak gösterilmesi, bu müessesenin tarihsel olmadığını iddia etmek anlamına gelmektedir. Çünkü kafir olarak adlandırılan ve İslâm dininin ilkelerine inanmayan insanlar, dünyanın sonuna dek bulunacaktır. Bu durumda maalesef o insanlar, doğrudan potansiyel köle adayı olarak algılanmış olacaktır.

Müslümanlar arasında son zamanlarda yaygınlaşan bir kanaate göre de İslâm ve İslâm Hukuku, esasen, köleliği tedrici olarak kaldırmayı hedeflemiştir⁴⁷⁵. Ne var ki pratiğe baktığımızda bunun tarih içinde müslümanlar tarafından başarılamadığı görünmektedir. Hatta köleliği yasaklama girişiminde bulunan bir düşüncenin varlığına da henüz rastlayamadık. Çünkü tarihsel kölelik kurumu, Rasûlullâh tarafından uygulandığı gerekçesiyle yüzyıllar boyu yaşatılmıştır. Teori ve pratikte kölelik kurumunun yaşatılmış olması, İslâm'ın köleliği kaldırmayı amaçladığına yönelik yeni iddiaların gerçekdışı olarak nitelenmesi ile sonuçlanmaktadır⁴⁷⁶. Bu durumda, ya "müslümanların İslâm'ın maksadını anlayamamış ve dolayısıyla ona aykırı hareket etmiş olmaları" ya da "İslâm'ın köleliği kaldırma hedefinin bulunmadığı" yargısına ulaşmak muhtemeldir⁴⁷⁷.

İslâm'ın köleliği tedrici olarak kaldırmayı hedeflediği konusundaki yorumlar, pek çok dünya ülkesinin, özellikle Avrupa'daki bazı devletlerin bu konuda büyük bir mesafe katetmesinden sonra başlamıştır. Köleliğin yasal olarak kaldırılması, dünya milletlerinin çabası ile XIX. yüzyılda gerçekleşmiştir. Bir süredir Avrupa'da devam etmekte olan

⁴⁷⁵ es-Seyyid Emîr Ali, *Ruhû'l-İslâm*, çev., Emin Mahmud eş-Şerif, y.y., 1961-1963, II, 145-151; Miras, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, VII, 466-467, IX, 366; XII, 260; Zuhaylî, *Âsârü'l-Harb*, 442-443; Muhammed Faruk en-Nebhân, *İslam Anayasa ve İdare Hukukunun Genel Esasları*, çev., Servet Armağan, İstanbul 1980, 177 vd.; İbn Âşûr, *Hukuk Felsefesi*, 118-119; Fendoğlu, 303 vd.; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, İstanbul 1999, I, 49 (2/Bakara, 177)

⁴⁷⁶ Bkz., İlhan Arsel, *Şeriat ve Kölelik*, Kaynak Yayınları, İstanbul 1997, 9-10.

⁴⁷⁷ Biz burada İslâm'ın köleliği kaldırmak veya kaldırmamak gibi bir iddiasının varlığına veya yokluğuna değil, sadece müslümanların, tarih içinde yaşattıkları olguların dinleri ile bağdaşıp bağdaşmadığı konusuna bir vurgu yapmak istiyoruz. Çünkü bu konu içinde işlenecek olan köle azadı meselesi, "Kafirlerle karşılaştığınızda boyunlarınızı vurun. Hezimete uğrattığınız zaman da onları esir alın. Sonra da ya karşılıksız olarak veya fidye karşılığında serbest

insan hakları konusundaki arayışların bir boyutu da, XVIII. yüzyılın sonlarında köleliğe itiraz şeklinde başlamıştır. Daha sonra, 1833’de İngiltere, 1848’de Fransa, 1858’de Portekiz, 1863’de Hollanda ve 1871’de Brezilya, kölelik ile köle ticaretini resmen kaldırmıştır. Yine aynı yüzyıl içindeki çeşitli tarihlerde, köleliğin kaldırılmasına yönelik olarak, Avrupa’nın çeşitli devletleri arasında ortak anlaşmalar da gerçekleştirilmiştir. İngilizlerin teşvikiyle, 1880 yılında, köleliğin kaldırılmasını öngören İngiliz-Osmanlı anlaşması yapılmıştır. Osmanlılar bundan sonra köle ticaretini yasaklayan Brüksel konferansı (ö. 1890) sonucunu da imzalamışlardır. XX. yüzyılın ilk yarısındaki çeşitli tarihlerde bu tür anlaşmalar yeniden yapılmış, 1926 yılındaki “Köleliğe Karşı Sözleşme”ye 75 devlet taraf olmuştur. Türkiye bu sözleşmeyi 1933 yılında onaylayıp yürürlüğe koymuştur. İkinci dünya savaşından sonra bu sözleşmeyi tamamlayan ek sözleşmeler de yapılmış ve konu evrensel bir mahiyet kazanmıştır. 10.12.1948’de imzalanan “Evrensel İnsan Hakları Bildirisi”nin 4. maddesinde “Kimse, kölelik ya da kulluk altında tutulamaz; kölelik ve köle ticareti her türüyle yasaktır.” hükmü yer almıştır⁴⁷⁸. Müslüman Arap ülkeleri ise insan hakları konusundaki ciddi girişimlerine 1960’lı yılların sonlarında başlamışlardır⁴⁷⁹.

Özet halindeki bu tarihi bilgiler ışığında, müslümanların köleliğin kaldırılması ve genel olarak insan haklarının tartışılması konusunda ne kadar az katkı sağladıkları anlaşılmaktadır. Bir de İslâm’ın zaten köleliği kaldırmayı hedeflediğinin sıkça vurgulanması ile, savunmacı bir tavır takınılmaktadır. Burada ifade edilmesi gereken bir başka nokta da, bu iddiaların Batıdaki gelişmelerden sonra ortaya çıkmış olmasıdır. Bu tür bir yaklaşım, tespit edebildiğimiz kadarıyla, XIX. yüz yılın sonlarından itibaren ortaya çıkmaya başlamıştır. 1890’lı yıllarda dile getirdiği görüşleriyle, Emîr Ali (ö. 1347/1928)’yi bu işi başlatanlardan birisi olarak zikredebiliriz⁴⁸⁰. Gayr-ı müslim toplumların köleliği kaldırma teşebbüslerinden sonra, İslâm’ın hedefinin de bu olduğu ve kölelik ile efendilik ku-

bırakan...”, (47/Muhammed , 4) mealindeki âyet vb. ile İslâm’ın köleliği kaldırmayı hedeflediği düşünülebilir.

⁴⁷⁸ Bu paragrafta özet olarak verilen bilgiler için bkz. M. Semih Gemalmaz, *Ulusalüstü İnsan Hakları Hukukunun Genel Teorisine Giriş*, İstanbul 1997, 197-251.

⁴⁷⁹ Gemalmaz, age., 286 vd.

⁴⁸⁰ Emîr Ali, *Rûhu’l-İslâm*, II, 145-151. İslâm’ın köleliği kaldırmayı hedeflediği düşüncesi, İslâm dünyasında modernist hareket olarak nitelenen ve geçen XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarında yaşayan kişiler tarafından müsteşriklerin İslâm ve kölelik hakkındaki olumsuz yaklaşımlarına cevap vermeye çalışmaları neticesinde ortaya çıkmıştır. Bkz., Siddiki, *Modernist Düşünce*, 204 vd.

rumunun tarihe karıştığı⁴⁸¹, bir başka deyişle “tarihselliği” ifade edilebilmiştir. Hatta müslümanların köleliğin dünya insanlığı tarafından kaldırılmasını kabullenmede, dinlerinin bu kondaki teşviği nedeniyle, zorlanmadıkları da ifade edilmektedir⁴⁸².

Buna karşın kölelik kurumunun tarihselliğine itiraz eden ve onun everenselliğini savunan yaklaşımlar da vardır. Örneğin Ali b. Nufey el-Ulyani, 1404/1984 yılında bitirdiği *Ehemmiyyetu'l-Cihâd* isimli doktora tezinde, savaşın tarihsel sonuçlarından birisi olan kölelik konusuna değinirken, köleliğin kaldırılmasına ve yasaklanmasına olumsuz bakmaktadır. Ona göre köleliğin kaldırılması ve yasaklanması düşüncesi, Avrupa ve Amerika'dan ithal edilmiştir. İslâm'ın kölelik kurumunu meşru görmesinden rahatsız olan bazıları, onu batı medeniyetinin ulaştığı neticelere uydurmak için nassı tahrif etmektedirler. Müellif'in burada nassı tahrif etmekle suçladığı kişi, Vehbe Zuhayli'dir. Çünkü Zuhayli, İslâm'ın köleliği kaldırmayı amaçladığını, ancak tarihsel şartlar nedeniyle bunu zamana bıraktığını, dahası köleliği mubah sayan bir nassın bulunmadığını ve dolayısıyla köleliğin kaldırılmasının İslâm'a aykırı olmadığını savunmaktadır⁴⁸³. Bu iddiaları bir yalan olarak nitelendiren Ulyani, köleler ve onların hürriyete kavuşturulması hakkında, alimlerin bunca görüşleri ile, kafirlerin köleleştirilebileceğine cevaz konusunda icma varken, böyle düşünülmemeyeceğini ifade etmektedir. âyetler ve hadîslerdeki kölelikle ilgili ahkamı da delil gösteren müellif, Batılıların köleliği yasaklamasından önce, köleliğin bütün müslümanlarca mubah görüldüğüne vurgu yapmaktadır⁴⁸⁴. Ve Ulyani sözlerini şöyle tamamlamaktadır: “Allah, -daha önce ifade ettiğimiz gibi- alimlerin ittifakı ile köleliğe ruhsat vermiştir. Bu izin, bazı iftiracıların iddia ettiği gibi, düşmana misli ile davranma veya bazı tarihsel şartlara bağlı değildir. Aksine genel/evrensel/değişmez bir izindir. Rasûlullâh öldüğünde köleliğe ruhsat vardı ve müslümanlar da 13 asır boyunca bunu uygulamıştı. İzin hükmünün yerine yasağı getiren şey nedir! Şüphesiz Allah'ın helal saydığı şeyi haram kabul etmek, Onun haram saydığı şeyi helal kabul etmek gibidir. Kölelik kurumuna laf atanlar, et vb. güzel yiyecekleri yasaklayanlar gibidir... Vurgu: N.T.”⁴⁸⁵ Bu yaklaşımıyla müellif, tarihsel

⁴⁸¹ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, XII, 260.

⁴⁸² H. Yunus Apaydın, “Siyasal Hayat”, *İlmihal II* (Heyet), İstanbul 1999, 328.

⁴⁸³ Zuhaylî, *Âsârü'l-Harb*, 442-444.

⁴⁸⁴ Ali b. Nefî el-Ulyanî, *Ehemmiyyetu'l-Cihâd fî Neşri'd-Da'veti'l-İslâmiyye ve'r-Reddi alâ't-Tavâifi'd-Dâleti fihi*, Riyad 1405/1985, 372 vd.

⁴⁸⁵ Ulyanî, age., 380.

kölelik kurumunun evrensel olduğunu kabullenmiş olmaktadır. Fakat ona katılmak ve köleliği İslamın evrensel bir kurumu olarak kabullenmek mümkün değildir.

İslâm'ın köleliği kaldırmayı hedeflediği anlayışının temel dayanaklarından olan köle azadı/hürriyete kavuşturma meselesine gelince, bu hem Kur'ân'da hem de hadîslerde vurgulanmakta olan bir konudur. Örneğin bir takım suçların keffareti/cezası olarak köle azadı, Kur'ân tarafından tavsiye edilmektedir⁴⁸⁶. Rasûlullâh bunu tavsiye etmiş ve kendisi de bazı köleleri hürriyetine kavuşturmuştur. Fakat bu da İslâm'ın veya Rasûlullâh'ın başlattığı bir gelenek değildir. Çünkü kölelere hürriyet verme müşrik Araplarca yaşatılmakta olan tarihsel bir uygulamaydı. Örneğin Cubeyr b. Mutim, Uhud Savaşında, amcasının kanına karşılık Hz. Hamza'yı öldürmesi halinde, Vahşi'yi hürriyetine kavuşturacağı sözünü vermiştir⁴⁸⁷. Rasûlullâh da toplumda var olan bu tarihsel uygulamayı devam ettirmiştir.

Köleliğin, şartlara bağlılığı nedeniyle, tarihsel bir kurum oluşu, bu kurum ekseninde oluşan oruç ve yemin keffareti ile evlenme, boşanma, alışveriş vb., hayatın pek çok alanını ilgilendiren konularda, hadîslerdeki ve fıkıh kitaplarındaki hükümlerin de tarihselliğini beraberinde getirecektir. Son dönemlerde yazılan bazı fıkıh kitaplarında kölelik kurumunun bu tarihsel durumuna işaret edilmesini⁴⁸⁸, olumlu bir gelişme olarak karşılıyoruz. Ancak yine bazı fıkıh kitaplarda, köle azadının halen keffaret ödeme şekillerinden birisi olarak kabul edilmekte oluşunu izah etmek zordur⁴⁸⁹. Bu durumda, Ahmed en-Na'im'in dile getirdiği; “*Kölelik eskiden savunulabilen bir konu iken, artık hiç kimse öyle olduğunu iddia edemez.*”⁴⁹⁰ şeklinde ifade edilen görüşe katılmak yerinde bir tavır olacaktır.

⁴⁸⁶ 4/Nisa, 92; 5/Maide, 89; 58/Mücadele, 3.

⁴⁸⁷ Buhârî, *Sahih*, 64/Megâzî, 23 (V, 36). Diğer bazı örnekler için bkz., Muslim, *Sahih*, 1/İmân, 55 (I, 113-114, no: 194-196/123); Ahmed b. Hanbel, *Musned*, III, 434.

⁴⁸⁸ Zuhaylî, *İslâm Fıkhi*, IV, 313; Ali Bardakoğlu, “Kefâretler”, *İlmihal II* (Heyet), İsam, İstanbul 1999, 15.

⁴⁸⁹ Bilmen, *Kamus*, II, 318 vd., *Büyük İslâm İlmihali*, İstanbul tz., 304 vd. Bir önceki dipnotta Zuhaylî'nin, kölelik kurumunun tarihselliğini kabul ettiğine işaret edilmişti. Ancak o, aynı eserin bir başka yerinde köle azadını kefarete çeşitlerinden birisi olarak vermektedir. Onun bu iki ayrı tutumu izaha muhtaçtır. Zuhaylî, age., III, 210.

⁴⁹⁰ Ahmed en-Na'im, *Islamic Reformation*, 91.

2.1.2.4. Kur'ân Sayfalarını Düşman Ülkesine Götürme Yasağı

Abdullah b. Ömer'in anlattığına göre Rasûlullâh (a.s.), kendi döneminde, düşman ülkelerine Kur'ân sahifesi götürülmesini yasaklamıştır⁴⁹¹. Hadîsin bir takım rivâyetlerinde bu yasağın gerekçesi olarak, Kur'ân sahifelerinin düşman eline geçmesi endişesi dile getirilmektedir.

Bazı alimler ise, Kur'ân'a hürmetsiz davranılacağı konusundaki endişelerini ilgili yasağın gerekçesi olarak algılamaktadırlar. Bu yaklaşımın sahiplerinden olan ve konuyla ilgili hadîsi şerh eden Nevevi (ö. 676/1277)'ye göre Kur'ân sahifeleri ile kafirlere ait bölgelere gidilmesi, rivâyette belirtilen bir illet sebebiyle yasaklanmıştır. O illet de kâfirlerin sahifeleri ele geçirdiklerinde ona saygıyı ihlal etmeleri korkusudur. Bu korkudan emin olduğunda, örneğin onlara karşı galip gelmiş müslüman orduların elinde götürülmesinde herhangi bir sakınca yoktur. Çünkü bu durumda yasaklamayı gerektiren illet ortadan kalkmış olmaktadır⁴⁹².

İbn Abdi'l-Berr (ö. 463/1071)'in anlattığına göre İmam Mâlik (ö. 179/795) ise, bu yasağı mutlak olarak anlamakta ve her halükarda Kur'ân'ın yabancı bölgelere götürülmesinin yasak olduğunu düşünmektedir. Çünkü Rasûlullâh (a.s.) bu yasaklamada, güçlü ordu ile veya zayıf ordu ile gidilmesi konusunda herhangi bir ayırım yapmamıştır⁴⁹³. Müşriklerin pis olduğu, dolayısıyla Kur'ân'a sadece temiz olanların dokunabileceği argümanını kullanan ve bu yüzden Kur'ân'ın gayr-ı müslimlere öğretilmesine sıcak bakmayan yaklaşımları⁴⁹⁴ da, Rasûlullâh (a.s.)'ın bu yasağına gerekçe bulma çabası olarak değerlendirebiliriz.

⁴⁹¹ Mâlik, *Muvatta*, 21/Cihâd, 2 (II, 446, no: 7); Tayalisi, *Musned*, 235 (no: 1855); Abdurrazzâk, *Musannef*, V, 212 (no: 9410, 9411); İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VIII, 365; Ahmed b. Hanbel, age., II, 6, 7, 10, 55, 63, 76, 128; Buhârî, age., 56/Cihâd, 129 (IV, 15); Muslim, age., 33/İmâre, 23 (II, 1490-1491, no: 92-94/1869); Ebû Dâvûd, *Sunen*, 15/Cihâd, 81 (III, 82, no: 2610); İbn Mâce, *Sunen*, 24/Cihâd, 45 (II, 961, no: 2879, 2880); Ebû Ca'fer et-Tahavî, *Muşkilu'l-Âsâr*, Beyrut 1415/1995, II, 253.

⁴⁹² Nevevî, *Şerh*, XIII, 13.

⁴⁹³ İbn Abdi'l-Berr, *Temhîd*, XV, 254.

⁴⁹⁴ İbn Abdi'l-Berr, age., XV, 254-255.

Hadîsin değerlendirilmesinde illetin saygısızlık riski ile sınırlandırılması kanaatimizce bir eksikliktir. En azından illetin bununla sınırlı olduğu söylenilemez. Burada Kur'ân'ın fiziki varlığı açısından daha önemli bir risk vardır. Hadîsin tarihsel boyutunu ilgilendiren en önemli yön de burasıdır. Rasûlullâh (a.s.)'ın yasağı bu tarihsel gerekçeye dayanmış olmalıdır. Şöyle ki, vahiy sürecinde Kur'ân sınırlı sayıda insanın hafızasında ve dağınık bir şekilde bulunan değişik yazı malzemelerinde kayıtlı idi. Bu kayıtlar da o günkü imkanlar nispetinde sayıca azdı. Bu durumda Kur'ân âyetlerinin yazılı bulunduğu malzemeler hassasiyetle korunmalıydı. Aksi halde kaybolma ve yok olma tehlikesiyle karşılaşılabilirdi. Bu tehlike Kur'ân sayfelerinin düşman beldelerine götürülmesi durumunda veya savaş ortamında kendini gösterebilir, hem Kur'ân sayfelerinin imhası, hem de âyetler üzerinde oynanarak tahrifi girişimleri görülebilirdi. Rasûlullâh (a.s.)'ı korkutan ve kuşkulandıran şey bu tehlike olmalıdır. İşte böylece tarihsel şartlar, Rasûlullâh (a.s.)'ı Kur'ân sayfeleri ile düşman topraklarına gitme yasağı getirmeye sevk etmiş olmalıdır.

Hadîsin tarihselliğinde etkili olan zamana bağlı bu şartlar, Rasûlullâh (a.s.)'tan sonra devam etmediğinden, sonraki insanlar için bu emrin uygulama değeri de yoktur. Zira Hz. Osman döneminde, Kur'ân nüshaları artırılmış ve dolayısıyla yok olma tehlikesi ortadan kalkmıştır. Günümüzde ise böyle bir riskin var olabileceği artık akla bile gelmez. Hatta günümüz şartlarında, bırakın Kur'ân'ın gayr-i müslim beldelere götürülmesinin yasaklanmasını, bu teşvik dahi edilebilir. Bir tarafta yasak, bir tarafta teşviğin bulunması, iki tarihsel durumun ne kadar farklı olduğunu gözler önüne sermektedir. Eğer hadîsteki illetin, saygısızlığa veya temiz olmayışa bağlanması doğru kabul edilirse, aynı yasak, çağımız şartlarında dahi geçerliliğini koruyacağı ileri sürülebilecektir. Bu durumda ise Kur'ân, sadece müslümanların okuduğu, kendisini başkalarına sunamayan bir kitap olacaktır. Kanaatimizce Rasûlullâh (a.s.) böyle olmasını da istemezdi.

2.1.2.5. Kadının Mahremsiz Olarak Yolculuğunun Yasaklanması

Yanında mahremi bulunmaksızın kadının yolculuk yapmasının yasaklanması da, şartlarla alakalı tarihsel hadîslere bir örnektir. Rivâyete göre Rasûlullâh (a.s.), müslüman bir kadının, yanında mahremi bulunmaksızın, yolculuk yapmasını caiz gör-

memiştir⁴⁹⁵. Rivâyetlerin bazılarında, yasaklanan yolculuğun süreleri; bir gün, bir gece, üç gün, üç gece vb. şeklinde yer almaktadır. Bazı alimler, bu farklılığın, hadîslerin farklı yerlerde irad edilmesinden kaynaklanmış olabileceği kanaatindedirler⁴⁹⁶. Yolculuk süresinin değişik rakamlarla ifade edilmesi, temsili anlatım olarak da algılanmaktadır. Örneğin Münziri (ö. 656/1258)'ye atfedilen bir görüşe göre, söz konusu rivâyetlerde, mahremsiz yolculuk için konan sürenin en az miktarının temsili bir anlatımı vardır. Şöyle ki; en küçük sayıyı ifade eden rakam "bir"dir. Birden fazla miktarı ifade eden ilk rakam da "iki" sayıdır. "Üç" sayısı ise, çoğunluk ilk ve en azı olan rakamıdır. Bu sayılar sanki kadının mahremsiz olarak yolculuk yapamayacağı sürenin gün olarak en az miktarını ifade etmektedir. Daha fazlası hakkında da aynı şeyi söylemek mümkündür⁴⁹⁷.

Bazı alimlere göre, hacca ilgili âyette öngörülen imkanı bulamamış sayılacağından, mahremsiz kadının hacca gitmesi farz değildir. Süfyan es-Sevri (ö. 161/777) ve Kufeliler bu görüştedirler. Bazılarına, örneğin İmam Mâlik (ö. 179/795) ve eş-Şâfiî (ö. 204/819)'nin kanaatine göre de, yol güvenliği bulunduğu diğer insanlarla birlikte hacca gidebilir⁴⁹⁸. Fakat hadîsteki yasaklama sadece hacc yolculuğu ile alakalı değildir. İbn Hacer (ö. 852/1448) ve Aynî'ye göre, rivâyetlerden bu yasağın bütün yolculuklar için söz konusu olduğu anlaşılmaktadır⁴⁹⁹.

Kadının güvenliğinin kocası, yakınları ya da güvenilir kadınlarla gerçekleştiği⁵⁰⁰ iddiasına gelince, buna katılmanın zor olduğunu ifade etmek istiyoruz. Çünkü Kadının kocası, yakınları veya diğer kadınlar onu bütün tehlikeden korumada her zaman başarılı olamayabilirler. Kaldı ki, onların kendilerini bile koruyamadıkları tehlikelerle karşılaşmaları mümkündür. Yol güvenliğinin bulunmadığı tarihsel ortamlarda tehlike, bütün insanlar için kaçınılmazdır. Bu durumda, aynı yasak erkekler için de geçerli olacaktır.

⁴⁹⁵ Mâlik, *Muvatta*, 54/İstizân, 14 (II, 979, no: 37); Tayalisi, *Musned*, 305 (no: 2317), 357 (no: 2732); Humeydî, *Musned*, II, 440; Dârimî, *Sunen*, 19/İstizân, 46 (II, 598, no: 2681); Buhârî, *Sahih*, 18/Taksîrû's-Salât, 4 (II, 35-36), 28/Sayd, 26 (II, 219); Muslim, *Sahih*, 15/Hacc, 74 (I, 975-978, no: 413-424/1338-1341); Ebû Dâvûd, *Sunen*, 11/Hacc, 2 (II, 346-348, no: 1723-1727); Tirmizî, *Sunen*, 10/Rada, 15 (III, 472-473, no: 1169-1170); İbn Mâce, *Sunen*, 25/Menâsik, 7 (II, 968, no: 2898, 2899); İbn Belbân, *İhsân*, IV, 174 vd. (no: 2707 vd.).

⁴⁹⁶ İbn Hacer, *Feth*, IV, 556; Aynî, *Umde*, X, 224; Ebû'l-Ulâ el-Mubarekfürî, *Tuhfetu'l-Ahvezî bi Şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, y.y. t.z., IV, 323.

⁴⁹⁷ İbn Hacer, age., IV, 556; Mubarekfürî, age., IV, 333.

⁴⁹⁸ Tirmizî, age., 10/Radâ', 15 (III, 473); Nevevî, *Şerh*, IX, 104.

⁴⁹⁹ İbn Hacer, *Feth*, IV, 557; Aynî, *Umde*, X, 221, 222.

⁵⁰⁰ Nevevî, age., IX, 104.

Nitekim bir rivâyette insanların tek başına yolculuk yapmalarının uygun görülmemiş olması⁵⁰¹, kanaatimize göre, bu riskten dolayıdır. Bu nedenle, yolculuğun içinde barındırdığı tehlikelerin, sadece kadınlarla alakalı olduğu düşünülmemelidir. Can, mal, namus vb. tehlikesi kadınlar kadar olmasa da, erkek için de söz konusu olmalıdır. Bu riskten olsa gerektir ki Allah, hacc edecek herkes için imkan bulabilmeyi şart koşturmaktadır⁵⁰². Yol güvenliğinin bulunması da bizce bu imkanın bir parçası olmalıdır.

Yusuf el-Kardâvî de konuya bu bakış açısı ile yaklaştığından haklı olarak, Rasûlullâh (a.s.) döneminde kadının maruz kalacağı tehlikelere dikkat çektikten sonra şunları söylemektedir⁵⁰³: “*Fakat -asrımızda olduğu gibi –durum değişip, yolculuğun en az yüz veya daha fazla yolcunun bindiği bir uçak, yahut yüzlerce yolcu taşıyan bir trende yapılması halinde ise, yalnız başına yolculuk yapan kadın hakkında korkmaya gerek yoktur. Dolayısıyla bu hususta şera’n kadın hakkında bir günah (güçlük) yoktur ve bu, hadise muhalefet de sayılmaz. Bilakis bunu, Buhari’deki Adiyy İbn Hâtim’in merfu olarak rivâyet ettiği şu hadis destekleyebilir: ‘Bir kadının Hîre denilen yerden çıkıp, yanında kocası olmaksızın tâ Beyt’e (Kabe’ye) kadar gelmesi yakındır.*”⁵⁰⁴

Konuyla ilgili görüşünü iktibas ettiğimiz Kardâvî, kadının mahremsiz yolculuğu meselesini tarihsellik çerçevesinde değerlendirmektedir. O, en azından tarihsellik bilinci ile hareket etmektedir. Tarihsellik bilinci sonucunda “şimdi” ile “geçmiş”in farklılığı öne çıkmaktadır. Buradaki “şimdi”, içinde yaşadığımız çağdaş tarihsellik; geçmiş ise, Rasûlullâh (a.s.)’ın dönemidir. Yolculuk şartları ve güven açısından bu iki tarihsellik arasındaki fark, Kardâvî’ye göre, hadîsteki hükmün farklı uygulanması sonucunu getirmektedir.

Öyleyse Rasûlullâh (a.s.)’ın yasağı şartlarla alakalı ve tarihsel bir mahiyettedir. Şartların değişmesi ile kaldırılacak olan yasak, yine tarihsel bir karar ile izne dönüşecektir. Bu ikinci tarihsel karar ise, kadının yol güvenliği sağlandığında mahremsiz olarak yolculuğunu yapabilmesidir.

⁵⁰¹ Mâlik, *Muvatta*, 54/İstizan, 14 (II, 978, no: 35); İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI, 223, 224; Ebû Dâvûd, *Sunen*, 15/Cihâd, 79 (III, 80, no: 2607); Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II, 186, 214.

⁵⁰² 3/Al-i İmran, 97.

⁵⁰³ Kardâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 205.

⁵⁰⁴ Buhârî, *Sahih*, 61/Menâkıb, 25 (IV, 175).

Burada Hz. Âişe'nin konuyla ilgili bir kanaatini de hatırlatmak istiyoruz. Rivâyete göre Hz. Âişe, Rasûlullâh'a isnad edilen, kadınların mahremsiz olarak yolculuk yapmalarını yasaklayan rivâyeti duyduğunda, bütün kadınların her birinin mahremleri olmadığını söyleyerek, tepkisel bir davranış sergilemiştir⁵⁰⁵. Esasen o bu tavrıyla, kadının yolculuk yapabileceği şahısların sadece mahremleri ile sınırlanmasına itiraz etmek istemiştir. Nitekim, Beyhaki de bu rivâyeti, *Güvenilir Kadınlarla Birlikte Emin Bir Yolda Gitme İmkânı Bulan Bir Kadının Haccetmesi Gerektiği*⁵⁰⁶ adlı bâbda zikretmiştir. Burada vurgulanan şey de, mahremli veya mahremsiz oluş değil, yol güvenliğinin sağlanmış olması şartıdır.

Sonuç olarak, Rasûlullâh (a.s.) dönemine göre yolculğun daha güvenli olduğu günümüzde kadınlar, mahreleri beraberlerinde olmaksızın yolculuk yapabilirler.

2.1.3. TOPLUMUN KÜLTÜRÜ: ÖRF

Kültür, toplumun bir üyesi olarak, insan tarafından kazanılan bilgiler, inançlar, sanatlar, ahlakî değerler, yasalar, geleneler ve alışkanlıklardan oluşan karmaşık bir yapıdır⁵⁰⁷. İnsanoğlunun manevî ihtiyaçlarını tatmin için bazı kaynaklardan aldığı ilhamla, elde ettiği inanç, bilgi, ahlak, hukuk, sanat, örf, adet, davranış tipleri, karşılıklı etkileşmeler, alışkanlıklar... ve maddi ihtiyaçlarını tatmin için oluşturduğu yerleşme, devlet, ekonomi, üretim araçları, gıda, giyim, korunma aletleri, teknoloji vb. insan eseri olan her şey kültürün kapsamı içindedir⁵⁰⁸. Şu halde kültürün, etkili olduğu alanlardaki duygu, düşünce ve inançları tespit edip yönlendirerek, sosyal hayatı tanzim etme özelliği vardır⁵⁰⁹.

Kültür, insanoğlu tarafından oluşturulmakta, geliştirilmekte ve yok edilmektedir. Aslında kültürün sahibi doğrudan insanın kendisidir. Çünkü insan, diğer canlılardan farklı olarak, zihni bir faaliyetle bilgi edinebilme, bu bilgileri geliştirme, bir eser ve dav-

⁵⁰⁵ Tayalisi, *Musned*, 296 (no: 2235); İbn Belbân, *İhsân*, IV, 178 (no: 2722-2723).

⁵⁰⁶ Beyhaki, *Sunen*, V, 224-226

⁵⁰⁷ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 433; ayrıca bkz., Mümtaz Turhan, *Kültür Değişimleri (Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik)*, İstanbul 1994, 35-36; Güvenç, age., 101, İnsanın eylemleri ile orantılı olarak kültürün çok sayıda tarifi yapılmıştır. A.B:D.'li iki antropolog (Kroeber ve Kluckhohn) birbirine yakın veya uzak 164 tane kültür tarifi tespit ettiklerini ifade etmektedir. Bkz., Güvenç, age., 95;

⁵⁰⁸ Güvenç, *İnsan ve Kültür*, 114 vd., 339-345; Nermi Uygur, *Kültür Kuramı*, İstanbul 1996, 17.

⁵⁰⁹ Nirun, *Sosyal Dinamik Bûnye*, 53.

ranış ortaya koyabilme daha açık bir ifadeyle kültür meydana getirme özelliğine sahiptir⁵¹⁰. Bunları söylerken kültürün statik bir şey değil, değişime açık ve esnek bir yapı olduğunu da ifade etmiş olmaktadır. Ancak insan kültürü değiştirmeye ve oluşturmaya başlamadan önce, içinde bulunduğu kültür onun için pek fazla esnek değildir. Bu durumda o, kısmî bir sabitlik ve statiklik özelliği taşımış olmaktadır. İnsan sadece üretici olduğu durumlarda bu statükoyu esnetme gücüne ulaşabilir. Aksi halde alışlagelmiş kültür içinde kendi “ben”ini hissetmeden, hatta tarihselliğinin bilincinde olmadan ve kültüre herhangi bir etki/katkıda bulunmaksızın uysal bir varlık olarak yaşamını tamamlar.

Bir de kültür, maddi ve manevî tüm insan üretiminin toplamı olarak, doğanın karşısına yepyeni bir doğa, insanî bir doğa ortaya koymuş olmaktadır. Çünkü insan, eylemsel gücüyle doğayı değiştirecek ona şekil verecek tek varlıktır⁵¹¹.

Kültürün insan tarafından üretilmesi gerçeği kadar bir başka gerçek te, insanın mevcut bir kültürün içinde kendi isteğine bağlı olmaksızın doğup büyümesidir. Çünkü o kendini ilk karşılaştığı kültürel mîrâsın içinde hazır bulmakta⁵¹², onu zorunlu olarak benimsemektedir. Bu demektir ki insanı şekillendiren şey, bir kültürü yaratmadan önce, büyük oranda içinde bulunduğu kültürdür. Bu durumda kültür, insan davranışları ve ürünlerindeki tarihselliğin bir kökeni/nedeni olmaktadır. Çünkü bütün kültürlerin, hatta tek bir kültürün değişik versiyonlarının dahi dünü ve bu günü her zaman farklıdır. Kültürlerin farklı oluşları, insanın davranışlarını yine farklılık yönünde etkilemektedir. Yani kendi yarattığı kültür de insanı geliştirir ve sanki varlığı kültüre bağımlıdır. Bu yüzden kültür, insanın en başta gelen var olma koşulu olarak görülmektedir⁵¹³. Kültürler öncelikle bir toplum içinde şekillenmektedirler. Bu nedenle kültürün belirli bir toplum ve millete özgü oluşundan bahsedilebilmektedir. Yani kültürlerin millilik özelliği vardır⁵¹⁴. Bu durumda, insanın kültürle olan ilişkisinin, iki boyutlu olarak gerçekleştiğini söyle-

⁵¹⁰ Uygur, *Kültür Kuramı*, 18.

⁵¹¹ Orhan Hançerlioğlu, *Toplumbilim Sözlüğü*, İstanbul 1986, 250.

⁵¹² Timuçin, *Düşünce Tarihi*, 10. Kültürün mîrâs olarak kalması kalıtım veya biyolojik bir devârs şeklinde değildir. O ancak öğrenme yoluyla aktarılabilir. Bkz., W. E. Heisterman Berlin, “Tabiat, İnsan ve Tarih”, çev., Tomris Mengüşoğlu, *Felsefe Arkivi*, sayı: 2, İstanbul 1959, 24.

⁵¹³ Uygur, *age.*, 18.

⁵¹⁴ Turhan, *Kültür Değişimleri*, 38 vd.

yebiliriz: Yerel/milli kültür ve yabancı kültür. Şimdi bu sınıflandırma kapsamında, kültürün Sünnet ve hadîslere tarihsellik bağlamındaki etkisini incelemek istiyoruz.

2.1.3.1. Hadîs/Sünnet-Yerel Kültür İlişkisi

Kültür toplumlara özel olup, ait olduğu toplumun rengini taşımaktadır. Bu nedenle onda bölgesellik ve toplumsallık esastır. Araplar da belirli bir coğrafyada yaşayan bir toplumdur ve kültürleri de kendilerine özeldir. İçinde yaşadığı bir şahıs olarak Rasûlullâh (a.s.) da, Arap toplumunun bir bireyi idi. Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarında kendi kültürünü yansıttığına dair değişik konulardan pek çok örnek bulmamız mümkündür. Özel hayatından sosyal ve dînî hayatına kadar her alanda karşılaşılabileceğimiz bazılarını burada değerlendirmek istiyoruz.

2.1.3.1.1. Evlilik Kurumundaki Bir Uygulama: Çok Eşlilik

Yerel kültür-Sünnet/Hadîs ilişkisine verilebilecek örneklerden birisi, çok eşlilik meselesidir. Araplarda çok evlilik, Atinalılar, Sabiiler, Eski Çinliler, Hititliler vb. bazı toplumlarda olduğu gibi, bir adetti, belki de bir zorunluluktur. Çok eşlilik, toplumların hayat tarzı, gelenekleri, ekonomik ihtiyaç ve imkanları, bölgesel şartlar, kadının bedensel ve fizyolojik problemleri, savaşlar sebebiyle erkek nüfusun azalması gibi nedenlerle uygulanmıştır. Eski Türklerin bazı boylarında ve Romalılarda olduğu gibi bazı toplumlar da ise, çok evlilik bir gelenek haline gelmemiştir⁵¹⁵.

Evlenme ve boşanma konularının Kur'ân ve Sünnet'te oldukça geniş ve en ince detaylarına kadar işlenmiş olmasının nedenlerinden birisi de, kanaatimize göre, Araplar arasında çokça görülen bu çok eşlilik kültürü olmalıdır⁵¹⁶. Çünkü böylelikle, toplumda çok sayıda nikâh yapılmakta ve yine çok sayıda boşanmalar yaşanmaktaydı. Nüfusun köy veya kasaba şartlarıyla sınırlı olduğu bir toplumda, evlilik ve boşanma konularının çokça konuşulmasının, bizce daha önemli bir gerekçesi olmamalıdır. Bu durum, Sünnet'in tarihsel boyutu açısından da önemlidir.

⁵¹⁵ Kâmil Ali Kevser-Salim Öğüt, "Çok Evlilik", *DİA*, VIII, 365. Araplardaki çok eşlilik geleneğinin sebepleri hakkında bkz., Âlûsî, *Bulâğu'l-Ereb*, II, 8 vd. Perslerde de böyle bir geleneğin varlığı hakkında bkz., Herodotos, *Tarih*, 66.

⁵¹⁶ Araplardaki poligami kültürünün İslâm hukukuna etkisi ve İslâm'ın çok eşliliğe bakışı hakkında bkz. H. İbrahim Acar, "Poligami Konusunda Bazı Mülâhazalar", *Ekev Akademi Dergisi*, cilt: I, sayı: 2, 194 vd.

Rasûlullâh (a.s.) da toplumunun bir örfü olan çok eşliliği yürütmüş ve aynı anda dokuz eşle evlilik yaşamıştır⁵¹⁷. Fakat pek çok eleştiriye sebep olan Rasûlullâh (a.s.)'ın çok eşliliğini, o dönemdeki Arap kültürünün etkisi nedeniyle, tarihsel bir uygulama olarak kabul etmekteyiz. Zira aksi takdirde iki önemli olumsuz sonuçla karşı karşıya kalılabilmektedir. Bu iki olumsuzluktan birincisi şudur: Rasûlullâh (a.s.)'ın çok kadınla evlenmiş olması tepki almakta ve bu evliliklerin bir peygambere yakışmadığı ileri sürülmektedir⁵¹⁸. Rasûlullâh (a.s.)'ın çok eşliliğinin yerel kültür bağlamında anlaşılmasının doğuracağı ikinci olumsuz sonuç, çok eşliliğin masumiyetini ve hikmetlerini dile getiren savunmacı yaklaşımdır⁵¹⁹. Halbuki çok eşliliğe itiraz etmek de, savunmacı tutum kadar subjektiftir. Problem tamamen toplumun kültürü ile alakalıdır. Bu bakımdan bir toplum tarafından çok eşlilik hoş karşılanmazken, diğerlerince de tek eşlilik hoş karşılanmayabilir.

Hiz. Peygamber'in poligami konusundaki tavrını gören çağdaş insanın dezavantajı, farklı bir kültürel ortamda yaşamakta oluşudur. Bu kültürel ortamda, az sayıdaki istisnalar dışında, çok eşlilik yaygın değildir. Öyleyse iki kültürel ortamın farklılığına itibar edilmediğinde, çok eşlilik kültürüne ya olumsuz bakılacak, ya da yaşatılması gerekli bir kurum kabul edilecektir. Halbuki günümüz insanının Hiz. Peygamber'i bu konuda eleştirmeye veya onu örnek alma adına çok eşliliği savunmaya hakkı yoktur.

2.1.3.1.2. Kızların Evlenme Yaşının Küçüklüğü

Yine Rasûlullâh (a.s.)'ın yaşı küçük olan Hiz. Âişe ile evliliğinde de aynı durumu, içinde yaşadığı toplumun kültürünü görmek mümkündür. Rivâyetlerden anlaşıldığına

⁵¹⁷ Âlûsî, *Bulâğu'l-Ereb*, II, 7; Rasûlullâh (a.s.)'ın evlilikleri hakkında bkz., İbn Sa'd, *Tabakât*, VIII, 52-221; Beyhaki, *Sünen*, VII, 70-73.

⁵¹⁸ Hiz. Muhammed'in çok eşliliğini salt şehvete ve çirkin duygulara bağlayan bir yaklaşım için bkz. İlhan Arsel, *Şeriat ve Kadın*, İstanbul, 1990, 317 vd.

⁵¹⁹ Müslüman çevrelerde Hiz. Muhammed'in çok eşliliği, olumsuz yaklaşanların eleştirilerine cevaplar yetiştirmek için apolojetik ve yorucu bir usulpla ele alınmaktadır. Bu konuda Hiz. Peygamber'in evliliklerini içeren çalışmalara bakılabilir. Örneğin, Muhammed Ali es-Sabuni, *Ravâi'u'l-Beyân Tefsîru Âyâtü'l-Ahkâm mine'l-Kur'ân*, İstanbul, t.z., II, 318 vd.; Mevlana Şiblî, *İslam Tarihi: Asr-ı Saadet*, Osmanlıcaya çev., Ömer Rıza, İstanbul 1347/1928, II, 1033-1043; M. Sadık Vîcdanî, *Hiz. Muhammed Niçin Çok Evlendi*, Hazırlayan: Ahmet Karadut, Ankara 1992, 149 vd.; Muhittin Akgül, "Hiz. Peygamber'in Evlilikleri Üzerine Bir İnceleme", *EKEV Akademi Dergisi*, cilt: I, sayı: 4, Mayıs 1999, 93 vd.; Ayrıca bkz., Âlûsî, age., II, 7.

göre Rasûlullâh (a.s.), Hz. Âişe'yi hicretten üç yıl önce nikâhlamıştı. Fiili evlilik ise, rivayetlere göre hicretten sonra yani Hz. Âişe dokuz yaşında iken gerçekleşmişti⁵²⁰.

Rasûlullâh (a.s.)'ın Hz. Âişe ile küçük yaşta evlenmesi, günümüzün mantığına göre garip karşılanmaktadır. Hatta bu işin bir insafsızlık olduğu gerekçesi ile, ağır eleştirilerde bulunulabilmektedir. Hz. Âişe'nin küçük yaşta evlenmesini garip karşılayanlardan birisi, Hollandalı Şarkiyatçı Reinhart Pietre Anne Dozy (ö. 1883)'dir. Hz. Âişe'nin oyuncaklarıyla oynayan bir çocuk olmakla birlikte, evlendiği zaman akıl ve bünye itibarıyla gelişmiş olduğunu ifade eden Dozy'nin bu evlilik hakkındaki ifadesi şöyledir: "...Ellilik bir erkekle yaşının gerektirdiği oyuncaklarla oynayan on yaşındaki bir çocuğu birleştiren garip bir izdivaç..."⁵²¹ Bu tür eleştirilerden sonra, müslümanlar da savunmacı bir tutum takınarak, zorlama bir takım yorumlara başvurmuşlar ve Hz. Âişe'nin evlilik yaşının esasen daha büyük olduğunu ispatlamaya çalışmışlardır⁵²².

Ancak burada her iki tarafa da hatırlatılması gereken bir nokta vardır. O da, eleştiri sahibi ve cevap vermeye çalışanların kültürel ortamları ile eleştirilen uygulamaların gerçekleştiği kültürel ortamların tamamen farklı olduğudur. Tarihselci düşüncenin temel iddialarından birisine göre ise her olayı, durumu, tarihselliği diğerlerinden farklı olarak, kendi şartları içinde değerlendirmek gerekmektedir. Yani her bir tarihsel dönemi, başka bir tarihsel dönemin ölçütleriyle değil, bizzat kendisinden hareketle anlamak ve değerlendirmek, doğru sonuca ulaştıracaktır⁵²³. Öyleyse Hz. Âişe'nin Rasûlullâh (a.s.) ile evlendiği yaşa bu gözle bakıldığında durum farklı olacaktır.

Rivâyetlerden Arap kültüründe böyle bir geleneğin var olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Rasûlullâh (a.s.)'ın Hz. Âişe ile evliliğini, yaşının küçüklüğü nedeniyle, yadırgayan hiç kimse çıkmamıştır. Eğer bu yaş evlilik için uygun olmasaydı, en azından toplumda bulunan art niyetli insanların veya münafıkların, hatta müşriklerin tepkisini alırdı. Diğer yandan o dönemlerde, kızların küçük yaşta evlendiğine dair Hz. Âişe'den baş-

⁵²⁰ Konuyla ilgili rivâyetler hakkında bkz., İbn Hişam, *Sîret*, IV, 293; İbn Sa'd, *Tabakât*, VIII, 58 vd.; Dârimî, *Sunen*, 11/Nikâh, 56 (II, 480, no: 2266); Buhârî, *Sahîh*, 63/Menâkıbu'l-Ensâr, 44 (IV, 251-252); Muslim, *Sahîh*, 16/Nikâh, 10 (II, 1038-1039, no: 69-72/1422); Ebû Dâvûd, *Sunen*, 12/Nikâh, 33 (II, 593, no: 2121); İbn Mâce, *Sahîh*, 9/Nikâh, 13 (I, 603-604, no: 1876, 1877).

⁵²¹ Reinhart Dozy, *Tarih-i İslâmiyet*, Arapça'ya çev., Abdullah Cevdet, Mısır 1908, I, 105. Bu evlilik bir insafsızlık olarak da değerlendirilmektedir. bkz. Arsel, *Şeriat ve Kadın*, 157 vd.

⁵²² Ömer Rıza Doğrul'a ait böyle bir yorum için bkz., Şiblî, *Asr-ı Saadet*, V, 14-25.

⁵²³ Gadamer, *Truth*, 231.

ka örnekler de vardır. Örneğin Rasûlullâh (a.s.), Hz. Hamza'nın kızı Ümame'yi Seleme b. Ebî Seleme ile, ikisi de küçük olduğu halde, nikâhlamıştır⁵²⁴. Yine Hz. Ebû Bekir'in hicri 13. yılda ölümünden yaklaşık dokuz ay sonra doğan kızı Ümmü Külsüm ile Hz. Ömer evlenmek istemişti⁵²⁵. Hz. Ömer hicri 24. yılda öldüğüne göre bu evlilik isteği, onun ölümünden önce gerçekleşmiş olmalıdır. Bu durumda Ümmü Külsüm'ün on yaşından küçük olduğu anlaşılabacaktır.

Kızların küçük yaşta evliliklerinin Araplar için normal bir uygulama olduğunu mantıkî olarak da çıkarmak mümkündür: Bir taraftan kız doğumlarına karşı tepkinin getirdiği olumsuz sonuçların, kız sayısının azalmasına sebebiyet vermiş olması mümkündür. Diğer taraftan, yine Araplarda bir gelenek haline gelen, bakirelerle evlenme isteği⁵²⁶, kızlara olan talebi artırmış olabilir. Bu talep artışı ile de toplumdaki kızların sayısında azalma olacağından, kızların evlilik yaşı düşmüş olabilir.

Hz. Âişe'nin evlilik yaşının küçüklüğü konusunda, toplumda mevcut kültürel yapının etkisini gösterecek bir başka önemli delil de şudur: Rivâyete göre Âişe Rasûlullâh (a.s.)'a nikâhlanmazdan önce bir başkası tarafından istenmişti. Hatta Ebû Bekir onun sözünü de vermişti. Damat adayı ise, Mut'im b. 'Adiyy'in oğlu Cubeyr adlı bir kişi idi. Ebû Bekir onlarla olan konuşmasını geri aldıktan sonra kızını Rasûlullâh (a.s.)'a nişanlayabilmişti⁵²⁷.

Evlilik yaşının kültürle bağlantısı ortaya çıkınca, Rasûlullâh (a.s.)'ın Hz. Âişe ile küçük yaşta evlenmesinin tamamen tarihsel bir uygulama olduğu görülecektir. Bu durumda farklı kültür mensupları, kendi toplumu içinde alışlagelmiş evlilik yaşının başka kültürlerde de bulunmasını bekleyemez. Örneğin içinde bulunduğumuz topluma, sünnete uygun olacağı gerekçesiyle, kızlarını küçük yaşta evlendirmeleri tavsiye edilemeyeceği gibi, yine bizim toplumumuzun telâkkileri ile bakılarak, Arapların bir adeti anormal görülemez. Diğer yandan toplumumuzda evlilik yaşının sabit olmayıp, değiştiğine de şahit olmaktayız. Bu değişme, daha çok, yaşın yükselmesi şeklinde gerçekleşmektedir. Artık insanımız, eğitim, hayat şartları ve ekonomi, iş imkanları vb. sebeplerle geç yaşlarda evlenmeyi tercih etmektedir. Böyle bir tavır artık toplumca da yadırgan-

⁵²⁴ İbn Hacer, *el-İsâbe fî Temyîzis-Sahâbe*, Beyrut 1415/1995, III, 126.

⁵²⁵ İbn Sa'd, *Tabakat*, III, 169, 210.

⁵²⁶ Âlûsî, *Bulâğu'l-Ereb*, II, 9.

⁵²⁷ İbn Sa'd, age., VIII, 58-59.

mamaktadır. Daha önceki dönemlerde ise, belirli bir yaşta evli olmayanların “evde kalmış” diye nitelendirildikleri de malumdur. Bütün bu kültürel durumlar tarihsellik özelliği taşımaktadırlar.

Aslında evlilik yaşının kültürlerce tespiti yanında tıp ilminin verilerinin de dikkate alınması, tartışmayı biraz daha rahatlatacaktır. Çünkü konunun biyolojik ve tıbbî bir yönü de vardır. Buna göre, doktorların vereceği tıbbî raporlarla, kişilere özel evlilik yaşları tespit edilebilir. Hatta şartlara göre tespit edilecek bir yaşın altındakiler için evlilik yasağı konabilir. İslâm’ın evlilik konusunda mutlak bir yaş tayin etmemesinde de, kanaatimize göre, bu kültürel ve tıbbî boyutun gözetilmiş olması ihtimali vardır. Nitekim bir ayette evlilik yaşı yerine, evlilik çağı ifadesi yer almaktadır⁵²⁸.

Eğer Rasûlullâh (a.s.)’ın Hz. Âişe ile yaptığı evlilik nedeniyle, bir yaş tayinine gidilmek istenirse ve bu yönde bir hüküm verilecek olursa, aynı tayin işlemi onun ilk evliliğini de dikkate almak gerekecektir. Rasûlullâh (a.s.)’ın ilk evliliği, kendisinden on beş yaş büyük bir dul kadınla gerçekleşmişti. Fakat o günkü toplum bunu da normal karşılamıştı. Bu durumda da kendisinden yaşça büyük bir kadınla evliliğin sünnet olması ve diğer kültürlerin de bunu benimsemesi beklenmelidir. Halbuki bunu yapmaya kimsenin hakkı yoktur.

2.1.3.1.3. Kan Bedeli: Yüz Deve

Hadîslerde yer alan ceza hukukuyla alakalı bazı hususlar da, Arap kültürü ile ilişkilidir. Cahiliye Arapları, taraflar isterlerse, öldürülen insana karşılık olarak diyet öderlerdi. Diyet miktarı önceleri on deve olarak kabul edilmişti. Bu rakam geç dönemlerde değişmiştir. Şöyle ki: Rasûlullâh (a.s.)’ın dedesi Abdulmuttalib, zemzem kuyusunu kazarken Kureyş’in muhalefeti ile karşılaşır. Bu nedenle, eğer on tane oğlu olursa ve kendisine destek olacak çağa gelirlerse, onlardan birini Allâh için kurban edeceğine dair söz verir. Adağın İslâm öncesi bir gelenek olduğunu da ifade eden bu tavrıyla Abdulmuttalib, isteğine ulaştığında, sözünü yerine getirmek için girişimde bulunur ve adet olduğu üzere kur’a çekilir. Kur’anın çıktığı oğlu Abdullah’ı kurban etmek isteyince de, Kureyşliler buna itiraz ederler. Abdulmuttalib çözüm olarak, Hicaz’da bulunan bir kadın kahine gidilmesi ve onun kararının uygulanması teklifini kabul eder. Kadın kahin

⁵²⁸ 4/Nisa, 6.

Abdulmuttalib'e, memleketlerinde uygulanmakta olan diyet miktarını sorar ve "on deve" olduğunu öğrendiğinde, on deve ile Abdullah arasında kura çekilmesini ve şans deveye çıkıncaya kadar, her defasında develeri artırarak, kuraya devam edilmesini, sonra da develerin kurban edilmesini önerir. Kadın kahinin önerisi, her defasında on deve eklenerek, yerine getirilir ve ancak dokuzuncu çekilişte yüz sayısına ulaşıldığında kur'a develere çıkar⁵²⁹.

Böylece o toplumda diyet, on değil, yüz deve olarak uygulanmaya başlamış ve öyle devam ettirilmiştir. Yüz deve kabul edilmiştir, fakat kanaatimize göre, diyet miktarı Kureyş'te on deve olarak uygulandığı zaman dahi bazı bölgelerde farklılık arz etmekteydi. Bir önceki paragrafta ifade edildiği gibi, Abdulmuttalib'in gittiği Hicazlı kadın kahinin uyguladıkları diyet miktarını kendisine sorması, Hicaz'la diğer bölgelerdeki farklılığa işaret etmektedir. Zaten aynı kültürün bütün fertlerinin davranışları arasında mutlak bir benzeşme olamayacağı da ifade edilmektedir⁵³⁰.

Rasûlullâh (a.s.) toplumu, hatta kendi aşireti tarafından benimsenmiş olan diyeti uygulamaya devam etmiştir. Diyetin miktarı olan yüz deveyi de değiştirmemiştir. Zira o, Mâlik (ö. 179/795)'in *Muvatta*'ındaki bir rivâyete göre, Yemen valisi Amr b. Hazm'a gönderdiği mektupta, yüz develik diyet bedelini devam ettirmiştir⁵³¹.

Burada dikkatleri çeken bir husus, devenin asli değere sahip bir para gibi işlem görmesidir⁵³². Rasûlullâh (a.s.) döneminde, yüz devenin karşılığı olan paraların miktarının sekiz yüz dinar altın ve sekiz bin dirhem gümüş olarak ayarlanmasında bu görülebilmektedir. Yine bunun devamı olarak Hz. Ömer, Rasûlullâh (a.s.) tarafından yüz deveye karşılık tespit edilen, sekiz yüz dinar altını bin dinar; sekiz bin dirhem gümüşü de on iki bin dirhem olarak değiştirmişti⁵³³. Hz. Ömer'i buna sevk eden şey, devenin değerindeki artıştır. Böylece deve fiyatlarındaki yükselme nedeniyle, diğer paraların yüz

⁵²⁹ Olayın teferruatı için bkz., İbn Hişam, I, 163. Bazı farklarla rivâyeti için bkz., Abdurrazzâk, *Musannef*, V, 316-317 (9718). Diyet olarak yüz deve ödenmesinin cahiliyedeki uygulamasına dair başka örnekler de vardır. Buhârî, *Sahih*, 63/Menakıbu'l-Ensar, 26, (IV, 237); İzzuddin Ali b. Ebi'l-Kerem b. el-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, Beyrut 1385/1965, II, 15.

⁵³⁰ Thomas Stearns Eliot, *Kültür Üzerine Düşünceler*, çev., Sevim Kantarcıoğlu, Ankara 1987, 47.

⁵³¹ Mâlik, *Muvatta*, 43/Ukûl, 1 (II, 849, no: 1).

⁵³² Deve Araplar tarafından bir mübadele aracı olarak kullanıldığı hakkında bkz., Hitti, *İslam Tarihi*, I, 41.

⁵³³ Ebû Dâvûd, *Sunen*, 38/Diyât, 16 (IV, 679, no: 4542)

deve karşılığı olan miktarı da artırılmış oluyordu. Bu bilgiler toplumsal yapıdaki değişimin bir işaretidir. İbn Ebî Şeybe (ö. 235//849)'nin *Musannef*'inde yer alan bir habere göre de Hz. Ömer: "...*Zaman değişiyor...*"⁵³⁴ diyerek, diyet konusundaki bu uygulamasına meşruiyet zemini bulmaya çalışmıştır. Fiyatlardaki yükselmenin neden olduğu bu uygulamaya karşılık, deve fiyatlarının düşmesi durumunda yapılması gerekenin ne olduğu sorusu burada akla gelmektedir. Bir başka sorun da, devenin ölçü olarak alınmadığı bölgelerde neyin esas alınacağıdır.

Bu sorunlar da, rivâyetlerde yer alan bilgilere göre, Rasûlullâh (a.s.) tarafından, tarihsel olarak çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır. Çünkü o, diyet için deveyi esas aldığı gibi, insanların ürettiği veya çokça kullanmakta oldukları şeyleri de dikkate almıştır. Kendisine isnad edilen bir rivâyete göre O, deve sahiplerine yüz deve; sığırıcılıkla uğraşanlar için iki yüz sığır; koyunculuk yapanlar için iki bin koyun ve elbiseciler için iki yüz elbise takdir etmiştir⁵³⁵.

Diyetin deve dışındaki birimlerden de verilebileceği ve bazı maddelerden ne kadarına denk düştüğünün bizzat Rasûlullâh (a.s.) tarafından belirlendiği hakkındaki örnekler ve Hz. Ömer'in fiyatlardaki dalgalanmaları dikkate alarak farklı rakamlar tespitine dayanarak, diyetin çeşitli kültürlerde ve şartlarda farklı uygulanabileceğini söyleyebiliriz. Diyet oranı, toplumun ekonomik seviyesi, geçimlerinin büyük oranda kendisine bağlı olduğu temel ihtiyaç maddeleri ve hayat şartları... ile ilişkilidir. Bu da tarihselliğin/değişebilirliğin bir başka ifadesidir. Sünnetin kendisinde böyle bir esneklik vardır. Kur'ân'ın şu âyetinde diyete değinilmesine rağmen, miktarının ve nasıl ödeneceği konusunun belirlenmemesinde, kanaatimizce bu yönde bir anlamlılık aramak mümkündür. "*Bir müminin diğerini hata ile olması dışında öldürme hakkı yoktur. Bir mümini yanlışlıkla öldüren kişinin imanlı bir köle azat etmesi ve ölenin ailesine verilmek üzere bir diyet vermesi gerekmektedir...*"⁵³⁶ Dolayısıyla bu gün bir kan bedeli ayarlamasına gidilmesi gerekirse, bu ayarlama toplumların imkan ve şartları doğrultusunda gerçekleşmelidir.

⁵³⁴ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI, 280.

⁵³⁵ Ebû Dâvûd, *Sunen*, 38/Diyât, 16 (IV, 679-680, no: 4542-4543)

⁵³⁶ 4/Nisa, 92.

2.1.3.1.4. Hacc'da Giyilen Kıyafet: İhram

İslâm'ın ibadet kategorisinde değerlendirilen hacca ait bazı uygulamalar da cahiliye Araplarının geleneklerine dayanmaktadır. Rasûlullâh (a.s.)'ın uygulamalarında kendine yer bulan bu geleneklerden birisi, hacc esnasında ihram adı verilen bir elbisenin giyilmesidir.

Rivâyetlere göre Arapların, bazı putlarına saygı için ihram giyme adetleri vardı⁵³⁷. Örneğin Medîneliler, müslüman olmadan önce, Menat putu için ihram giyerlerdi. Bu, onlara atalarından kalmış olan bir gelenek idi. Menat için ihrama girenler, Safa ve Merve arasında tavaf yapmazlardı. Bunu müslüman olduktan sonra Rasûlullâh (a.s.)'a sorduklarında, Safa ve Merve arasında tavaf ın haccın bir gereği olduğunu ifade eden âyet inmiştir⁵³⁸.

Rivâyetlerden anlaşıldığına göre Araplar'ın tavaf için de özel kıyafetleri vardı. Ancak ihram denilen bu kıyafet, herkesde bulunmazdı. Sadece kendilerine "hums" denen Kureyşliler ve onlara tabi olanlarda bulunurdu. Diğer insanlar ise, Kabe'yi çıplak bir vaziyette tavaf etmekteydiler. Fakat, "hums"dan olanların kendilerine özel kıyafet verdiği insanlar çıplak değil örtülü olarak tavaf edebilirlerdi⁵³⁹.

Rasûlullâh (a.s.), kendisinden önceki insanların hacc ibadeti sırasında giymekte oldukları bu kıyafeti devam ettirmiştir. Kendisi haccında bu özel kıyafeti kullanmış, diğer hacılardan da bunu istemiştir. Rasûlullâh(a.s.)'ın bir başka isteği de, bu elbisenin şalvar/don, gömlek ve bornoz gibi, dikişli türden olmamasıdır. Ancak O, zaruri durumlarda pantolon giyilmesine de izin vermiştir⁵⁴⁰.

Bu kısa açıklamalara bağlı olarak, hacda giyilen özel elbisenin, toplum kültürüne bağlı tarihsel bir özellikte olduğunu söyleyebiliriz. Yani bu kıyafet, değiştirilebilme özelliğine sahiptir.

⁵³⁷ Buhârî, *Sahîh*, 65/Tefsir, 29 (V, 157)

⁵³⁸ 2/Bakara, 158. Zikredilen rivâyet için bkz., Muslim, *Sahîh*, 15/Hacc, 43 (I, 930, no: 263/1277).

⁵³⁹ Buhârî, age., 25/Hacc, 91 (II, 175); Muslim, age., 15/Hacc, 21 (I, 893, no: 151/1219).

⁵⁴⁰ İhram hakkındaki rivâyetler için bkz. Mâlik, *Muvatta*, Hacc, 3-4 (I, 324-326, no: 8-10, 12.); Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I, 215, 353, II, 3, 4, 8, 29, 34, 66; Dârimî, *Sunen*, 5/Menâsik, 9 (I, 363-364, no: 1805-1807); Buhârî, age., 25/Hacc, 21 (II, 145), 77/Libâs, 8, 13, 14, 15, 34, 37 (VII, 36 vd.); Muslim, age., 15/Hacc, 1, (I, 834-836, no: 1-5/1177-1179); İbn Mâce, *Sunen*, 25/Menâsik, 19 (II, 977, no: 2929).

2.1.3.1.5. Yiyecek/İçecek Türleri ve Yeme İçme Adabı

Yiyecek ve içeceklerin, büyük oranda, toplumların kültürel yapıları ile alakası vardır. Yiyeceklerin türleri kadar, yapılış ve yeniş tarzı da yerel kültürün bir parçasıdır. Dolayısıyla yiyecek ve içeceklere ilişkin durumlar, toplumlara göre, farklı ve tarihseldir. Bu bağlamda, Rasûlullâh (a.s.)'ın hayatında rastlanılan ve zaman zaman sünnet kapsamında olup olmadıkları tartışılmakta olan bu konunun tarihsellik ile ilişkisi önem kazanmaktadır.

Arapların yiyecekleri arasında et, hurma, bal, sirke ve buğday gibileri belki de ilk sırada gelmekteydi. Yemek kültürü de bunlara dayanmaktaydı. Örneğin et suyuna ekme karıştırılarak yapılan tirit yemeği de böyleydi. Öyleyse Rasûlullâh (a.s.)'ın tiriti sevmesinin⁵⁴¹, kendi özel zevki yanında, toplumunun kültürü ile de alakalı olduğunu söyleyebiliriz.

Rasûlullâh (a.s.)'ın keler yememesi ve bunu kendi toplumunda bilinmeyişi bağlaması, diğer yandan bazı toplumlarda yenmeyen bir hayvanı, çekirgeyi benimsemesi onun yiyecekler konusunda içinde bulunduğu toplumun anlayışını benimsediğinin bir göstergesidir. Rivâyete göre, Rasûlullâh (a.s.)'ın önüne görüntüsü pek hoş olmayan bir yiyecek konmuştur. Necd taraflarından getirilmiş olan bu yiyeceğin bir keler (Dabb) olduğunu öğrendiğinde geri çekilmiş ve yememiştir. Bu durum keler yemenin haram olup olmadığı sorusuna neden olmuş ve o, şöyle karşılık vermiştir: *“Haram değildir, ancak benim memleketimde olmayan bir şeydir bu. Bu yüzden ondan tiksiniyorum.”*⁵⁴² Rasûlullâh burada, kelerin kendi kültüründe yaygın olarak yenilmeyişi ve bu yüzen ondan tiksinimesi ile, yiyecek türlerinin kültüre/tarihsel yönüne bir vurgu yapmış olmaktadır.

Yiyecek ve içecek maddelerinde olduğu kadar yeme ve içmenin şeklinde de kültürel etkiler bulunmaktadır. Rasûlullâh (a.s.)'ın eli ile yemek yemesinde bu etkiyi görmek mümkündür. Çünkü mevcut yemek çeşitlerine bakıldığında, genellikle susuz yemeklerin yaygın olduğu dikkatleri çekecektir. Bir grup insanla birlikte su içerken önce sağındakiyle başlaması, kültürel yapının sünnet üzerindeki etkisine bir örnektir. Zira Arap-

⁵⁴¹ Ebû Dâvûd, *Sünen*, 26/Eti'me, 23 (IV, 147, no: 3783).

⁵⁴² Buhari, *Sahîh*, 70/Eti'me, 10 (VI, 200), 14 (VI, 201).

lar'ın reisleri ve önde gelenleri, cahiliyede ikrama sağ tarafında bulunan kişiden başlardı. Halk da bu adeti uygulamaya devam etmiştir⁵⁴³. Enes b. Mâlik'ten gelen bir rivâyete göre Rasûlullâh (a.s.)'a su ile karıştırılmış bir süt getirilmişti. O esnada, sol tarafında Hz. Ebû Bekir, sağında ise, bir başka sahâbi vardı. Rasûlullâh (a.s.), içinde bulunduğu toplumun kültürü gereğince, sütü önce sağındakine vermiş, o içtikten sonra Hz. Ebû Bekir'e uzatmıştı⁵⁴⁴.

Yine bir defasında, Rasûlullâh (a.s.)'a bir içecek getirilmiştir. Bu defa da solunda büyük insanlar, sağında da bir çocuk bulunmaktaydı. Rasûlullâh (a.s.) ise ikramına solundaki büyüklerle başlamak istemekteydi. Fakat sağdan başlama geleneğinin bağlayıcılığı nedeniyle o, bunu yapamamakta, ancak çocuğun izniyle bunu gerçekleştirebileceğini düşünmekteydi. Bu konuda çocuktan izin ister, fakat çocuk buna müsaade etmez ve öncelik hakkını kullanır⁵⁴⁵.

Bu örnekler ışığında rivâyetlere baktığımızda, yeme/içme kültürünün toplumlara özgü yanlarının bulunduğunu dikkate almak durumundayız. Farklı toplumlar tarihsel mutfak kültürleri ile diğerlerinden ayrılmaktadırlar. Dolayısıyla Rasûlullâh (a.s.)'ın sünnetinde yer alan yeme içmeye dair uygulamalara, kültürel yapı içinde, tarihsellik çerçevesinde bakmak gerekmektedir.

2.1.3.2. Sünnet-Yabancı Kültür İlişkisi

Yeryüzünde her toplumun farklı bir kültürü olduğundan söz edebildiğimiz halde, başkalarından etkilenmeyen, saf ve kapalı bir kültürden söz etmemiz mümkün değildir⁵⁴⁶. Kültürler arası etkileşim ve alışveriş, kültürün kendisi kadar somut bir gerçektir. Bu alışveriş, çağımız kültürleri arasında görülebildiği gibi, tarihin eski dönemlerinde de vardı.

Yabancı kültürlerle etkileşimi ve bu konudaki tavrı açısından Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarına baktığımızda, onun kendi kültüründen başka kültürleri yok etmek, bastırmak gibi bir gayesi olmadığını görmekteyiz. Zaten “*içinde kendisinden farklı hiç*

⁵⁴³ Âlûsi, *Bulûğu'l-Ereb*, I, 394.

⁵⁴⁴ Buhârî, *Sahîh*, 51/Hibe, 4 (III, 130), 74/Eşribe, 14 (VI, 247), 18 (VI, 248); Muslim, *Sahîh*, 36/Eşribe, 17 (II, 1603, no: 124/2029); Tirmizî, *Sunen*, 24/Eşribe, 19 (IV, 306 no: 1893); Ebû Dâvûd, *Sunen*, 25/Eşribe, 19 (III, 113-114, no: 3726).

⁵⁴⁵ Buhârî, age., 74/Eşribe, 19 (VI, 248-249); Muslim, age., 36/Eşribe, 17 (II, 1604, no: 127/2030).

⁵⁴⁶ Güvenç, *İnsan ve Kültür*, 288.

*bir kültüre yer vermeyen bir dünya kültürüne kültür denemez. Böyle bir durumda insanlığını yitirmiş bir insanlık alemi ortaya çıkar, bu da bir kabus olurdu. Öte yandan bir dünya kültürü fikrinden de tamamen vazgeçemeyiz.*⁵⁴⁷

Bir memlekete ait kültürün gelişiminde, yabancı ülkelerden alınan kültür unsurlarının büyük katkısı vardır. Bu katkıdan yararlanamayan toplumlar, kültürel açıdan geri kalmakta ve inkişaf edememekte yararlananlar ise, bu gelişmeyi yakalamaktadır⁵⁴⁸. Hicri 5. (miladi 626) yılda gerçekleşen Hendek Savaşı, bunun somut bir örneğidir. Bu savaşta kullanılan ve büyük bir yarar sağlayan **hendek**, İran kültürüne ait bir uygulamadır. Müşriklerin savaş için hazırlandığı haberini alan Hz. Peygamber, nasıl bir strateji takip edilmesi gerektiğini ashâbına danıştığında, İranlı Sahabi Selman, kendi kültürüne ait bir savaş taktiğini, yani hendek kazılmasını önermişti⁵⁴⁹. O da bu öneriye olumlu karşılık vererek, bu sayede savaştan başarılı çıkmıştı. Diğer taraftan, yabancı kültürlerle açık olan Rasûlullâh (a.s.), bunda herhangi bir tereddüt de göstermemiştir. Halbuki, Rasûlullâh (a.s.)'ın Ateşperestlerin bir geleneğinden yararlanmak bir yana, esasen, dinsel farklılık nedeniyle, tepki göstermesini bile bekleyebilirdik.

Yine Rasûlullâh (a.s.)'ın mühür kullanmasında, yabancı kültürler konusundaki olumlu yaklaşımını görmek mümkündür. Rivâyete göre Hz. Peygamber, yabancı devlet başkanlarına dini tebliğ etmek için mektup yazmayı düşünmüştür. Sahâbe ise ona bir hatırlatmada bulunmuştur. Bu hatırlatmaya göre, muhatap devlet başkanları mühürsüz resmi yazıları dikkate almamaktadırlar. Bunu duyan Rasûlullâh (a.s.), derhal gümüşten bir mühürlü yüzük yaptırmıştır. Gönderdiği mektupları da, üzerinde "Muhammedun Rasûlullâh" yazılı olan bu mühürle onaylamıştır⁵⁵⁰.

Hz. Peygamber'in bu tür yazıları, mühürlenmekle daha ciddi bir görüntü kazanmış olmaktadır⁵⁵¹. Daha önce Araplarda görülmeyen bu uygulamanın, hem kültürler arası etkileşme açısından, hem de Rasûlullâh (a.s.)'ın farklı kültürler, farklı tarihsellikler karşısında sergilediği tavır açısından önemli olduğunu düşünüyoruz.

⁵⁴⁷ Eliot, *Kültür Üzerine*, 62.

⁵⁴⁸ Turhan, *Kültür Değişimleri*, 56-57.

⁵⁴⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 66. Ayrıca bkz., İbn Hişam, *Sîret*, III, 235.

⁵⁵⁰ İbn Sa'd, *age.*, I, 471; Tirmizî, *Şemâil*, 89-90.

⁵⁵¹ Okiç, *Hadis Meseleleri*, 123.

İnsanların tek bir kültür çatısında toplanması/toplatılması, bunun da din ile eşdeğer sayılması, dînî yaşantı açısından bir takım olumsuzluklar getirmektedir. Başka kültürlerin kullanımı ve dinin farklı anlaşılmasına mani olan bu tavır, gelişmenin önünde bir engeldir. T. S. Eliot'un, Avrupa'da ancak böyle bir psikolojiden kurtulduktan sonra, XVI. yüzyıldan itibaren kültürel farklılık zenginliğinden yararlanılmaya başlandığına işaret etmesi, oldukça anlamlıdır. Eliot bu konudaki düşüncelerini şöyle aktarmaktadır: *"Dinde mezheplere bölünmenin Avrupa kültürüne veya Avrupa'nın herhangi bir ülkesindeki kültüre görünürde yapmış olduğu zararlara dikkatimizi toplamalıyız. Öte yandan şunu da kabul etmeliyiz ki, en övümülecek kültürel başarılarımızdan pek çoğu XVI. yüzyıldan bu yana olagelen parçalanmalardan sonra meydana gelmiştir. Eğer Avrupa'da din birliği devam etseydi, böyle parlak kültürel başarıların gerçekleşebileceğini söyleyemezdik."*⁵⁵²

Din her ne kadar âlemşümül olsa da, pratikte insanlara, bölgelere ve çağlara tanıdığı bir özgürlük boyutu da vardır. Bu yüzdendir ki, aynı dinin değişik toplum, zaman ve mekânlardaki uygulamalarında bile bazı farklılıklar görülebilmektedir. En azından dinin emirlerinin yerine getirilmesinde kullanılan bazı araçlar ve tutumlar farklı bir dînî hayat oluşturmaktadır. Böylece kültürleri yabancı olan toplumların dînî anlayış ve pratikleri arasında şekli farklar ortaya çıkmaktadır⁵⁵³. Edebiyat, mimari, çeşitli törenler, giyim-kuşam, bayram kutlaması vb. yeryüzündeki bütün müslümanlar, genellikle aynı ilkelerden ilham aldıkları halde, farklı zevkler sergileyerek, kültür farklılığının din üzerindeki etkisini göstermiş olmaktadır. Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarında da bu esneklik sözkonusudur.

Rasûlullâh (a.s.)'ın yabancı kültürler içerisinde tasvip etmediği davranışlar da vardır. O bu türden olanların, kendi toplumuna geçmesini istememiştir. Örneğin İranlılar, bir toplantıya gelen kişiyi yücelterek onun için ayağa kalkarlardı. Rivâyete göre Rasûlullâh, onların bu tavrını tasvip etmemektedir. Sahâbenin kendisi için dahi böyle bir şey yapmalarını istememiştir. Bir defasında onların kendisi için ayağa kalktıklarını gördüğünde buna şöyle itiraz etmiştir: *"İranlıların birbirlerini yücelterek ayağa kalktıkları gibi siz de kalkmayın!"*⁵⁵⁴

⁵⁵² Eliot, *Kültür Üzerine*, 73.

⁵⁵³ İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, İstanbul 1998, 16.

⁵⁵⁴ Ebû Dâvûd, *Sünen*, 40/Edeb, 152 (V, 398, no: 5330).

2.2. İÇ FAKTÖRLERİN HADİSİN TARİHSELLİĞİNE KÖKEN OLUŞU

2.2.1. AKLIN YAPISI VE TECRÜBE

İnsanın bilgi kaynaklarından ikisi, sahip olduğu akıl ve tarihin başlangıcından bu yana kazanmakta olduğu tecrübedir.

Akıl dinamik bir unsur olup, durağanlığın karşısındadır. Sürekli bir hareketlilik ve değişme içindedir. Nihai noktaya ulaşmamış olduğundan dolayı onun tarihselliği konuşulmaktadır⁵⁵⁵. Akıl ayrıca içinde bulunduğu zaman ve koşullarca kuşatılmış olduğundan, ilke ve kuralları toplumsal-tarihsel süreçte değişime uğramakta, tarihsellik kazanmaktadır⁵⁵⁶. Böylece o kendi tarihselliği yanında, kendisine bağlı şeylerin tarihsel olmasına da neden olmaktadır. İnsanlığın sahip olduğu bilgi, keşif ve gelişmeler bu sayede gerçekleşmektedir. Aklın tarihselliği sayesinde bu bilgi, keşif ve gelişmeler de günden güne değişmektedir. İnsan bilgisi, sonradan oluşmakta (hâdis) ve süreklilik de arz etmemekte (fani)dir. Çünkü o, bilgiye imkanları ölçüsünde ve görebildiği kadarıyla sahip olmaktadır⁵⁵⁷. Sahip olduğu bu tarihsel bilgi sayesinde insan ihtiyaçlarını karşılamanın ve dünyadaki imkanlardan yararlanmanın yollarını bulmaktadır⁵⁵⁸.

Tecrübe ise çeşitli dönemlerden, bölgelerden ve kültürlerden gelen birikimlerin toplamıdır. Tecrübe bir şahsın bizzat kendi deneyimi, ya da daha önceki insanların mirasından oluşmaktadır. İnsanın kendisinden beşyüz sene önceki atasından daha büyük bir beyni ya da doğuştan gelen daha geniş bir düşünme yeteneği yoktur. Fakat aradaki kuşakların tecrübeleri, sonraki insanların deneyimine bir başlangıç oluşturmakta, yeni deneyimlerle zenginleşmektedir⁵⁵⁹. Bu haliyle bizzat hayatın kendisi, tarih ve tecrübe bilginin kaynağı olmaktadır. Dolayısıyla, akıldaki gelişme ile tecrübedeki birikim ve hayattaki dinamikliğin neticesinde oluşan bilgi ve bilimsel gelişmeler, değişen/farklılaşan/tarihselleşen bir yapı kazanmış olmaktadır. Bu tarihsellik hem dün, hem de çağdaş dünya için geçerlidir.

⁵⁵⁵ Freund, *Beşerî Bilim Teorileri*, 54.

⁵⁵⁶ Riedel, *Hermeneutik*, 60:

⁵⁵⁷ Bigiyef, *Kitâbu's-Sunne*, 89.

⁵⁵⁸ Dehlevî, *Huccetu'l-Lâh*, I, 75.

⁵⁵⁹ Carr, *Tarih Nedir*, 135.

Rasûlullâh (a.s.), söz ve eylemlerinde tarihsel aklını ve mantık olarak ifade ettiğimiz muhakemeyi ihmal etmemiştir. Örneğin bir defasında Hz. Âişe, Rasûlullâh (a.s.)'ın kendisinden istediği bir örtüyü, o anda hayızlı olduğu gerekçesiyle vermekten çekinmişti. Rasûlullâh (a.s.) ise, buna karşılık aklî bir muhakeme ile, hayızın elle her hangi bir ilişkisinin olamayacağını, dolayısıyla istediği örtüyü verebileceğini ifade etmişti⁵⁶⁰. Yine Bedir savaşında, Rasûlullâh (a.s.) düşman tarafından yakalanan iki kişiyi konuşturarak onların sayısını tespit etmeye çalışıyordu. Fakat adamlar sır vermekten kaçınıyordu. Onlardan mutlaka bir bilgi alması gereken Rasûlullâh (a.s.), günde kaç deve kestiklerini sormuştu. Kendileri on deve kestiklerini söylediklerinde Rasûlullâh (a.s.), hemen hesabını yapar ve her bir devenin yüz kişiye yeteceğini düşünerek, yüz rakamını onla çarpar ve sonuca ulaşır. Yani düşman askerlerinin toplamı bin civarındadır⁵⁶¹. Şimdi tarihsel akıl ve tecrübenin hadîsler üzerindeki etkisine dair örneklerimize geçebiliriz.

2.2.1.1. Tecrübe ve Akıl Kökenli Tıp: Tıbb-ı Nebevî

Rasûlullâh (a.s.)'ın sağlık ve tıp konularındaki tutumuna Tıbb-ı Nebevî denmektedir. Konuyla ilgili rivâyetler, çeşitli hadîs mecmuaları içinde “Kitabu't-Tıb” başlıkları altında sıralanmıştır⁵⁶². Ayrıca et-Tıbbu'n-Nebevî adlı müstakil eserler de kaleme alınmıştır⁵⁶³. Öte yandan, Tıbb-ı Nebevî'nin kaynağı da tartışma konusu olmuştur: Acaba Rasûlullâh (a.s.)'a bu konuda kaynaklık eden şey vahiy midir? Yoksa Arapların, sahip olduğu tecrübe veya kendi akli midir? Tarihsellik açısından bizim için önemli olanı bu sorunun ikinci şikkidir.

Bazı alimler tıbb-ı nebevî kapsamına giren uygulama ve sözlerin vahiy ürünü olduğu kanaatindedirler. Örneğin İbn Kayyım (ö. 751/1350)'a göre, Rasûlullâh (a.s.)'ın tıbbî tabiplerinki gibi olmayıp, ilâhî bir kesinliğe sahip, vahiy, peygamberlik makamı ve

⁵⁶⁰ Tayalisi, *Musned*, 203 (1430); Muslim, *Sahih*, 3/Hayz, 3 (I, 245, no: 11-13 /298-299); Ebû Dâvûd, *Sunen*, 1/Tahâret, 103 (I, 179, no: 261); Tirmizî, *Sunen*, 1/Tahâret, 101 (I, 241-242, no: 134); Nesâî, *Sunen*, 3/Hayz, 18 (I, 192, no: 381-383).

⁵⁶¹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VIII, 472; Abdurrazzâk, *Musannef*, V, 349-350 (9727).

⁵⁶² Bazı hadîs mecmuasında yer alan tıp bölümleri için bkz., Mâlik, *Muvatta*, II, 938-946; İbn Ebî Şeybe, age., V, 421-468; Buhârî, *Sahih*, VII, 11-33, Muslim, age., 1718 vd. (Kitâbu's-Selam'ın içinde) Ebû Dâvûd, age., IV, 192-2339; Tirmizî, age., IV, 381-413; ve İbn Mâce, *Sunen*, II, 1137-1175; İbn Belbân, *İhsân*, VII, 621-627 (no: 6029-6051).

⁵⁶³ Tıbb-ı Nebevî hakkındaki bazı kitaplar şunlardır: Abdullatif el-Bağdadi (629/1231), *et-Tıbbu mine'l-Kitâbi ve's-Sunne*, Beyrut 1406/1986; Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî (748/1347), *et-Tıbbu'n-Nebevî*, Tunus, 1989; İbn Kayyım, *et-Tıbbu'n-Nebevî*.

mükemmel bir akıldan kaynaklanmaktadır. Başkalarının tıbbı ise, çoğunlukla zanlar ve tecrübelerden ibarettir⁵⁶⁴.

İbn Haldûn (ö. 808/1406)'a göre de, adete dayalı olduğundan, Rasûlullâh (a.s.)'ın bu yöndeki talimatlarının, uyulması gereken dînî bir tarafı yoktur. Çünkü onun insanlara tıp öğretmek gibi bir görevi yoktur⁵⁶⁵. Şah Veliyyullah Dehlevî (ö. 1176/1762) ise, her hangi bir ayırım yapmaksızın, Rasûlullâh (a.s.)'ın tıbbıya yönelik tavsiye ve uygulamalarının tecrübe kaynaklı olduğunu ifade etmektedir. Diğer yandan ona göre bu türden hadîsler, dinin tebliği ile ilişkili de değildirler⁵⁶⁶. Burada İbn Haldûn ve Dehlevî, Tıbb-ı Nebevî'yi tecrübe ve örfe dayandırırken, tecrübenin imkanlar ve şartlarla sınırlı oluşu nedeniyle, onu tarihsel olarak görmeye çalışmaktadırlar.

Rasûlullâh (a.s.) hastalara, bizzat kendisi bir takım tedavi yollarını tavsiye ettiği gibi, onları doktor olarak bilinen kişilere de gönderiyordu. Bu konudaki bir rivâyete göre, Sa'd b. Ebî Vakkâs rahatsızlandığı bir sırada, Rasûlullâh (a.s.) onun ziyaretine gitmiş ve elini bir süre kalbinin üstünde tuttukten sonra, kendisine kalbinin rahatsız olduğunu bildirmiştir. Bu kadarlık bir teşhisten sonra, işi ehline bırakan Rasûlullâh (a.s.), ona Sakif kabilesinin meşhur doktoru olan Haris b. Kelede'ye gitmesi gerektiğini söylemiştir⁵⁶⁷. Rasûlullah (a.s.)'ın kendisi de, hastalığının son zamanlarında, memleketin değişik bölgelerinden gelen heyetlerden tavsiyeler almıştır. Bu sayede Hz. Âişe de, sağlık konusundaki bilgisini artırmıştır⁵⁶⁸. Gelen heyetlerin tıbbî bilgileri, tecrübelerine, geleneğe, başka kültürlerle veya aklî muhakemelerine dayanmış olmalıdır. Bu iki rivâyetten Rasûlullâh (a.s.)'ın tıp konusunda toplumunun sahip olduğu tecrübeyi esas aldığı anlaşılmaktadır.

Rasûlullâh (a.s.)'a isnad edilen tıbbın tarihsel boyutunu şöyle bir mantıkî çıkarımla da ifade etmek mümkündür: Tıpla ilişkilendirilen rivâyetlerden anlayabildiğimiz kadarıyla Rasûlullâh (a.s.) dönemindeki hastalıklar, sonraki dönemlere göre hem sayı itibarıyla az, hem de muhteva itibarıyla oldukça yüzeyseldir. Tarih ilerledikçe hastalıkların sayısı ve kapsamı artmaktadır. Aynı şeyi, tedavi usulleri ve kullanılan ilaçlar için de

⁵⁶⁴ İbn Kayyım, *Tıbb*, 35; Muhammed Ebû Şehbe de bu kanaattedir. bkz., *Sünnet Müdafası*, çev., Mehmet Görmez-M. Emin Özafşar, Ankara 1990, II, 137 vd.

⁵⁶⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 651 (Tıbb)

⁵⁶⁶ Dehlevî, *Huccetu'l-Lâh*, I, 241.

⁵⁶⁷ Ebû Dâvûd, *Sunen*, 27/Tıbb, 12 (IV, 207); İbn Kayyım, age., 96.

⁵⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, *Musned*, VI, 341.

söylemek mümkündür. Fakat değişik zamanlarda kullanılan tedavi usulleri ile ilaçların, değer açısından birbirlerine üstünlüğü veya aşağılığı söz konusu değildir. Bu durumda tarihselciliğin ileri sürdüğü gibi, her tarihsel dönemi kendi şartları, imkanları ve anlayışları açısından değerlendirmek gerekmektedir. Böyle değerlendirildiğinde, Rasûlullâh (a.s.)'ın tıbbâ yönelik hadîslerine tarihsel olarak bakılacağı, onların da zamanla değişeceği söylenebilecektir. Ya da oradaki bazı tedavi usulleri ile kullanılan ilaçlar çağdaş insana çok garip gelmeyecektir. Şimdi, Rasûlullâh (a.s.)'ın toplumsal tecrübeye ve aklı-na dayalı olarak kullandığı veya tavsiye ettiği tarihsel tedavi şekillerini örnekler üzerinde görelim.

2.2.1.1.1. Tarihsel Bir Tedavi Yöntemi: Hacamat:

Rasûlullâh (a.s.)'ın tavsiye ettiği tedavi yöntemlerinden birisi hacamattır. Hatta kendisinin de bu yöntemle tedavi olduğu gelen rivâyetler arasındadır.⁵⁶⁹

Hacamat, vücudun ağrıyan bir yerindeki kanı bir noktaya toplamak veya hafifçe akıtmaktır. Bu işlemde derinin altındaki ve kılcal damarlardaki kan emilerek bir noktaya toplanır, ya da kesici bir aletle hafifçe çizildikten sonra emme işlemi yapılır. Bu sayede hasta sıhhat bulmuş olmaktadır⁵⁷⁰. Hacamat genellikle Türkçe'ye "kan aldirmek" şeklinde tercüme edilmektedir. Halbuki o, kan aldirmaktan farklıdır. Çünkü kan aldirmada doğrudan damara girilmektedir ve bu işlemin Arapça karşılığı "fasd"dır⁵⁷¹. Fasd kelimesinin kullanımına ise rivâyetlerde henüz rastlamadık.

Hacamat, kendi deneyimleri çerçevesinde, Araplar tarafından kullanılmakta olan bir yöntemdi. Bu deneyimler çerçevesinde hacamatın, cüzzam ve alaca hastalıkları, baş göz ve diş ağrıları vb. hastalıklar için kullanıldığı bize ulaşan bilgiler arasındadır⁵⁷². İbn Hacer (ö. 852/1448)'e göre kan hastalıklarının tedavisi ile ilgili olarak, hadîslerde "fasd" (kan aldirmek) yerine hacamatın tavsiye edilmesinin nedenlerinden birisi, Arapla-

⁵⁶⁹ Hacamat hakkındaki rivâyetler için bkz., Tayâlisî, *Musned*, 121; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 459-460; Abdurrazzâk, *Musannef*, XI, 28 vd. (19814 vd.); Buhârî, *Sahih*, 76/Tıbb, 3 (VII, 12), 11-15 (VII, 14-15); Ebû Dâvûd, *Sunen*, 27/Tıbb, 3-5 (IV, 194 vd.); Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I, 18, 215, 221, 222, 236, III, 108, 164, 305, 382.

⁵⁷⁰ Köşe, *Hacamat*, 422.

⁵⁷¹ İbn Kayyım, *Tıbb*, 53; İbn Hacer, *Feth*, XI, 282-283; Aynî, *Umde*, XXI, 231. Ayrıca bkz., Köşe, age., 422.

⁵⁷² Abdurrazzâk, age., XI, 30 (19817).

rın bu yöntemle tecrübeleri sayesinde alışmış olmalarıdır⁵⁷³. Bunun bir devamı olarak, hadislerdeki hacamatın iyi bir tedavi usulu olduğuna dair değerlendirmeler ve tavsiyeler, Hicazlılar ve onlar gibi sıcak iklimde yaşayanlara hitâbetmektedir. Çünkü onların kanları, sıcak nedeniyle incelmeye ve hararetin etkisiyle dışarıya kolayca çıkmaya müsaittir⁵⁷⁴.

Bu bilgilerle birlikte, Tıbb-ı Nebevî kapsamında ele alınan hacamat geleneğinin Arabistan tıbbının bir parçası olduğu ve dolayısıyla Rasûlullâh (a.s.)'ın bir buluşu olmadığı söylenebilecektir. Bu durumda ise, bu tür tedavi şekillerinin Rasûlullâh (a.s.)'ın tebliğ görevi ile bir ilgisinin bulunmadığı görülecektir⁵⁷⁵.

Burada, eski tababette tedavi amaçlı olarak kullanılmakta olan bu hacamat'ın, içinde bulunduğumuz çağdaş tarihsellik için değerinin ne olacağı yönündeki bir soru ile karşılaşmak da söz konusudur. Bir tıp tarihçisinin yaklaşımıyla, böyle bir sorunun cevabını şöyle vermek mümkündür: *“En eski dönemlerden günümüze kadar, sebebi bilinsin veya bilinmesin, bir çok rahatsızlığın tedavisinde fâsd ve hacamat yöntemleriyle ya da sülük kullanmak suretiyle hastalardan kan alınmıştır. Ancak tecrübelerin artması, hastalıkların sebebi ve tedavi şekilleriyle ilgili bilgi ve imkanların değişmesiyle bunun yanlışlığı ortaya çıkmış ve sonuçta kan almanın sadece bazı hallerde uygun olacağı anlaşılmıştır. Bu gün modern tıpta da gerekli durumlarda kan alma (phlebotomy) yoluna gidilmekte, gerek koruyucu hekimlikte gerekse bazı hastalıkların tedavisinde bu usul geçerliliğini belli ölçüde de olsa sürdürmekte, ancak bu iş için daha kolay ve daha sağlıklı olan şırınga ile doğrudan damara girme metodu tercih edilmektedir.*[Vurgu: N.T.]”⁵⁷⁶

Burada hemen şunu da hatırlatmakta yarar vardır: yaptığımız alıntıda yer alan bu düşünceler, günümüzün tarihsel şartları ve tıbbi birikimlerinin bir ürünüdür. Dolayısıyla bir süre sonra, onların geçerliliğinin de tartışılabilirliğini unutmamak gerekmektedir. Yani geçmişin tecrübî bilgisinin de, içinde bulunduğumuz çağdaş ortamın tecrübî bilgisi

⁵⁷³ İbn Hacer, *Feth*, XI, 282-283. Ayrıca bkz., Aynî, *Umde*, XXI, 231.

⁵⁷⁴ İbn Kayyım, *Tıbb*, 55; İbn Hacer, *Feth*, XI, 297. Ayrıca bkz., Aynî, *Umde*, XXI, 241.

⁵⁷⁵ Fazlurrahman, *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, çev., Adnan Bülent Baloğlu-Adil Çiftçi, Ankara 1997, 53.

⁵⁷⁶ Köşe, *Hacamat*, 422.

de nihai noktaya ulaştığını söylemek zor görünmektedir. Her iki bilgi türü kendi şartları içinde tarihseldir.

2.2.1.1.2. Efsun veya Hastaya Okuma: Rukye

Hastaların iyileştirilmesinde, ya da hastalıklara karşı korunmada kullanılan rukye de, Arapların tarihsel tecrübe ve aklî çıkarımlarına dayalı tarihsel bir tedavi şekli idi. Rukyenin dua, efsun, okuma gibi anlamları vardır⁵⁷⁷.

Hadis kitaplarında bulunan birtakım rivâyetlere göre Rasûlullâh (a.s.), ashâbını çeşitli hastalıklara karşı rukye yapmaları konusunda serbest bırakmış, hatta teşvik ettiği de olmuştur. Örneğin Hz. Âişe, bu konuda kendisine sorulan bir soru üzerine, zehirli hayvanların ısırmasına karşı Rasûlullâh (a.s.)'ın rukye yapmaya izin verdiğini ifade etmiştir⁵⁷⁸. Yine Hz. Âişe'nin anlattığına göre Rasûlullâh (a.s.), nazar değmesine karşı kendisine rukyeyi tavsiye etmiştir⁵⁷⁹. Enes b. Mâlik ise, Rasûlullâh (a.s.)'ın nazar, zehirli hayvan ısırması ve yaralar için rukyeye izin verdiğini aktarmaktadır⁵⁸⁰. Rasûlullâh (a.s.)'ın zaman zaman kendisi ve başkaları için rukye yaptığı da, kitaplarda yer alan rivâyetlerdendir⁵⁸¹.

Rukyenin tecrübeler doğrultusunda Araplar tarafından uygulanagelmekte olan bir tedavi yöntemi olduğunu⁵⁸², rivâyetlerin içeriğinden ve ashâbdan bazılarının açık ifadelerinden anlamak mümkündür. Rasûlullâh (a.s.) Amr b. Hazm ailesine rukyeyi yasaklamıştı. Sonra da bu işe alışmış oldukları için serbest bırakmıştı.⁵⁸³ Cabir b. Abdillâh bu olayı şöyle anlatmaktadır: Rasûlullâh (a.s.) bir ara rukyeyi yasakladığında, Amr b. Hazm ailesi kendisine gelip, “*Ey Allah'ın Rasûlu, kendimizi akrebe karşı korunduğumuz*

⁵⁷⁷ İbnu'l-Esir, *Nihâye*, II, 253.

⁵⁷⁸ Tayalisi, *Musned*, 199 (1395); Buhârî, *Sahîh*, 76/Tıbb, 37 (VII, 24); Muslim, *Sahîh*, 39/Selâm, 21 (II, 1724, no: 52/2193); İbn Mâce, *Sunen*, 31/Tıbb, 34 (II, 1162, no: 3516).

⁵⁷⁹ Buhârî, age., 76/Tıbb, 35 (VII, 23); Muslim, age., 39/Selâm, 21 (II, 1725, no: 55/2195).

⁵⁸⁰ Muslim, age., 39/Selâm, 21 (II, 1725, no: 55/2196); İbn Mâce, age., 31/Tıbb, 34 (II, 1162, no: 3516).

⁵⁸¹ Tayalisi, age., 165 (1194); Abdurrazzâk, *Musannef*, XI, 19-20 (19780 vd.); Buhârî, age., 76/Tıbb, 38 (VII, 24); Muslim, age., 39/Selâm, 19 (II, 1721-1722, no: 46-49/2191); Ebû Dâvûd, *Sunen*, 27/Tıbb, 18 (IV, 214, no: 3885). İbn Mâce, age., 31/Tıbb, 33 (II, 1161, no: 3511, 3512).

⁵⁸² Cahiliye araplarının rukye kültürü hakkında bkz., Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, III, 7 vd.

⁵⁸³ İbn Mâce, age., 31/Tıbb, 34 (II, 1161-1162, no: 3515). Bazı rivâyetlerde rukyenin Rasûlullâh (a.s.) tarafından yasaklandığı da ifade edilmektedir. Ancak bu yasaklamanın, Arapların kullanmakta olduğu cahiliye dönemindeki rukyede yer alan şirke götürücü dualar nedeniyle olduğu, yine rivâyetlerden anlaşılmaktadır.

bir rukye geleneğimiz vardı. Sen de onu yasakladın.” dediler. Sonra rukyelerini Rasûlullâh (a.s.)'a anlattılar da *“Bir mahzuru yok, kim arkadaşına faydalı olacaksa bunu yapsın”* şeklinde karşılık verdi⁵⁸⁴. Avf b. Mâlik el-Eşcai'nin ifadelerine göre de kendileri cahiliyede rukye yaparlardı. Rasûlullâh (a.s.)'a bu konuda ne düşündüğünü sorduklarında onlara: *“Bana rukyenizi anlatın, eğer şirk yoksa rukyede bir mahzur yoktur.”* dedi⁵⁸⁵.

Rivâyete göre Rasûlullâh (a.s.)'ın ashâbından bazıları, çıktıkları bir yolculuk sırasında, bir arap kabilesinin yakınlarında bir süre konaklamışlardı. Tam bu sırada kabilenin reisini zehirli bir hayvan ısırılmıştı. Halktan bazıları kabilenin yakınlarında bir yerde konaklamakta olan ashâbın yanına gelerek, yanlarında bir ilaç veya içlerinde rukye yapan birileri bulunup bulunmadığını sormuştu. Onlardan birisi de, Fatiha suresini hastaya okumuştı ve bu tedavi olumlu sonuç vermişti. Dönüşte bu olayı kendisine anlattıklarında, Rasûlullâh (a.s.) o sahabiye: *“Fatiha'nın Rukye olduğunu sana kim öğretti?”* diye sormuş ve bu rukyeyi onaylamıştı⁵⁸⁶.

Bu örneklerde ifade edildiği gibi rukye ile tedavi ve hastalıklara karşı korunma, arap kabileleri arasında yaygın olarak kullanılmaktaydı. Günün tarihsel bilgi ve inancı, rukyenin hastalara şifa getirdiği şeklinde idi. Son örneğimize göre ise, tecrübeyle ulaşılmış bir bilgi ve inanca sahip olan sahâbe, aklını da kullanarak bir başka tarihsel sonuca ulaşmaktadır. Bu sonuç Fatiha suresinin rukye için kullanılacak bir sure olması ve bunun ilk defa onlar tarafından denenmesidir. İlk defa denenmiştir çünkü Rasûlullâh (a.s.)'ın, sanki biraz da hayret ederek, *“Fatiha'nın Rukye olduğunu sana kim öğretti?”* şeklinde bir soru sorması bunu ima etmektedir. Bu olay Rasûlullâh (a.s.)'a da mantıklı gelmiştir.

Rukye ile tedavinin tarihselliğini konuşurken onun çağdaş dünya için ne ifade edeceğine de değinmek gerekmektedir. Şüphesiz tedavi şekilleri ve ilaçların etkisinde, hastanın psikolojik yapısı ve inancının etkili olduğu bilinmektedir. Rukyenin de bu türde bir faydasından bahsetmek mümkündür. Ancak tıbbî birikim ve tecrübenin oldukça ileri bir seviyede olduğu günümüzde, artık tedavi usulleri rukyeyi aşmış durumdadır.

⁵⁸⁴ Muslim, *Sahîh*, 39/Selâm, 21 (II, 1726-1727, no: 63/2199).

⁵⁸⁵ Muslim, age., 39/Selâm, 22 (II, 1727, no: 64/2200); Ebû Dâvûd, *Sunen*, 27/Tıbb, 18 (IV, 214).

⁵⁸⁶ Buhârî, *Sahîh*, 76/Tıbb, 33 (VII, 23), 39 (VII, 25); Muslim, age., 39/Selâm, 23 (II, 1727, no: 65/2201). Benzeri bir rivâyet için bkz., Abdurrazzâk, *Musannef*, XI, 16 (19767).

Daha doğrusu gerçekleştirilen cerrahi müdahaleler ve kullanılan ilaçlar, hastalığın en ince teferruatı hesaba katılarak gerçekleştirilmektedir. Bu yüzden, örneğin zehirli hayvanların ısırıkları ve yaraların tedavisinde modern tıbbın yöntemleri kullanılmaktadır. Halbuki rukye kültüründe, bu gün ilaçla tedavi edilen yaralara, okunarak veya efsunlanarak müdahale edilmekte idi. Kültürümüze karınca duası şeklinde geçmiş olan rukyetu'n-nemle meselesi bunun bir örneğidir.

Nemle'nin Türkçe karşılığı karıncadır. Ancak burada insanın yan taraflarında çıkan⁵⁸⁷, küçük sivilcelerden oluşan ve yayılma özelliğine sahip⁵⁸⁸ yaraları ifade etmektedir. Nemle hastası, yaraları üzerinde karıncalar gezindiğini veya karıncalar tarafından ısırıldığını şeklinde bir hisse kapılır. Hastalığın ismi de buradan gelmektedir⁵⁸⁹.

Rasûlullâh (a.s.), hanımı Hafsa'nın rukyetu'n-nemleyi öğrenmesini istemiştir. Bunu öğretecek olan ise, cahiliye döneminden beri bu işle ilgilenmekte olan Şifâ binti Abdillâh'tır. Bir gün o Hafsa ile birlikte iken, Rasûlullâh (a.s.) yanlarına gelir ve '*Şuna yazı öğrettiğin gibi, Rukyetu'n-Nemleyi de öğretsene*' der.⁵⁹⁰ Bu rivâyette gözle görülür somut yaraların tedavisi amacıyla kullanılan ve toplumun tecrübesi ile kazanılmış bir efsun ya da duanın öğrenilmesi, Rasûlullâh (a.s.) tarafından tavsiye edilmektedir. Halbuki vücudun üzerindeki yaralar, günümüz tıbbında çeşitli ilaçlar veya operasyonlarla tedavi edilmektedir.

2.2.1.1.3. Tıbbı Nebevî'nin İspatında Çağdaş (Tarihsel) Tıp İlminin Kullanımı

Burada bir taraftan Tıbb-ı Nebevî hadîslerinin sıhhatinin tespiti, diğer yanda da onların tarihselliğinin kabullenilmesi açısından ifade edilmesi gereken bir başka nokta da, bugünkü tıbbın ulaştığı olduğu pek çok sonucun, değişmez ve kesin bilgiler olmadığıdır. Bu ise, girişte açıklandığı gibi, insan bilgisinin tarihselliğinin bir ifadesidir. Yani, insanın diğer bilgileri gibi, tıp alanındaki bir takım bilgileri de tarihsel olup, zamanla ve imkanlarla değişmektedir. Dolayısıyla içinde bulunulan "an"ın tarihselliği yani çağdaşlık bilinci burada önem kazanmaktadır. Tıbbın ulaştığı sonuçların hızlı bir şekilde de-

⁵⁸⁷ İbnu'l-Esir, *Nihâye*, V, 120.

⁵⁸⁸ Âlûsî, *Bulâğu'l-Ereb*, III, 141.

⁵⁸⁹ İbn Kayyım, *Tıbb*, 184.

⁵⁹⁰ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 438; Ebû Dâvûd, *Sünen*, 27/Tıbb, 18 (IV, 215). Krş. Abdurrazzâk, *Musannef*, XI, 16 (19768).

ğişmekte ve hatta zaman zaman yanlışlanmakta olduğu günümüzde⁵⁹¹, Rasûlullâh (a.s.)'a ait rivâyetlerin modern tıbbın verileri ile karşılaştırılması da, bir takım problemler doğuracaktır. Çünkü her iki dönemin tarihsel şartları, bilgi birikimi, akıl yapısı ve imkanları birbirinden farklıdır. Bu farktan dolayı, **bir tarihsel dönemi, yabancı bir tarihsel dönemin ölçütleriyle değil, bizzat kendisinden hareketle anlamak ve değerlendirmek gerekmektedir**⁵⁹². Dolayısıyla belirli bir dönemin tecrübesine dayalı tedavi usullerinin kullanılma zorunluluğu yoktur.

Bu durumda, dönemlerin tecrübeleri arasındaki farkı ihmal ederek, modern bilimlerin verileri ile, hadîslerin Rasûlullâh (a.s.)'a ait olup olmadığını ortaya koyma meselesi gündeme gelmektedir. Müslüman veya gayr-ı müslim pek çok kişi, bu soruya “evet mümkündür” dercesine, bunu denemektedir. Müspet ilimlerin verilerine olan güvenle, zaman zaman, bu yola başvurulmaktadır. Fakat bir taraftan da, güncel ilmi sonuçlara uymadığı gerekçesiyle, hadîslerin reddedilmesinin yanlış olacağına vurgular yapılmaktadır⁵⁹³. Halbuki kanaatimize göre, müspet ilimlerin verilerine güvenilerek bir hadîsin sahih olmadığına karar vermek kadar⁵⁹⁴, bu ilimlerin ondaki bilgileri doğruladığı

⁵⁹¹ Çağdaş tıbbın verilerinin zaman zaman yanlışlandığı, doktorlarca bazı hastalara konan teşhislerin, önerilen tedavi şekillerinin ve kullanılması gereken ilaçların değişmekte olduğunu anlatan bir çalışma ve örnekler için bkz., Brian Inglis, *Tıbbın Hastalığı “Çağın Hastalıklarına ve Modern Tıbbı Bir Bakış” I*, çev., Murad D. Çekin, İstanbul 1990, 9 vd.

⁵⁹² Gadamer, *Truth*, 231.

⁵⁹³ Böyle bir vurgu için bkz., Salahattin Polat, “Hadiste Metin Tenkidi III”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: VIII, yıl: 1992, 94-95.

⁵⁹⁴ Tarih içinde bu yaklaşımların örnekleri vardır. Mesela Maurice Bucaille, bu tür bir yaklaşıma sahiptir: “Gerçekten, çağdaş bilimin verileriyle karşılaştırılan Kur’ân naslarındaki tam tamına doğruluk ile; -bu incelemenin temel konusunu oluşturan- bilimsel alana giren bazı hadis ifadelerinin, tenkide yol açabilen durumu arasındaki fark çarpıcıdır. Kur’ân’ın bazı âyetlerini açıklamayı konu edinen hadisler, bazen günümüzde kabulü pek mümkün olmayan izahlar verirler.” Bucaille, Güneşin batışı sırasında Allah’ın arşı önünde secde edip, izin alarak tekrar doğacağı yere gitmesi ile ilgili Buhari’nin *Sahîh*’inde yer alan (bkz., Bedü’l-Halk, 4) rivâyetle ilgili olarak şöyle demektedir: “...bu pasaj, güneşin dünyaya göre döndüğü anlamına gelen bir teşbihi ihtiva etmektedir; bilim bunun tersini ispatlamıştır. Bu hadisin sıhhati hayli şüphelidir.” bkz., Maurice Bucaille, *Tevrat, İnciller, Kur’ân-ı Kerim ve Bilim*, çev., Suat Yıldırım, Türkiye Öğretmen Vakfı Yayınları, İzmir, 1984, 359-360. Ayrıca bkz., 363. Hadîslerin sıhhatini kendi çağındaki ilmi anlayışlara bağlayan Bucaille’nin bu yaklaşımı, kitabın ilgili bölümünün -okuyucunun hadîs hakkında olumsuz kanaatlere düşeceği gerekçesiyle- Türkçe çevirilerinden birinin içinde yer almamasına neden olmuştur. Bkz., Maurice Bucaille, *Müsbet İlim Yönünden Tevrat, İnciller ve Kur’ân*, çev., Mehmet Ali Sönmez, İstanbul 1987, 383. Eserin diğer çevirisinin sahibi ise Bucaille’nin yaklaşımı nedeniyle eserin sonuna, ilimle çatışır halde görünen hadîslerin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda, on üç sayfalık bir açıklama yapmak durumunda kalmıştır. Bucaille’nin ilme aykırı bulduğu, güneşin batışı ve doğuşu ile ilgili rivâyet hakkındaki çevirenin bir değerlendirmesini şöyle özetleyebiliriz; Rasûlullâh (a.s.)’ın hitabettiği insanların bilgi ve anlama seviyelerindeki farklılık nedeniyle hadîslerde zaman zaman müşkil ve müteşabih ifadelerle rastlana-

gerekçesiyle, bir hadîsin ne kadar sahih olduğunu ifade etmek de olumsuz sonuçlar doğuracaktır. Çünkü ilmin bugün desteklediği bir rivâyet, verileri değiştiği zaman, yine aynı ilim tarafından belki de yalanlanacaktır. İşte o zaman hadîs, uydurma kabul edilmek durumunda kalacaktır. Tıbb-ı Nebevî kapsamına giren ve yiyecek içine düşen sinek hadîsi hakkında yapılan tartışmalarda, kanaatimizce böyle bir problemin var olduğunu görmekteyiz.

Rivâyete göre Rasûlullâh (a.s.), yiyecek veya içecek bulunan bir kabın içine sinek düştüğünde onun iyice daldırılmasını, sonra da çıkarılmasını istemiştir. Çünkü onun bir kanadında zehir diğeri ise şifa (panzehir) vardır⁵⁹⁵. Bu hadîs üzerinde erken dönemlerden bu yana tartışmalar yapılmıştır. İbn Kuteybe (ö. 276/889)'nin söz konusu hadîsi garip karşılayan bir gruba cevap vermeye çalışmasından, bu anlaşılmaktadır⁵⁹⁶. Sinek hadîsine olumsuz yaklaşan Ebû Reyze⁵⁹⁷ ve onun gibi düşünenlerin bu yaklaşımını eleştiren Ebû Şehbe'ye göre modern tıp, sineğin bir kanadında zehir diğeri panzehir bulunduğunu ispatlamıştır. Dolayısıyla bu Rasûlullâh (a.s.)'ın bir mucizesidir: *"Sinekte panzehir olduğuna dair, 1927 yılında bilimsel deney ve tıbbi incelemeler gerçekleştirilmiştir. Bu incelemelerin bulguları bir makale halinde 'İngiliz Tıp Mecmuasında' yayınlanmıştır. O günden bu güne kadar da, bu tür deney ve araştırmalar sürdürülmüştür. bunların neticesinde açık ve seçik olarak, Zübâb hadîsinin Hz. Peygamber'in mucizelerinden biri olduğu ortaya çıkmıştır. Binaenaleyh, bundan sonra, değerli okuyucularımızın ve basiret sahibi araştırmacıların, zübâb hadîsinin, hem rivâyet hem de dirayet bakımından sahih olduğuna kati olarak, kanaat getireceklerini umuyoruz...[Vurgu: N.T.]"*⁵⁹⁸ Verilerine güvenmekte olan Ebû Şehbeye göre tıp, ilgili hadîsin sıhhatini ispat

bilmektedir. Bu rivâyette Rasûlullâh (a.s.), kainattaki bütün olayların Allah'ın emriyle gerçekleşmekte olduğunu anlatmaya çalışmıştır. Bunu dünyanın dönmekte olduğunu ifade ederek açıklamasını da bekleyemedik. Dolayısıyla Rasûlullâh (a.s.)'ın ifadelerini bu günkü astronomi bilgileriyle karşılaştırmak yanlış olacaktır. Bkz., Bucaille, *Tevrat, İnciller, Kur'an-ı Kerim ve Bilim*, 379-380 (çevirenin açıklaması).

⁵⁹⁵ Tayalisi, *Musned*, 291 (2188); Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II, 229, 246, 443, III, 24; Buhârî, *Sahih*, 76/Tıbb, 58 (VII, 33); Ebû Dâvûd, *Sunen*, 26/Eti'me, 48 (IV, 182, no: 3844); İbn Mâce, *Sunen*, 31/Tıbb, 31 (II, 1159, no: 3504, 3505). Hadîsin senetleri ve muhtelif rivâyetleri hakkında geniş bilgi için ve hadîsin senet itibarıyla sahih olduğu konusunda bkz., Halil İbrahim Molla Hatır, *el-İsâbe fi Sıhhati Hadîsi'z-Zübâbe*, Cidde 1405, 27-94.

⁵⁹⁶ İbn Kuteybe, *Te'vil*, 302 vd.

⁵⁹⁷ Bkz., Mahmud Ebû Reyze, *Muhammedî Sünnet'in Aydınlatılması*, çev., Muharrem Tan, İstanbul 1988, 241.

⁵⁹⁸ Ebû Şehbe, *Musanef*, II, 141-142. Ebû Şehbe muhalifine esasen eserinin birinci cildinin 294-302. sayfaları arasında cevap vermektedir. Ancak konuyu daha kapsamlı olarak işlediği için biz ikinci cildin ilgili sayfasını kullanmayı daha uygun bulduk.

etmiş olmaktadır. Öyleyse artık hadîsin sahih olduğu konusunda herhangi bir şüpheye yer kalmayacaktır. Bir de bu tür ilmî bulgular müslüman doktorlara ait olsaydı, kararın subjektif olduğu düşünülebilirdi. Ancak araştırma tamamen gayr-ı müslimlere ait olup, müslümanlar bunu sadece tercüme etmişlerdir⁵⁹⁹.

Sinek hadîsinin sıhhatini tıbbın verilerine bağlayan bir başkası da Said Havvadır. Onun “*Çağdaş bilimin Peygamberimizin verdiği haberleri doğrulaması*” başlığı altında verdiği örneklerden biri de bu hadîstir. Havva, müslüman ve gayr-ı müslim ilim adamı ve doktorların bu konudaki değerlendirmelerini yazdıktan sonra şunu ifade etmektedir: “...İşte böylece yaptıkları araştırmalarıyla bilginler, Hz. Peygamber’in bu sağlam hadîsindeki su veya yemeğin içine düşmüş sineğin, kendisinde var olan zehiri yokedecek panzehiri de çıkarması için, tamamının kaba daldırılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bundan da modern bilimin Rasûlullâh (a.s.)’dan gelen bir haberi doğruladığı sonucu çıkmaktadır.”⁶⁰⁰

Burada sinek hadîsinin tıp ilmi ile ilişkisi yanında, insanların fakirlik ve ihtiyaçlar nedeniyle içine sinek düşmüş yemeği tiksinden yemekte olduklarının vurgulandığını da belirtmek istiyoruz. Bu vurgunun sahibi de yine Ebû Şehbe’dir. O, Rasûlullâh (a.s.)’ın söz konusu hadîsinin uyulması zorunlu bir emir değil, aksine insanların eğitimi ile ilgili tavsiye mahiyetinde bir söz olduğunu ifade ettikten sonra şunları yazmaktadır: “*Fakir muhitlerde pek çok insan, içine sinek düşen yiyecek ve içecekleri dökmüyorlar. Bilakis hiç bir mahzur görmeden ve tiksinden, sineği çıkartıp attıktan sonra, onları yiyip içmeye devam ediyorlar. Çünkü bu yiyecek ve içecekleri çok büyük sıkıntı ve meşakkatlere katlanarak elde edebiliyorlar. Bendeniz, bilfiil bunu yapanları gördüm. Yiyecek ve içeceklerinden gözleri gibi memnundular.*”⁶⁰¹

Şimdi konu bir başka mecraya doğru kaymış durumdadır. Ebû Şehbe’den aktardığımız bu alıntı, esasen birkaç paragraf önce bazı örneklerle anlatmaya çalıştığımız hadîsin sahih olduğunun ilmî verilerle ispatlanması çabalarının, kanaatimize göre, gereksizliğinin bir ifadesidir. Sinek hadîsinde vurgulanması gerekli nokta, o kadar tartışma ve

⁵⁹⁹ Ebû Şehbe, *Sünnet Müdafası*, II, 130-131. Sinek hadîsinin sıhhatini ve içerdiği bilgilerin doğruluğunu ispatladığı iddia edilen başka deney örnekleri için bkz., Molla Hatır, *İsâbe*, 149 vd.

⁶⁰⁰ Said Havva, *er-Rasûl*, Beyrut 1973, I, 40. Konu içinde sık sık bu ifadeler yer verilmektedir. Örnekler için bkz., I, 36-46.

⁶⁰¹ Ebû Şehbe, *age.*, II, 143.

ispat gayretinden önce, işte burası olmalıydı. Bu vurgulandığında hadîsin hangi tarihsel şartlarda irad edildiği kolayca anlaşılabileceği gibi, Rasûlullâh (a.s.)'a böyle bir şeyin yakıştırılamaması gibi bir endişe de kalmayacaktır. Yani kendi ve çevresindeki insanların yaşadığı tarihsel şartlar içinde, O'nun kabın içine düşen sineği tamamen daldırmayı tavsiye etmesi doğal olacaktır.

Tıbb-ı Nebevî kapsamında ele alınan pek çok tedavi şekilleri ve kullanılan ilaçların, tecrübeye dayandığına dair örnekleri artırmak mümkündür⁶⁰². Ancak biz bu iki örnek ile yetiniyoruz.

2.2.1.2. Orucun Başlangıç ve Bitiş Vaktinin Tayini: Ru'yet-i Hilâl

Üzerinde akıl ve tecrübenin etkisi bulunduğunu düşündüğümüz rivâyet türlerinden birisi de, ramazan orucunun başlangıç ve bitişini belirlemeye yönelik hadîslerdir. İslâm tarihindeki "Ru'yet-i Hilâl" tartışmalarının kaynağını oluşturan bu rivâyetlere göre Rasûlullâh (a.s.), hilalin ay başında görülmesi ile oruca başlanmasını ve yine onun ay sonunda görülmesi ile oruca son verilmesini istemiş ve hilali görmedikçe oruca başlanmasını veya bitirilmesini yasaklamıştır⁶⁰³.

Bu rivâyetler sonucu ortaya çıkan tartışma, kendini kabaca iki şekilde göstermektedir: 1- Orucun başlangıcı ve bitiş için mutlaka hilalin görülmesi gerektiği düşüncesi, 2- Bu iki zamanın hesaplama tespit edilebileceği ve dolayısıyla hilali görmenin zorunlu olmadığı düşüncesi⁶⁰⁴. Bu tartışma, İslâm'ın erken dönemlerinden bu yana yapılagelmıştır. Fakat hilalin görülmesi gerektiği düşüncesi, her zaman baskın bir konumda olmuştur. Hatta müslümanların bu anlayış üzerinde icma ettiğinden de bahsedilmektedir⁶⁰⁵. İbn Abdilberr (ö. 463/1071)'in anlattığına göre Muhamed b. Sirin (ö. 110/728), tabiilerden bazılarının, ramazan hilalini tespit için yıldızlara, ayın menzillerine

⁶⁰² Örneğin idrarla tedavinin tarihselliği hakkında bkz., İ. Hakkı Ünal, "Seçmeci ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber'i (s.a.s.) Anlamak", *İA*, cilt: X, sayı: 1-3, 1997, 44.

⁶⁰³ İlgili rivâyetler için bkz. Mâlik, *Muvatta*, 18/Sıyâm, 1 (I, 286-287, no: 1-3); Tayalisi, *Musned*, 118 (873), 249 (1810); 304 (2306); 325 (2481); 348 (2671); Abdurrazzâk, *Musannef*, IV, 155 vd. (7301 vd.) 164 (7337); İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 482; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II, 63, 456; Buhârî, age., 30/Savm, 11 (II, 229); Muslim, *Sahîh*, 13/Sıyâm, 2 (I, 759-762, no: 3-20/1080-1081); Ebû Dâvûd, *Sunen*, 14/Savm, 4-7 (II, 739-745, no: 2319-2327); Tirmizî, *Sunen*, 6/Savm, 5 (III, 72, no: 688); Nesaî, *Sunen*, 22/Sıyâm, 13 (IV, 135-136); İbn Belbân, *İhsân*, V, 186 vd. (no: 3432 vd.).

⁶⁰⁴ Tarih içindeki ruyet-hesap tartışması hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Abidin Muhammed Emin b. Umer, *Mecmua'tu Resâili İbn Âbidîn*, Beyrut tz., 210 vd. (Dokuzuncu Risale).

⁶⁰⁵ Karafî, *Furûk*, II, 178; İbn Hacer, *Feth*, IV, 623.

ve hesap yoluna başvurdıklarını, söylemektedir⁶⁰⁶. Fakat İbn Abdilberr'e göre hesap, güvenilir olan önceki alimler tarafından doğru görülmemiştir. Dolayısıyla ramazanın başlangıç veya bitişini hesaplamak için, ayın menzillerine itibar eden güvenilir bir İslâm alimi, neredeyse yok gibidir. Mutarrif b. eş-Şihhîr (ö. 86/705)'e isnad edilen bu doğrultadaki görüş ise, gerçekte ona ait değildir. Ona ait olsa bile diğer ulemanın görüşüne aykırı olduğu için bu görüş şazdır. Yine eş-Şâfiî (ö. 204/819)'nin hesaba cevaz verdiği yönündeki haberler doğru değildir. O'na ait kitaplardaki bilgiler ve mensuplarının yaklaşımlarına göre doğru olanı, sadece hilali görerek veya şahitlerin ifadesi ile ramazanın başlayacağıdır. Çünkü bu konuda nass açıktır⁶⁰⁷.

Ramazana hilalini tespit için ru'yeti esas alan bu yaklaşımın hakimiyeti, kanaatimizce iki gerekçeden kaynaklanmaktadır. Birincisi, ilgili rivâyetlerin tarihsel şartları ihmal edilerek, hadîsin lafzına bağlı kalınmasıdır. Tamamen nass merkezli bir yorumlamayı ifade eden bu bağlılık, hilal tespitinde ru'yet dışındaki yöntemleri, örneğin hesap kullanmayı devre dışı bırakmıştır.

Biraz önce de ifade ettiğimiz gibi İbn Abdilberr, kendisinden önce hesabı öngörenlerin bu düşüncesini yanlış buluyordu ve muteber alimlerin bunu kabul etmediğini söylüyordu. Kendisinin de katıldığı bu itirazın gerekçesi ise, ramazanın başlangıç ve bitişini tespit için kullanılan hesabın, din tarafından önerilmeyen ve hakkında sünnet bulunmayan bir yöntem oluşudur. Halbuki müslümanlar için sünnet kılınan şey ve gösterilen yol esastır. Diğer yandan hesap, karmaşık bir yol olup, önde gelen alimler, “*Onu görüp oruca başlayın, ve yine onu görüp oruca son verin*” şeklindeki hadîsler gereğince, buna başvurmamışlardır⁶⁰⁸. İbn Hacer (ö. 852/1448) de hadîsin lafzını önemsemekte ve hatta hadîste hesaba başvurma zikredilmemiş olmasını da görüşüne bir destek olarak kullanmaktadır. Şöyle ki: “...*Hesap konusunda bilgi sahibi insanlar sonraki zamanlarda bulunsa da, hüküm bu haliyle devam etmiştir. Sözün akışından ortaya çıkan şey de, esasen hükmün hesaba bağlanmamasını gerektirmektedir. Daha önce geçen ha-*

⁶⁰⁶ İbn Abdilberr, *Temhîd*, XIV, 350.

⁶⁰⁷ İbn Abdilberr, *age.*, XIV, 352-353.

⁶⁰⁸ İbn Abdilberr, *age.*, XIV, 352.

*disteki 'Eğer görmeyi engelleyecek bir durum olursa, sayıyı otuza tamamlayın' sözü, bunu ifade etmektedir. Burada 'Hesap ehline sorun' denmiyor ki...'*⁶⁰⁹

Yirminci yüzyılda yaşamış bir alim olan Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1361/1942) da, astronomik hesaplarda ayın 29.5 gün çekmesi, hesabın görme gibi kesin bilgi ifade etmeyeceği, hesap işinin ilim ehline mahsus olması nedeniyle halkı onlara bağımlı kalacağı ve kendileri için daha kolay olan ru'yet zevkinden mahrum bırakacağı gibi gerekçelerle, hilalin görülmesini esas almakta, hatta bunu müslümanlar için bir farz saymaktadır: “Kısaca oruç herkese farz-ı ayın olduğu için şer'an ayın sabit olma sebebi de herkes için mümkün olan, hilali görmeye, olmadığı halde otuz gün ölçüsüne bağlanmıştır. Bu yüzden yirmidokuzunda hilali aramak herkese en azından farz-ı kifaye olarak farzdır...Özetle orucun vucubunun sebebi, hilali görmektir...”⁶¹⁰ Hamdi Yazır'ın bu kanaatleri serdetmesinde, yukarıda belirtilen nedenler dışında, öncelikle hadîsin lafzına bağlılık etkili olmuştur. Çünkü ona göre, ramazanın tespiti için hesap kullanmanın gerekliliğine dair herhangi bir nass yoktur. Dolayısıyla müslümanlar, ramazanın başlangıç ve bitişini ru'yetle yapmak zorundadırlar⁶¹¹.

Hadîsin sırf lafzına itibar ederek hilalin görülmesini şart koşan yaklaşım sahiplerinin ulaştığı nihai noktaya göre, hilale bakmadan oruç tutan bir şehir halkı, Rasûlullâh (a.s.)'ın emrine aykırı davranmış olacaktır⁶¹². Maliki mezhebinden bazıları, hilallerin, ay veya güneş tutulmasının hesapları doğru sonuçlar verse bile, hilali hesapla tespit eden bir yöneticiye uymanın mümkün olmadığını söylemişlerdir⁶¹³.

Ru'yet'i hilal rivâyetlerindeki tarihselliğin göz ardı edilmesinin ikinci bir sebebi de, geçmişte hesapla meşgul olanların bir kısmının müneccimler ve kahinlerden oluşmasıdır. Ramazanın başlangıç ve bitişini tespit için ru'yeti esas alan yaklaşımın itirazlarından birisi de buraya dayanmaktadır. Çünkü onlara göre Rasûlullâh (a.s.) “*Kim bir kahin veya falcıya gider ve onun dediklerine inanırsa, Muhammed'e indirileni inkar etmiş*

⁶⁰⁹ İbn Hacer, *Feth*, IV, 623. Başka örnekler için bkz. Karafî, *Furûk*, II, 178 vd.; İbn Abidin, *Resail*, 210 vd. (Dokuzuncu Risale);

⁶¹⁰ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Sadeleştirenler: İsmail Karaçam ve diğerleri, İstanbul, t.z., I, 537-538.

⁶¹¹ Elmalılı Hamdi (Yazır), “İsbat-ı Şehre Dair Nusûs III”, *Sebilu'r-Reşâd*, yıl: 1342, cilt: 22, sayı: 565-566, 150.

⁶¹² örnek olarak bkz., Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Kitâbu'l-Mebsût*, XV, Beyrut t.z., III, 78.

⁶¹³ Karafî, *Furûk*, II, 178.

*olur*⁶¹⁴ şeklindeki sözü ile hesapla uğraşan münecim, kahin ve falcılara gitmeyi yasaklamış olmaktadır⁶¹⁵. Bu yönüyle gelecek ayların başlangıç ve bitişini daha önceden tespit, İslâm düşüncesindeki “gayb” tartışmasını da ilgilendirmektedir. Gelecekte gerçekleşecek olaylar kısmen gayb probleminin içinde yer almaktadır. İslâm inancına göre gaybı sadece Allâh bilir. İnsanlar bu bilgiyi ancak vahiy, ilham, kehanet vb. yollarla öğrenebilir⁶¹⁶. Fakat vahy dışındaki ilham ve kehanetle elde edilen bilgilerin doğruluğu konusunda kesin bir güven yoktur. Kahinlerin verdiği bilgiler konusunda olumsuz davranıldığını ise biraz önce ifade etmiştik. Hilal tartışmalarında gayb meselesinin açıkça ifade edildiğine rastlamadık ama, ru’yetten yana tavır koymada bu meselenin de etkisinin olabileceğini düşünüyoruz. Çünkü gayb hakkındaki yaklaşıma göre ayın 29 mu, yoksa 30 gün mü olacağı önceden bilinemeyecektir. Dolayısıyla insanlar somut bilgilerle hareket etmelidirler. Ramazanın başlangıç ve bitişinin somut bilgisi ise, hilalin çıplak gözle görülmesi ile mümkündür.

Kısaca açıklamaya çalıştığımız bu iki gerekçe ile, Rasûlullâh’ın hilalin görülerek oruca başlanması ve yine hilalin görülerek sona erdirilmesi yönündeki emri, tarihsellikten uzak bir şekilde algılanmıştır. Halbuki rivâyetlerde, dönemin tecrübesi ve imkanları kullanılarak ramazanın başlangıç veya bitişini belirleme söz konusudur. Dolayısıyla problem, salt hilalin görülmesi değil, ayın başlangıç ve sonunun tespitidir. Rasûlullâh (a.s.) bulutlu bir günde ayı göremediği için ashâbıyla oruca devam ediyorken, akşama doğru bir grup atlı gelir ve hilali “dün” gördüklerini söylerler. Rasûlullâh (a.s.) da ashâbın tutmakta oldukları orucu hemen bozmalarını emreder⁶¹⁷. Bu olaydan yola çıkarak, Rasûlullâh (a.s.)’ın hilalin görülmesi yönündeki emrinin, tamamen zaman tespiti ile ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Ayların başlangıç ve bitişinin tespiti, o günün bilimsel imkanları içinde, hilalin çıplak gözle görülmesine bağlı idi. Çünkü görme, “sıradan kişilerce bile kolay olduğu, bir ölçüm ve bilgiye gereksinme göstermediğinden”⁶¹⁸, ayları

⁶¹⁴ Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II, 429. Kahin ve falcılara gitmeyi yasaklayan diğer rivâyetler için bkz., Ahmed b. Hanbel, age., IV, 68, V, 380; Muslim, *Sahih*, 39/Selâm, 37 (II, 1751, no: 125/2230); İbn Mâce, *Sunen*, 1/Tahâret, 122 (I, 209, no: 639); Tirmizî, *Sunen*, 1/Tahâret, 102 (I, 243, no: 135).

⁶¹⁵ Bkz., Serahsî, *Mebsût*, III, 78; Zeynuddîn b. Nüceym el-Hanefî, *el-Bahru’r-Râik Şerhu Kenzi’d-Dakâik*, Beyrut, t.z., II, 284; Ali b. Muhammed el-Kari, *Mirkâtu’l-Mefâtih Şerhu Mişkâti’l-Mesâbih*, y.y., t.z., II, 502; İbn Abidin, *Resâil*, 222 vd. (Dokuzuncu Risale).

⁶¹⁶ İlyas Çelebi, *İslâm İnancında Gayb Problemi*, İstanbul 1996, 145 vd., 159 vd.

⁶¹⁷ Abdurrazzâk, *Musannef*, IV, 165 (7339); İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 481.

⁶¹⁸ A. Necati Akgür, “Takvimler”, *Cogito*, sayı: 22, Bahar 2000., 100.

belirlemede en kolay yöntem olma özelliği taşıyordu. Birtakım rivâyetlerden anlaşıldığına göre bunun başka alternatifi de bulunmuyordu. Muhtemel en iyi alternatif belki hesap olabilirdi. Ancak bu da Rasûlullâh (a.s.)'ın, kendilerinin ümmî ve hesap yapma tecrübesi bulunmayan bir millet olduklarını itiraf etmesiyle ortadan kalkmaktadır⁶¹⁹. Rasûlullâh (a.s.)'ın bu itirafı üzerine İbn Hacer şu yorumu yapmaktadır: *“Burada hesaptan kasıt, yıldızların hareketlerinin hesaplanması ve takip edilmesidir. Bu konuda oldukça az bilgileri vardı. Bu yüzden [Rasûlullâh (a.s.)], ashabını yıldızların hareketlerini hesaplamayla uğraşma sıkıntısından kurtarmak için oruç vb. konularda hükmü ayın görülmesine bağlamıştır.”*⁶²⁰

İbn Hacer burada Rasûlullâh (a.s.)'ın hilalin görülmesini emreden hadîsini tarihsel şartlara bağlamaktadır. Diğer yandan o, bu yaklaşımıyla, ramazanın başlangıcının hesapla tespitini kabul ettiği imajını vermektedir. Ancak bu ifadelerin hemen arkasından yaptığı açıklamayla o, tercihini ru'yetten yana koymaktadır: *“Sonraki zamanlarda, bu komuy bilen insanlar bulunmuş olsa da, hüküm bu şekliyle devam etmiştir. Sözüün akışından ortaya çıkan şey de, esasen hükmün hesaba bağlanmamasını gerektirmektedir. Daha önce geçen hadisteki ‘Eğer görmeyi engelleyecek bir durum olursa, sayıyı otuza tamamlayın’ sözü, bunu ifade etmektedir. Burada ‘Hesap ehline sorun’ denmiyor...”*⁶²¹ Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) de Rasûlullâh (a.s.)'tan gelen hesap bilmediklerine dair rivâyet nedeniyle, orucun başlangıç ve bitişi için hesabın kabul edilemeyeceği kanaatindedir. Hatta ona göre bu rivâyette, ayın başı ve sonunun hesap ile öğrenilemeyeceğine bir delil de vardır⁶²².

Zamanın bilgi birikimi ve tecrübesine bağlı olarak söylendiğini ifade etmeye çalıştığımız ru'yet hadîsindeki bu tarihsellik nedeniyle, uzun zamanlar itibar edilmemiş olan hesapla tayin meselesi de, bir şekilde kendine zemin bulmaya çalışmıştır. Müslümanların, çıplak gözle hilalin tespit edilmekte olduğu dönemden hem mekân, hem de zaman itibarıyla uzaklaşmış olmaları ve şartlarının değişmesi bunu gerektirmiştir.

⁶¹⁹ Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II, 122; Buhârî, *Sahîh*, 30/Savm, 13 (II, 230; Muslim, *Sahîh*, 13/Sıyâm, 2 (I, 761, no: 15/1080); Ebû Dâvûd, *Sunen*, 14/Savm, 4 (II, 739-740, no: 2319); Nesaî, *Sunen*, 22/Sıyâm, 17 (IV, 139-140, no: 2138-2139);

⁶²⁰ İbn Hacer, *Feth*, IV, 623.

⁶²¹ İbn Hacer, age., IV, 623.

⁶²² Ali el-Kârî, *Mirkât*, II, 502.

Rasûlullâh döneminde insanlar, tabiatla ve gökyüzü ile içiçe idiler. Onlar çiftçilik, gece yolculukları vb. konularda gök yüzünü kullanıyorlardı. Burada en çok kullandıkları şey de ay ve ayın hareketleri idi⁶²³. Hatta zaman ölçüsü olarak benimsedikleri şey ay yılına göre çalışan takvim idi. Kameri takvim İslâm'dan önce de Araplar tarafından kullanılmaktaydı⁶²⁴. Fakat rivâyetlerden çıkardığımız sonuçlara göre onlar ayın kaç gün çekeceğini önceden bilemiyorlardı. Sadece ayın bazen 29 bazen 30 gün çekmekte olduğunu biliyorlardı⁶²⁵. Ne zaman kaç gün çekeceği ise hesaplanmıyor veya hesaplanamıyor ve bunun tespiti ru'yete kalıyordu. Rasûlullâh da bu konuda oldukça rahat davranıyor, nasıl olsa hilal görüleceği için, kaç gün oruç tuttuğunu dahi hesaplama ihtiyacı duymuyordu. Bir defasında o, etrafındakilere ramazanın kaçınıcı gününde bulunduklarını sormuş, yirmi ikinci gün olduğunu öğrenince, yedi gün sonraki gecede hilali gözlemelelerini istemişti⁶²⁶.

İslâm belirli bir bölge ve zamanla sınırlı kalmamış, kameri takvimi kullanmayan toplumlar arasında da yayılmıştır. Bu toplumların da, Arapların aksine, ay hesabı konusunda bilgisizlikleri söz konusudur. Diğer yandan, coğrafi şartlar nedeniyle, gök yüzünün bir hafta-on gün kapalı olduğu bölgelerde hilal tespiti, dolayısıyla ramazanın başlangıç ve bitişinin belirlenmesi mümkün olamayacaktır. Buna, bir de karmaşık bir yapı kazanmış hayat şartlarını da katarsak, bir kaosla karşılaşılacaktır. Toplum yaşantısının bir gereği olan bu karmaşık yapı nedeniyle, artık insanlar ve toplumlar, bütün işlerini belirli periyotlara bağlı birtakım planlarla yürütmektedirler. Hilalin hesapla belirlenmesi durumunda, hayatın akışının olumsuz yönde etkilemesi kaçınılmaz olacaktır. Hatta tarih içinde hilali gördüğünü zanneden bazı kişilerin, yanlış bilgiye dayalı şahitlikleri, keyfi uygulamalar ve çeşitli spekülasyonlarla oruç başlattıkları veya bozdurduklarına dair örnekler de vardır. Yani işin istismara ve sonu gelmez tartışmalara açık bir yönü de vardır⁶²⁷. Konu bir ülke, toplum ya da bölge ile sınırlı da değildir. Geniş bir coğrafyaya

⁶²³ C. A. Nallino, "Astronomi", *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1978-1988, cilt: I, 687.

⁶²⁴ H. A. R. Gibb, "Tarih", *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1978-1988, cilt: XI, 777.

⁶²⁵ Mâlik, *Muvatta*, 18/Sıyâm, I (I, 286-287, no: 1-3); Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II, 184, II, 28; Buhârî, *Sahîh*, 30/Savm, 11, 13 (II, 229-230); Muslim, *Sahîh*, 13/Sıyâm, 2 (I, 759 vd., no: 4-27/1080 vd.); Ebû Dâvûd, *Sunen*, 14/Savm, 4 (II, 740, no: 2320); Nesaî, *Sunen*, 22/Sıyâm, 14-17 (IV, 136 vd., no: 2129 vd.); İbn Belbân, *İhsân*, V, 188 vd. (no: 3441 vd.).

⁶²⁶ Ahmed b. Hanbel, age., II, 251; İbn Belbân, age., V, 188 (no: 3441).

⁶²⁷ Ruyet meselesinin spekülasyona ve istismara dönüştüğü ile ilgili olarak İbn Abidin'in anlattığı yaşanmış bir olay ilginçtir. Onun Ru'yet-i Hilal konusunda bir risale yazmasına neden olan bu olay, hicri 1240 senesin ramazanının tespitinde yaşanmıştır. Onun anlattığına göre

yayılmış olan bütün İslâm dünyasını etkilemektedir. Örneğin 1398/1978 ramazanında 4 ayrı günde (4, 5, 6, 7 Ağustos) oruca başlanmış olması, sorunun topyekün İslâm alemini etkilediğinin bir işaretidir. O yılın ramazan bayramı ise 3 farklı günde (3, 4, 5 Eylül) kutlanmıştır. Bu durum o günlerde rahatsızlığa da sebep olmuştur⁶²⁸. Bayram günlerinin farklı günlere rastlaması, ayın farklı bölgelerde farklı zamanlarda görülmesi (ihtilâf-ı metali') ile izah edilebilir. Fakat bir bölge halkının kendisinden uzak bir bölgenin ru'yetine dayanarak bayram yapması durumunu izah etmek mümkün değildir. Örneğin geçtiğimiz yıllarda ülkemizde bu tür durumların yaşandığını hatırlamaktayız.

Hilali çıplak gözle görerek ramazanı tespit etmenin doğurduğu bu problemlerin çözülmesi gerekiyordu. Çünkü artık günümüzde İslâm, daha önce değindiğimiz tarihsel şartlar içinde değil, Hz. Peygamber döneminden farklı şartlar ve teknik imkanlara sahip toplumlar tarafından yaşıyordu. Bu yüzden İslâm dünyası son zamanlarda çeşitli uluslar arası kongre ve sempozyumlarla konuyu ele almak durumunda kalmıştır. Bu kongrelerde vurgulanan şey, ağırlıklı olarak, bu günkü tarihsel şartlar içinde, ramazanın tespitinde hesaba itibar edilmesi, en azından, ru'yet kadar hesaba da yer verilmesi yönündedir⁶²⁹.

Aslında bu süreç müslümanların rasathane faaliyetlerinden itibaren başlamıştı ve bir gelişme içindeydi⁶³⁰. Örneğin Uluğ Bey (ö. 853/1449)'in rasathane sayesinde elde ettiği vakit çizelgesi, ay ve güneş tutulmalarını 1 saatlik bir sapma ile tespit etmekteydi. Osmanlılar bu takvimi bir süre kullanmışlar ve bu sapma nedeniyle yeni bir çizelge aramışlardır. Bu defa Fransız Astronom Cassini'nin oluşturduğu cetvel 1772'de alınmış,

bir grup, Şaban ayının 29'unu takib eden pazartesi gecesi hilali gördükleri gerekçesiyle, Şam'daki Başkadı'ya gelip beyanda bulunurlar. Halbuki o sırada gökyüzü bulutlu ve tozlu-
dur. Bu olayın iki kişi arasında çıkan ve ramazanın girişine bağlanmış bir alacak-verecek tartışmasının arkasından gerçekleşmesi istismar kuşkusunu doğurmuştur. Ancak kadı yaptığı araştırma sonunda o kişilerin şahitliklerini kabul eder ve oruca başlanır. Daha sonra bir grup ta hilalin pazartesi günü sabah görüldüğü dolayısıyla oruca yanlış başlandığını iddia ederler. Bunun üzerine bir tartışma başlar ve İbn Abidin risalesini yazmak durumunda kalır. Bkz., İbn Abidin, 210 (Dokuzuncu Risale). İstismara sebep olan başka bazı ru'yet örnekleri için bkz. Ahmet Baltacı, "Ru'yet-i Hilâl Münakaşaları", *Diyanet Dergisi*, cilt: XVIII, sayı: 1, Ocak-Şubat 1979, 28 vd.

⁶²⁸ M. Saim Yeprem, "Neydi Ne Oldu?", *Nesil*, yıl: 3, sayı:3, Aralık 1979, 3-4; Baltacı, age., 27.

⁶²⁹ Bu tür toplantılar ve alınan kararlar için bkz., Yeprem, age., 3 vd.; İrfan Yücel, "Hilâl", *DİA*, cit: XVIII, 9-10.

⁶³⁰ Müslümanların rasathane faaliyetleri ve kurdukları rasathaneler için bkz., Nallino, *Astronomi*, 687 vd.; Aydın Sayılı, "Rasadhane", *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1978-1988, cilt: IX, 621 vd.

fakat onda da 25 dakikalık sapmalar tespit edildiğinde terk edilmiştir. Bundan sonra birkaç cetvel daha denenmiş ve 1926 yılında yapılan değişikliklerle, hicri-kameri takvim hazırlama görevi Kandilli Rasathanesine verilmiştir. Bu görev, günümüzde de aynı rasathane tarafından yürütülmektedir. Kandilli rasathanesinin bu güne kadar yaptığı hesaplamalar doğru çıkmıştır⁶³¹. Bu rasathanenin o yıllardaki müdürü olan Fatin Gökmen (ö. 1375/1955), 1342/1923 yılında yazdığı bir yazıda, astronomik hesaplara güvenilmesini, bu nedenle ru'yet yanında hesabın da kullanımını öneriyor ve astronomik hesap yapan kişi ve kuruluşların müneccimlerden ayrı değerlendirilmesinin gereğini vurguluyordu.⁶³² Çünkü bir yıl önceki ramazanın başlangıcı hakkındaki hesaplar hilalin görülmesi ile örtüşmüş ve dolayısıyla hesap doğru çıkmıştı.⁶³³

Rasûlullâh (a.s.)'ın hilalin görülmesi doğrultusundaki emirlerinin tarihselliğini tartışmada bize yardımcı olacak bir başka nokta ise, bu türden rivâyetlerin, Bakara sure-si 185. âyetinde yer alan "...femen şehide minkumu 'ş-sehra felyesumhu..."⁶³⁴ ifadesinin tefsiri olduğu şeklindeki kanaatlerdir. Örneğin İbn Abdilberr'e göre "ayın şuhudu" yani idrak edilmesi, hilalin görülmesi ya da görüldüğünün öğrenilmesi ile gerçekleşmektedir⁶³⁵. Konuyla ilgili rivâyetler bir âyetin yorumu olarak düşünüldüğünde bu durum, öncelikle yorumcu ile kendileri için yorum yapılan insanların akıl seviyeleri, bilgi birikimleri ve anlayışlarını yani bu insanların tarihselliklerini çağrıştırmaktadır. Her iki tarafın kendi tarihselliği içinde âyetin anlamı, hilalin görülmesi ile bütünleşecektir. Ancak farklı şartlar ve bilgi imkanları içinde yaşayan insanlar için yapılacak tefsir bundan farklı olacaktır.

Sonuç olarak, geçmişte ve günümüzde sürekli gündemde kalmış bu tartışmanın bitirilmesi gerekmektedir. Çünkü artık toplumlar zamanlarını ayın görülmesine değil, takvime göre ayarlamaktadırlar. Çağdaş toplumlar, nüfus yoğunluğu ve karmaşık ilişkileri nedeniyle de planlı ve programlı yaşamak durumundadırlar. Ru'yete itibar edilerek gerçekleşen sürpriz bir oruç başlangıcı veya bitişi, az bir zaman farkıyla da olsa, bu

⁶³¹ Bu tarihi bilgiler için bkz., Cumhure Üçer, *Türk-İslam-Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi Takvimleri*, *Cogito*, çev., Doğan Şahiner, sayı: 11, yıl: 1997, 125-127.

⁶³² Mehmed Fatin (Gökmen), "Ruyet-i Hilâl Meselesi", *Sebîlu'r-Reşâd*, yıl: 1342, cilt: XXII, sayı: 555-556, 69-72 ve sayı: 557-558, 84-87, 86.

⁶³³ Fatin, age., 69.

⁶³⁴ 2/Bakara, 185.

⁶³⁵ İbn Abdilberr, *Temhîd*, II, 39, XIV, 340.

programda karışıklıklara yol açabilmektedir. Halbuki Rasûlullâh dönemindeki hayat için bu tür bir programdan söz edemiyoruz. Daha da önemlisi, günün teknik imkanları ile ayın hareketleri doğru olarak izlenebilmektedir. Diğer yandan insanlar, ramazan dışındaki kameri ayların tespitinde bu kadar hassas davranmamaktadırlar. dînî kaygılarla oluşan bu hassasiyet, konuyla ilgili rivâyetlerin tarihselliği vurgulandığında, teknik hassasiyete dönüşecektir. Çünkü teknik açıdan ramazanın tespiti ile diğer kameri aylar arasında fark yoktur. İnsanlar başka dönemlerin tarihsel tekniklerini değil, kendi tarihsel dönemlerinin teknik bilgilerini kullanmak zorundadırlar.

2.2.2. HİTÂBIN YAPISI

Hitap, umuma yapılan konuşma, nutuk, söylev ve mesaj gibi anlamlarda kullanılmaktadır⁶³⁶. Hitap, kişinin kendileri ile diyalog içinde bulunduğu insanlara bir takım mesajlar vermek için kullandığı çeşitli türdeki ifadelerdir.

Hitap mutlaklaşmış, standartlaşmış bir özelliğe sahip değildir. O farklı konum, şart ve muhâtaba göre her an şekillenme özelliğine sahiptir. Çünkü dile dayanan söz, bir zamanda ve şu anda, bir şey hakkında gerçekleşmektedir⁶³⁷. Bu nedenle biz, hitâbın tarihselliğinden söz edebilmekteyiz. Hitâbın yapısındaki tarihselliği sünnet bağlamında tartışmamızın nedeni ise, Rasûlullâh (a.s.)'ın hitâbının da bu şekillenme özelliğine sahip olmasıdır. Nitekim o, ilk planda kendisinden sonra yaşamış insanlara değil, çağdaşlarına hitap etmiştir. Kendi çağdaşlarından her birine de, gerektiğinde farklı şekillerde hitap edebilmiştir. Garaudy'nin ifadesiyle: "... o da evrensel değeri olan bu mesajı Arap dilinde ve, daha önceki mesajda olduğu gibi, belli bir toplumun belli bir dönemindeki anlayış seviyesine uygun haliyle getirmiştir."⁶³⁸ Tam bir tarihselci yaklaşıma sahip olan bu ifadelerde, hem dilin hem de toplumun yapısı nedeniyle, Rasûlullâh (a.s.)'ın hadîslerine arız olan tarihsel boyutun varlığı ima edilmiş olmaktadır.

Hitap sözlü konuşma ile sınırlı değildir. Hatip konumundaki kişiden konuşma dışında gerçekleşen davranışlar da hitap kapsamının içindedir. Çünkü insan eylemleri de, belirsiz sayıda okuyucuya hitap eden bir metin gibidir. Onlara yöneltilmiş bir şeydir.

⁶³⁶ Hitabın anlamları hakkında bkz., İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrût, tz., I, 361.

⁶³⁷ Ricoeur, *Anlamlı Eylem*, 28.

⁶³⁸ Garaudy, *Entegrizm*, 95.

Dolayısıyla okuyabilen herkese açıktır⁶³⁹. Bunun bir devamı olarak, eylemin bildiri içeriğinden de bahsedebiliriz⁶⁴⁰.

Aynı şekilde bir peygamberin fiilleri de hitap kapsamındadır. Öyleyse Rasûlullâh (a.s.)'ın sözlü hitaplarında olduğu gibi, fiili hitaplarının da tarihselliği tartışılmalıdır. Çünkü o, benzeyen bütün durumlarla alakalı olarak, her defasında aynı davranışları ve tepkileri göstermemekte, her tepkisi diğerinden farklı olabilmektedir. Çünkü her bir davranışı farklı bir etki tarafından yönlendirilmektedir. Bu, insanın bir bütün olarak kendisinin ve davranışlarının tarihselliği ile paraleldir. Batı tarihselciliğinin üzerinde durduğu noktalardan birisi de burası, yani insanın otomatiklikten uzak olmasıdır. İnsanın otomatiklikten uzak olmasını ifade etmek, onun tarihselliği anlamına gelmektedir. Aynı şekilde, onun fiilleri de tarihsel olmaktadır. Bu, eylemin anlamlılığı ile at başı gitmektedir. Konuşma gibi eylem de, görünen ve kaybolan bir olay olarak, zaman boyutlu anlamı ya da anlam içeriği ile bir diyalektiktir⁶⁴¹.

Rasûlullâh (a.s.)'ın hitâbındaki tarihsel yapının tespitinde şu konuları ele almaya çalışacağız: Hitâbın muhâtaba göre şekillenmesi ve Rasûlullâh (a.s.)'ın tanımlayıcı özellikteki sözleri

2.2.2.1. Muhâtaba Göre Şekillenen Hitap

Hitâbın var oluş sebeplerinden birisi, dinleyicidir. Dinleyici, bir muhatap olarak, hitap çizgisinin diğer ucunda yer almaktadır. *“Hatiplere muhavere fırsatını veren onlardır. Canımız sıkıldığı zamanlar dışında, belki çoğumuz kendi kendimizi avutmak ve memnun etmek için resim yapmayız; kendi kulaklarımız için musiki bestelemeyiz; dil bilgimizin ölçü ve seviyesini öğrenmek için yazı yazmaz veya nutuk söylemeyiz. Demek ki, ‘Dinleyiciler yoksa, muhavere de yoktur’ kaidelerini tereddütsüz söyleyebiliriz. Gerçi muhavereyi gerektiren durumu dinleyiciler yaratıyorlarsa da, muhavere sırasında dinleyicilere ‘cevap’ verecek birinin bulunması şart...”*⁶⁴²

Öyle görünüyor ki, muhatapsız hitap yoktur. Hiçbir mesaj sahibi yokluğa veya boşluğa konuşmamaktadır. Hitap, iletişimin bir parçası olduğundan, onun şekillenme-

⁶³⁹ Ricoeur, *Anlamlı Eylem*, 35.

⁶⁴⁰ Ricoeur, *age.*, 32.

⁶⁴¹ Ricoeur, *age.*, 33.

⁶⁴² Nejat Muallimoğlu, *Bütün Yönleri İle Hitabet*, İstanbul, 1994, 10-11.

sinde muhâtabın önemli bir payı vardır. Bu nedenle her hitâbın muhâtaba göre şekil alan tarihsel bir yapısı vardır. Muhatapların kültürel seviyeleri, anlayış düzeyleri, aklî seviyeleri, gelişmişlik düzeyleri, ilgileri vb. ile içinde bulundukları şartların daima farklı olması, hitâbın tarihselleşmesine neden olmaktadır.

Bu açıklamalar doğrultusunda Rasûlullâh (a.s.)'in muhatapları ile olan iletişimine baktığımızda, O'nun hitâbının tarihselliğine yönelik ipuçlarını bulabilmekteyiz. Çünkü O, muhataplarının yapısını, seviyesini ve ihtiyaçlarını gözetmiştir. Sahâbenin durumunu bilen peygamber, zaman zaman, bazılarına farklı davranmış, kendisine soru soranın durumuna göre cevaplar vermiştir. Huzeyme b. Sabit'in bir rivâyetinde, Rasûlullâh (a.s.)'in bu konudaki tavrı ifade edilmektedir. O'nun anlattığına göre Rasûlullâh (a.s.), misafir için üç gün üç gece, mukim için de bir gün bir gece mestler üzerine meshetme izni vermiştir. Rivâyetin devamında Huzeyme şöyle demektedir: *“Eğer biz kendisinden istekte bulunsaydık bu sayıları artırırđı.”*⁶⁴³ Huzeyme b. Sabit'in bu ifadesinden, Hz. Peygamber'in muhataplarının arzu, istek ve ilgilerini önemseydiği anlaşılmaktadır. Sahâbe de onun muhataplarının durumlarına göre hitâbettini bildiğinde, böyle bir kanaate ulaşmaktadır. Bunu, muhatapların farklılıklarına göre şekillenen hadîslerin varlığının ve onların tarihselliğinin bir göstergesi olarak ifade etmek de mümkündür.

2.2.2.1.1. Rasûlullâh (a.s.)'ı Kızdıran Muhatap

Rasûlullâh (a.s.)'in kayıp develer hakkında soru soran bir şahsı azarlaması ve bu psikoloji ile konuşması, muhâtaba göre şekillenen tarihsel bir durumdur. Rivâyete göre bir adam, Rasûlullâh (a.s.)'a gelmiş ve buluntu malları ne yapması gerektiğini sormuştur. Rasûlullâh (a.s.) da adama, bulduğu şeyi koruyup, bir yıl ilan etmesini, eğer sahibi gelirse vermesini, aksi takdirde onu kullanmasını tavsiye etmiştir. Aynı adam, Rasûlullâh (a.s.)'a yolunu şaşırmış koyunları bulduğu zaman ne yapması gerektiğini sorduğunda Rasûlullâh (a.s.), bu koyunları alıp kullanabileceğini, zira bunun üç kişiden birisinin olacağını söylemiştir. O üç kişi ise, kendisi, gerçek sahibi veya kurttur. Adam bir de yolunu şaşırmış ve kaybolmuş develeri ne yapması gerektiğini sormuştur. Rasûlullâh (a.s.)'in bu defa cevabı farklıdır. Çünkü bu soru karşısında öfkelenmiş, bu

⁶⁴³ Humeydî, *Musned*, I, 207. Ayrıca bkz., Ebû Dâvûd, *Sunen*, I/Tahâret, 61 (I, 109, no: 157).

öfke ile de yüzünün rengi değişmiştir: “*Deveden sana ne ?! Ayakkabıları ve su deposu var. Su içer ot yer.*”⁶⁴⁴

Nevevi (ö. 676/1277)’ye göre Rasûlullâh (a.s.) bu rivâyette, kaybolan koyunla deve arasında korunmaya ihtiyaçları oluşu açısından fark gözetmiştir. Deve kendisini koruyacak birisine muhtaç değildir. Çünkü ayaklarının güçlülüğü, su ihtiyacını uzun süre karşılayabilmesi, kurt ve küçük yırtıcılara karşı kendini koruyabilmesi, deveye koyun karşısında bir üstünlük kazandırmaktadır. Bu durumda koyunun korunması gerektiği ve kendisinden faydalanılabileceği halde, devenin korunması gerekmemekte ve dolayısıyla kendisinden faydalanılamamaktadır⁶⁴⁵. Bu tür yaklaşımlarda devenin, koyunda bulunmayan bir tahammül gücüne sahip oluşu öne çıkarılmaktadır⁶⁴⁶. Kastallani ise, küçük vahşilere karşı kendini koruyabilen öküz ve at gibi büyük baş hayvanların da deve gibi değerlendirilebileceğini savunmaktadır⁶⁴⁷. İmam Mâlik (ö. 179/795)’e isnad edilen bir görüşe göre de deve, yerleşim yerinde bulunursa ilan edilir, çölde bulunursa ona dokunulmaz⁶⁴⁸.

Aslında zarara uğrama riski açısından bütün kayıp hayvanlar eşit şansa sahip olmalıdırlar. Çünkü bütün evcil hayvanlar, vahşi hayvanlar karşısında etkisizdirler. Hatta bu etkisizlik vahşilerin kendi aralarında da geçerlidir. Bu nedenle koyunun kendini koruyamaması ve yok olması söz konusu ise, aynı şeyler deve için de düşünülmelidir. Diğer yandan hayvanların maruz kalacağı tehlikeler vahşi hayvanlarla sınırlı da değildir. Bunun yanında hırsız ve haydutların eline geçmesi, hastalanması, hamileliği gibi durumlar da söz konusudur. Bu durumlar da, develer açısından, diğeri kadar tehlikeli olsa gerektir. Nitekim Rasûlullâh (a.s.)’ın vefatından kısa bir süre sonra, biraz sonra değineceğimiz gibi, ortalıkta dolaşan develer problem olmuştur ve uygulama hadîsten anlaşıldığının tam aksi yönde başlamıştır.

⁶⁴⁴ Mâlik, *Muvatta*, 36/Akdiye, 38 (II, 757, no: 46); Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II, 180, 186, 203, IV, 115, 116, 117; Buhârî, *Sahîh*, 45/Lukata, 2, 3, 4, 9, 11 (III, 93 vd.), 78/Edeb, 75 (VII, 98-99); Muslim, *Sahîh*, 31/Lukata (II, 1346-1350, no: 1-8/1722); Tirmizî, *Sunen*, 13/Ahkâm, 35 (III, 655-656, no: 1372); Ebû Dâvûd, *Sunen*, 10/Lukata, 1 (II, 331-332, no: 1704);.

⁶⁴⁵ Nevevî, *Şerh*, XII, 23.

⁶⁴⁶ İbn Abdî’l-Berr, *Temhîd*, III, 114.

⁶⁴⁷ Şihabuddin Ahmed el-Kastallânî, *İrşâdu’s-Sârî li Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, Beyrut 1304, IV, 243.

⁶⁴⁸ İbn Abdî’l-Berr, age., III, 110.

Hadîsteki son ifadelere dayalı olarak ortaya çıkan fıkhi görüşlerin bir kısmı, buluntu develerin korunmaması ve onlara dokunulmaması gerektiği yönündedir. Hatta Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemlerinde de uygulama bu yönde idi. Örneğin sahâbeden Sabit b. Dahhak bir deve bulmuştu ve onu bağlayıp evine getirmişti. Durumu Hz. Ömer'e haber verdiğinde onu bulduğu yere götürüp bırakmasını emretmişti⁶⁴⁹. Yine onun döneminde çevrede dolaşan, ortalıkta yavrulayan ve bu halde dahi kendilerine kimsenin dokunmadığı pek çok yolunu kaybetmiş devenin varlığından bahsedilmektedir⁶⁵⁰.

Kayıp develer hakkındaki bu uygulama, kanaatimize göre, Rasûlullâh (a.s.)'ın hitâbındaki tarihsel boyutun gözden kaçmasından kaynaklanmıştır. Halbuki Rasûlullâh (a.s.)'ın ilgili hitâbında bir tarihsellik vardır. Çünkü rivâyetin son kısmı muhâtabın durumuna göre şekillenmektedir. Hitâbın bir diyalektik, bir iletişim olması bunu gerektirmektedir. Bu diyalogun akışından, muhâtabın soru sormada Rasûlullâh (a.s.)'ı kızdıracak kadar ileri gittiği anlaşılmaktadır. O ise kendisine çok soru sorulmasından hoşlanmamaktaydı. Hadîsin bütün rivâyetlerinde Rasûlullâh (a.s.)'ın öfkelendiği özellikle ifade edilmektedir. Eğer ifade lafzi olarak gerçekten Rasûlullâh (a.s.)'a aitse, bu öfke “*Deveden sana ne ?!*...” şeklindeki cevabında da anlaşılmaktadır. Rasûlullâh (a.s.)'ın başıboş develere karışılmaması yönündeki ifadesi, muhâtaba göre şekillenmiş tarihsel bir hitaptır. Ancak kayıp develer hakkındaki uygulamada bu nokta dikkatten kaçmış ve Rasûlullâh (a.s.)'ın sözünün zahiri ile amel edilmiştir. Halbuki O, buluntu develer konusunda öncekilerden farklı bir hüküm koymamakta, o kişiye kızdığını ifade etmeye çalışmaktaydı. Eğer develerin korunmaması gerektiğini ifade etmek isteseydi, bu derece öfkelenmesi gerekmezdi. Gayet rahat bir şekilde öncekiler gibi bunu da açıklardı. Öyleyse develerin hükmü de esasen diğerleri gibidir.

Çok geçmeden tarihsel yönü dikkate alınmayan hadîsin yanlış uygulanişından vazgeçilme zorunluluğu doğmuştur. Çünkü bu yanlışlık sonucu Hz. Ömer döneminde ortalıkta dolaşan başı boş develerin artmasına neden olmuştur. Sorunu ilk olarak ciddiye alan ve bir çözüm arayışına giden ise, Hz. Osman olmuştur. Hz. Osman'ın getirdiği çözüme göre, bu tür develer önce ilan edilmiş, sahibi bulunmayınca da satılmıştı. Daha

⁶⁴⁹ Mâlik, *Muvatta*, 36/Akdiye, 40 (II, 759, no: 49). Abdurrazzâk, *Musannef*, X, 132-133 no: 18608-18609.

⁶⁵⁰ Mâlik, age., 36/Akdiye, 40 (II, 759, no: 51). Abdurrazzâk, age., X, 132 no: 18607.

sonra sahibi gelirse ücreti verilmiştir⁶⁵¹. İşte burada bizim ifade etmeye çalıştığımız, Rasûlullâh (a.s.)'ın esasen buluntu develerin korunmasını yasaklamadığı, onları da diğer kayıp mallar gibi değerlendirdiği şeklindeki sonuca gelinmiştir. Bu durumda Hz. Osman'ın Rasûlullâh (a.s.)'a muhalefet edip etmediği⁶⁵² değil, esasen ondan öncekilerin uygulamalarının Hz. Peygamber'in hükmüne muhalefeti gündeme gelmelidir.

Rasûlullâh (a.s.)'ın hitâbında muhâtabın etkisi sonucu doğan tarihselliğin Hz. Osman zamanında düşünülmesi ve uygulamaya konulması mümkün olmasaydı, belki de uygulama önceki haliyle devam edecekti. Böyle bir durumda da, problemin hangi boyutlara ulaşacağı malumdur.

Burada şöyle bir soru akla gelebilir: Rasûlullâh (a.s.) eğer develerin de korunması konusunda olumsuz bir tavır takınmadıysa, neden yanlış anlaşıldığını hatırlatmamıştır. Böylece, onlar da bulunduğu zaman koyunlar gibi korunurlardı ve ortalıkta başıboş dolaşmaları önlenmiş olurdu? Bu soru için şimdilik verebileceğimiz tek cevap, Rasûlullâh (a.s.) döneminde bulunan develere nasıl bir muamele yapıldığına dair herhangi bir bilgiye rastlamadığımızdır. Bu konuda herhangi bir veriye ulaşılsa, konu daha iyi aydınlatılacaktır.

2.2.2.1.2. Yoksul Adam İçin Özel Keffaret Ödeme İmkânı ve Mehîr Uygulaması

Muhâtaba göre şekillenen tarihsel rivâyetlerden birisi de, Rasûlullâh (a.s.)'ın orucunu bozan bir kişi için verdiği keffaret hükmüdür. Rivâyete göre bir adam, yana yakıla Rasûlullâh (a.s.)'a gelir ve oruçlu iken eşi ile birleştiğini söyler. Bunun üzerine Rasûlullâh (a.s.) ona köle azat ederek veya iki ay oruç tutarak ya da altmış fakiri doyurarak oruç bozma cezasını ödeyebileceğini söyler. Fakat adam bunlardan hiç birisini yapamayacağını belirtir. Bunun üzerine Rasûlullâh (a.s.), ona bir sepet hurma verir ve bunu sadaka olarak dağıtmasını ister. Fakat adam, kendisinden daha muhtaç birisinin bulunmadığını söyler. Bunu duyan Rasûlullâh (a.s.) gülümser ve hurmayı ailesiyle birlikte kendisinin yemesini ve bir gün kaza orucu tutmasını emreder⁶⁵³.

⁶⁵¹ Mâlik, *Muvatta*, 36/Akdiye, 40 (II, 759, no: 51); Abdurrazzâk, *Musannef*, X, 132, (no: 18607).

⁶⁵² Kardâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 208.

⁶⁵³ Mâlik, age., 18/Sıyâm, 9 (I, 296-297, no: 28, 29); İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 516-517; Buhârî, *Sahîh*, 30/Savm, 29-31 (II, 235-236); Muslim, *Sahîh*, 13/Sıyâm, 14 (I, 781-784, no: 81-87/1111-1112); Ebû Dâvûd, *Sunen*, 14/Savm, 38 (II, 783 vd., no: 2390 vd.); Tirmizî, *Sunen*, 6/Savm, 28 (III, 102, no: 724).

Hadîsten pek çok hüküm çıkarılmaktadır. Ancak konumuz açısından önemli olanı ve eş-Şâfiî (ö. 204/819)'ye isnad edilenidir. Nevevi (ö. 676/1277)'nin bildirdiğine göre eş-Şâfiî ve taraftarları, hadîste zikri geçen şahsın üzerinden keffaretin düşmediğini, devam ettiğini düşünmektedirler. Onlara göre hadîste keffaretin kalktığı değil, o borcun devam ettiği açıkça görülmektedir. Zira o adam, ilk üç ödemeye gücü yetmediğini ifade ettiğinde, tasadduk etmesi için kendisine hurma verilmişti. Keffaret ödemekten aciz olduğu için ona böyle davranıldı. Fakat keffaret borcu halen üzerinde kaldı. Borcun devam ettiği ise, belirtilmedi. Çünkü beyanın, gerektiği zamana kadar ertelenmesi usulcülerin çoğunluğuna göre caizdir. Nevevi'ye göre hadîs hakkındaki doğru açıklama budur⁶⁵⁴

Şâfiîler o adamın üzerindeki keffaret borcunun devam ettiğini savunurken, kendilerinden önce yaşamış bir alim de, bunun aksi istikamette bir düşünceyi dile getiriyordu. İbn Şihab ez-Zühri (ö. 124/741)'ye isnad edilen bir rivâyette o, bu görüşünü şöyle ifade etmekteydi: *"Bu sadece o kişiye özel bir izin idi. Dolayısıyla eğer günümüzde birisi böyle yapsa onun keffaret ödemesi zorunludur."*⁶⁵⁵ Aslında hadîsin değerlendirilmesinde bu kadar dolambaçlı açıklamalara gerek yoktur. Zira rivâyetlere bakıldığında olayın akışının açık olduğu görülecektir. Burada Rasûlullâh (a.s.), muhâtabının tarihsel şartlarına göre problemi çözmektedir ve o andaki çözüm şekli böyle gerçekleşmektedir. Diğer yandan O, muhâtabına göre tarihsel olarak davranmayıp, mutlaka keffareti üç şekilden birisi ile ödemesi gerektiğinde ısrar edebilirdi. Bunu engelleyen hiçbir şey de olamazdı. Ancak O bir insan oluşu yanında, bilgilerinin, kararlarının ve genel olarak davranışlarının tarihselliğini yaşamaktadır. Dolayısıyla tarihsel olan bu örnek, bu türdeki başka sorunlar için de farklı çözümler üretilebileceğini gündeme getirmektedir.

Evlendiğinde hanımına verecek mehir bulamayan adamla ilgili olarak gerçekleşen hitap da bu türden bir örnektir. Rivâyete göre, bir kadın Rasûlullâh (a.s.)'a gelir ve kendisiyle evlenmek istediğini belirtir. Uzunca bir süre beklendikten sonra, Hz. Peygamber'den cevap gelmeyince, oradakilerden birisi kalkar ve eğer ihtiyacı yoksa, kadını kendisi ile evlendirmesini ister. Rasûlullâh (a.s.) da kadına mehir olarak verebileceği bir şeyleri bulunup bulunmadığını adama sorar. Adamın yanında gömleğinden başka bir

⁶⁵⁴ Nevevî, *Şerh*, VII, 225.

⁶⁵⁵ Ebû Dâvûd, *Sünen*, 14/Savm, 38 (II, 785 vd., no: 2391).

şey yoktur. Eğer onu kadına verecek olursa yanında hiçbir şey kalmayacağını düşünen Rasûlullâh (a.s.), adamın başka bir şeyler arayıp bulmasını ister. Fakat adamcağız hiçbir şey bulamadığı söyler. Rasûlullâh (a.s.) ısrar eder ve hiç olmazsa, demirden bir yüzük dahi olsa bulup getirmesini ister. Adam yine başarısızdır. Sonunda Rasûlullâh (a.s.) a-dama, Kur'a'dan bir şeyler bilip bilmediğini sorar. Adam bazı sûreleri bildiğini söyler ve bu sûreler karşılığında o kadınla nikâhı kıyılır⁶⁵⁶.

Rasûlullâh (a.s.)'ın muhataplarının tarihsel durumlarını dikkate almasının örneklerinden birisi bu rivâyettir. Çünkü o, muhâtabının bütün imkanlarını araştırmakta ve ona karşı nihai kolaylığı sağlamaya çalışmaktadır. Dolayısıyla böylesi durumlarda, muhâtabın şartları ve imkanları doğrultusunda, benzeri veya farklı çözüm yollarına başvurulabilecektir.

2.2.2.1.3. Aynı Soruya Verilen Farklı Cevaplar

Rasûlullâh (a.s.)'ın, kendisine aynı soruyu soran farklı kişilere verdiği cevapları da farklı olmaktadır. Birinci bölümde, insan davranışlarındaki şartlara bağlı farklılıkların tarihsellik olduğu ifade edilmişti. Bu nedenle Rasûlullâh (a.s.)'ın muhâtaba ve olaya göre şekillenen farklı cevapları da tarihsellik kapsamına girmektedir. “En hayırlı amelin ne olduğu” sorusu, Rasûlullâh (a.s.)'a sık sık sorulan sorulardandır. Fakat o değişik zamanlarda farklı kişilerce sorulan bu soruya her defasında farklı cevaplar vermektedir.

Örneğin Ebû Hureyre kanalıyla gelen bir rivâyette en faziletli amelin hangisi olduğu sorulmuş⁶⁵⁷ ve onun cevabı, şöyle olmuştur: “Allah’a imandır.” sonra hangisi olduğu sorulmuş ve “Allah yolunda cihaddır.” demiştir. Ondan sonra hangisinin olduğu sorulduğunda ise, “Kusursuz bir hacdır.” şeklinde cevaplamıştır⁶⁵⁸.

Yine Ebû Hureyre’den gelen bir rivâyete göre, bir adam Rasûlullâh (a.s.)'a gelmiş ve aynı soruyu sorarak ilk iki cevabı almıştır. Ancak üçüncü cevap değişmektedir. Bu

⁶⁵⁶ Mâlik, *Muvatta*, 28/Nikâh, 3 (II, 526, no: 8); Buhârî, *Sahîh*, 67/Nikâh, 37, 40 (VI, 134-135); Muslim, *Sahîh*, 16/Nikâh, 13 (II, 1040-1041, no: 76/1425).

⁶⁵⁷ Soruyu soran şahsın Ebû Zerr el-Ğifari olduğu hakkında bkz., İbn Hacer, *Feth*, I, 111.

⁶⁵⁸ Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II, 264, 287, Dârimî, *Sunen*, 2/Salât, 135 (I, 271-272, no: 1431), 16/Cihâd, 4 (II, 519, no: 2398); Buhârî, age., 2/İmân, 18 (I, 12), 25/Hacc, 4 (II, 141); Muslim, age., 1/İmân, 36 (I, 88, no: 135/83); Nesâî, *Sunen*, 24/Menâsik, 4 (V, 113, no: 2622), 48/İmân, 1 (VIII, 94, no: 4983).

defa cevap şöyledir: “*Kendini kötülükten koru, çünkü o bir sadakadır. Bu şekilde kendine tasaddukta bulun.*”⁶⁵⁹

Abdullah b. Mesûd’un rivâyetinde ise aynı soruyu soran kendisidir. Aldığı cevap ise önceki örnekten biraz farklıdır: Buna göre en iyi amel, “*Vaktinde kılınan namazdır.*” Ondan sonra “*Ebeveyne iyi davranmaktır.*” Ondan sonra da “*Allah yolunda cihaddır.*”⁶⁶⁰ Ümmü Ferme’ye göre ise Rasûlullâh (a.s.)’ın cevabı sadece: “*Vaktinin evvelinde kılınan namazdır.*”⁶⁶¹

Ebû Ümame de hangi amelin en hayırlısı olduğunu sormuş ve Rasûlullâh (a.s.) ona şu karşılığı vermiştir: “*Oruca devam et, çünkü onun dengi yoktur.*”⁶⁶² Bir rivâyete göre de “*Amellerin en iyisi, Allâh için sevmek, Allâh için buğzetmektir.*”⁶⁶³

Bu sorunun İslâm’da hangi amelin en iyi iş olduğu şeklinde sorulduğu da vakidir. Bu defa da Rasûlullâh (a.s.)’ın cevabı, “*Yemek yedirir, tanıdığın tanımadığın herkese selam verirsin.*”⁶⁶⁴ olmaktadır.

Bütün bu örneklerde görüldüğü gibi, “amellerin en iyisi”nin hangisi olduğu yönündeki soruların cevabı, soruyu soran insanlara göre değişmektedir. Yani cevaplar tarihsel bir görünüm arz etmektedir. İlgili hadislerin şerhlerinde de bu tür yaklaşımların bulunması dikkat çekicidir. Ebû Bekir el-Kaffal eş-Şâfiî (ö. 365/976)’ye bu türden bir görüş isnad edilmektedir. Ona göre Rasûlullâh (a.s.)’ın böyle farklı cevapları, şartlar ve kişiler doğrultusunda şekillenmektedir. “*En iyi şey ... dır*” dendiğinde, bütünüyle her durum ve şahısın mutlak olarak her şeyin en iyisi olduğu kastedilmez. Bu karar şartlara göre değişkendir⁶⁶⁵. Kâdî İyâd (ö. 544/1149) da, el-Kaffal gibi düşünmektedir. Ancak, ona göre bir ihtimal daha vardır. O da soruların sorulduğu zamanlardır. Bu durumda cihadın hacdan önce zikredildiği cevabın sorusu, İslâm’ın ilk yıllarında sorulmuş olabi-

⁶⁵⁹ Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II, 388, 531.

⁶⁶⁰ Ahmed b. Hanbel, age., V, 368; Buhârî, *Sahîh*, 97/Tevhid, 48 (VIII, 212); Muslim, *Sahîh*, 1/İmân, 36 (I, 89-90, no: 137-139/85); Tirmizî, *Sunen*, 2/Salât, 13 (I, 325-326), 25/Birr, 2 (IV, 310, no: 1898).

⁶⁶¹ Humeydî, *Musned*, I, 57; Ahmed b. Hanbel, age., VI, 374, 375,

⁶⁶² Nesai, *Sunen*, 22/Savm, 43 (VI, 165-166, no: 2220-

⁶⁶³ Ebû Dâvûd, *Sunen*, 39/Sunnet, 3, (V, 6-7, no:

⁶⁶⁴ Buhârî, age., 2/İmân, 6 (I, 9), 21 (I, 13). Muslim, age., 1/İmân, 14 (I, 65, no: 63/39); Ebû Dâvûd, *Sunen*, 40/Edeb, 131 (V, 379, no:

⁶⁶⁵ Nevevî, *Şerh*, II, 77; Aynî, *Umde*, II,

lir⁶⁶⁶. Bu ihtimalin dikkate alınması durumunda ise, İslâm'ın ilk yıllarında haccın emredilmemiş olduğu, dolayısıyla böyle bir yaklaşımın geçersizliği ileri sürülebilir. Ama yine de Kâdî İyâd tarafından Rasûlullâh (a.s.)'ın cevaplarındaki tarihselliğe dikkat çekilmiş olması bizim için önem arz etmektedir.

Yukarıda sıraladığımız rivâyetler ve ilgili yorumlar, Rasûlullâh (a.s.)'ın konuyla ilgili tek bir tespitte bulunmadığını ifade etmektedir. Dolayısıyla kendisinden sonra da değişik platformlarda “amellerin en iyisi” şeklinde ifade edilecek eylemler olacaktır. Her tarihsellik kendi “en iyisi”ni ortaya koyacak ve bu iş dünyanın sonuna kadar farklılıkları üreterek devam edecektir.

2.2.2.2. Rasûlullâh'ın Tanımlayıcı Özellikteki sözleri

Tanımlama insanların anlaşma şekillerinden birisidir. Tanım, “*Bir sözcüğün ya hemen herkes tarafından kabul edilen ya da onu kullanan kişi tarafından kasdedilen anlamına, bir kavramın anlamını belirleme, o kavrama yüklenebilecek özellikleri dil yoluyla ifade etme işlemine verilen ad*”⁶⁶⁷ şeklinde ifade edilmektedir.

Rasûlullâh (a.s.)'ın da bir takım tanımlamalarda bulunduğunu görmekteyiz. Onun tanımları da başkalarının gibi tarihseldir. Çünkü onun herhangi bir tanımlaması, kendisi dışındakilerinkinden farklı olabileceği gibi, aynı şey hakkındaki birden fazla tanımla ve nitelemesi de, biri birinden farklı olabilir. Örneğin “*İnsanların en iyisi*” (Hayru'n-Nas) tanımlamasında bunu görmek mümkündür. Bu tanımlama farklı yerlerde farklı şahısları simgelemektedir.

Bazı rivâyetlerde, insanların en hayırlısı, “borcunu aldığından daha güzeli ile ödeyen” şeklinde tanımlanmaktadır. Şöyle ki, Rasûlullâh (a.s.), zekât develeri geldiğinde ödenmek üzere, bir bedviden deve borç alır. Ödeme zamanı geldiğinde, Ebû Râfi'e ödemeyi yapmasını emreder. Fakat o, zekâtтан gelen develerin borç olarak alınandan yaşça büyük olduğunu söyler. Bunun üzerine Rasûlullâh (a.s.) şu karşılığı verir: “*Ver, çünkü insanların en hayırlısı borcunu daha güzeli ile ödeyendir.*”⁶⁶⁸ Bu rivâyetin bir başka versiyonuna göre bir bedevi, Rasûlullâh (a.s.)'tan borç verdiği devesini ister.

⁶⁶⁶ Nevevî, *Şerh*, II, 78; Aynî, *Umde*, II,

⁶⁶⁷ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*,

⁶⁶⁸ Muslim, *Sahîh*, 22/Musâkât, 22 (II, 1224, no: 118/1600). İbn Mâce, *Sünen*, 12/Ticârât, 62 (II, 767, no: 2285).

Rasûlullâh (a.s.) da borcunu öder, fakat bedevi, bu devenin kendisinin verdiğinden yaş-
ça daha büyük olduğu için itiraz eder. Bunun üzerine Rasûlullâh (a.s.) yine şu karşılığı
verir: “İnsanların en hayırlısı borcunu güzel bir şekilde ödeyendir.”⁶⁶⁹

Bir rivâyette de insanların en iyisi, “Atı, devesi ya da ayaklarının üstünde ölünce-
ye kadar Allâh yolunda olan kişidir.”⁶⁷⁰ veya “...Atının yularını Allâh yolunda tutan ki-
şidir.”⁶⁷¹ şeklinde ifade edilmektedir.

Yukarıdaki tanımlardan farklı olarak Rasûlullâh (a.s.)'a isnat edilen başka rivâ-
yetler de vardır. Örneğin “Sizin en hayırlınız, ailesi için hayırlı olandır. Ben ise ailesine
en hoş davrananınızım.”⁶⁷² Bir başka iyi insan tanımı ise şöyledir: “Sizin en hayırlınız
Kur’ân’ı öğrenen ve onu öğreteninizdir.”⁶⁷³

Rasûlullâh (a.s.)'ın tanımlamaları, kimi zaman da bir soru üzerine gerçekleşmek-
tedir. Örneğin: İnsanların en iyisinin kim olduğunu soran birisine verdiği “Ömrü uzun,
ameli çok olandır.”⁶⁷⁴ şeklinde verdiği cevap bunlardandır: Ebû Said el-Hudri’nin anlat-
tığına göre bir bedevi Rasûlullâh (a.s.)’a insanların en hayırlısını sormuş, onun cevabı
da şöyle olmuştur: “Canı, malı ile cihad eden, herhangi bir yol kenarında yaşayıp Al-
lah’a ibadet eden ve insanlara sıkıntı vermeyen kişidir.”⁶⁷⁵

Rasûlullâh (a.s.)'ın gerçek pehlivan tanımı da böyledir. Abdullah b. Mesûd’dan
gelen bir rivâyete göre Rasûlullâh (a.s.), ashâbına kimi pehlivan kabul ettiklerini sor-
maktadır. Onlara göre, pehlivan, kimsenin kendisini yenemediği kişidir. Halbuki

⁶⁶⁹ İbn Mâce, *Sunen*, 12/Ticârât, 62 (II, 767, no: 2286). Bu rivâyetin farklı versiyonları hakkın-
da bkz., Buhârî, *Sahîh*, 43/İstikrâz, 4, 6, 7 (III, 83), 40/Vekâle, 5, 6 (III, 61-62); Muslim,
Sahîh, 22/Musâkât, 22 (II, 1225, no: 120/1601). Tirmizî, *Sunen*, 12/Buyû’, 75 (III, 608-
609, no: 1317-1318). Nesâî, *Sunen*, 44/Buyû’, 64 (VII, 291-292, no: 4614-4616).

⁶⁷⁰ Ahmed b. Hanbel, *Musned*, III, 37, 41-42; Nesâî, age., 25/Cihâd, 8 (VI, 12, no: 3104).

⁶⁷¹ Mâlik, *Muvatta*, 21/Cihâd, 1 (I, 445, no: 4); Tirmizî, age., 21/Cihâd, 18 (IV, 182, no: 1652);
Nesâî, age., 23/Zekât, 74 (V, 83, no: 2567).

⁶⁷² Dârimî, *Sunen*, 11/Nikâh, 55 (I, 480, no: 2265); İbn Mâce, age., 9/Nikâh, 50 (I, 636, no:
1977); Tirmizî, age., 46/Menâkıb, 63 (V, 709, no: 3895); İbn Belbân, *İhsân*, I, 330 (no:
436), VI (no: 4165), 189.

⁶⁷³ Dârimî, age., 23/Fedailu’l-Kur’ân, 2 (II, 712, no: 3340-3342); Buhârî, age., 66/Fedâilu’l-
Kur’ân, 21 (VI, 106); İbn Mâce, age., Mukaddime, 16 (I, 77, no: 213); Ebû Dâvûd, *Sunen*,
8/Vitir, 14 (II, 147, no: 1452); Tirmizî, age., 42/Sevâbu’l-Kur’ân, 15 (V, 173, no: 2907); İbn
Belbân, age., I, 165 (no: 118).

⁶⁷⁴ Ahmed b. Hanbel, age., V, 40, 47, 48; Tirmizî, age., 34/Zühed, 21, 22 (IV, 565-566, no:
2329-2340).

⁶⁷⁵ Buhârî, age., 81/Rikâk, 34 (VII, 188).

Rasûlullâh (a.s.)'a göre pehlivan böyle olan değildir. Onun tanımına göre pehlivan: “*Öfkeli olduğunda kendine hakim olan kimsedir.*”⁶⁷⁶

Bu tarihsel tanımlama girişiminde sadece öfkenin yenilmesi gerektiği vurgulanmak istenmiştir. İnsanlar bunu yapmak zorundadır. Çünkü öfke, tamiri zor sonuçlar getirebilmektedir. Ata sözü olarak kullandığımız “*Öfke ile kalkan zararlar oturur*” ifadesinde de bunu görmekteyiz. Ancak yeri geldiğinde öfkesini kullanan kişinin de, hadîsteki tanımlamaya aykırı şekilde, pehlivan olarak nitelenmesi mümkündür. Bu durumda hadîsteki tanımlamayla bir çelişkiye düşmüş olmayacaktır. Çünkü bu son tanımlama da tarihseldir.

Hadîsi şerh eden İbn Abdî'l-Berr (ö. 463/1071) de, farkında olmadan Rasûlullâh (a.s.)'ın tanımlamasının tarihselliğini ifade etmektedir. Çünkü o, öfke anında kendine hakim olan kişiyi, Rasûlullâh (a.s.)'tan farklı olarak “akıllı” şeklinde nitelemektedir⁶⁷⁷. Rasûlullâh (a.s.)'ın tanımlamasında pehlivan, öfkesini yenen kişi olurken, İbn Abdî'l-Berr'in tanımlamasında öfkesini yenen kişi “akıllı” olarak nitelenmektedir.

Rasûlullâh (a.s.)'ın bir başka tanımlaması, müflis kavramı ile ilgilidir. Ebû Hureyre'nin rivâyetine göre Rasûlullâh (a.s.) etrafındakilere: “*Biliyor musunuz müflis kimdir?*” diye sorar. Onlar: “*Bizde müflis parası ve yiyeceği olmayan kişiye denir.*” derler. Buna karşılık Rasûlullâh (a.s.) müflisi şöyle tanımlar: “*Ümmetimden müflis olan kişi, kıyamet günü namaz, oruç ve zekât gibi amelleri yanında, ona buna sövmüş, iftira etmiş, kiminin malını yemiş, kiminin kanını dökmüş ve kimini de dövmüş olarak gelip, sonra da dünyada kazandığı iyiliklerini ona buna dağıtandır. İyilikleri hak sahiplerine yetmeyip bittiği zaman da, onların günahlarından bir kısmı alınıp kendisine yüklenir ve cehenneme atılır.*”⁶⁷⁸

Rasûlullâh (a.s.) bu rivâyette toplumun alışmış olduğu müflis kavramının içeriğini değiştirmekte, yeni bir anlam kazandırmaktadır. Kazandırılan bu anlam da tarihsel bir özelliktedir. Çünkü bu kavramın pek çok konuya uygulanması ve değişik müflis tanımlarının yapılması mümkündür.

⁶⁷⁶ Muslim, *Sahîh*, 45/Birr, 30 (III, 2014, no: 106/2608). Ayrıca bkz., Mâlik, *Muvatta*, 47/Husnu'l-Hulk, 3 (II, 906, no: 12); Buhârî, *Sahîh*, 78/Edeb, 76 (VII, 99).

⁶⁷⁷ İbn Abdî'l-Berr, *Temhîd*, VI, 322.

⁶⁷⁸ Muslim, age., 45/Birr, 15 (III, 1997, no: 59/2581).

Bu örneklerde ortaya çıkan sonuç şu ki, Rasûlullâh (a.s.)'ın bir tane “en iyi insan” tanımı yoktur. Her birini buraya alma şansımız olmayan daha pek çok tanımı vardır. Ele aldığımız tanımlama örneklerinde insanların en iyileri kimi zaman, borcunu daha güzeli ile ödeyenler, kimi zaman, ölünceye kadar Allâh yolunda cihad edenler, kimi zaman, ailesine hoş davrananlar, kimi zaman da Kur’ân’ı öğrenen ve onu öğretenlerdir. Rasûlullâh (a.s.) bu tanımlamalarında sanki çelişkiye düşmüş gibi bir imaj da vermiş olmaktadır. Fakat bu imaj, en iyi insanın sadece bir tanımı olacağı şeklindeki bir mantığın sonucu ortaya çıkabilir. Halbuki Rasûlullâh (a.s.), peygamberliği sırasında iyi ya da kötü pek çok durum, olay ve kişi ile karşılaşmıştır. Tanımlamadaki farklılık ve çeşitlilik, bunların her birisinin farklı bir açıdan gerçekleştirilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Örneğin aileye karşı iyi davranma, ahlaki⁶⁷⁹ bir boyuttur. Kur’ân’ı öğrenen ve öğretenin “en iyi insan” oluşu, et-Tîbî (ö. 743/1342)’ye isnad edilen bir görüşe göre, öğrenim ve öğretim yönündendir⁶⁸⁰. Yani bütün eylemler açısından bunun söylenmesi mümkün değildir. Atı ile Allâh yolunda cihat eden kişinin durumu da bunun gibidir. O dönemde Allâh yolunda cihat gereklidir ve bunun yollarından birisi de, at kullanmak veya atı ile Allâh yolunda bulunmaktır. Atı olup ta onu değerlendiren kişi, Hz. Peygamber döneminde, insanların en hayırlısı olmaktadır. Ancak at sahibi olan ve onunla Allâh yolunda bulunmasının o kişiye en hayırlı olma vasfı kazandırması, tarihsel bir durumdur. Zira insanların veya toplumların muhtaç oldukları şeyler konusunda onlara yardımcı olan her insan en hayırlıdır. Yani bütün zamanlarda ve durumlarda sadece atı ile Allâh yolunda çalışanlar insanların en iyisi değildir. Başkaları da buna hak sahibidir. Dolayısıyla Rasûlullâh (a.s.)’ın “en iyi insan” tanımlamaları tarihseldir. Bu tarihsellikten yola çıkılarak, farklı zamanlarda farklı “en iyi insan” tanımlarının yapılacağı söylenebilir. O’nun diğer tanımları için de bu yorumlar geçerlidir.

2.2.3. MUHÂTABIN YAPISI

Her Peygamber, getirdiği dini belli bir muhatap kitlesi ile paylaşmıştır. Bu muhataplardan bazıları, kabul ettikleri dini kendilerince algılamış ve yorumlayarak başkalarına aktarmıştır. Hz. Peygamber’in de bu türden muhatapları vardır. Onun ilk muhatapları, kendileriyle iletişim kurduğu, çevresindeki müslüman veya gayr-ı müslim kişilerdir.

⁶⁷⁹ Mubarekfürî, *Tuhfe*, X, 394.

⁶⁸⁰ Mubarekfürî, *age.*, II, 222.

Bu kişiler, Rasûlullâh (a.s.)’ın doğrudan muhatapları olarak da ifadelendirilebilir. Zamanla genişleyen ve farklı kabile ve bölgelere de taşan bu muhatapların, müslüman olanları ve Rasûlullâh ile beraber bulunan yakın çevresi, İslâm literatüründe **ashâb** veya **sahâbe** şeklinde isimlendirilmiştir. Rasûlullâh (a.s.)’ın bir de dolaylı muhatapları vardır. Dolaylı muhataplar ise, sahâbe döneminden sonra müslüman olmuş kişilerden oluşmaktadır⁶⁸¹.

2.2.3.1. Hz. Peygamber’in Doğrudan Muhatapları: Bazı Sahâbe

Sahâbe, Rasûlullâh (a.s.) ile birlikte olan, O’nun eğitimini almış sadık dostları ve yakın çevresinde bulunan müslümanların ortak adıdır⁶⁸². Sahâbe, Peygamber’in etrafındaki insanlar olarak onun ilk, dolaysız ve canlı muhatapları konumundadırlar. Bunlar Rasûlullâh (a.s.)’ı gören, kendisini dinleyen, sorular sorup cevaplar alan, hayatın acı veya tatlı, pek çok gereğini kendisiyle paylaşan insanlardır.

Sahâbenin dine inanmak ve etrafını sararak Rasûlullâh (a.s.)’ı korumak⁶⁸³ dışında, önemli bir fonksiyonları daha vardır: O’nun söz ve davranışlarının, hatta bir bütün olarak dinin, birbirlerine veya diğer insanlara aktarılması. Buna karşın, sahâbenin Rasûlullâh (a.s.)’tan gördüğü veya işittiği şeyleri tahammül/algılama ve eda/başkalarına aktarma sırasında hangi tarihsel etkilerin altında bulunduğu, kendilerinin algılama düzeyleri, algılayıp bir başkasına aynısıyla aktarmadaki başarı durumları da bir o kadar önemlidir. Bu soruların yanıtları, sahâbe tarafından duyulan Peygamber sözlerinin; görülen Peygamber fiillerinin bize nasıl ulaştığı konusunu aydınlatacak niteliktedir. Yani dinin hadîsler kanalıyla tespit edilen boyutunun, belirli bir zaman ve mekânda yaşayan, bir takım etkiler altında bulunan insanların tarihsel süzgecine bağımlı olup olmadığını ortaya koyacak yetkinliktedir.

⁶⁸¹ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 169.

⁶⁸² bkz., Erul, *Sahabenin Sünnet anlayışı*, 8-9. Çeşitli “sahâbe” tanımları ve bu konudaki tartışma ve değerlendirmeler için bkz., Erul, age., 1 vd.; Kırbaçoğlu, *Hadis Metodolojisi*, 59 vd.

⁶⁸³ Akabe biatları sırasında Medîne’den gelip müslüman olan ve sonradan ensar içinde yer alan insanların Rasûlullâh (a.s.)’a verdikleri sözlerden birisinin de bu olduğu hatırlanmalıdır. Bkz., İbn Hişam, *Sîret*, II, 84-85.

2.2.3.1.1. Sahâbenin Hz. Peygamber'i Kendi Tarihsel Şartları İçinde Algılamaları

Görgü şahitleri olayları algımlarken, kendi bilgi seviyesi, birikimleri, psikolojik durumları, hayat standartları, ilgi ve beklentileri yani tarihselliğinden soyutlanmış değildir. Bu durumlarla alakalı olarak, John C. Condon'un değerlendirmesine göre: “*Gördüğümüz her şey beklentilerimizin, aldığımız eğitimin, değerlerimizin, hedeflerimizin sonucu olan optik yanılsamadır... neyi gördüğümüz nasıl baktığımıza ve bakışı yapanın kim olduğuna bağlıdır. Ne gördüğümüz (veya işittiğimiz, kokladığımız, hissettiğimiz vb.) neyi görmeye istek ve ihtiyaç duyduğumuzu düşündüğümüze bağlıdır. Algı karşılaştırılabilir göz mesafesinde herkes için tabii ve aynı olmayıp, aktif bir süreçtir. İnsan mülkün olan bütün uyaranlara seçici olma ihtiyacı duyar... Şunu bilmeliyiz ki sürekli seçiciyiz ve algıladığımız, algılanabilir olanın çok küçük bir parçasıdır.*”⁶⁸⁴

Condon'a göre, kişinin şahsi mazisi kadar kültürü de algılamasını etkilemektedir. Örneğin dilini bilmediğiniz bir ülkede seyahat ederseniz, en çok dikkatinizi çeken işaretleler, Coca-Cola veya diğer tanınmış ürünlerin her yere nüfuz etmiş ilan ve reklamları olacaktır. Bu tür ilanlar, gerçekte dünyanın her tarafına kol salmış da değildir. Fakat bize, onları gördürecek diziler daha önce sıklıkla izlenmiş olduğundan, çoğu kez bize öyle gelmektedir. Ayrıca bizi memnun eden şeylere, rahatsız edenlerden daha fazla dikkat sarf ederiz⁶⁸⁵. Ve sonuç: “... *İdeal objektifliğe benzer bir şey göremediğimiz gibi, sürekli biçimde kendi nev-i şahsımıza münhasır algılarımızı tekrar ederiz... algılarımız en aşikâr biçimde sınırlı ve güdümlüdür.*”⁶⁸⁶

İşte bu noktada, duyulan bir sözün veya görülen hareketin mutlak olarak doğru algılanıp algılanmadığı, bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Tarih felsefesinde ele alınan bu sorun, hadîslerin ve sünnetin ilk görgü şahitleri olan ilk muhataplar ve özellikle sahâbe açısından da önemlidir. Sahabilerin her birinin naklettikleri şeyleri ne kadar doğru algılayıp özümstediklerini tespit, bu ravilerin zihinsel kapasiteleri, psikolojik ve sosyo-kültürel kimliklerinin hesaba katılması gerekmektedir. Buna dayalı olarak sahâbenin bir söz veya olayı biri birlerinden farklı anladıklarına dair pek çok örneğe hadîs

⁶⁸⁴ John C. Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, çev., Murat Çiftkaya, İstanbul 1995, 30.

⁶⁸⁵ Condon, age., 32.

⁶⁸⁶ Condon, age., 34-35.

kaynaklarında rastlanmaktadır⁶⁸⁷. Hadîs ve Sünnet'in tarihsel boyutunu tespitte bu konu, kanaatimize göre, önemli bir katkı sağlayacaktır.

Sahâbenin Hz. Peygamber'i algılamada kendi tarihselliğinden uzak olamayacağına dair müslüman alimlere ait bir takım düşüncelerin varlığını kaynaklarda görmekteyiz. "*Rasûlullâh (a.s.)'ı ... emrederken, veya ... yasaklarken işittim.*" diyen bir sahabinin aktardığı şeyin, delil olup olmayacağı konusunda alimler arası ihtilâfın varlığına işaret eden Âmidî'nin şu ifadeleri, sahâbenin hadîs rivâyeti konusundaki öznelliğine vurgu yapmaktadır: "*... Bir grup alime göre bu tür bir rivâyet hüccet değildir. Çünkü sadece Nebî (a.s.)'nin kendi ifadeleri ile gelenler hüccet olurlar. Bir sahabinin 'O'nun emrettiğini veya yasakladığını işittim.' demesi ise, insanların emir ve nehiyleri algılamalarının farklı oluşu nedeniyle, Nebî (a.s.)'den gelen bir emir veya nehyin varlığını göstermez. Belkide o sahâbi, bir ifade duymuş ve onun bir emir veya nehy olduğunu zannetmiş olabilir. Halbuki başkalarına göre öyle olmayabilir. Yine bir sahâbi Nebî (a.s.)'yi, bir şeyi emretmenin onun bütün zıtlarını nehy; bir şeyi yasaklamanın da onun zıtlarından birisini emretmek olduğu kanaati ile dinlemiş olabilir. Böylece o sahabinin, başkalarının emir veya nehy olarak algılamayacağı bir şeyi öyle aktarmış olması mümkündür.*"⁶⁸⁸

2.2.3.1.1.1. Sahâbenin Tarihsel Konumu

Sahâbenin, her şeyden önce, miladi VI. ve VII. asrın insanı oldukları ve o günün çağdaşlığı içinde bulundukları bir gerçektir. Yine mekânsal olarak Arap Yarımadası'nın belirli bir bölümünde yaşamaları da böyledir. Bu tarihsellik içinde bulunan insanların sahip oldukları kültürel yapı, atalarından mîrâs kalmıştır. Atalarının içinde bulunduğu durum ise, İslâm tarafından **cahiliyye** olarak tanımlanmıştır⁶⁸⁹. Cahiliyye olarak isimlendirilmesi, Arapların İslâm öncesi sahip oldukları, sağduyuya dayanmayan yanlış bir takım inançlar, ibadetler ve toplumsal alandaki problemlerin çokluğundan ileri gelmektedir. İslâm bu yanlışlıkları ve problemleri değiştirmeyi, yerlerini doğru kabul ettikleri ile doldurmayı hedeflemiştir. Sahâbe de bunun farkındadır ve İslâm'ı onlara aktarmış olan Rasûlullâh (a.s.)'ı, kendilerini cahiliye yaşantısından kurtaran birisi olarak tanı-

⁶⁸⁷ Özafşar, *Hadis*, 288-289.

⁶⁸⁸ Âmidî, *İhkâm*, II, 87. Âmidî'nin de katıldığı ve çoğunluğun kanaati olarak verdiği görüşe göre ise sahâbenin bu türden nakilleri hüccettir. Çünkü bu durumlarda sahâbe nesnel davranabilmektedir. bkz. Âmidî, *age.*, II, 87.

⁶⁸⁹ Bkz., 3/Al-i İmran, 154; 5/Maide, 50; 33/Ahzab, 33; 48/Feth, 26.

maktadır⁶⁹⁰. Öyle ki her şeyi ondan öğrendiklerine inanmakta, bu yüzden Rasûlullâh (a.s.)'ı baş tacı edinmektedirler.

Bunun örneklerini sahâbenin, zaman zaman, ortaya koyduğu itiraflarında görmekteyiz. Örneğin mescitte oturdukları bir sırada Ebû Ümame, Rasûlullâh (a.s.)'a şöyle der: *“Ey Allah'ın Nebîsi biz cahil insanlardık ve puta tapardık. Allâh da seni alemlere rahmet olarak gönderdi...”*⁶⁹¹ Ümeyye b. Abdillâh b. Halid, Abdullah b. Ömer'e mukim namazı ile korku namazını Kur'ân'da bulduklarını, ama neden yolculuk namazını bulamadıklarını sorduğunda ona verdiği cevap, sahâbenin bu pozisyonunu anlatmaktadır. Abdullah b. Ömer'in o kişiye verdiği cevap şöyledir: *“Ey Yeğenim! bizler bir şey bilmezken Allâh Muhammed (a.s.)'i peygamber olarak gönderdi. Biz Rasûlullâh (a.s.)'ın nasıl yaptığını görmüşsek, onun gibisini yapıyoruz.”*⁶⁹²

Her şeyi ondan öğrenmiş olduklarına inanmaları, kendilerine her soru soruşunda, genellikle *“Allah ve Rasulu daha iyi bilir”* şeklinde, sıkça kullandıkları bir cevap kalıbının yerleşmesine de neden olmuştur. Bu tarihsel davranış, sonraki müslümanlara da örnek olmuş ve tarih boyunca müslümanlar, bilgi konusunda aynı tarihsel tavrı sergilemeye devam etmişlerdir. Rasûlullâh (a.s.) bir gün etrafındakilerle zaman hakkında konuşurken, söz arasında senenin on iki aydan oluştuğunu, bunlardan dört tanesinin haram aylar olduğunu söyler ve bunları; Zu'l-Kade, Zu'l-Hicce, Muharrem ve Receb ayı olarak sıralar. İçinde bulundukları ayın hangisi olduğunu etrafındakilere sorduğunda, sanki farklı bir cevap beklediği zannedilerek: *“Allahu ve Rasuluhu alemu”* cevabı verilir. Fakat o bir müddet susar ve etrafındakiler onun, içinde bulundukları ayın ismini farklı bir şekilde ifade edeceğini zannederler. Halbuki o çevresindeki insanların bildiği şekilde: *“Bu ay Zu'l-Hicce değil mi?”* diye sorar. Onlar da *“Evet”* karşılığını verirler. Peygamber söze devam eder ve *“Peki burası neresidir?”* diye sorar. İnsanlar yine *“Allahu ve Rasuluhu alemu”* diye karşılık verirler. Bu cevaptan sonra o yine bir müddet susar. Hatta yanındakiler onun bu bölgeyi farklı bir isimle zikredeceğini zannederler. *“Burası Haram Belde değil mi?”* diye soru şeklinde bir cevap verdiğinde ise etrafındakiler: *“E-*

⁶⁹⁰ Zaten Kur'ân da İslâm'ın bir kurtarıcı, hidayet rehberi olduğunu sık sık vurgulamaktaydı. Konuyla ilgili pek çok âyete ulaşmak için Bkz., Muhammed Fuad Abdülbaki, *el-Mu'cemu'l-Mufehres*, Kahire 1408/1988, 900 vd. “H-D-Y” maddesi.

⁶⁹¹ Ahmed b. Hanbel, *Musned*, V, 265.

⁶⁹² Mâlik, *Muvatta*, 9/Sefer, 2 (I, 145, no: 7); İbn Mâce, *Sunen*, 5/İkâmet, 73 (I, 339); Nesâî, *Sunen*, 15/Taksîru's-Salât, 1 (III, 117, no: 1432).

ve’” karşılığını verirler. İçinde bulundukları gün konusunda da aynı konuşma gerçekleşir ve Rasûlullâh (a.s.) konuşmasına devamla bazı tavsiyelerde bulunur⁶⁹³.

Böyle bir tam ve sınırsız teslimiyet ortamında sahâbenin bir kısmı, rehberlerinin her hareketini takip ediyor, onda bir hikmet arıyor, her an ne söyleyeceğini ne yapacağını bekliyor, onun davranışlarını merak edip duruyorlardı. Yine onlar, Rasûlullâh (a.s.)’ın her sözünü/filini, dinin kesin bir emri gibi algılama tavırları göstermekteydiler. Çünkü bu şekilde kendilerini cahiliye ortamının kötülüğünden, insanların güven içinde yaşayacağı, şirk ve günahlardan uzaklaşacağı bir ortama taşıyacak bu Peygamberin, bütün söz ve davranışlarının değerlendirilmesi gerekiyordu. Hatta sahâbenin Rasûlullâh (a.s.) karşısındaki bu sonsuz saygılı tavırları, müşriklerde şaşkınlık ve hayranlık uyandı- rıyordu. Bu türden bir şaşkınlık ve hayret, Hudeybiye’de gördüğü Peygambere olan itaati kavmine anlatan Kureyşli Urve b. Mesûd’un şu ifadelerinde izlenmektedir: “*Ey kavmim! Şam’da Kayser, Habeşistan’da Necaşi ve Irak’ta Kisra olmak üzere nice me- liklere heyet olarak gittim. Fakat vallahi, hiç bir melikin, ashabının Muhammed’i yü- celttikleri kadar yüceltildiğini görmedim.*”⁶⁹⁴

Sahâbenin içinde bulunduğu psikolojik durumlarının tespiti açısından önemli bir örnek, Rasûlullâh (a.s.)’ın ölümü sırasında Hz. Ömer’in bu ölümü kabullenemeyişidir. Rivâyete göre o, Rasûlullâh (a.s.)’ın ölümünü kabullenememiş, olaylara akılcı yakla- şımları ile tanınan bu insan, sahâbeden bazılarının mantıkî açıklamaları ile ancak sakin- leşebilmiştir⁶⁹⁵.

2.2.3.1.1.2. Teravîh Namazına Duyulan İlgi

Tasvir etmeye çalıştığımız böyle bir tarihsel atmosferde, sahâbenin Rasûlullâh (a.s.)’ın sünnetini algılamalarının ne kadar nesnel olabileceği tartışmalıdır. Esasen in- sanın tarihsel bir varlık olması, pek çok tarihsel nedenin etkisinde bulunması, bu objektiviteyi yok etmektedir. Nitekim bazı örneklerle bakıldığında bu, daha açık olarak görülebilecektir. Örneğin teravîh namazı hakkındaki bilgilerden, Rasûlullâh (a.s.)’ın, sahâbe tarafından, hangi tarihsellik içine algılandığını tespit etmek mümkündür. Hadîs

⁶⁹³ Buhârî, *sahîh*, 25/Hacc, 132 (II, 191); Muslim, *Sahîh*, 28/Kasâme, 9 (II, 1305, no: 29/1679). Hz. Peygamber’in sorularına sahâbe tarafından verilen “*Allahu ve Rasuluhu alemu*” şeklin- deki pek çok cevaba ulaşmak için bkz., Wensinck, *Concordance*, IV, 338.

⁶⁹⁴ Abdurrazzâk, *Musannef*, V, 336 (no: 9720); İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VIII, 514; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, IV, 329-330.

⁶⁹⁵ İbn Hişam, *Sîret*, I, 305-306; İbn Sa’d, *Tabakât*, II, 267.

kitaplarında küçük çapta farklılıklarla gelen rivâyetlere göre Rasûlullâh (a.s.), ramazan ayının son on gününde bir itikafa girmiştir. Dolayısıyla yoğun bir ibadet ortamında bulunmaktadır. Bu sırada bir gece, itikafa bulunduğu hücrelerinden çıkıp, önce yatsı namazını cemaatle kılmış, sonra da nafile namaz kılmaya başlamıştır. O'nu gören sahâbe de, kendisini takip ederek aynı namazı kılmıştır. İkinci gün cemaat biraz daha artmış, üçüncü günde de mescit taşacak duruma gelmiştir. Çünkü orada bulunanlar, mescide gelmemiş olanlara bunu duyurmuşlardır. Fakat Rasûlullâh (a.s.), üçüncü veya dördüncü geceden sonra, söz konusu namazı kılmak için hücrelerinden bir daha çıkmamıştır. Onun uyduğunu zannederek, uyandırmak için bir takım gürültüler yapan mesciddekiler, sabah namazına kadar onun çıkması beklemişlerdir. Çünkü daha önce kıldıkları namazın aynı-sından tekrar kılmak istiyorlardı.

Sabah namazına çıkan Rasûlullâh (a.s.), onların geceleyin yaptıklarından hoşlanmadığını ve hiç bir engel bulunmadığı halde, kasıtlı olarak itikaf hücrelerinden çıkmadığını kendilerine açıklamıştır. Hatta bu namaz konusunda böylesine istekli olmalarını hoş karşılamamıştır. Çünkü o, halkın bu aşırı ilgisi nedeniyle böyle bir namazın kendilerine zorunlu kılınmasından korkmaktaydı. Bu yüzden kendilerine nafile namazlarını evlerinde kılmalarını öneriyordu. Ayrıca böyle bir durumda ümmetin buna dayanıp dayanamayacağından da emin değildi⁶⁹⁶.

Bu örneğimizde görüldüğü gibi sahâbe, yukarıda anlatmaya çalıştığımız psikolojik durumun etkisiyle, tarihsel bir davranış sergilemektedir. Rasûlullâh (a.s.), kendilerine “*Gelin şu namazı kılın*” veya “*Gelin beraber namaz kılalım*” demediği halde onlar, büyük bir arzuyla, onun kıldığı namazı kılmaya çalışmışlardır. Hatta bunu bir zorunluluk olarak benimsediklerini de söyleyebiliriz. Ebû Zerr el-Gifari'nin rivâyetine göre Rasûlullâh (a.s.)'ın, ikinci teravih kıl(dır)masında namaz, gece yarısına kadar sürmüş ve kendisi, gecenin diğer yarısında da kılınmasını istemiştir. Fakat Rasûlullâh (a.s.), buna razı olmayıp, bu kadarının kafi geleceğini ifade ederek, Ebû Zerr'in teklifini geri çevirmiştir⁶⁹⁷.

⁶⁹⁶ Rivâyetler hakkında bkz., Ahmed b. Hanbel, *Musned*, V, 182; Buhârî, *Sahîh*, 19/Teheccüd, 5 (II, 44), 11/Cuma 29 (I, 222), 10/Ezân, 80 (I, 178), 31/Salâtü't-Terâvî, 1 (II, 252); 96/İtisâm, 3 (VIII, 142); Muslim, *Sahîh*, 6/Musâfirîn, 26 (I, 524 no: 177-178/761), 29 (I, 539-540, no: 213/781); Ebû Dâvûd, *Sunen*, 6/Ramazan, 1 (II, 104, no: 1373; Nesâî, *Sunen*, 20/Kıyâmu'l-Leyl, 1(III, 197-198, no: 1597).

⁶⁹⁷ Ebû Dâvûd, age., 6/Ramazan, 1 (II, 105, no: 1375); Tirmizî, *Sunen*, 14/Savm, 81(III, 169, no: 806); Nesâî, age., 20/Kıyâmu'l-Leyl, 4 (III, 202, no: 1603).

Hiz. Âişe'den gelen rivâyetlerden birine göre, aslında Rasûlullâh (a.s.), nafîle namaz kılma düşüncesiyle, içinde itikaf halinde bulunduğu hücrelerinden hiç çıkmamıştır. Fakat hücrenin duvarları kısa olduğu için, mesciddekiler onu görerek kıldığı namazı takip etmeye çalışmışlardır⁶⁹⁸. Buna dayanarak, Buhari (ö. 2567/870), hadîsin bu versiyonunu, imamla cemaat arasında bir duvar varsa namazın durumunun ne olacağını incelediği bâbın içinde kitabına almıştır. Yani Buhârî, rivâyetin bu versiyonunun da doğruluk ihtimaline sıcak bakmaktadır.

Rivâyetlerin son kısımlarından anlaşıldığına göre, Rasûlullâh (a.s.), sahâbenin bu algılamasını hoş karşılamamakta, hatta kendilerinden bir daha böyle bir şey yapmamalarını istemekteydi. Çünkü O, ashâbın kendi kendilerine ağır bir yükü yüklenmelerinden endişe ediyordu. Hadîsin başka bir versiyonunu da, “İtisam” adlı bölümün, *Çok soru sorarak gerekmeyen şeyleri üzerine almanın hoş karşılanmaması ve Allâh Teala'nın “Ey insanlar size açıklandığında hoşunuza gitmeyecek şeyler hakkında sorup durmayın” âyeti* adlı bir bâbında⁶⁹⁹ zikre değer görmesi, Buhari'nin sahâbedeki tarihsel algılama konusuna ışık tutması açısından önemlidir. Buhari'nin rivâyetlerden çıkardığı fikhi neticeye göre sahâbe, kendileri için zorunlu olmayan bir ibadeti, gereksiz yere üstlenmeye çalışmaktadır. Halbuki bu davranış, külfete girme açısından büyük bir risk taşımaktadır.

Yine rivâyetlere göre Rasûlullâh (a.s.), ashâbının böyle bir namazı kılmalarını istememekle birlikte, çok arzuluyorlarsa, mescitte değil evlerinde kılmalarını tavsiye etmektedir. Nesai (ö. 303/913)'nin rivâyetinde, “Kıyâmu'l-Leyl” bölümünün nafîle namazların evde kılınmasının teşvik edildiğini ve bunun daha iyi olduğunu ifade eden bâb başlığı⁷⁰⁰ altındaki tahrirci ile Buhari'nin “*Salatu'l-Leyl*”⁷⁰¹ ve Muslim (ö. 261/875)'in, kendisinden sonra konulmuş olan “*İstihbâbu Salati'n-Nafileti fî'l-Beyt*”⁷⁰² isimli bâblarındaki tahrirci de, konunun bu yönüne vurgu yapmış olmaktadır. Bu yaklaşım, Rasûlullâh (a.s.)'ın nafîleler konusundaki genel tavrına da uygundur. Çünkü Rasûlullâh

⁶⁹⁸ Buhârî, *Sahîh*, 10/Ezân, 80 (I, 178). Ayrıca bkz., Ahmed b. Hanbel, *Musned*, V, 182,

⁶⁹⁹ Buhârî, *age.*, 96/İtisâm, 3 (VIII, 142).

⁷⁰⁰ Nesai, *Sunen*, 20/Kıyâmu'l-Leyl, 1(III, 197-198, no: 1597)

⁷⁰¹ Buhârî, *age.*, 10/Ezân, 81(I, 178).

⁷⁰² Muslim, *Sahîh*, 6/Musâfirin, 29 (I, 539-540, no: 213/781).

(a.s.)'ın nafîle namazların evlerde kılınması yönünde tavsiyeleri vardır⁷⁰³. Hatta Rasûlullâh (a.s.), çok arzuladığı halde, zaman zaman, nafîle namaz kılmazdı. Hz. Âişe'nin anlattığına göre; *"İnsanların yapmaları nedeniyle kendilerine bir zorunluluk haline gelmesinden korktuğu için Rasûlullâh (a.s.), nafîleyi sevdiği halde, terk ettiği olurdu."*⁷⁰⁴

Bu rivâyetten çıkan önemli bir sonuca göre, Rasûlullâh (a.s.)'ın, sahâbenin tarihsel algılamasında bazı problemler olabileceğini sezmekte olduğunu, daha rahat bir şekilde söyleyebiliriz. Hatta bu yüzden, yanlış bir şey yapmalarından ve fazladan bazı sorumluluklarla karşılaşmalarından korktuğunu ifade edebiliriz. Fakat bu korkuya rağmen, sahâbenin söz konusu namaza olan yoğun ilgisi devam etmiş, Rasûlullâh (a.s.)'ın vefatından sonra, Hz. Ebû Bekir'in hilafetinde de aynı şekilde kılınmıştır. Hz. Ömer döneminde ise, uygulamada bir düzenleme yapılmıştır. Rivâyete göre o, bir mescide gelmiş ve insanların bazısının tek başına bazılarının da gruplar halinde oluşturdukları cemaatlerle teravih kıldıklarını görmüş ve bu iş onun hoşuna gitmemiştir. Bir düzenleme getirmek istemiş olmalıdır ki, onları tek imam arkasında toplamış ve Ubeyy b. Ka'b'ı imam tayin etmiştir. İkinci akşam mescide gittiğinde bu uygulama hoşuna gitmiş ve bunun güzel bir yenilik olduğunu ifade etmiştir⁷⁰⁵.

O günden itibaren teravih namazı, İslâm dünyasında, genellikle cemaatler halinde kılınmaktadır. Böylece teravih namazı konusunda sonraki müslümanlar, sahâbenin tarihsel algılama biçiminden ve Hz. Ömer'in kendi tarihselliği içinde gerçekleştirdiği bir uygulamadan etkilenmiş olmaktadır. Hatta pratiğe bakıldığında, günümüz insanının nazarında, onun farzdan da öte bir kıymet kazandığı anlaşılabacaktır. Bu da Hz. Peygamber'in dolaylı muhataplarının bir algılama biçimidir. Böyle bir durumda, *"Acaba Rasûlullâh (a.s.)'ın korktuğu ve bu nedenle kılmalarını istemediği endişe gerçekleşti mi?"* şeklinde bir soru akla gelmektedir. Bir başka soru da: bazı rivâyetlerde, itikaf esnasında kılındığının zikredilmesine rağmen, neden onun da teravih kadar yaygın olmadığıdır?

⁷⁰³ Bu tavsiyeler için bkz., Mâlik, *Muvatta*, Sefer, 23 (I, 168, no: 73); Buhârî, *Sahîh*, 8/Salât, 52 (I, 112), 10/Ezan, 81(I, 178), 20/Teheccüd, 37 (II, 56); Muslim, *Sahîh*, 6/Musâfirîn, 29 (I, 538-540, no: 208-214/777-781); Tirmizî, *Sunen*, 2/Salât, 213 (II, 312); Nesaî, *Sunen*, 20/Kıyâmu'l-Leyl, 1(III, 198, no: 1598).

⁷⁰⁴ Mâlik, age., 9/Sefer, 8 (I, 152-153, no: 29).

⁷⁰⁵ Mâlik, age., 6/Ramazan, 2 (I, 114, no: 3); Buhârî, age., 31/Salâtü't-Terâvîh, 1 (II, 252).

2.2.3.1.1.3. Rasûlullâh'ın Sevdiği Düşünülen Yemek

Sahâbedeki Peygamber'in davranışlarını tarihsel ve yanlı olarak algılama şekline bir başka örneğimiz, Rasûlullâh (a.s.)'ın bazı yiyecekleri sevmesi ile ilgili rivâyetlerdir. Hz. Enes'in anlattığına göre Rasûlullâh (a.s.), bir terzinin onun için hazırladığı ziyafete gider. Beraberinde kendisi de vardır. Yemekler arasında, içinde kabak bulunan bir çorba da bulunmaktadır. Yemek sırasında Rasûlullâh (a.s.), bu çorbanın içindeki kabakları aramış ve özellikle onları yemeye çalışmıştır. O'nun bu tavrını gören Enes b. Mâlik, duygularını şöyle dile getirmektedir: “*O günden beri kabağı sevmeye devam ediyorum.*”⁷⁰⁶ Enes bundan sonra istediği her yemeği kabakla yaptırmış⁷⁰⁷ ve bunu da sadece Rasûlullâh (a.s.)'ın kabağı sevdiğini düşündüğü için yapmıştır⁷⁰⁸. Bu hareketiyle Enes b. Mâlik, içinde bulunduğu tarihselliğin bir gereği olarak, kendi zevkini bile sünnete göre şekillendirmek pahasına, Rasûlullâh (a.s.)'ın sevdiği düşünülen yemeği sevme tavrı göstermiştir.

Buna benzer başka bir örneği, Rasûlullâh (a.s.)'ın koyunun kol etlerini sevdiğini ifade eden rivâyette görmekteyiz. Hadîs kitaplarında mevcut şekliyle; bir gün Rasûlullâh (a.s.)'a et yemeği ikram edilmişti. Bu yemeğin içindeki kol etleri seçilip, kendisine verilmişti. Çünkü o, etin bu kısmını severdi⁷⁰⁹. Rivâyetin sahibi olan Ebû Hureyre, onun kol etini çok yemesini, sevdiğine yorumlayarak algılamıştı. İbn Mesûd da, Ebû Hureyre gibi, Rasûlullâh (a.s.)'ın etin bu kısmını sevdiği kanaatini taşıyordu⁷¹⁰. Fakat Hz. Âişe'nin kanaati bunlarinkinden oldukça farklı idi. O'na göre Rasûlullâh (a.s.), bu iki sahabinin algıladığı gibi, etin bu kısmını sevdiği için değil, kolay pişen ve yenmesi kolay olan bir bölüm olduğu için ve genellikle onu bulabildiği için çokça yedi. Bu yüzden onu çok sevdiği zannedilmekteydi⁷¹¹.

⁷⁰⁶ Mâlik, *Muvatta*, 28/Nikâh, 21 (II, 546-547, no: 51); Buhârî, *Sahîh*, 70/Eti'me, 4, (VI, 197), 25 (VI, 206), 33 (VI, 208), 35-36-37 (VI, 209), 34/Buyû', 30 (III, 13), Muslim, *Sahîh*, 36/Eşribe, 21 (II, 1615, no: 144/2041); Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, 26/Eti'me, 21 (IV, 146-147 no: 3782); Tirmizî, *es-Sunen*, 23/Eti'me, 42 (IV, 284, no: 1850).

⁷⁰⁷ Muslim, age., 36/Eşribe, 21 (II, 1615, no: 145/2041).

⁷⁰⁸ Tirmizî, age., 23/Eti'me, 42 (IV, 284, no: 1849).

⁷⁰⁹ Buhârî, age., 60/Enbiya, 3 (IV, 105), Muslim, age., 1/İmân, 84 (I, 184, no: 327/194); Tirmizî, age., 23/Eti'me, 34 (IV, 277, no: 1837), *Şemâil*, 140; İbn Mâce, *Sunen*, 29/Eti'me, 28 (II, 1099, no: 3307).

⁷¹⁰ Ebû Dâvûd, age., 26/Eti'me, 20 (IV, 146, no: 3780); Tirmizî, age., 141; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I, 394.

⁷¹¹ Tirmizî, *Sunen*, 23/Eti'me, 34, (IV, 277-278, no: 1838); *Şemâil*, 142.

Sahâbede mevcut bu zan, sonraki muhataplarda da devam etmiştir. Çünkü İbn Mesûd ve Ebû Hureyre'nin, kendi tarihsellikleri içinde, Rasûlullâh (a.s.)'ın davranışını tarihsel algılama biçimleri, sonrakilerin de böyle düşünmesine neden olmuştur. Hadîs kitaplarının tasnifi sırasında, ilgili rivâyetlerin zikredildiği bazı bâbların isimlerinde bu sevginin varlığı veya etin iyisinin bu kısım olduğunun ifade edilmek istendiği görülmektedir. Örneğin, Tirmizî'nin *Sunen*'indeki bâbın başlığı olan “*Hangi Tür Etlerin Rasûlullâh (a.s.) İçin en Sevimli Olduğuna Dair Rivâyetler*”⁷¹² ifadesi, böyle bir yaklaşımı sergilemektedir. Yine, İbn Mace'nin *Sunen*'inde bu rivâyetin yer aldığı bâbın, “*Etlerin en Lezzetlisi*”⁷¹³ şeklinde konması da bu paraleldedir. Bâb başlıklarının böyle konmasında, sahâbenin öznel algılamalarının evrenselleştirilmesi ve mutlaklaştırılması çabası vardır. Halbuki bu algılamalarda esas alınması gereken nokta, algılayanların ve onların algılama biçimlerinin tarihselliği olmalıydı.

Rasûlullâh (a.s.)'ın canlı muhatapları olmaları, sahâbe için, sonrakilere göre bir avantaj oluşturmaktadır. Ama yukarıda verdiğimiz örneklerde de ortaya çıktığı gibi, onların içinde bulundukları tarihsel ortamın etkisi ile, bu avantajı değerlendiremediği zamanlar da olmuştur; yani yanlış bir takım algılama ve yorumlara düşmüşlerdir. Bedruddin ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) tarafında kaleme alınan *el-İcabe li İrâdi ma'stedrekethu Aişetu ale's-Sahâbe* adlı bir eser, sadece Hz. Âişe'nin bu noktadaki hataları düzelttiğine dair yüze yakın örnek sergilemektedir⁷¹⁴. Ancak burada bizim açımızdan sahâbenin Rasûlullâh (a.s.)'ı algımlarken içine düştükleri hatalar önemli değildir. Çünkü, hatalı veya hatasız, onların bütün tarihsel algılamaları, bizim için bir malzemedir. Bu yüzden biz onların algılamalarını “hatalıdır” veya “isabetlidir” şeklinde değerlendirmek istemiyoruz. Esasen tarihsellik tartışmasında, tarihsel olaylara “doğru” veya “yanlış” şeklinde bir değer de atfedilmemektedir. Çünkü doğruların ve yanlışların “göreceliği” sözkonudur. Bu yüzden biz sadece, sahâbenin Rasûlullâh (a.s.)'ın söz ve davranışlarını tahammül ve eda sırasında, kendi tarihselliklerini olayların merkezine al-

⁷¹² Tirmizî, *Sunen*, 23/Eti'me, 34, (IV, 277-278).

⁷¹³ İbn Mâce, *Sunen*, 29/Eti'me, 28 (II, 1099).

⁷¹⁴ Bkz. Bedruddin ez-Zerkeşî, *el-İcabe li İrâdi ma'stedrekethu Aişetu ale's-Sahâbe*, nşr., Said el-Afğani, 1390/1970, 73 vd. Zerkeşî'nin bu eseri, *Hiz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler* adıyla Bünyamin Erul tarafından yayına hazırlanmış ve 2000 yılının son aylarında Kitabiyat tarafından okuyucuların hizmetine sunulmuştur.

maktan kurtulamadıkların ve hadîsleri bu tarihsellik içinde başkalarına aktardıklarını söylüyoruz.

2.2.3.1.2. *Eda/Başkalarına Nakil Sırasında Sahâbenin Hadîslerin Tarihselliği-ne Katkısı*

Sahâbeye görgü şahidi diyebildiğimiz kadar, onların birer tarih kayıtçısı olduğunu da söyleyebiliriz. Çünkü, yazının çokça kullanılmadığı ve sözlü kültürün hakim olduğu bir ortamda gelişen, sözlü aktarıma dayalı tarih malzemesinin, bir tür kayıt olarak düşünülmesi mümkündür. Bu açıkçası sözlü bir kayıttır. Sözlü kayıt, yazılı kayıt standartlarında olmasa da, kendi içinde, bir tür tarih yazımı olarak kabul edilebilir⁷¹⁵. Diğer yandan biz, tarihin yazı ile kayıtlı şeklinin de, sözlü aktarımda var olanlara benzer bir takım problemlerden uzak olduğunu savunamayız.

Yazılı veya sözlü olarak tarihi kaydeden veya nakleden kişinin, aktardığı şeyler üzerinde ne kadar etkili olduğu hakkında Edward Hallett Carr (ö. 1982)'a ait düşünceleri, önemli gördüğümüzden, burada aynen aktarmak istiyoruz: *“Tarihin olguları bize hiç bir zaman ‘arı’ olarak gelmezler, çünkü arı bir biçimde varolmazlar ve varolamazlar: Her zaman kayıt tutanın zihninden kırılarak yansır. Bundan şu sonuç çıkar ki, bir tarih eserini ele alınca, ilk ilgileneceğimiz, içindeki olgular değil, onu yazan tarihçi olmalıdır.”*⁷¹⁶

Tarihi kaydedenin durumu öncelikli olarak incelenmelidir⁷¹⁷, çünkü biz herhangi bir olayı yazıya dökerek anlatan birisinin, bizzat görmüş olsa da, o olayı gerçek haliyle

⁷¹⁵ Biz burada sözlü anlatımın bir “yazın” olduğu iddiasında bulunmuyoruz. Sadece sözlü anlatımın da yazılı anlatım gibi bir kayıt altına alma olarak düşünülebileceğini savunuyoruz. Bu yüzden iddiamızın, sert bir dille eleştirilen “sözlü yazın” anlamında olmadığına dikkat çekmek istiyoruz. Bu kavram, Walter J. Ong tarafından şöyle eleştirilmektedir: *“Bu kitabın okurları gibi çoğumuz, yazılı metinlere öylesine bağlı kalırız ki, geriye nesnemi bir şey bırakmayan, sözlü gelenek türü sözel anlatım karşısında çoğu kez rahatsız oluruz. Bunun sonucu, -her ne kadar artık kullanımı günümüzde seyrekleştiyse de- araştırmacılar bir zamanlar ‘sözlü yazın’ gibi korkunç bir kavram üretmişti...”* Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür Sözlü Teknolojileşmesi*, çev., Sema Postacıoğlu Banon, İstanbul 1995, 24.

⁷¹⁶ Carr, *Tarih Nedir*, 29.

⁷¹⁷ Burada ravi sahâbiler, tarihi (hadîs ve sünneti) aktaran kişiler olarak kabul edilebileceğinden, E. Carr'ın öncelikle tarihi kaydedenin incelenmesi gerektiğine dair düşüncesi, daha önce, hadîsçilerce gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Bu konuda müstakil eserler kaleme alarak, sahâbi biyografilerini ele alan hadîsçiler, sahâbenin fıkhi yetenekleri, rivâyetteki konumu vb. bilgileri de vermektedirler. Bu çalışmalar, sahâbeyle sınırlı kalmamış sonraki ravileri de kapsamıştır. Hadîs Tarihinin senet tenkidine bağlı olarak gelişen bu sistemde raviler, imkanlar ölçüsünde, incelenmiş ve tarih aktarmadaki güvenilirlikleri değerlendirilmiştir. Ancak bu gayretlerin bir eksikliği, sika addedilen insanların tahammül ve edada objektif ol-

mi? yoksa kendisinin gördüğü veya göstermek istediği şekliyle mi? kaydettiğini anlamakta güçlük çekeriz. Belki de hiç anlayamayız. Çünkü müellifin yalan söyleme ihtimali başta olmak üzere, bir takım tesirlerin yönlendirmesi, yanıltma, eksik aktarma, arzularına göre yazma gibi pek çok farklı durumu yaşaması mümkündür. Diğer taraftan insanlar, bu durumun farkında olarak veya olmayarak, belgelerde/kitaplarda yazılı olan bilgilerin kesin doğruluğuna inanma ve müellifin, yalan yazmamış ya da yanıltmamış olduğunu kabullenme temayülü içindedirler⁷¹⁸. Çünkü artık insanlar, çoğunlukla yazılı kültür içinde yaşamakta ve yazıya büyük bir güven duymaktadırlar. Sözlü kültürlerde ise, rivâyetler daha güvenilirdir. Ancak, yazılı kültürler açısından bakıldığında sözlü gelenek, önemsiz ve zayıf bir pozisyon kazanmaktadır. Burada yazılı metinlere öylesine bağlı kalınmaktadır ki, geride somut bir belge bırakmayan sözel anlatımlar çoğu kez rahatsızlık vermektedir⁷¹⁹. Çünkü yazılı gelenekte akıllar, yazı ve matbaa tarafından parçellenmiş bulunduğu⁷²⁰, yazılı olmayanlar akla aykırı kabul edil(ebil)mektedir.

Sahâbenin Rasûlullâh (a.s.)'ı algılamasına, başkasını anlamada bir çözüm yolu olarak tarihselci düşüncenin önerdiği, fakat başarılması hayli zor olan, kendini başkasının yerine koyma anlayışı açısından da bakabiliriz. Sahâbenin kendilerini Rasûlullâh (a.s.)'ın yerine koymaları, yani onun tarihselliğini aynısıyla yaşamaları mümkün değildir. Çünkü onun her söz ve davranışında biriciklik olduğu gibi, bir kendine özgülük vardır. O'nun söz veya davranışını nakleden ise, sadece aracı veya taklitçi olabilmektedir. Rağıb el-İsfahani'nin Hakka suresi 40. âyetine dair yaptığı değerlendirmede anlatmaya çalıştığı şey de, buna benzemektedir: “[Bu âyette] Söz, elçiye isnad edilmiştir. Bu demektir ki, kendisinden duyduğumuz sözü elçi kendisini gönderen birisinden getirmektedir...şiir ve hutbenin, ravinin konuşması olduğu söylenebilir ama, onun şiiri veya hut-

duklarına inanılması ve raviler hakkında gelen bilgilerin, genellikle biyografi, adalet ve zabta yönelik nakilleri içermesiydi.

⁷¹⁸ Longlois-Seignobos, *Tarih Tetkikleri*, 151. Memleketimizde yaygın olarak kullanılan iki deyim, bunu veciz bir şekilde ifade etmektedir: “Kara kaplı kitap” ve “Kitapta öyle yazıyor”. Kara kaplı kitap, insanımız için her ihtiyaç sırasında başvurulmuş ve içindeki malumatın doğruluğuna kesin gözüyle bakılan bir kitaptır. Kitapta ne yazılıysa, onun doğruluğuna güvenilebilir.

⁷¹⁹ Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, 24.

⁷²⁰ Ong, *age.*, 48.

besi olduğu söylenemez. Çünkü şiir, özel bir duyguyla gerçekleştiği zaman söze dökülür. Nakilcinin ise bu duyguda herhangi bir payı yoktur."⁷²¹

2.2.3.1.2.1. Faize Düşme Korkusunun Etkilediği Hadîs

Sahâbeden Ma'mer b. Abdillâh'ın, bir olay üzerine Rasûlullâh (a.s.)'dan naklettiği bir hadîsi, kendi ilgileri doğrultusunda ifade etmesi, konuyla alakalı ilginç bir örnektir. Rivâyete göre o, kölesini bir ölçek buğdayla birlikte pazara göndermiş ve ona buğdayı satıp, karşılığında arpa almasını emretmiştir. Köle de emredileni yapmış, fakat getirdiği arpa, miktar olarak buğdaydan daha fazla olmuştur. Ma'mer ise bundan hoşlanmamış ve kölesinden pazara dönüp arpadaki fazla kısmı iade etmesini istemiştir⁷²².

Ma'mer'in buradaki endişesi, mübadele sırasında faize düşmüş olma riskidir. Rivâyetin devamında naklettiği ve Rasûlullâh (a.s.)'a nispet ettiği şu sözden bu endişeyi taşıdığı anlaşılmaktadır: *"Yiyecek, yiyecek ile dengi dengine satılır."* Kendisine arpa ile buğdayın farklı yiyecekler olduğu, dolayısıyla ikisi arasındaki fazlalık durumunda, faiz işlemeyeceği hatırlatıldığında ise, onun verdiği cevap ilginçtir: *"Ben ikisinin de aynı olmasından korkuyorum."*⁷²³

Burada Ma'mer, Rasûlullâh (a.s.)'a ait bir sözü naklederken kişisel bir kaygısını devreye sokmaktadır. Halbuki buğday ile arpa farklı yiyeceklerdir. Değerleri de farklıdır. Tek ortak yönleri, ikisinin de zahire oluşudur. Bir bütün olarak zahire veya yiyecek kapsamına giren her şey, tek kalem sayılır ve her birisinin mübadelesi sırasında ortaya çıkacak fazlalıklar, faiz kabul edilecek olursa, o zaman her hangi bir problem kalmayacaktır. Ancak böyle olduğunu iddia etmek de zordur. Zira her gıda maddesinin bulunma oranı ve değeri farklıdır. Bu fark, doğal olarak fiyatlarına da yansımaktadır. Hatta bir gıda maddesinin kendi türleri içinde de kalite farkları vardır. Dolayısıyla faizin kapsamı tartışılırken bu farkların da hesaba katılması gerekmektedir⁷²⁴.

⁷²¹ Râgıb Ebû'l-Kâsım Muhammed el-İsfahânî, *el-Mufredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986, 627.

⁷²² Muslim, *Sahîh*, 23/Musâkât, 18 (II, 1214, no: 93/1592).

⁷²³ Muslim, *age.*, 23/Musâkât, 18 (II, 1214, no: 93/1592).

⁷²⁴ Aynı cinsin kendi içinde fazla satılmasının faiz kapsamına gireceğine dair Rasûlullâh (a.s.)'a isnad edilen rivâyetler de vardır. (Örneğin bkz. Muslim, *age.*, 23/Musâkât, 18 (II, 1215, no: 94/1593 vd. vd.). Fakat sanki bunlarda Rasûlullâh (a.s.) bir yiyeceğin kalite farklarının istismar edileceğinden korkmaktadır. Çünkü kalite iddiası tartışmaya açıktır.

Bu rivâyette sahabinin kişisel durumunun, nakil sırasında hadîslere yansıdığı görülmektedir. Her sahabininki gibi, Ma'mer'in de kişisel durumları, diğerlerinden farklıdır. Bu ise açık bir tarihsellik örneğidir. Dolayısıyla bu örneğe göre sahâbe, tarihselliğini rivâyetlerine yansıtmaktan kurtulamamaktadır.

2.2.3.1.2.2. Rivâyet Edilen Hadîs Sayısının İlgiler İle Orantılı Oluşu

Bazı sahabilerin, belirli konulara daha fazla ilgi duydukları bilinmektedir. Bu ilgi ile beraber, onların hadîsleri edaları/aktarmaları da belirli konularda yoğunlaşmaktadır. Bunun bir örneğini Ebû Zerr el-Ğifârî'de görmek mümkündür. O, zenginlik karşıtı bir sahâbi olarak tanınmaktadır. Hatta bu konuda, zengin sahabilerle bir uyuşmazlık içinde olduğu da bilinmektedir. Onun bu yönü, bir tarihsellik olarak, rivâyetlerine de yansımaktadır. Dünya ve dünya malını terk, eldeki malı dağıtma gibi zühde yönelik hadîsler, onun rivâyetlerinin ağırlık noktasını oluşturmaktadır. Örneğin Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'in *Müsned*'ine bir göz attığımızda, Ebû Zerr'e ait tekrarlarıyla birlikte, 280 kadar rivâyetten yaklaşık 60 kadarının, bu konuyla alakalı olduğunu görürüz⁷²⁵. Bu rakam, oran olarak oldukça yüksek görünmektedir. *Müsned* dışındaki rivâyetlerine bakıldığında bu oranın ne kadar değişeceğini bilemiyoruz ama, dünya malına karşı olumsuz bakışının, kendisi kanalıyla gelen rivâyetlerin tarihselliğini belirleyen önemli bir etken olduğunu söyleyebiliriz⁷²⁶. Yani Rasûlullâh'ın bu konudaki sözlerini Ebû Zerr merkezli olarak okuyan bir şahıs, o dönemi Ebû Zerr'in bakış açısı ile tanımış olmaktadır.

Kişisel yapısı gereği zenginlik karşıtı bir konumda olan bu sahabinin, zühde yönelik rivâyetleri çokça nakletmesinde etkili olan bir başka durum daha vardır. Bu durum aslında onu rahatsız da etmektedir. Zira artık Rasûlullâh (a.s.) döneminden uzaklaşmış, müslümanlar eskisiyle kıyaslanamayacak derecede bir bolluk ve zenginlik kazanmıştır. Ebû Zerr de, bu gelişmenin getirdiği lüks yaşantı, israf, zengin-fakir arasındaki farkın artması ve dayanışmadaki zayıflama gibi kaygı verici gelişmeler karşısında, Rasûlullâh (a.s.)'dan öğrendiklerini aktararak tepkisini dile getirmeye çalışmıştır⁷²⁷.

Ebû Zerr'i böyle davranmaya sevk eden şey, fitratı ve içinde bulunduğu şartlar olunca, burada şöyle bir soru akla gelebilir: Eğer o farklı bir tarihsellik içinde olsaydı

⁷²⁵ Bkz., Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 144-181.

⁷²⁶ Ebû Zerr'in dünya malı karşısındaki olumsuz tavrı hakkında bkz., İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VIII, 183-185.

⁷²⁷ Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 165.

aynı şeyleri yaparmıydı? Bu soruya “hayır” cevabı vermek mümkündür. Çünkü Rasûlullâh (a.s.)’ın ashâbından bazıları dünyayı ve dünya malını terk etmemiş, hatta mal mülk sahibi olmuştur. Onların kişisel özellikleri ile Ebû Zerr’den farklıdır. Diğer yandan sahâbe arasında zengin olanlar, hem Rasûlullâh (a.s.) döneminde hem de kendisinden sonra var olmuştur. Ayrıca onun kanaatlerinin sahâbeden bazıları arasında fazla ilgi görmediği ve kişisel bir çaba olarak kaldığı söylenebilir⁷²⁸.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, bey’atla ilgili rivâyetlerin çoğunlukla Ubade b. es-Samit’e⁷²⁹ ait olması, fiten ve kıyametle ilgili rivâyetlerin, çoğunlukla Ebû Hureyre’den gelmesi⁷³⁰, aile ilişkileri ve özel yaşama ilişkin rivâyetlerin, ağırlıklı olarak Hz. Âişe’ye dayanması da⁷³¹, bu bağlamda değerlendirilebilir.

Bu anlatılanlardan sonra Peygamber’in sahâbe ile iletişimi, çözülemez bir karmaşıklık ve karşılıklı anlaşılamazlıklar olarak değerlendirilmemelidir. Burada ifade edilmek istenen şey: Hz. Peygamber’in içinde bulunduğu bilgi, duygu, düşünce, heyecan, sevinç, üzüntü... gibi durumların her an farklı olduğu ve etrafındakilerin, kendi tarihsellikleri nedeniyle, bu durumları her zaman yakalayamamış olmaları ihtimalidir. Dahası, aynı şartları sahâbenin her birinin de farklı yaşamalarından, Peygamber’i bütün yönleriyle anlama konusunda mutlak bir örtüşmenin sağlanamayacağıdır⁷³². Konuşma ve eylem sahibi, iletmek istedikleri hakkında tam bir netlik içinde olsa da, seçtiği simgeler, jestler, mimikler, kelime ve ses uyumları, tamamen bir öznellik taşımaktadır. Aynı şekilde muhatap da çok dikkatli dinliyor veya izliyor olabilse de, algıladığı simgeleri anlamlandırması, kendi tarihselliği içinde gerçekleşmektedir. Öyleyse anlamların tam olarak örtüştüğünden emin olamayız⁷³³. Çünkü “Bizler kendimizi öncelikle başkalarına

⁷²⁸ Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 164.

⁷²⁹ Bkz., Nesai, *Sunen*, 39/Bey’at, 1 vd. (VII, 137 vd.)

⁷³⁰ Bkz., Buhârî, *Sahih*, 92/Fiten, 1-28 (VIII, 86-104); Muslim, *Sahih*, 52/Fiten, 1 (III, 2207 vd., no: 1/2880 vd.).

⁷³¹ Mustafa Fayda, “Âişe”, *DİA*, cilt: II, 204,

⁷³² Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 170.

⁷³³ E.F. Schumacher, *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz*, çev., Mustafa Özel, İstanbul 1990, 100-101. Söz ve eylemin sahibi ile muhatap arasındaki ilişkinin yapısı hakkında Schumacher’in açıklamalarını burada zikretmek uygun olacaktır:

“Önce konuşan kişi iletmek istediği düşüncenin ne olduğunu, biraz kesin olarak, bilmelidir;

- ikinci olarak, ‘içsel’ düşüncesini onun yargısına göre ‘dışsallaştırabilecek’ görünür (iştilir dahil) simgeler, jestler, bedensel hareketler, kelimeler, ses uyumu, vs. bulmalıdır; buna ‘ilk çeviri’ denebilir belki;

*gözükmeyen niyetlerimizin ışığında görmeye meylederken, başkalarını esas olarak bize görünür olan eylemlerinin ışığında görürüz, böylece yanlış anlamaların ve haksızlıkların kol gezdiği bir durumda buluruz kendimizi.”*⁷³⁴ Öyleyse zaman ve mekâna bağımlı olan tarihsel anlamının, daima yanlış bir anlama olma riski de vardır. Hatta “*Her anlama aynı zamanda daima bir yanlış anlamadır.*”⁷³⁵

Sahâbe-Peygamber ve Sünnet diyalogunu; “Zahiri Yaklaşımlar”, “Fıkhi yaklaşımlar” ve “İctihadi yaklaşımlar” şeklinde üç grupta inceleyen Bünyamin Erul’un şu ifadeleri, sağlıklı ve mutlak bir anlamının her zaman gerçekleşmediğinin bir itirafıdır: “...Kabul etmeliyiz ki, Hz. Peygamber ile sahâbe arasındaki bu ideal iletişim haline rağmen, sahabeden bazıları, onun sözlerini tamamen lafızcı bir yaklaşım ile anlayabilmişlerdir. Onlar bu lafzi ve harfi yaklaşımlarında, Hz. Peygamber’e ait bir sözün zahiri neyi ifade ediyorsa, sadece onu anlamışlar, onun o söz ile “ne demek istediğini” ve “neyi amaçladığını” değil, yalnızca “ne dediğini” esas almışlar ve bu anlayışla da amel etmişlerdir...”⁷³⁶ Bu tür bir anlama, biraz önce kısaca ifade edilen yapısından dolayı, birilerince “eksik anlama”, “yanlış anlama” ve hatta “anlamama” olarak da ifade edilebilir.

Sahâbenin yaşadığı bu problemlerin, Hadîs İlminin önemli bir konusu olan adalet açısından sahâbenin durumunu etkileyip etkilemeyeceğine de kısaca değinmek gerekmektedir. Sahâbedeki hadîsi tahammül ve eda öznelliği, onların kasıtlı olarak icra ettikleri bir şey değildir. Bu, tarihsel bir varlık, yani insan olmanın bir gereği olarak, tabîî bir şekilde gerçekleşen bir durumdur. Öyleyse sahâbenin öznelliği, hadîsçilerin onları bir bütün olarak adil kabul etmeleri ile çelişmemektedir. Zaten hadîsçilerin kabul ettiği şekliyle sahâbenin adaleti, yanılma, etkilenme, unutma gibi özelliklerden uzak oldukları

- üçüncü olarak, dinleyici bu görünür (vb) simgeleri hatasız biçimde alabilmeli, yani sadece söylenen söz doğru olarak işitmeli, kullanılan dili bilmekle kalmayıp, kullanılan (jest ve ses uyumu gibi) kelime-dışı simgeleri doğru olarak gözlemelidir;

- dördüncü adımda, dinleyici aldığı sayısız simgeleri bir şekilde bütünleştirmeli ve onları düşünceye dönüştürmelidir. Buna da ‘ikinci çeviri’ denebilir.” Bkz., *Kılavuz*, 100.

⁷³⁴ Schemacher, age., 103.

⁷³⁵ Humboldt’an aktaran: O. F. Bollnow, Bkz., *İfade ve Anlama*, 96.

⁷³⁶ Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 155.

değil, hadîs rivâyetinde kasdi olarak yalan söylemekten kaçındıkları anlamında kullanılmaktadır⁷³⁷.

2.2.3.2. Hz. Peygamber'in Dolaylı Muhatapları

Sahâbeden sonra yaşayan insanlar, kendisini görme şansına ulaşamadıklarından, Rasûlullâh (a.s.)'a dolaylı muhataptırlar. Tabiin ve onların tabiileri ile sonrakilerden oluşan bu insanların da, sünnet ve hadîsleri Hz. Peygamber'in tarihselliğinden çok, kendi tarihsellikleri içinde algılamaları kaçınılmazdır. Dolaylı muhatapların kendi tarihsellikleri öne çıktığı zaman, Rasûlullâh (a.s.) dönemine kendilerince bir tarihsellik atfetmeleri de mümkündür. İşte bu, bize göre, hadîslerin bir başka şekilde tarihsel boyut kazanması demektir. Hadîslerin bu şekilde tarihsellik kazanması, sahâbenin yapısı ile alakalı olduğu gibi, onlardan sonra gelen ravilerin hadîsleri öğrenip ezberleme ve başkalarına aktarmaları durumunda da söz konusudur.

Dolaylı muhataplar kendi şartları ve kültürel, ilmî ve aklî birikimleri açısından Rasûlullâh (a.s.)'ın canlı muhataplarından daha ileri bir durumdadırlar. Ancak onların, peygamberlerinin söz ve davranışlarını değerlendirmede, onun tarihselliğini somut olarak hissetme imkanları yoktur. Diğer yandan kendi algılamalarının doğruluğunu test etmek üzere kendisine sorular sorma şansları da yoktur.

Rasûlullâh (a.s.)'ın yaşadığı tarihsel ortam ile dolaylı muhataplarının yaşadıkları tarihsel ortamlar bir birbirinden farklıdır. Burada dolaylı muhatapların karşılaşacağı problem, kendi tarihsellikleri içinde Rasûlullâh (a.s.)'ı nasıl algılayacaklarıdır. Tarihselci düşüncenin mimarı olan Dilthey (ö. 1911)'ın önerdiği şekliyle, şu anda farklı değerlerle kuşatılmış olduğumuzdan, geçmiş kısıtlı da olsa anlamak için, beşerî bilimlerin anlama yöntemi/hermeneutiğin kullanılması⁷³⁸ belki problemi halledebilir. Bu anlamının temel esprisi olan **bir tarihsel dönemi, yabancı bir tarihsel dönemin ölçütleriyle değil, bizzat kendisinden hareketle anlamak ve değerlendirmek**⁷³⁹ de bu anlamda mantıklı gelmektedir. Ancak Gadamer'in bu noktada Dilthey'e yaptığı itiraz, çözüm yolunu riske sokmaktadır. Çünkü tarihsel gözlemci, bulunduğu yere bağımlılığını aş-

⁷³⁷ Tevhit Bakan, *Ashabın Adâleti*, Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1993, 39-40.

⁷³⁸ Özlem, *Kültür Felsefesi*, 75-76.

⁷³⁹ Gadamer, *Truth*, 231.

maz ve kendini unutarak mutlak bir anlamaya ulaşamaz. “*Burada esas sorun, bu türden sınırsız bir anlamanın, sonlu insan doğası için, nasıl mümkün olacağıdır.*”⁷⁴⁰

Bir de biz geçmişini ancak günümüz açısından inceleyebilir, geçmişle ilgili anlayışımızı bu günün şartlarıyla oluştururuz. Geçmiş okuyan kişi, kendi çağının insanı olduğundan, kendi koşulları ile sınırlanmıştır⁷⁴¹. Bu sınırlanma belki de onu kendi çağındaki bir takım oluşum ve olguları geçmişteki bir tarihsellikte gör(ebil)me çabasına sürükleyebilir.

Bu bağlamda dolaylı muhatapların algılama şartları, hadîslerin tarihselliği açısından önem kazanmaktadır. Zira onlar da, her zaman kendi tarihsel ortamlarında yaşamaktadırlar. Örneğin 20. yüzyılda yaşayan bir insan, Rasûlullâh (a.s.)’ın yaptığı savaşları anlama problemi yaşayabilir. Çünkü bu günün insanı, dünya barışının sağlanması için, savaşlarla savaşmanın gerekliliğine inanmaktadır. Şimdi bu kişiye savaşların kötü bir şey olduğunu söylemek, Rasûlullâh (a.s.) döneminde pek çok savaşlar yapıldığını anlatmayla, hatta onu savaşçı bir peygamber olarak tanıtmayla bağdaşır mı? Eğer bağdaşıyorsa, Hz. Peygamber’in şu anda yaşamakta olan dolaylı muhatapları, şöyle bir ilişki içinde kalabilirler: insanlığın kurtuluşu için gönderilen bir peygamber onlarla savaşıyor.

Rasûlullâh (a.s.)’ı savaşçı olarak algılayan anlayışın oluşmasında, dolaylı muhataplar açısından, Hz. Peygamber döneminden oldukça uzaklarda kalmışlığın getirdiği problemler vardır. Çünkü, Hz. Peygamber döneminden sonra, duygusallık artmış, peygamber gizemli ve efsanevi bir kişilik olarak algılanır olmuştur. Bu anlayışlar, zaman içinde, rivâyetler şeklinde tezahür ederken, bir takım sîret eserleri, edebiyat türleri de oluşmuştur. Bu farklılaşma daha tabii döneminde başlamıştır. Günümüzde ise görsel basın ve yayın imkanları ile, hem bir takım dînî liderler kutsanmakta, hem de Hz. Muhammed nesillere Kur’ân ve sünnetteki şekliyle değil, her şeyi bilen, her şeyi gören, her şeyi işiten, her an harikalar oluşturan, her derde şifa bulan ve her problemi çözen olağanüstü bir film kahramanı gibi bir imajla sunulmaktadır⁷⁴². Bütün bunlar dolaylı muhatapların, Rasûlullâh (a.s.) için biçtikleri bir tarihsellik olmaktadır.

⁷⁴⁰ Gadamer, *Truth*, 231-232.

⁷⁴¹ Carr, *Tarih Nedir*, 31.

⁷⁴² Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 149-150.

Her dolaylı muhatap, Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarını farklı şartlar ve ortamlar içinde okuyacak, anlayacak ve yorumlayacaktır. Sonuçta ulaştığı şeye, "Sünnet/Hadîs işte budur" ya da en basit şekliyle "Sünnet/Hadîs'e uygun olan budur." şeklinde yargılarda bulunacaktır⁷⁴³. Bu türden yargılar, esasen dolaylı muhatapların, değişim karşısındaki durumlarını, peygamberin önderliğinde şekillendirme ihtiyacının bir ürünüdür. Dolaylı muhatabın kendi anladığının ve uyguladığının gerçekten sünnet olduğu veya sünnete uygunluğu, görelî olmakla birlikte, zahiren bir uyumdan da söz edilebilir.

2.2.3.2.1. Hadîs Kitabı Müelliflerinin Tavırları

Müelliflerin hadîsleri, bazı tasarruflarda bulunarak eserlerine almaları, dolaylı muhatapların kendi tarihselliklerini hadîslere yansıtmalarına neden olmaktadır. Bu noktada mana ile rivâyet başta olmak üzere, ravi ziyadeleri, ihtisar vb. gibi hadîs ilminin önemli bazı tartışma konuları bize ışık tutmaktadır. Örneğin Ebû Dâvûd (ö. 275/888)'un *es-Sünen*'i telif ederken, rivâyetleri kısaltarak sadece ilgili yerlerini tahrir etmesi, hadîslere bir tarihsellik katmaktadır. Ebû Dâvûd, *Sünen*'i hakkında Mekkelilere yazdığı mektubunda bu durumu, gerekçesiyle birlikte, şöyle dile getirmektedir: "*Zaman zaman uzun hadîsleri kısaltarak sadece ilgili yerlerini yazdığım da oldu. Çünkü eğer onları uzun haliyle eserime alsaydım, onu duyanlardan bazıları hadîste fikhin yerini bilemeyecek ve anlayamayacaktı. Bu yüzden onları kısalttım.*"⁷⁴⁴

Fakat o, *Sünen*'de hangi hadîslerin nerelerini kısalttığını açıkça zikretmemektedir. Dolayısıyla yaptığı işlem kapalılık taşımaktadır. Hz. Peygamber'in dolaylı bir muhatabı olarak Ebû Dâvûd, içinde bulunduğu ortamla bağlantısını kurmakta, hadîslerin bu ortamla ilgili taraflarını tahrice yönelmektedir. Böylece o, farkında olmadan, Rasûlullâh (a.s.)'ı algılama şeklini sınırlandırabilmektedir. Aynı zamanda o, okuyucularını da yön-

⁷⁴³ Salahattin Polat'ın şu ifadeleri böyle bir anlamı içermektedir: "*Sünnet, bütüncü bir anlayışla arkaplanına yerleştirildikten sonra, genel ilkeler çıkarmak, araçlardan amaçlara, değişkenlerden değişmezle gitmek gerekir. Bundan sonra yapılacak olan, bu ilkelerin günümüz şartlarında nasıl gerçekleştirileceğine cevap aramaktır. O ilkeler doğrultusunda yapacağımız her uygulama sünnetten sayılır ve sünneti ihya etmek olur. Bir ilkenin gerçekleşmesi, birden fazla yolla olabilir. Bu uygulamaların hepsini de sünnet olarak nitelendirmekten çekinmek için hiç bir neden yoktur.*" Salahattin Polat, *Hadîs Araştırmaları*, İnsan Yayınları, İstanbul tz., 254

⁷⁴⁴ Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Risâletu Ebî Dâvûde ile Ehl-i Mekkete fî Vasfî Sunenihi*, Beyrut 1401, 24.

lendirmektedir. Açıkçası *Sunen* okurları, rivâyetleri, dolayısıyla Rasûlullâh (a.s.)'ı algı-larken, Ebû Dâvûd'un zihninin etkisindedirler. İşte böylece, sahâbede yaşanan tarihsel kırılma, bir kez daha gerçekleşmiş olmaktadır. Halbuki Rasûlullâh (a.s.)'ın dolaylı mu-hatapları, ondan gelen her şeyi, bir bütün olarak elde etme hakkına sahiptir. Ne var ki, Ebû Dâvûd da, diğer insanlar gibi kendi tarihselliğini yaşamakta ve haklı olarak, dö-ne-minin sorunlarına öncelik tanımaktadır. Öyleyse dolaylı muhatapların, adı geçen *es-Sunen*'den veya diğer hadîs kitaplarından yaralanırken, ondaki rivâyetlerin kendilerine arı olarak ulaşmadığının ve bir takım tarihselliklere sokularak aktarıldığının bilinci için-de olmaları gerekmektedir.

Dolaylı muhatapların Hz. Peygamber'i algılamalarını yönlendiren etkilere birisi de, yöneticilerin tutumudur. Onlar da dolaylı muhatapların Rasûlullâh (a.s.)'ı, kendi kurguladıkları bir tarihsellikte algılamalarını istemişlerdir. II. Abbasi Halifesi Ebû Cafer el-Mansûr (ö. 158/774)'un, bir hacc sırasında, kendisiyle görüştüğü meşhur hadîs imamı Mâlik b. Enes (ö. 179/795)'e getirdiği teklif, buna bir örnektir. Halife İmam'dan, rivâ-yetleri, alimlerin ve ashâbın ortak görüşlerini toplayan bir kitap yazmasını ister. Fakat yazacağı bu kitaba bazı sınırlamalar koyar. Buna göre İmam Mâlik, Abdullah b. Ö-mer'in aşırılığa kaçan anlayışlarını; Abdullah b. Abbas'ın, tam aksine, ruhsatçı tavırla-rını ve Abdullah b. Mesûd'un şaz kabul edilen görüşlerini eserine almamak, dolayısıyla orta bir yol takip etmek durumundadır.⁷⁴⁵

Halkın orta yolda buluşması ve yönetim açısından mantıklı karşılanabilecek bu teklif, ilmî açıdan oldukça mahzurludur. Çünkü Rasûlullâh'ın dolaylı muhataplarına bilgi aktaran sahâbeden her biri, rivâyet açısından eşit haklara sahiptir. Bu noktada ba-zılarının rivâyetine güvenilip, diğerlerine güvenilemeyeceği veya birilerinin yanlış, bi-rilerinin de doğru aktardığı, genellemeci bir yaklaşımla ileri sürülemez. Diğer yandan onlardan her birinin rivâyeti, o günün gerçek tarihselliğini tespit açısından önemlidir. Farklı olan veya dolaylı muhatapların hoşlanmayacağı rivâyetler veya yaklaşımlar, ma-dalyonun diğer tarafı olarak ifade edilebilir. Olayları değerlendirmede, madalyonun iki tarafının da önemsenmesi gereklidir. Bu durumda sahâbenin, Rasûlullâh (a.s.)'dan duy-duklarını veya gördüklerini rivâyet etmeye hak kazanma açısından, gruplandırılmasının sağlıklı olmadığını söyleyebiliriz.

⁷⁴⁵ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, Beyrut tz., II, 150.

2.2.3.2.2. Hadîs Kitaplarındaki Bâb Sistemi

Hadîsler, İslâm'ın ilk asırlarında itibaren, çeşitli konulara göre ayrılıp, bir takım kitab/bölüm ve bâb/alt başlıklar içinde sıralanmışlardır⁷⁴⁶. Hadîs edebiyatındaki bu sistematik çabaların da, hadîslere tarihsel bir boyut kazandırdığı söylenebilir. Çünkü hadîs müellifleri, bâb başlıklarını düzenlerken, kendi şartlarının etkisi altında kalmışlardır⁷⁴⁷. Bâb başlığının altında sıralanan hadîsler, böylece müelliflerin tarihselliğinin rengine bürünmüş olmaktadır. Okuyucu ise, o hadîsi ilgili bâb başlığının sınırları içinde algılamaktadır.

Hadîs kitaplarındaki tekrarlar⁷⁴⁸, yani bir hadîsin birden fazla bâb altında yer alabilmesi, ifade etmeye çalıştığımız meselenin somut bir örneğidir. Aslında her bir hadîsin sadece bir bağlamı, yani vurd ortamı vardır. Buna bağlı olarak, onların belirli bir konuyla alakalı olmaları gerekmektedir. Fakat bâb sistemi vasıtasıyla bir hadîs, aynı anda bir kaç konu ile ilişkilendirilebilmiştir. Örneğin şu rivâyette bunu görmek mümkündür: Ebû Said (r.a.)'in rivâyetinde bir bedevi Rasûlullâh (a.s.)'a gelir ve aralarında şu diyalog gerçekleşir:

- “Ya Rasûlullâh! bana hicret hakkında bilgi verir misin?”

- “Öylemi!!? Fakat o artık zor! Senin develerin var mı?”

⁷⁴⁶ Kaynaklarda yer alan bilgilere göre hadîs tasnifi, hicri ikinci asrın başından itibaren teşekkül etmeye başlamıştır. Tirmizî, *Sunen*, 47/İlel (V, 731); Hasan b. Abdîrahman er-Râmehurmuzî, *el-Muhaddîsu'l-Fâsil beyne'r-Ravi ve'l-Vai*, y.y., 1404/1984, 611-613. el-Hatîb Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Bağdâdî, *el-Câmi' li Ahlâkı'r-Râvî ve Âdâbî's-Sâmi'*, Riyad, 1403/1983, II, 281 vd.

⁷⁴⁷ Hasan Hanefî'nin Buhari'nin sahihindeki bâb başlıkları hakkındaki şu tespitleri bu düşüncüyü desteklemektedir: “*Tedvin mantığı, kültürel ve siyasal yapı ve o gün Horasan ve Sicistan'da olduğu gibi, Orta Asya'da yaygın olan kelami gruplar ile ilişkilidir. Bu da hadîsin kendisi için, karmaşık terkipler ve zor ifadelerden oluşan bir yapı haline geldiği Arap [kültürüne dayalı] olmayan bir ortamdır. Burası, Arap kültürü ve İslâm'ın Hicaz'daki ilk merkezinden uzak oluşu nedeniyle, Sünnetin özünden ziyade şeklinin esas alındığı bir ortamdır. Aynı şekilde, hadislerin toplanması ile konulara ayırma ve hadis ilmi üzerindeki düşüncesine Buhari'nin kendi kültürel durumu etkili olduğu gibi, yine kendi dönemindeki ilmi seviye ve naslarla amel usulü de etkilidir. Çünkü o, toplama ve derlemeye de ictihad etmiştir. Her ictihadın ise, isabet ve yanılma şansı vardır.*” Hanefî, *min Nakdi's-Sened*, 135.

⁷⁴⁸ Örneğin, Mâlik b. Enes'in *Muvatta'*, Buhari ve Müslim'in *Sahih*'leri, Tirmizî, Ebû Dâvûd ve Nesâi'nin *Sunen*'lerini, tekrarlarını ayırarak, bir araya getiren İbnü'l-Esir'in *Camîu'l-Usûl* adlı eseri 9483 rivâyeti içermektedir. Otuz binin üzerinde hadîsten seçilen bu miktar neredeyse 1/3 oranına yaklaşmaktadır. (el-Mubarek b. Muhammed b. el-Esir el-Cezerî, *Câmiu'l-Usûl min Ehâdisi'r-Rasûl*, y.y. 1368/1949, XII, 377.) Bu ise hayli yüksek bir orandır.

- “Evet”

- “Onların zekâtlarını veriyor musun?”

- “Evet”

- “Öyleyse sen [git] uzak ta olsa oralarda kal, zira Allâh senin amelinden bir şey eksiltmeyecektir.”⁷⁴⁹

Bu rivâyet, Buhari (ö. 256/870)’nin *Sahih*’inde, Zekât bölümünün “Zekâtu’l-İbil” ve Edeb bölümünün “ma Cae fi Kavli’r-Racüli ‘Veyhak!’” bâbında zikredilmiştir. Halbuki rivâyetin birinci dereceden konusu, develerin zekâtı ve “veyhak” (yazık/Vah sana, öylemi!?) değil, gelen bir bedevinin hicret isteği ve bunun gereksizliğini ifade eden Rasûlullâh’a ait sözlerden oluşmaktadır. Muslim (ö. 261/875)’in *Sahih*’inde ise, Kitâbu’l-İmare’nin Nevevî (ö. 676/1277) tarafından düzenlenen “Bâbu’l-Mubayeati ba’de Fethi Mekkete ale’l-İslâmî ve’l-Cihadi ve’l-Hayri ve Beyanu Ma’na la Hicrete ba’de’l-Fethi” adlı bâbda geçmesi, hadîsin muhtevasında zahiren hiç görünmeyen cihat ve cihat için söz verme konusunu gündeme getirmektedir. Bu durumda söz konusu rivâyette Hz. Peygamber, ilgili şahsın cihat etmesi gerektiğini vurgulamak istemiştir. Yine Ebû Dâvûd (ö. 275/888)’un *Sunen*’inde “ma Cae fi’l-Hicreti” adlı bâb başlığı ve ait olduğu Kitâbu’l-Cihad birlikte değerlendirildiğinde, rivâyetin hem hicret hem de cihatla bağlantısının kurulmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır. Nesei’nin *Sunen*’inde ise konu farklı bir boyuta çekilmekte, Kitâbu’l-Bey’at’ın içerisine yerleştirilen “Şe’nü’l-Hicre” adlı bâbla rivâyette, Rasûlullâh (a.s.)’a bey’at ile hicretin muhtevası birleştirilmektedir. Bu müelliflere göre ilgili rivâyet, bütün bu durumlar hakkında gerçekleşmiş olmaktadır. Böylece hadîsin içinde bulunduğu bâb başlığı, aynı zamanda, ona yeni bağlamlar da kazandırmaktadır. Bu durumda rivâyetin bağlamı kimine göre cihatla, kimine göre hicret veya bey’atla ilişkili olmaktadır. Biz de bunları, müelliflerin kendilerinin rivâyete yükledikleri tarihsel bağlamlar olarak değerlendirmekteyiz.

Hadîslerin belirli konular ile sınırlandırılarak işlenmesinin getirdiği bu problem, sonraki dönemler ve günümüz için de geçerlidir. Bu noktada bâb başlıklarının, ictihadi boyutu nedeniyle, düşünce ve tasavvurlar değiştikçe farklılık arz edeceğine değinen

⁷⁴⁹ Buhârî, *Sahih*, 24/Zekât, 36 (II, 123); 78/Edeb, 95 (VII, 110-112); Muslim, *Sahih*, 33/İmâret, 20 (II, 1488, no: 87/1865); Ebû Dâvûd, *Sunen*, 15/Cihâd, 1 (III, 6, no: 2477); Nesaî, *Sunen*, 39/Bey’at, 11 (VII, 143-144, no: 4161).

Hasan Hanefi'ye göre, "...*Fıkhın yeni verileri doğrultusunda hadisin konulara göre düzenlenmesi mümkündür...*"⁷⁵⁰ Biz Hasan Hanefi'nin bu teklifinin gerçekleşmesi halinde, bu defa da çağımızın şartlarının hadîslerle ilişkilendirilip, böylece hadîslere yeni bir tarihsel boyut kazandırılmış olacağını hatırlatmak istiyoruz. Hadîsleri bu yeni bâb başlıklarının gölgesinde okuyacak kişiler ise, hadîsleri kendi gerçek tarihsel ortamı ile değil, yeni müellifin bakış açısı ile okumuş olacaklardır.

Hasan Hanefi'nin yeni bir fıkhi sistematik oluşturulabileceği yönündeki düşüncelerinden sonra gelen; "... *Gelişim seyri ve nâsîh ile mensûhun ahkamı bilinerek, kronolojik bir sıralamaya tabi tutulması da mümkündür ve Kur'ân'ın kronolojik tertibinde bunun örneği vardır...*"⁷⁵¹ şeklindeki sözleri, hadîslerin gerçek tarihselliği açısından daha sağlıklıdır. Bu durumda müellifin içinde bulunduğu tarihsel şartlar, hadîse daha az girmiş olacaktır. Hanefinin ikinci yaklaşımı doğrultusunda, Kur'ân'ın hadîslerden daha şanslı olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü O, gerek toplanması sırasında, gerekse sonradan, herhangi bir konu tasnifine tabi tutulmamıştır. Tefsirlerde de genellikle buna rastlanmamaktadır. Çünkü onlar, Kur'ân'ın mevcut tertibini ölçü alarak, bütün âyetleri teker teker ele almışlardır. Dolayısıyla âyetler sonraki dönemlerin tarihsel şartları ile, hadîsler kadar, sınırlanmamıştır.

2.2.3.2.3. Kendi Şartlarını Rasûlullâh Döneminde Görme Arzusu

Son çağlardaki insanlar da Hadîslerdeki tarihsel boyutu etkileyen tavırlar sergilemektedirler. Onlar da içinde yaşadıkları dönemin sahip olduğu kurumlar ve bilgi birikiminin Rasûlullâh (a.s.) döneminde de bulunduğuna inanmaktadırlar. Diğer yandan okuyucularını da buna yönlendirerek, kendi tarihselliklerini hadîslere eklemiş olmaktadır. Bu durum ele alacağımız örneklerle daha da netleşmiş olacaktır.

2.2.3.2.3.1 Çağdaş Kurumların Hz. Peygamber Döneminde Aranması

Geçtiğimiz asırda yaşamış olan Muhammed Abdulhay el-Kettânî (ö. 1962/1381)'nin *et-Terâtibu'l-İdâriyye*'deki yaklaşımları, kendi dönemindeki bazı kurumların Rasûlullâh döneminde bulunduğunu ileri süren anlayışa örnek gösterilebilir. Çünkü Kettânî kitabında, Rasûlullâh (a.s.)'ı kendi dönemindeki bir yönetici gibi tanıtmaktadır. Hatta o, kendi döneminin bütün kurumlarının, o dönemde de olduğunu sa-

⁷⁵⁰ Hanefî, *min Nakdi's-Sened*, 138.

⁷⁵¹ Hanefî, *age.*, 138.

vunmakta ve eserinde bunu ispatlamaya çalışmaktadır. Kettânî bu düşüncelerini eserinin girişinde şöyle ifade etmektedir: “...Araştıran kişi, bu günkü hükümdarların sahip oldukları abdest, yatak, ayakkabı, ahır, kapı vb. görevlilerinin, Nebî (a.s.) zamanında da olduğunu görür. Belki de müslüman hükümdarlar bunları o dönemden almışlardır. Nitekim vezirlik ve türleri, yazı işleri, mektuplar, arâzî dağıtımları, ahit ve sulh katipliği, elçiler, tercüman, ordu katipleri, kadılar, idare mahkemesi hakimleri, nafaka ve mîrâs paylaştırıcısı, şehrin gece bekçisi, hapishaneci, gözcü ve casuslar, hastane ve okullar, zaviyeler, vâsî tayini işlemleri, hemşireler, cerrahlar, sarraflar, hazine görevlisi, arâzî vergisi görevlisi, arâzî paylaştırıcısı, mancınık ustası ve atma görevlisi, debbâbe* görevlisi, hendek kazıcısı, kuyumcular ve çeşitli ticaret, sanat ve meslek türlerine baktığın zaman, az da olsa Rasûlullâh (a.s.) döneminin de bunlardan uzak olmadığını görürsün...”⁷⁵²

Kettânî'nin ortaya koymaya çalıştığı pek çok örnekten birisi üzerinde durarak konuyu somutlaştırmak istiyoruz. Onun Rasûlullâh (a.s.) döneminde de olduğunu ileri sürdüğü ve bir başlık ile ifadelendirdiği kurumlardan birisi, “hastahane”dir. Hastahane, hastaların muayenesi veya tedavisi maksadıyla oluşturulan bir kurumun adıdır. Peki Rasûlullâh (a.s.) döneminde bu amaçla ortaya konmuş bir kurum var mıdır? Kettânî aslında böyle bir şey olmadığını da farkındadır. Çünkü onun iddiası, kendinin de itiraf ettiği gibi, tek bir uygulamaya dayanmaktadır. Ancak bu uygulama bir kurum anlamındaki hastahane amaçlı da değildir. Rivâyete göre, Sa'd b. Muaz Hendek savaşında Kureyşli birisinin ok darbesi ile yaralanmıştı. Rasûlullâh (a.s.) da bunun üzerine mescitte bir çadır kurdurtmuştu ve böylece onu daha kolay kontrol edebiliyordu⁷⁵³. Bir başka rivâyete göre de Rasûlullâh (a.s.) onu, Eslem kabilesinden Rufeyde adlı bir kadının mesciddeki çadırına koydurtmuştu. Rufeyde yaralıları tedavi ediyor, sıkıntısı olanlarla ilgileniyordu.⁷⁵⁴

* Kale duvarlarını delmek veya tahrip etmek için kullanılan savaş aleti. Tankın iptidai şekli olarak kabul edilebilir. Bkz., Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1993, I, 408.

⁷⁵² Abdulhay el-Kettânî, *Nizâmu'l-Hukûmeti'n-Nebeviyye el-Musemmâ et-Terâfîbu'l-İdâriyye*, Beyrut, t.z, I, 9.

⁷⁵³ Muslim, *Sahîh*, Cihâd, 21 (II, 1389, no: 65/1769).

⁷⁵⁴ İbn Hişam, *Sîret*, III, 250.

Kettânî verdiği bu tek örnekten sonra, Rasûlullâh (a.s.) dönemindeki hastanelerle ilgili elde mevcut bilginin bundan ibaret olduğunu itiraf etmektedir. Diğer yandan o, bu türden bir kurumlaşmanın, İslâm tarihinde daha geç bir dönemde başladığını da kaydetmektedir. Buna göre Müslüman hükümdarlardan ilk hastahane kuran kişi, Velid b. Abdilmelik (ö. 96/715)'tir. Hastanenin kuruluş yılı ise, 88/707'dir⁷⁵⁵.

Bu bilgileri de aktarmasına rağmen Kettânî kendini tarihsellik bilinci açısından son derece mahzurlu olan bir anakronizmin içine atmaktadır. Zira o, Rasûlullâh (a.s.) dönemini kendi çağı ile özdeş görme çabası içindedir. En azından o dönemin kendi çağından geri olmadığını anlatmaya çalışmaktadır. Halbuki Rasûlullâh (a.s.)'ın içinde bulunduğu tarihsel şartlar ile kendisinin yaşadığı yirminci yüzyılın tarihsel şartları, açıklamaya gerek duymayacak kadar farklıdır. Belki Rasûlullâh (a.s.) dönemindeki insanların, kendi imkanları ile, tarihsel olarak bir takım tedavi usullerine başvurmuş olmaları kabul edilebilecek bir durumdur. Ancak bunu hastahanelerin varlığı ile izah etmek, tarihselliği göz ardı etmek olacaktır. Bu anakronizmi okuyucu da doğrudan yaşayacak ve kendi tarihselliğini Rasûlullâh (a.s.) dönemine izafe etmiş olacaktır.

Kettânî'yi bu anakronizme götüren bir neden vardır. Bu nedeni kendisi kitabının önsözünde şöyle dile getirmektedir: *"Arap medeniyeti ve İslam Ülkesi yöneticilerine ait idari düzenlemeleri ele alanlar ile Emeviler ve Abbasiler dönemindeki İslam İdarecilerinin düzenledikleri makamlar, görevler, hizmetler ve görevliler üzerinde duranlar, bunların Rasûlullâh (a.s.) döneminde de bulunduğunu göz ardı etmişlerdir."*⁷⁵⁶ Kettânî'nin burada aktardığımız ve daha önce zikrettiğimiz açıklamasına göre, kurumlaşmalar açısından Emevi-Abbasi dönemi ve yirminci yüzyılın şartları, Rasûlullâh (a.s.) döneminden farklı değildir. Kitabın diğer konularına bakıldığında bu algılamamanın izlerini taşıyan pek çok örneği görmek mümkündür. Bu mantalite, diğer insanları da kendi dönemlerindeki kurumlaşmaları ve meslekleri Rasûlullâh (a.s.)'ın dönemine yakıştırma gayretine götürebilir. Fakat bu, her iki tarihselliğin farklı oluşu nedeniyle, başarılması zor bir iştir.

⁷⁵⁵ Kettânî, *et-Terâtibu'l-İdâriyye*, II, 210.

⁷⁵⁶ Kettânî, *age.*, I, 9.

2.2.3.2.3.2. Genetik-Hadîs İlişkisi

Çağdaş bilgi birikimini Rasûlullâh döneminde arama anlayışının Kettânî'den başka örnekleri de vardır. Kur'ân'a modern bilimler açısından yaklaşan bir eserde, Rasululah'a isnad edilen bir rivâyet genetik ilmi ile ilişkilendirilmektedir. Söz konusu rivâyete göre, bir adam Rasûlullâh (a.s.)'a gelir ve hanımının siyahî bir çocuk doğurduğundan şikayetçi olur. Rasûlullâh (a.s.) ile hanımının kendisine ihanet ettiğini düşünen bu adam arasında şu diyalog geçer:

- *“Senin Develerin var mı?*
- *Evet var.*
- *Onların renkleri nasıldır?*
- *Onların renkleri kırmızıdır.*
- *Peki onlar arasında boz renkli olanlar var mıdır?*
- *Evet vardır.*
- *Ya bu renk nereden geldi?*
- *Belki de soyunadan bir damara çekmiş olabilir.*
- *İşte aynı şekilde senin çocuğun da soyundan birisine benzemiş olabilir.”*⁷⁵⁷

Genetikle ilişkilendirilen bu rivâyetle Rasûlullâh (a.s.)'ın genetik konusunda asırlar önce malumat sahibi olduğu ifade edilmeye çalışılmaktadır⁷⁵⁸. Halbuki bu ifadelerden bir paragraf öncesinde, soya çekimi de kapsayan genetik biliminin çok daha geç dönemlerde ortaya çıktığı ifade edilmektedir. Buna göre kalıtımın binlerce yıl çözülmemiş işleyişindeki esrar perdesi, G. Mendel ile 1865 yılında aralanmıştır⁷⁵⁹. Bu son bilgi ile birlikte Rasûlullâh'ın döneminde genetik konusunun bilinmesinin mümkün olmadığı ortaya çıkacaktır. Fakat buna rağmen, rivâyetteki tarihsel boyut ihmal edilmektedir. Aslında rivâyette genetiği çağrıştıracak gibi görünen bir işaret vardır. Ancak bunu doğrudan genetik olarak ifade etmek doğru değildir. Böyle bir tavır Rasûlullâh (a.s.)'ın tecrübeye dayalı bilgisinin tarihselliğini yok saymak olacaktır. Diğer yandan, bu yaklaşım sonucunda, okuyucu Rasûlullâh'ı bu günün bilgi birikimine sahip birisi olarak olarak tanımak durumunda kalacaktır.

⁷⁵⁷ Buhârî, *Sahih*, 68/Talâk, 26 (VI, 178); Tirmizî, *Sunen*, 27/Talâk, 46 (VI, 178-179, no: 3476-3478).

⁷⁵⁸ Celâl Kırca, *Kur'ân-ı Kerîm ve Modern İlimler*, İstanbul 1981, 169.

⁷⁵⁹ Kırca, *age.*, 169.

Bu rivâyete dayanılarak, “*Peygamberimiz de ... böylece soya çekimin varlığını a-sırlarca önce, açık bir şekilde ifade etmiştir...*”⁷⁶⁰ şeklindeki bir ifadeyle, Rasûlullâh (a.s.)’a övgüde bulunulması da, onun tecrübeye dayalı bilgisinin tarihselliğini kabul etmemek anlamına gelmektedir. Halbu ki Rasûlullâh burada tamamen kendi toplumu-nun daha önce sahip olduğu bir bilgi ile hareket etmektedir. O günkü toplumun, kendi imkanları içinde bir soya çekim bilgisine sahip olduğuna dair bir takım örneklerin var olduğunu da burada hatırlatmak gerekmektedir. Rivâyete göre, Zem’a’nın doğurduğu bir çocuğu sahiplenme konusunda anlaşmazlığa düşen Sa’d b. Ebî Vakkâs ile, Abd b. Zem’a, konuyu Rasûlullâh’a getirirler. Sa’d bu çocuğun kardeşi Utbe’ye ait olduğunu ve onu kendisine emanet ettiğini söyler. Bu arada çocuğun kendi kardeşine ne kadar benzediğini de ifade eder. Abd ise, çocuğun kendi kardeşi olduğunu zira kendi babası-nın nikâhı altında doğduğunu söyler. Rasûlullâh ise, çocuğun Utbey’e benzediğinin far-kındadır. Ancak “*Çocuk doğduğu yatağa aittir...*” diyerek Abd b. Zem’a lehinde karar verir⁷⁶¹. Bu rivâyette görüldüğü gibi, Rasûlullâh’tan önce Sa’d b. Ebî Vakkâs soya çe-kim konusundaki bilgisini kullanmaktadır.

Arapların nesep tespitinde soyaçekim bilgilerini Rasûlullâh’tan önce de kullan-makta olduklarına dair bir başka delilimiz de, İlmu’l-kıyâfe’nin varlığıdır⁷⁶². Bu ilim sayesinde onlar, bir cariyeden doğan bir çocuğun babasının kim olduğuna karar veri-yorlardı. Bunu yaparken de, fertler arasındaki zahiri benzerliklerden, örneğin ayaklarda-ki benzerliklerden yararlanıyorlardı⁷⁶³. Mevcut imkanlar ve bilgi birikimi, o dönemlerde böyle bir usulü kullanmayı gerektiriyordu. Günümüzde ise genetik ilmi sayesinde artık insanların neseplerinin tespiti çok daha kolay olmakta ve kesin neticeler elde edil-mektedir. Günümüzün bu bilimsel hakikatini tarihin geçmiş dönemlerinde aramanın bir anakronizm olmaktan öteye geçmeyeceğini düşünüyoruz.

⁷⁶⁰ Kırca, *Kur’ân-ı Kerîm*, 169.

⁷⁶¹ Mâlik, *Muvatta*, 36/Akdiye, 21 (II, 739, no: 20); Buhârî, *Sahîh*, 34/Buyû’, 100 (III, 39); Muslim, *Sahîh*, 17/Radâ’ 10 (II, 1080, no: 36/1457),

⁷⁶² İlmu’l-Kıyâfe: iki insanın organları arasındaki benzerlikten yola çıkarak, o iki kişi arasındaki akrabalık bağına tespit etme ilmidir. Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Mevzûâtü’l-Ulûm*, Dersaadet, 1313, I, 379.

⁷⁶³ D.B. Macdonald, “Kıyâfet”, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1978-1988, cilt: VI, 775.

Bu başlık altında ele almaya çalıştığımız konuya, bir tarihsellik bilinci örneği olan Batılı Tarihselcilik anlayışı ile yaklaştığımızda, durum daha farklı olacaktır. Tarihselciliğe göre, her tarihsel olay bireyseldir, dolayısıyla her dönem kendi şartları içinde değerlendirilmelidir. Geçmiş bir dönemi inceleyen ve değerlendiren bir kişi kendi tarihselliğini oraya taşımamalıdır. Bu durum bütün ilim adamları için olduğu kadar çalışmalarına Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarını konu edinen kişiler için de söz konusudur.



SONUÇ

Hadîslerin tarihsel boyutunu ele aldığımız bu çalışmada ulaştığımız sonuçları şu şekilde özetlememiz mümkündür:

Eylemleri, kendisini kuşatan ortamı, imkân ve şartları ile sınırlı olan insan, tarihsel olarak yaşayan/davranan bir öznedir. Bu tarihsellik, insana bağlı ürün, değer, kurum vb. her tür oluşumun değişkenlik özelliğine sahip olması ile ifade edilebilir. Tarihsellik olgusu üzerine Batı dünyasında gelişen teorinin adı “tarihselcilik”tir. Tarihselcilik, insanın, tabiat varlıklarından farklı olarak, iradesi, aklı ve kendi oluşturduğu ortamın etkisi ile hareket ettiğinden, daima tarihsel olarak yaşamakta olduğunu vurgulamaktadır. Bu yaşayış, onun bütün bilgi ve eylemlerinin farklılıklara, değişime açık olması anlamına gelmektedir. İnsanın doğruya yakın bir şekilde anlaşılabilmesi için de, onunla ilişkili her tarihsel olayın, kendi şartları içinde değerlendirilmesi gerekmektedir. Batıda tarihsellik olgusu üzerine tartışan insanların oluşturduğu tarihsellik teorisi, bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla, bunu iddia etmektedir. Tarihselciliğin, bir yönüyle de, insanın özgürlüğünü kazanma çabasının bir tezahürü olduğunu ifade edebiliriz.

Hadîslere yaklaşımda, tarihsel bakış açısından nasıl yararlanılabileceğini tespit etmeyi amaçlayan bu çalışma, bir taraftan da mevcut İslâm kültüründen istifade etmiştir. Bu bağlamda, müslüman alimlerin sünnet ve hadîsler üzerinde, başlangıçtan bu yana yapmakta oldukları bir takım tartışmalar, tarihselcilik ile birebir örtüşmese de, bir tür tarihsellik bilinci anlamı taşımaktadır. Hz. Peygamberin söz ve davranışlarındaki şartlara bağlı değişimi ifade eden “nesh”, hadîsler arasında var olduğu düşünülen “ihtilâf”, Hz. Peygamber’in söz ve davranışlarının nedenlerini ele alan “sebeb-i vurûd”, “sünnet-vahiy” tartışmaları ve “hadîslerin bağlayıcılık açısından sınıflandırılması” gibi konular, bu bilincin varlığına işaret eden örnekler olarak kabul edilebilir. Yine müslüman alimlerin, hadîsler dışındaki farklı bazı konularda gerçekleştirdikleri ilmî tartışmalar da, bu

kapsamda değerlendirilebilir. Bu bağlamda, sonsuz olaylar karşısında nassların sayıca az olduğunun kabulü ve ictihad adı altında, Kur'ân âyetleri ve hadîslerin farklı tarihsel ortamlarla uzlaştırılması çabalarını, tarihsellik olgusunun müslüman alimler tarafından fark edildiğine dair bir örnek sayabiliriz. Fakat bu saydığımız konuların, hadîslerdeki tarihsel boyuta, tarihselcilik düşüncesi kadar vurgu yaptığını da söyleyemeyiz. Diğer yandan İslâm'ın cihanşumûl bir din, Hz. Peygamber'in de aşkın alanla irtibat halinde oluşu ve tarihsellik kavramının Batı kültürüne dayanması nedeniyle hadîslerin tarihselliğini tartışmak, ilk bakışta uzak bir ihtimal olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat günümüz insanının ulaştığı değişim bilinci ve son zamanlarda hadîslerin tarihselliği konusunda yapılmakta olan bir takım yeni vurgular nedeniyle, bunu yapmanın artık bir zorunluluk haline geldiğini düşünmekteyiz.

Hz. Peygamber, kendisine vahyedilen evrensel mesajı, tarihsel şartlar içinde pratiğe geçirmiştir. Bu pratiği yönlendiren şeylerden bir kısmı, içinde yaşadığı toplumun kültürü, ilmî ve tecrübî birikimi, akıl ve iradesidir. O mensubu bulunduğu toplumun kültürü içinde yaşamış, zaman zaman da diğer kültürlerle etkileşime girmiştir. Yine kendi toplumunun dilini kullanmış, onların anlayacağı şekilde konuşmuştur. Kültürden söz etmekse, ona bağlı ürünlerin tarihselliğini ifade etme anlamı taşımaktadır. Dolayısıyla kültür, Rasûlullâh (a.s.)'ın söz ve davranışlarının tarihselleşmesine neden olan bir unsurdur. Toplumunun bir kültürü olarak ve içinde bulunduğu sosyal konum sebebiyle, çok kadınla evlenmesini, sünnetin tarihsel boyutunun somut bir örneği olarak kabul edebiliriz.

Yine Rasûlullâh (a.s.)'ın, içinde kendi iradesi olmaksızın doğup büyüdüğü coğrafi şartların etkisinde olduğunu söyleyebiliriz. Rasûlullâh'ın, zamanın getirdiği şartlara bağlı davranışlarında da tarihsellik gözlenmektedir. Bu ikisi de onun söz ve davranışlarına tarihsellik atfedilmesinde birer nedendir. Bu etkiler nedeniyle O, pek çok alternatif davranıştan, ortam ve şartlara uygun olanını seçmiştir. Örneğin onun gerçekleştirdiği savaşların ve cihada yönelik tavsiyelerinin, tamamen tarihsel şartların etkisinde bulunduğunu söyleyebiliriz. Çeşitli tedavi şekillerini kullanması ve başka hastalara bu yönde önerilerde bulunması da, günün aklî ve tecrübî birikimlerini yansıtmaktadır.

Muhataplarının o andaki psiko-sosyal durumlarına göre verdiği kararlar ve yaptığı değerlendirmeler de, tarihsellikten uzak değildir. Muhatapların durumlarının Rasûlullâh'ı etkilemesinden başka, onların Rasûlullâh'ın söz ve davranışlarını öznel

olarak algılamaları ve bunu yine kendi öznellikleri içinde nakletmeleri de hadîse tarihsellik katmaktadır. Bu, esasında muhâtabın kendi tarihselliğidir, ancak biz genellikle onun da hadîsin içinde olduğunu zannetmekteyiz ve bu şekliyle bize ulaşan şeye hadîs demekteyiz.

Hadîsleri, belirli konulara göre kitaplarına sıralayan müellifler ise, onları Rasûlullâh döneminin tarihsel ortamından çok daha farklı bir yapıda okurlarına sunmaktadırlar. Burada da hadîsleri konulara göre sıralayan veya onlar üzerinde değerlendirme yapan müellifin tarihselliği, Rasûlullâh'ınki ile karışmaktadır. Dolayısıyla okuyucu hadîsi bu karışımın ışığında algılamış olmaktadır.

Hadîslerin tarihselleşmesine neden olan bu etkenler genişletilerek veya artırılarak yeni bulgulara ulaşmak mümkündür. Dolayısıyla bu çalışmanın burada nihai noktaya ulaştığını iddia edemeyiz. Çünkü *"İlmin gayesi, gerçeğin anlaşılmasıdır. Gerçek muhtelif ve sayısız bakış açılarından hareketle kavranabilmektedir. İlimlerin çokluğu buradan kaynaklanır, bu çokluğu da aydınlatmak gerekir, çünkü o da gerçekliğin bir cephesidir..."*. Sonuçta, çeşitli yollarla, bir takım düşüncelere ulaşan da tarihsel bir insan, bu düşünceleri yorumlayacak da, farklı yapıda tarihsel bir insandır.

Bu sonuçlardan sonra, Hz. Peygamber'e sağlıklı yaklaşımın ve hadîslerden daha verimli bir şekilde yararlanmanın gerçekleştirilebilmesi noktasında aşağıdaki önerileri sıralamamız mümkündür:

1- Müslümanlar peygamber anlayışlarını oluşturmada tarihselliği göz ardı etmemelidir. Çünkü o, sadece vahiyle hareket etmeyen, ancak içinde bulunduğu toplumun kültürüne, tarihi tecrübesine, muhataplarına ve coğrafyasına duyarlı bir peygamberdir. Bu duyarlılık, aynı zamanda değişim karşısındaki bir duyarlılıktır. Bu sayede, Hz. Peygamber'in statik bir hayat yaşamadığı ve onun döneminin, tarihin diğer dönemlerinden kültürel ve ilmî birikim başta olmak üzere, pek çok yönden farklı olduğu daha belirgin bir şekilde anlaşılacaktır.

2- Hadîslerin İslâmî ilimler (örneğin İslâm Hukuku) tarafından bir kaynak olarak kullanılmasında da tarihsellik olgusundan yoğun bir şekilde yararlanılmalıdır. Bu yapıldığında, Hz. Peygamber'in örnekliği konusundaki literalist yaklaşımlardan da kaçınılmış olacaktır. Aksi halde, üretildiği döneme hitâbetmeyen bir bilgiler yığını ile karşılaşılması sözkonusu olabilecektir.

3- Hadîslerin tarihselliği tartışmaları, geçmişte kalan toplumsal olaylar ve geçmişte olup biten bu olayların yer ve zaman belirtilerek anlatımı şeklinde müslümanların zihninde var olan tarih kavramı ile karıştırılmamalıdır. Çünkü tarihsel oluş, sadece geçmişte kalan bir şeyi ifade etmemekte, fakat o, insan tarafından oluşturulan ve yine onu etkileyen, değişime açık kültürel sürece bağlı olma anlamına gelmektedir.

4- Deneysel bilimlerin verileri ile hadîslerin sahihliğine veya zayıflığına karar verme konusunda temkinli olunmalı ve Hz. Peygamber'in prestiji bu tür bilgilere bağlanmamalıdır. Çünkü bu veriler de, insan bilgisindeki değişim ve tarihsellik nedeniyle, nihai değildir. Diğer yandan Hz. Peygamber döneminin ilmî birikimi ile, hadîslerin sahihliğine veya zayıflığına deney yaparak karar vermeye çalışan kişinin ilmî birikimleri arasında büyük farklar vardır. Bu gün deneye dayalı olarak sahih olduğuna karar verilen bir hadîsin, yarın ilmin verileri değiştiğinde, mevzu olduğu ileri sürülebilecektir.

5- Hadîsler farklı kültürler ve anlayışlar ile de karşılaştırılmamalıdır. Çünkü her kültürün ve toplumsal anlayışın kendi bütünlüğü söz konusudur. Ayrıca bir kültür diğerlerinden farklıdır. Bunun diğer bir ifadesi ise, kültürlerin tarihsel oluşudur. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in söz ve davranışları, oluştukları kültür ortamı ile birlikte anlaşılmalıdır. Aksi halde iki ayrı kültürün benzeşmesi gerektiği şeklinde bir yanılgıya düşmek mümkündür.

6- Hadîslerin yeni bir tasnifi veya herhangi bir hadîsin şerhi sırasında müellif, kendi tarihselliğini hadîslere eklemekten mümkün olduğu kadar kaçınmalıdır. Aksi halde, söz konusu müellifin, hadîse yaklaşırken bir anakronizm tehlikesine düşmesi ve böylece okuyucusunu yanıltması mümkündür.

7- Hz. Peygamberin söz ve davranışlarının yorumu ve pratiğe aktarımında, hadîsleri kendi tarihsellikleri dışına taşırmamak şartıyla, değişen şartlar doğrultusunda, yeniliklerden kaçınılmamalıdır. Pratiğe yansıtılamaması söz konusu olduğunda ise hadîsler, dışlanmamalı ve böyle bir durumda ilgili rivâyetin sıhhati konusunda acele ile olumsuz bir karar verilmemelidir. Yine hadîslerin pratik ile çatışması durumunda, sünnete şekli ve taklîde dayalı bir bağlılık sergilemekten kaçınılmalıdır.

8- Hadîslerdeki tarihsel boyutu tartışmanın, onların dışlanmasına ve ihmal edilmesine değil, Hz. Peygamber'in örnekliğinin mahiyetini ve bunun günümüz şartlarında nasıl gerçekleşeceğini tespiti yönelik olduğu unutulmamalıdır. Diğer yandan tarihsellik tartışmasının, çok fazla abartılması ve problemlerden kurtuluş için bütün ümitlerin ona

bağlanması da yerinde bir davranış değildir. Tarihsellik meselesi, Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarından, değişen şartlar içinde farklı yer ve zamanlarda, nasıl istifade edileceği konusunda kullanılacak materyallerden sadece bir tanesidir. Ama Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarının pratiğe geçirilmesinde asla ihmal edilmemesi gereken bir tartışmadır.



KAYNAKLAR

- ABDUH, Muhammed (ö. 1323/1905), *Risâletu't-Tevhîd*, Hadaratu'l-Arabiyye, 3. baskı, y.y. 1989.
- ABDU'L-AZİZ el- BUHÂRÎ, Ahmed (ö. 730/1329), *Keşfu'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*, I-IV, Daru'l-Kutubi'l-Arabi, 2. baskı, Beyrut, 1414/1994.
- ABDULBÂKÎ, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-Mufehres*, Daru'l-Hadîs, 2. baskı, Kahire 1408/1988.
- ABDULHÂLIK, Abdulganî (ö. 1403/1983), *Hucciyetu's-Sunne**, el-Mahedu'l-Alemi, Beyrut, 1407/1986.
- , *Hücciyetü's-Sünne Sünnetin Delil Oluşu*, çev., Dilaver Selvi, Şûle Yayınları, İstanbul 1996.
- ABDULKÂDİR, Muhammed el-Arûsî, *Meseletu Tahsîsi'l-Âmm bi's-Sebebi ev el-'İbretu bi Umûmi'l-Hukmi lâ bi-Husûsi's-Sebeb*, Mekke 1983.
- ABDURRAZZÂK, Ebû Bekr İbn Hemmâm es-Sanânî (ö. 211-826), *el-Musannef*, I-XI, nşr., Habîburrahmân el-Azamî, el-Meclisu'l-İlmî, Beyrut 1970-1972.
- ACAR, H. İbrahim, "Poligami Konusunda Bazı Mülâhazalar", *Ekev Akademi Dergisi*, cilt: I, sayı: 2, Mayıs 1998, s. 189-220.
- AHMED B. HANBEL, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî (ö. 241/855), *el-Musned*, I-VI+II, nşr., Semir Taha el-Meczub, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut, 1413/1993.
- AHMED en-NÂİM, Abdullahi, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, Syracuse University Press, first edition, New York 1990.
- AHMED NAİM, Babanzâde (ö. 1353/1934), *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, I-III, DİBY, Ankara, 1982.
- AKARSU, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Kitabevi, 6. baskı, İstanbul trz.
- AKBULUT, Ahmet, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Birleşik Dağıtım-Kitabevi, Ankara 1992.
- AKGÜL, Muhittin, "Hz. Peygamber'in Evlilikleri Üzerine Bir İnceleme", *EKEV Akademi Dergisi*, cilt: I, sayı: 4, Mayıs 1999, s. 93-112.

* Eser adlarının altı çizili kısımları, dipnotlarda kullanılan kısaltmayı ifade etmektedir.

- AKGÖR, A. Necati, "Takvimler", *Cogito*, sayı: 22, Bahar 2000, s. 95-100.
- AKSEKİ, Ahmed Hamdi, "Hadis ve Sünnet", *Riyâzu's-Sâlihîn Tercemesi*, I-III, çev., H. Hüsnü Erdem-Kıvamüddin Burslan, DİBY, 10. baskı, Ankara tz. cilt: I, s. I-XXIX.
- AKTAN, Hamza, "Çağdaşlaşma Sürecinde İslam Hukuku", *İslam ve Modernleşme, II. Kutlu Doğum İlmi Toplantısı*, İSAM, İstanbul 1997, s. 167-180.
- AKTAY, "Tarihselcilikteki Huzur İradesi", *III. Kur'ân Haftası Kur'ân Sempozyumu, 13-19 Ocak 1997*, Fecr Yayınevi, Ankara 1998, s. 229-238.
- ALİ el-KÂRÎ, İbn Muhammed (ö. 1014/1605), *Mirkâtü'l-Mefââtih Şerhu Mişkâtî'l-Mesâbîh*, I-V, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, y.y., tz.
- ALİ, Cevad, *el-Mufasssal fî Tarihi'l-Arabi Kable'l-İslâm*, I-X, 2. baskı, y.y. 1993.
- ÂLÛSÎ, Muhammed Şukrî (ö. 1270/1853) *Bulûğu'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab*, I-III, Daru'l-Kutubi'l-Hadîse, Mısır 1343.
- ÂMİDÎ, Seyfuddin İbnu'l-Hasan Ali b. Ebî Ali (ö. 551/1156), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I-IV, Kahire, 1387/1967.
- APAYDIN, H. Yunus, "Siyasal Hayat", *İlmihal II* (Heyet), İsam, İstanbul 1999, s. 251-328.
- ARSEL, İlhan, *Seriat ve Kadın*, Kurtiş Matbaası, 5. baskı, İstanbul, 1990.
- _____, *Seriat ve Kölelik*, Kaynak Yayınları, İstanbul 1997.
- ARSLAN, Ahmet, *İbn Haldûn*, Vadi Yayınları, Ankara 1997.
- AŞIK, Nevzat, "Sünnetin Yerelliği ve Evrenselliği", *Hadis'in Dünü Bugünü ve Geleceği Sempozyumu 14-15 Ekim 1993*, Samsun 1993, s. 23-37.
- AŞKAR, Muhammed Suleymân, *Efâlu'r-Rasûl ve Delâletuhâ ale'l-Ahkâmî's-Şeriyye*, I-II, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1408/1988.
- ATEŞ, Süleyman, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, I-XII, Yeni Ufuklar Neşriyet, İstanbul, 1989.
- AYDINLI, Abdullah, "Sünnetin Kaynağı Hakkında", *Din Öğretimi Dergisi*, sayı: 37, Kasım-Aralık 1992, s. 48-54.
- AYNÎ, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed (ö. 855/1451), *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XXIV (XII mucelled), Dâru'l-Fikr, tz.
- BAĞCI, H. Musa, *H. Peygamber'in Beşerî Yönü*, basılmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1999.
- BAĞDÂDÎ, el-Hatîb Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit (ö. 463/1071), *el-Câmi' li Ahlâkı'r-Râvî ve Âdâbi's-Sâmi'*, I-II, nşr., Mahmûd et-Tahhân, Mektebetü'l-Maarif, Riyad, 1403/1983.
- _____, *Kitâbu'l-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1409/1988.
- BAKAN, Tevhit, *Ashabın Adâleti*, Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1993.

- BALTACI, Ahmet, "Ru'yet-i Hilâl Münakaşaları", *Diyanet Dergisi*, cilt: XVIII, sayı: 1, Ocak-Şubat 1979, s. 25-43.
- BARDAKOĞLU, Ali, "Kefâretler", *İlmihal II* (Heyet), İsam, İstanbul 1999, s. 13-20.
- BEDEVÎ, Abdurrahman, *Muellefâtü'l-Gazâlî*, Vekaletü'l-Matbuat, 2. baskı, Kuveyt 1977.
- BERKÎ, Ali Himmet, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkam-ı Adliye)*, Hikmet Yayınları, İstanbul 1985.
- BERLIN, W. E. Heisterman, "Tabiat, İnsan ve Tarih", çev., Tomris Mengüşoğlu, *Felsefe Arkivi*, sayı: 2, İstanbul 1959, s. 18-42.
- BEYÂNÜNÎ, Mehammed Ebû'l-Feth, "Hüküm (Fıkıh), *DİA*, cilt: XVIII, s. 466-468.
- BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Ali (ö. 458/1065), *Kitâbu's-Süneni'l-Kebîr*, I-X, Dâru'l-Ma'rife, Haydarabad 1353.
- BİGİYEYF, Musa Carullah (ö. 1369/1949), *Kitâbu's-Sünne*, çev., Mehmet Görmez, AOY, Akara 1998.
- BİLMEN, Ömer Nasûhi (ö. 1391/1971), *Hukukî İslâmiyye ve Istilahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, I-VIII, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1985.
- _____, *Büyük İslâm İlmihali*, Bilmen Yayınevi, İstanbul tz.
- BİRAND, Kamıran, *Dilthey ve Rickert'te Manevî İlimlerin Temellendirilmesi*, AÜFY, Ankara 1954.
- _____, *Manevî İlimler Metodu Olarak Anlama*, AÜIFY, Ankara 1960.
- _____, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, AÜIFY, 3. baskı, Ankara 1987.
- BOCHENSKI, Joseph M., *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, çev., Serdar Rıfat Kırkoğlu, Kabalcı Yayınevi, 2. basım, İstanbul 1997.
- BOLLNOW, O. Friedrich, "İfade ve Anlama", *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, derleyen ve çev., Doğan Özlem, Ark Yayınevi, Ankara 1995. s. 85-121.
- BOZKURT, Gülnihal, "Eski Hukuk Sistemlerinde Kölelik", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, cilt: XXXVIII, sayı: 1-3, yıl: 1981, s. 65-103.
- BÛ TALİB, Abdu'l-Hadi, "Kavaidu'l-İstidlal bi's-Sunneti ve Davabituhu ve'l-İstifadetu biha fi Cemî'l-Mecâlât", *es-Sunnetu'n-Nebeviyyetu ve Menhecuha fi Binai'l-Marifeti ve'l-Hadara*, Amman 19-23. 06.1989, Amman, 1991, II, s. 508-518.
- BUCAILLE, Maurice, *Tevrat, İnciller, Kur'an-ı Kerim ve Bilim*, çev., Suat Yıldırım, Türkiye Öğretmen Vakfı Yayınları, İzmir, 1984.
- _____, *Müsbet İlim Yönünden Tevrat, İnciller ve Kur'an*, çev., Mehmet Ali Sönmez, DİBY, İstanbul 1987.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (ö. 256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*, I-VII, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul 1979.
- CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, çev., İbrahim Akbaba, İz Yayıncılık, İstanbul 1997.
- CARR, Edward Hallett (ö. 1982), *Tarih Nedir*, İletişim yayınları, çev., Misket Gizem Gürtürk, 5. baskı, İstanbul 1994.

- CASSIRER, Ernest, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, çev., Necla Arat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1997.
- CERRAHOĞLU, İsmail, *Tefsir Usûlü*, TDVY, 8. baskı, Ankara 1991.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, genişletilmiş 2. basım, Ankara 1997.
- _____, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, 3. baskı, İstanbul 1999
- CEZÂİRÎ, Tâhir b. Sâlih b. Ahmed (ö. 1338/1919) *Tevcîhu'n-Nazar ilâ Usûli'l-Eser*, Daru'l-Marife, Beyrut
- CEZERÎ, Abdurrahman, *Kitâbu'l-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erba'a*, I-V, el-Mektebetu't-Ticariyye, Mısır tz.
- COLLINGWOOD, Robin George (ö. 1943), *Tarih Tasarımı*, çev., Kurtuluş Dinçer, Gündoğan Yayınları, gözden geçirilmiş 2. baskı, Ankara 1996.
- COMTE, Auguste (ö. 1857), *Pozitivizm İlmihali*, çev., Peyami Erman, 2. basılış, M.E.G.S.B.Y., İstanbul 1986.
- CONDON, John C., *Kelimelerin Büyülü Dünyası -Anlambilim ve İletişim-*, çev., Murat Çiftkaya, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- ÇAĞIL, Orhan Münir, *Hukuk ve Hukuk İlmine Giriş*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, 3. baskı, İstanbul 1966.
- ÇAĞRICI, Mustafa, "İslâm'dan Önce Araplar'da Din", *DİA*, cilt: III, 316-321.
- ÇELEBİ, İlyas, *İslam İnancında Gayb Problemi*, MÜİFVY, İstanbul 1996.
- DÂRİMÎ, Ebû muhammed, Abdullah b. Abdurrahman (ö. 255/869), *es-Sunen*, I-II Çağrı Yayınları, 2. baskı, İstanbul 1992.
- DEHLEVÎ, Ahmed Şah Veliyyullah (ö. 1176/1762), *Huccetu'l-Lahi'l-Baliğa*, I-II, nşr., Muhammed Salim Hâşim, Daru'l-Kutu-bi'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1995.
- DEMİR-ACAR Ömer-Mustafa, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Ağaç Yayıncılık, 2. baskı, İstanbul 1993.
- DERE, Ali, "Rivâyet Malzemesinde Toplumsal Değişimin İzleri", *İslâmiyât*, cilt: I, sayı: 2, Nisan -Haziran 1998, s. 11-37.
- DILTHEY, Wilhelm (ö. 1911), *Introduction to the Human Sciences*, by Ramon J. Betanzos, Harvester-Wheatsheaf, London 1988.
- DOZY, Reinhart (ö. 1883), *Tarih-i İslâmiyet*, I-II, Arapça'ya çev., Abdullah Cevdet, Matbaatu'l-İctihad, Mısır 1908.
- DUMAN, Zeki, *Vahiy Gerçeği*, Fecr Yayınları, Ankara 1997.
- EBÛ DÂVÛD, Süleyman b. Eşâş es-Sicistânî (ö. 275/888), *Risâletu Ebî Dâvûd ile Ehl-i Mekkete fi Vasfi Sunenihi*, nşr., Muhammed es-Sabbağ, el-Mektebetu'l-İslâmî, 3. baskı, Beyrut 1401.
- _____, *es-Sunen*, I-V, Çağrı Yayınları, 2. baskı, İstanbul 1992.
- EBÛ REYYE, Mahmud, *Muhammedi Sünnet'in Aydınlatılması*, çev., Muharrem Tan, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1988.

- EBÛ SÜLEYMAN, Ahmed, *İslâm'ın Uluslararası İlişkiler Kuramı*, çev., Fehmi Korum, İnsan Yayınları, İstanbul 1985.
- EBÛ ŞEHBE, Muhammed, *Sünnet Müdafaası*, I-II, çev., Mehmet Görmez-M. Emin Özafşar, Rehber Yayıncılık, Ankara 1990.
- EBÛ UBEYDE, Ma'mer b. el-Musenna (ö. 209/824), *Kitâbu Eyyâmî'l-'Arab*, I-II, nşr., Adil Casım el-Beyati, Alemu'l-Kutub, Beyrut 1407/1987.
- EBÛ ZEHRA, Muhammed, *İslâm Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulu)*, çev., Abdülkadir Şener, Fecr Yayınevi, 4. baskı, Ankara 1986.
- EBÛ ZEYD, "Tarihte ve Günümüzde Kur'ân Tevili Sorunsalı", *İA*, çev., Ömer Özsoy, cilt: IX, sayı: 1-4, 1996, s. 24-44.
- _____, *İlahi Hitabın Tabiatı*, Kitâbiyât, çev., Mehmet Emin Maşalı, Ankara 2001.
- EBU'L-HUSEYİN EL-BASRÎ, Muhammed b. Ali el-Mutezilî (ö. 436/1044), *el-Mu'temed fî Usulî'l-Fıkıh*, I-II, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1403/1983.
- ELIOT, Thomas Stearns, *Kültür Üzerine Düşünceler*, çev., Sevim Kantarcıoğlu, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987.
- ELMALILI, Hamdi (Yazır) (ö. 1361/1942), "İsbat-ı Şehre Dair Nusûs III", *Sebîlu'r-Reşâd*, yıl: 1342, cilt: 22, sayı: 565-566, s. 148-150.
- EMÎR ALÎ, es-Seyyid, *Rûhu'l-İslâm* I-II, çev., Emin Mahmud eş-Şerif, el-Matbaatu'n-Nemuzeciyye, y.y., 1961-1963.
- ERDOĞAN, Mehmet, *İslâm Hukukunda Ahkâm'ın Değişmesi*, MÜİFVY, 2. baskı, İstanbul 1994.
- _____, *Akıllı Vahy Dengesi Açısından Sünnet*, MÜİFVY, İstanbul 1995.
- ERUL, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, TDVY, Ankara 1999.
- ESED, Muhammed (ö. 1412/1992), *Kur'ân Mesajı* I-III, İşaret Yayınları, 5. baskı, İstanbul 1999.
- FÂRÛKÎ, İsmâil Râci, *Bilginin İslamileştirilmesi*, çev., Fehmi Korum, Risale Yayınları, 3. baskı, İstanbul 1995.
- _____, İsmâil Raci-Luis Lâmia, *İslam Kültür Atlası*, çev., Mustafa Okan Kibaroglu-Zerrin Kibaroglu, İnkılab Yayınları, 3. baskı, İstanbul 1999.
- FATİN, Mehmed (Gökmen) (ö. 1375/1955), "Ruyet-i Hilâl Meselesi", *Sebîlu'r-Reşâd*, yıl: 1342, cilt: 22, sayı: 555-556, s. 69-72 ve sayı: 557-558, s. 84-87.
- FAYDA, Mustafa, "Âişe", *DİA*, cilt: II, s. 201-205.
- FAZLURRAHMAN, (ö. 1409/1988), "Kur'ân'ı Yorumlama", *İA*, çev., Osman Taştan, sayı: 5, Ekim 1987, s. 100-105.
- _____, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev., Salih Akdemir, AOY, Ankara 1995.
- _____, *İslâm ve Çağdaşlık*, çev., Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbasoğlu, AOY, Ankara 1996.

- _____, *İslâm*, çev., Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, genişletilmiş 2. baskı, Ankara 1992
- _____, "İslâm Sorunlar ve Fırsatlar", *Allah'ın Elçisi ve Mesajı (Makaleler I)*, çev., Adil Çiftçi, AOY, Ankara 1997, s. 79-103.
- _____, "İslâm Araştırmaları ve İslâmın Geleceği", *Allah'ın Elçisi ve Mesajı (Makaleler I)*, çev., Adil Çiftçi, AOY, Ankara 1997, s. 105-117.
- _____, *İslam Geleneginde Sağlık ve Tıp*, çev., Adnan Bülent Baloglu-Adil Çiftçi, AOY, Ankara 1997.
- _____, *Kur'ân'da Ana Konular*, çev., Alparslan Açıkgenç, AOY, 4. baskı, Ankara 1998.
- FENDOĞLU, Hasan Tahsin, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Kölelik ve Cariyelik*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996.
- FETSCHER, İring, "Tarih Felsefesi", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, Derleyen/çev., Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1997, s. 441-473.
- FREUND, Julien, *Beşerî Bilim Teorileri*, çev., Bahaeddin Yediyıldız, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1991.
- GADAMER, Hans-Georg (ö. 1990), "Tarih Bilinci Sorunu", *Toplum Bilimlerinde Yorumcu yaklaşım*, çev., Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul 1990, s. 79-106.
- _____, *Truth and Method*, Translation revised by Joel Weinsheit-Donald Marshall, Crossroad Publishing, 2. edition, New York 1991.
- _____, "Hermeneutik", *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, Derleyen ve çev., Doğan Özlem, Ark Yayınevi, Ankara, 1995. s. 11-28.
- GARAUDY, Roger, *20. Yüzyıl Biyografisi*, çev., Ahmet Zeki Ünal, Fecr Yayınevi, Ankara, 1989.
- _____, *Entegrizm Kültürel İntihar*, çev., Kamil Bilgin Çileçöp, Pınar Yayınları, 2. basım, İstanbul 1993.
- _____, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, çev., Cemal Aydın, Pınar Yayınları, 3. baskı, İstanbul 1995.
- _____, *Yaşayan İslâm*, çev., Mehmet Bayraktar, Pınar Yayınları, İstanbul 1995.
- GAZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111), *el-Mustasfâ el-Mustasfa İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi I-II*, çev., Yunus Apaydın, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1994.
- _____, *el-Menhûl min Ta'likâtî'l-Usûl*, nşr: Muhammed Hasan Hayto, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1400/1980.
- _____, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, Darul'-Afaki'l-Cedide, 5. baskı, Beyrut 1401.
- _____, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, Muessesetu'l-Kutubi's-Sakafe, Beyrut 1408/1987.
- _____, *Kitabu'l-Erba'in fi Usûlid-Dîn*, Daru'l-Cîl, Beyrut 1408/1988.
- GEMALMAZ, M. Semih, *Ulusalüstü İnsan Hakları Hukukunun Genel Teorisine Giriş*, Beta Basım, 2. baskı, İstanbul 1997.

- GIBB, H. A. R., "Tarih", *İslâm Ansiklopedisi* I-XIII, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1978-1988, cilt: XI, s. 777-799.
- GÖKA, Erol ve arkadaşları, *Önce Söz Vardı (Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme)*, Vadi Yayınları, Ankara 1996.
- GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 5. basım, İstanbul 1985.
- _____, *Değişen Dünya Değişen Dil*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1987.
- GÖRMEZ, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, TDVY, Ankara 1997.
- GÜÇ, Ahmet, "Güneş", *DİA*, cilt: XIV, 288-290.
- GÜLER, İlhami, "Fazlur Rahman'ın Kur'an'ı Yorumlama Metoduna Kur'an Açısından Kelamî Bir Katkı", *İA*, cilt: 5, sayı 2, Nisan 1991, 92-99.
- GÜNGÖR, Erol, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1997.
- GÜVENÇ, Bozkurt, *İnsan ve Kültür*, Remzi Kitabevi, 5. basım, İstanbul 1991.
- HADDURÎ, Macid, *İslam Hukukunda Savaş ve Barış*, çev., Fethi Gedikli, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1999.
- HALL, Edward T., "Kaç Çeşit Zaman Vardır?", *Cogito*, çev., Doğan Şahiner, sayı: 11, yıl: 1997, s. 149-152.
- HAMMÂD, Nafiz Huseyn, *Muhtelifu'l-Hadîs beyne'l-Fukahâi ve'l-Muhaddisîn*, Darulvefa, y.y. 1414/1993.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan, *Toplumbilim Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986.
- HANEFÎ, Hasan, "el-Vahyu ve'l-Vâkı", *el-İslâm ve'l-Hadase*, Dârü's-Sâkî, London 1990, s. 133-237.
- _____, "Hasan Hanefî ile 'Tecdîd' Projesi Üzerine Bir Söyleşi", gerçekleştiren: İlhami Güler, *İA*, cilt: XI, sayı: 3, 1992, s. 149-155.
- _____, "min Nakdi's-Senedi ila Nakdi'l-Metni: Keyfe Tustahdemu'l-Ulûmu'l-İnsâniyyetu ve'l-İctimâiyyetu fî Naktdi Metni'l-Hadîsi'n-Nebeviyyi: el-Buhârî Nemuzecen", *Mecelletu'l-Cemiiyyeti'l-Felsefiyyeti'l-Misriyye*, sayı: 5, yıl: 5, 1996.
- HASAN, Hasan İbrahim, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, I-VI, çev., İsmail Yiğit ve diğerleri, Kayıhan Yayınları, 2. baskı, İstanbul 1987.
- HAVVA, Said, *er-Rasûl*, I-II, Muessesetu'r-Risale, 3. baskı, Beyrut 1973.
- HÂZİMÎ, Ubu Bekr Muhammed b. Musa (ö. 584/1188), *el-İtibâr fi'n-Nâsih ve'l-Mensûh mine'l-Âsâr*, nşr., Muhammed Ahmed Abdulaziz, Mektebetu Atıf, tz.
- HEIDEGGER, Martin, "Zaman Kavramı", *Cogito*, çev., Doğan Şahiner, sayı: 11, yıl: 1997, s. 29-41.
- HERODOTOS, (İ.Ö. 425) *Herodot Tarihi*, çev., Müntekim Ökmen, Temzi Kitabevi Yayınları, 2. baskı, İstanbul 1983.
- HITTI, Philip K. (ö. 1978), *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, I-IV, çev., Salih Tuğ, MÜİFVY, İstanbul 1995.
- HODGSON, Marshall G.S., *İslâm'ın Serüveni*, I-III, çev., İzzet Akyol ve diğerleri, İz Yayıncılık, İstanbul 1993.

- HUMEYDÎ, Ebû Bekr Abdullah ez-Zubeyr (ö. 219/834), *el-Musned*, I-IV, Meclisu'l-İlm, Pakistan 1392/1963.
- HUSREV, Molla (ö. 885/1480), *Mirâtu'l-Usûl*, İstanbul, tz.
- INGLIS, Brian, *Tıbbın Hastalığı "Çağın Hastalıklarına ve Modern Tıbbı Bir Bakış" I*, çev., Murad D. Çekin, İnkılab Yayınları, İstanbul 1990.
- İBN ABDİ'L-BERR, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî el-Endelusî (ö. 463/1071), *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta min-ne'l-Me'ânî ve'l-Esânîd*, I-XXVI, Matbaatu Fudâle, Rabat 1387-1408/1967-1987.
- _____, *Câmi'u Beyâni'l-İlm ve Fadlihi*, I-II, Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, Beyrut, tz.
- İBN ABDİSSELÂM, Ebû Muhammed İzzeddîn Abdulazîz b. Abdi's-Selâm (ö. 660/1262), *Kavâ'idu'l-Ahkâm fi Mesâlihu'l-Enâm*, Mektebetu'l-Kulliyyâtî'l-Ezheriyye, Kâhire 1411/1991.
- İBN ÂBİDÎN, Muhammed Emin b. Umer (ö. 1252/1836), *Mecmû'atu Resâilî İbn Âbidîn*, Beyrut tz.
- İBN ÂŞÛR, M. Tâhir, *İslâm Hukuk Felsefesi*, çev., Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan, İklim Yayınları, İstanbul, 1988.
- İBN BELBÂN, el-Emir Alaüddin Ali el-Fârisî (ö. 739/1338), *el-İhsân bi Tertîbi Sahîhi İbn Hibbân*, I-IX, nşr., Kemal Yusuf el-Hûn, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2. baskı, 1412/1996.
- İBN EBÎ ŞEYBE, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed (ö. 235/849), *el-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, I-VIII, nşr., Saîd Muhammed el-Lehâm, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1414/1994.
- İBN HACER, Ahmed b. Ali el-Askalanî (ö. 852/1448), *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XV nşr., Abdu'l-Aziz b. Abdillâh, Daru'l-Fikr, Beyrut 1414/1993.
- _____, *el-İsabe fi Temyîzi's-Sahâbe*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1995
- İBN HALDÛN, Abdurrahman (ö. 808/1406) *Mukaddime*, (Tarihu İbn Haldûn I-VIII'in I. cildi), nşr., Halil Şehade, Daru'l-Fikr, 2. baskı, Beyrut 1408/1988.
- İBN HAZM, Ebû Muhammed, Ali b. Ahmed ez-Zahiri (ö. 456/1063), *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, I-VIII, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, tz.
- İBN HİŞÂM, Ebû Muhammed Abdulmelik (ö. 218/833), *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, I-IV nşr., Mustafa es-Sekâ ve Diğerleri, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 3. baskı, Beyrût 1971/1391.
- İBN HUZEYME, Ebû Bekir Muhammed b. İshak (ö. 311/923), *Sahîh*, I-IV, neşr. Muhammed Mustafa Azami, el-Mektebetu'l-İslâmi, y.y. 1400/1980, I
- İBN KAYYIM, Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye (ö. 751/1350), *et-Tıbbu'n-Nebevî*, Muessesetu'r-Risale, 16. baskı, Beyrut 1407/1987.
- İBN KESÎR, İmâduddin Ebu'l-Fidâ (ö. 774/1372), *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, I-IV, Daru'l-Marife, Beyrût, 1395/1976.

- İBN KUTEYBE, ed-Dineveri (ö. 276/889), *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis-Hadis Müdafaa-sı*, M. Hayri Kırbaşoğlu, Kayıhan Yayınevi, İstanbul 1979.
- _____, *el-İmâme ve's-Siyâse*, I-II, nşr.: Taha Muhammed ez-Zeyni, Darulmarife, Beyrut tz.
- İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvini (ö. 273/886), *es-Sunen* I-II, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, y.y. 1395/1975.
- İBN MANZUR, Ebu'l-Fadl Cemaleddin Muhammed el-İfrikî (ö. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Dâru Sâdır, Beyrût, tz.
- İBN MELEK, Muhammed b. Abdillatif (ö. 821/1418), *Şerhu'l-Menâr fî Usûli İbni Melek*, İstanbul, tz.
- İBN NUCEYM, Zeynuddîn el-Haneî (ö. 970/1562), *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dakâik*, I-VIII, Darulmarife, 2. baskı, Beyrut, tz.
- İBN SA'D, Ebû Abdillâh Muhammed (ö. 230/844), *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr*, I-IX, Daru Sadır, Beyrût, 1380-1960.
- İBN SEYYİDİNNÂS, Muhammed b. Muhammed (ö. 734/1333), *'Uyûnu'l-Eser fî Funûni'l-Megâzi ve's-Şemâili ve's-Siyer*, I-II, Daru'l-Cîl, 2. baskı, Beyrut, 1974.
- İBNU'L-ESÎR, İzzuddin Ali b. Ebi'l-Kerem (ö. 630/1232), *el-Kâmil fî't-Târîh*, I-XIII, Daru sadır, BEYRUT 1385/1965.
- İBNU'L-ESÎR, el-Mubarek b. Muhammed el-Cezerî (ö. 606/1209), *Câmiu'l-Usûl min Ehâdisi'r-Rasûl*, I-XII, nşr., Abdulmecid Selim-Muhammed Hamid el-Fakî, Matbaatu's-Sunneti'l-Muhammediyye, y.y. 1368/1949.
- _____, *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs*, I-V, nşr. Mahmud Muhammed et-Tanahi, Muessesetu İsmailiyyan, Kum 1397.
- İBNU'S-SALÂH, Ebû Amr Usmân eş-Şehrazurî el-Mehur bi ibni's-Salah (ö. 643/1245), *'Ulûmu'l-Hadîs*, nşr., Nureddin İtr, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1406/1986.
- İBNU'Ş-ŞÂT, Ebu'l-Kâsım Kâsım b. Abdillâh (ö. 723/1323), *İdrâru'ş-Şurûk alâ Envâi'l-Furûk*, (Karafî'nin *el-Furûk* adlı eserinin altında) I-IV, Âlemu'l-Kutub, Beyrût tz.
- İKBAL, Muhammed (ö. 1353/1934), *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, Çev., N. Ahmed Asrar, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, tz.
- İSA, Abdulcelîl Ebû'n-Nasr, *İctihâdu'r-Rasûl*, Dâru'l-Beyân, Kuveyt 1389/1969.
- JAPP, Uwe, "Hermeneutik, Filoloji ve Edebiyet", *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, derleyen ve çev., Doğan Özlem, Ark Yayınevi, Ankara 1995. s. 207-277.
- KÂDÎ İYÂD, Ebu'l-Fadl İyâd b. Musa el-Yahsubî (ö. 544/1149), *eş-Sifâ bi-Ta'rîfi Hukûki'l-Mustafâ*, I-II, nşr., Ali Muhammed el-Becâvî, Kahire tz.
- KAFESOĞLU, İbrahim, *Türk Milli Kültürü*, Ötüken Neşriyat, 17. baskı, İstanbul 1998.

- KARAFÎ, Şihabuddin Ahmed b. İdris (ö. 686/1287), *el-Furûk*, I-IV, Alemu'l-Kutub, Beyrut, tz.
- _____, *el-İhkâm fî Temyizi'l-Fetâvâ 'ani'l-Ahkâm*, Mektebetu'l-Mabuati'l-İslâmiyye, 2. baskı, Beyrut 1416/1990
- KARAMAN, Hayreddin, *İslam Hukukunda İctihad*, MÜİFVY, 2. Basım, İstanbul 1996.
- _____, "Modernist Proje ve İctihad", *İslam ve Modernizm (Fazlur Rahman Tecrübesi) 22-23 Şubat 1997*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul 1997, s. 156-164.
- KARDÂVÎ, Yusuf, *İslâm Hukukunda Zekât*, I-II, çev., İbrahim Sarıms, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1984.
- _____, "el-Canibu't-Teşrî'î fi's-Sunneti'n-Nebeviyye", *es-Sunnetu'n-Nebeviyyetu ve Menhecuhâ fî Binâi'l-Ma'rifeti ve'l-Hadara, Am-mân 19-23. 06.1989*, Amman, 1991, II, s. 976-1030.
- _____, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev., Bünyamin Erul, Rey Yayıncılık, 2. baskı, Kayseri 1993.
- KÂSİMÎ, Muhammed Cemaleddin, *Kavâi'du't-Tahdîs min Funûni Mustalahi'l-Hadîs*, nşr., Muhammed Behcet el-Baytar, Daru'n-Nefais, 2. baskı, Beyrut 1414 / 1993.
- KASTALLÂNÎ, Şihabuddin Ahmed, (ö. 923/1517), *İrşâdu's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I, IX, Daru Sadır, Beyrut 1304.
- KEMÂLÎ, Muhammed Hâsim, "Fıkıh ve Sosyal Realitye Uyumu", *Ekev Akademi Dergisi*, çev., Tevhit Ayengin-Nevzat Tartı, cilt: II, sayı: 1, Kasım 1999, s. 83-101.
- KETTÂNÎ, Abdulhay (ö. 1382/1962), *Nizâmu'l-Hukûmeti'n-Nebeviyye el-musemma et-Terâfîbu'l-İdâriyye*, I-II, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut, tz.
- KEVSER, Kâmil Ali, Salim Ögüt, "Çok Evlilik", *DİA*, VIII, 365-369.
- KILIÇ, Sadık, "Nesnellik ve Öznellik Arasında Yorum", *İA*, cilt: IX, sayı: 1-4, 1996, s. 103-114.
- _____, *Tarihsellik ve Akılcılık Bağlamında Kur'an'ı Anlama Sorunu*, İhtar Yayıncılık, İstanbul 1999.
- KIRBAŞOĞLU, M. Hayri, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, Fecr Yayınevi, Ankara 1993.
- _____, "Hadis/Sünnet İlminin Yeniden İnşası", *Hadis'in Dünü Bugünü ve Geleceği Sempozyumu 14-15 Ekim 1993*, Samsun 1993 s. 13-22.
- _____, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, AOY, Ankara 1999.
- KIRCA, Celâl, *Kur'an-ı Kerîm ve Modern İlimler*, Marifet Yayınları, İstanbul 1981.
- KOCA, Ferhat, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İSAM Yayınları, İstanbul 1996.
- KONGAR, Emre, *Toplumsal Değişme ve Türkiye Gerçeği*, Remzi Kitabevi, 6. basım, İstanbul 1995.
- KÖŞE, Abdullah, "Hacamat", *DİA*, cilt: XIV, s. 422.

- LANGLOIS, Ch.V.- Ch. Seignobos, *Tarih Tetkiklerine Giriş*, çev., Galip Ataç, Devlet Basımevi, İstanbul 1937.
- LÖWITH, Karl, “Vico”, Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi* (Ek 1), Anahtar Kitaplar Yayınevi, 2. basım, İstanbul 1996, 197-209.
- LYOTARD, Jean Francois, *Postmodern Durum*, çev., Ahmet Çiğdem, Vadi Yayınları, 2. basım, Ankara 1997.
- MACDONALD, D.B., “Kıyafet”, *İslâm Ansiklopedisi*, I-XIII, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1978-1988.
- MACİT, Nadim, “Eylem-Değişim İlişkisi (Tarihsel Eylemin Yapısı)”, *Dini Araştırmalar*, cilt: I, sayı: 2, Eylül-Aralık 1998, s. 53-77
- MAKDİSÎ, Şihabuddin Ebî Muhammed Abdurrahman (ö. 665/1266), *el-Muhakkak, min İlmi'l-Usûl fî mâ Yete'allaku bi-Ef'âli'r-Rasûl*, nşr., Ahmed el-Kuveytî, Daru'l-Kutubi'l-Eseriyye, Zerkâ, 1409/1989.
- MÂLİK, Ebû Abdillâh İbn Enes (ö. 179/795), *el-Muvatta*, I-II, Daru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, nşr., Muhammed Fuad Abdulkakî, Kahire tz.
- MANDELBAUM, Maurice, “Historicism”, *The Encyclopedia of Philosophy*, I-VIII, Editör, Paul Edwards, Macmillan Publishing Co. Inc. & The Free Press, NewYork, 1967, IV, s. 22-25.
- McNEILL, William H., *Dünya Tarihi*, çev., Alaeddin Şenel, İmge Kitabevi yayınları, 4. baskı, Ankara 1998.
- MENGÜŞOĞLU, Takıyyettin, “Tarihilik ve Tarihsizlik”, *Felsefe Arkivi*, sayı: 16, İstanbul 1968, s. 115-130
- _____, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, 4. basım, İstanbul 1983.
- MEVDUDÎ, Ebu'l-Ala, *Tarih Boyunca Tevht Mücadelesi Ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, I-III, çev., Ahmet Asrar, Pınar Yayınları, 2. basım, İstanbul 1985.
- _____, *Sünnet'in Anayasal Niteliği*, çev., Ahmet Asrar, Bengisu, İstanbul 1997.
- MISCH, Geoch, “Tin Bilimleri Kuramı İçinde Yaşama Felsefesi Düşüncesi”, *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, Derleyen ve çev., Doğan Özlem, Ark Yayınevi, Ankara, 1995, s. 31-49.
- MİRAS, Kamil, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, IV-XII, DİBY, Ankara, 1982-1983.
- MOLLA HATIR, Halil İbrahim, *el-İsâbe fî Sıhhati Hadîsi'z-Zübâbe*, Cidde 1405.
- MONTESQUIEU, (ö. 1755), *Kanunların Ruhu Üzerine*, I-II, çev., Fehmi Baldaş, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1963.
- MUALLİMOĞLU, Nejat, *Bütün Yönleri İle Hitabet*, Avcıol Basım, 4. baskı, İstanbul, 1994.
- MUBAREKFÛRÎ, Ebû'l-Ulâ Muhammed Abdurrahman b. Abdirrahim (ö. 1353/1934), *Tuhfetu'l-Ahvezî bi Şerhi Câmî'i't-Tirmizî*, I-X (Mukaddime), Dâru'l-Fikr, y.y. tz.
- MUHSİN, Amine Vedûd, *Kur'ân ve Kadın*, çev., Nazife Şişman, İz Yayıncılık, İstanbul 1997.

- MUSLİM, Ebu'l-Huseyin b. Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261/875), *el-Câmiu's-Sahîh*, I-III, tah: Muhammed Fuad Abdulbâkî, Çağrı Yayınları, 2. baskı, İstanbul 1992.
- MUSTAFA SABRÎ, Şeyhulislâm (ö. 1954), *Mes'eleler Hakkında Cevaplar*, sadeleştiren: O. Nuri Gürsoy, Sebîl Yayınevi, 2. baskı, İstanbul 1984.
- NALLINO, C. A., "Astronomi", *İslâm Ansiklopedisi*, I-XIII, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1978-1988, cilt: I, s. 687-693.
- NEBHAN, Muhammed Faruk, *İslam Anayasa ve İdare Hukukunun Genel Esasları*, çev., Servet Armağan, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1980.
- NESAÎ, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb (ö. 303/915), *es-Sunen*, I-VIII, Çağrı Yayınları, 2. baskı, İstanbul 1992.
- NEVEVÎ, Muhyiddin Yahya b. Şeref (ö. 676/1277), *Sahîhu Muslim bi Serhi'n-Nevevî*, I-XVII, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, tz.
- NİRÜN, Nihat, *Sistematik Sosyoloji Açısından Sosyal Dinamik Bünye Analizi*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara 1969.
- OKİÇ, M. Tayyib, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, AÜİF Yayınları, İstanbul 1959.
- ONG, Walter J., *Sözlü ve Yazılı Kültür Sözlün Teknolojileşmesi*, çev., Sema Postacioğlu Banon, Metis Yayınları, İstanbul 1995.
- ÖZAFŞAR, M. Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, AOY, Ankara 1998.
- ÖZLEM, Doğan, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.
- _____, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, İnkılâp Kitabevi, 2. basım, İstanbul 1996.
- _____, *Tarih Felsefesi*, Anahtar Kitaplar Yayınevi, 2. basım, İstanbul 1996.
- _____, "Tarihselcilik ve Cumhuriyet", *Felsefe Dünyası*, sayı: 28, Temmuz 1998, s. 5-18.
- _____, "Kaygı ve Tarihsellik", *Doğu Batı (Düşünce Dergisi)*, sayı: 6, yıl: 2, Şubat, mart, Nisan 1999 s. 11-34.
- ÖZSOY, Ömer, "Kur'ân Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine", *İA*, cilt: IX, sayı: 1-4, 1996, s. 135-143.
- PAÇACI, Mehmet, "Kur'ân ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?", *İA*, cilt: IX, sayı: 1-4, 1996, s. 119-131.
- PAKALIN, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* I-III, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1993.
- POLAT, Salahattin, "Hadiste Metin Tenkidi III", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: VIII, yıl: 1992, s. 79-109.
- _____, "Ebâb-ı Nüzul Üzerine", *I. Kur'ân Haftası Kur'ân Sempozyumu, 03-05 Şubat 1995*, (Tebliğ), Fecr Yayınevi, Ankara 1995, s. 110-117.
- _____, *Hadis Araştırmaları*, İnsan Yayınları, İstanbul tz.

- POPPER, Raimund Karl, *Açık Toplum ve Düşmanları*, I-II, çev., Mete Tunçay (1. cilt)-Harun Rızatepe (2. cilt), Remzi Kitabevi, 3. basım, İstanbul 1994.
- _____, *Tarihselciliğin Sefaleti*, çev., Sabri Orman, İnsan Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 1995.
- RÂĞIB el-İSFEHÂNÎ, Ebû'l-Kâsım Muhammed (ö. 502/1108), *el-Mufredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1986.
- RAMAHURMUZÎ, Hasan b. Abdîrrahman (ö. 360/961), *el-Muhaddisu'l-Fâsıl bey-ne'r-Ravi ve'l-Va'î*, nşr., Muhammed Accac el-Hatib, Daru'l-Fikr, 3. baskı, y.y., 1404/1984.
- RAZAVÎ, M. Ali, "Modern Dünyanın Meydan Okumaları ve Geleneksel İslam: Ontolojik Bir Analiz", *Kur'ân'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, Telif ve çev., Mevlüt Uyanık - K. Hamdi Okur, Fecr Yayınevi, Ankara, 1997, s. 89-104.
- RÂZÎ, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin (ö. 604/1208), *et-Tefsîru'l-Kebîr*, I-XXXII, Darul Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1990.
- REICHENBACH, Hans, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, çev., Cemal Yıldırım, Remzi Kitabevi, İstanbul 1981.
- RİZÂ, Muhammed Reşîd (ö. 1354/1935), *Tefsîru'l-Menâr*, I-XII, Mektebet'ul-Kahire, tz.
- RICKMAN, H. P., "Dilthey", *The Encyclopedia of Philosophy*, I-VIII, Editör, Paul Edwards, Macmillan Publishing Co. Inc. & The Free Press, New York, 1967, II, s. 403-406.
- RICOEUR, Paul "Anlamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek", *Toplum Bilimlerinde Yorumcu yaklaşım*, çev., Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul 1990, s. 27-44.
- RIEDEL, Manfred, "Wilhelm Dilthey", *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, derleyen ve çev., Doğan Özlem, Ark Yayınevi, Ankara, 1995, s. 53-82.
- ROTHACKER, Erich (ö. 1965), *Tarihselcilik Sorunu*, çev., Doğan Özlem, Ara Yayıncılık, İstanbul 1990.
- SÂBÛNÎ, Muhamed Ali, *Ravâiu'l-Beyân Tefsiru Ayati'l-Ahkam mine'l-Kur'ân*, Derseadet, İstanbul, tz.
- SAKALLI, Talat, "Sünnetin Bağlayıcılık Açısından Taksimi", *SDÜİFD*, sayı: 2, 1995, s. 78-102.
- SÂLİH, Subhi, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, çev., M. Yaşar Kandemir, DİBY, 3. baskı, Ankara 1981.
- SAYILI, Aydın "Rasadhane", *İslâm Ansiklopedisi*, I-XIII, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1978-1988, cilt: IX, s. 621-632.
- SCHACHT, Joseph, *İslâm Hukukuna Giriş*, çev., Mehmet Dağ-Abdulkadir Şener, AÜİFY, Ankara 1977.
- SCHUMACHER, E.F., *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz*, çev., Mustafa Özel, İz Yayıncılık, İstanbul 1990.

- SERAHSÎ, Ebû Bekr Mumammed b. Ahmed (ö. 483/1091), *Kitâbu'l-Mebsût*, XV, Darulmarife, 2. baskı, Beyrut tz.
- _____, *Usûlu's-Serahsî*, I-II, nşr., Ebû'l-Vefa el-Efgani, İhyau'l-Maarifi'n-Numaniyye, Haydarâbâd, tz.
- SERDAR, Ziyauddin, *İslâm Medeniyetinin Geleceği*, çev., Deniz Aydın, İnsan Yayınları, İstanbul 1986.
- SERİNSU, A. Nedim, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâbı-ı Nuz'ûl'ün Rolü*, Şule Yayınları, İstanbul 1994.
- _____, *Tarihsellik ve Esbâb-ı Nuz'ûl*, Şule Yayınları, İstanbul 1996.
- SİDDİKÎ, Mazharuddin, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, çev., Murat Fırat - Göksel Korkmaz, Dergah Yayınları, İstanbul 1990.
- SİFİL, Ebubekir, *Modern İslam Düşüncesinin Tenkidi II*, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1998.
- SOFUOĞLU, Cemal, "Hadislerin Anlaşılmasındaki Güçlükler ve Bazı Problemler", *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu (Tebliğler Müzakereler)*, 16-18 Eylül 1985, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1986, s. 97-102.
- SOROKIN, Pitirim Alexandrovitch, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, I-II, çev., M. Münir Raşit Öymen, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1994.
- SOYKAN, Ö. Naci, "Bir Tarih Felsefesi İçin Düşünceler", *Felsefe Dünyası*, sayı: 14, s. 17-25.
- SUYÛTÎ, Celaledin Abdurrahman b. Ebû Bekr (ö. 911/1505), *Esbâbu Vurûdi'l-Hadis*, neşr., Yahya İsmail Ahmed, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1404/1984.
- _____, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, I-II, nşr., Mustafa Dib el-Buğa, Daru İbn Kesir, Dimeşk, 1407/1987.
- _____, *Tedribu'r-Râvî*, I-II, nşr., Abdulvevvab Abdullatif, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. baskı, Beyrût 1409/1989.
- ŞABAN, Zekiyyuddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usulu'l-Fıkıh)*, çev., İ. Kafi Dönmez, TDVY, Ankara 1990.
- ŞÂFİÎ, Muhammed b. İdrîs (ö. 204/819), *el-Umm*, I-VIII, Darulfikr, Beyrut 1410/1990.
- _____, *İhtilâfu'l-Hadis*, nşr., Amir Ahmed Haydar, Muessesetu'l-Kutubi's-Sakafiyye, 2. baskı, Beyrut 1413/1993.
- _____, *er-Risâle*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, tz.
- ŞATIBÎ, Ebû İshak, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şeri'a*, I-II, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1991.
- ŞEFİK BEY, Ahmed, *er-Rikku fî'l-İslâm Tercümesi*, Fransızca'dan Arapça'ya çev., İkdâm Gazetesi Tahrir Heyeti, İkdâm Matbaası, Dersaadet 1313.
- ŞEHRİSTÂNÎ, Muhammed bin Abdilkerim (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, I-II, nşr., Ahmed Fehmi Muhammed, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. baskı, Beyrut 1413/1992.

- ŞEKERCİ, Osman, *İslâm'da Resim ve Heykelin Yeri*, Çanakkale Seramik Fabrikaları Kültür ve Araştırma Hizmetleri, İstanbul 1974
- ŞENGÜL, İdris, *Kur'ân Kıssaları Üzerine*, Işık Yayınları, İzmir 1995.
- ŞEVKÂNÎ, Muhammed bi Ali b. Muhammed (ö. 1250/1834), *İrşâdu'l-Fuhûl İlâ Tahkiki İlmi'l-Usûl*, nşr., Muhammed Said el-Bedri, Muessesetu'l-Kutubi's-Sakafiyye, Beyrut 1412/1992.
- ŞİBLÎ, Mevlana, *İslam Tarihi: Asr-ı Saadet*, I-IX, Osmanlıcaya çev., Ömer Rıza, Amidi Matbaası, İstanbul 1347/1928.
- TABERÎ, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/922), *Târîhu'l-Umemi ve'l-Mulûk*, I-XIII, Daru'l-Fikr, Beyrut 1407/1987.
- TAHA, Mahmoud Mohamed, *The Second Message of Islam*, translation and introduction by Abdullahi Ahmad An-Na'im, New York 1987.
- TAHAVÎ, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selame el-Ezdi (ö. 361/971), *Muşkilu'l-Asar*, I-VI, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut 1415/1995.
- TAHRALI, Mustafa, "Yaşanılan Dinin Neresi Gelenek, Neresi Dindir?", *İslam Gelenek ve Yenileşme*, İSAM Yayınları, İstanbul 1996, s. 267-271.
- TAŞKÖPRÜZÂDE, Ahmed Efendi, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, I-II, İkdâm Matbaası, Dersaadet, 1313.
- TAŞTAN, Osman, "Merkezileşme Sürecinde İslâm Hukuku: Bölgeselliğe Veda veya Şafii Faktörü", *İslâmiyât*, cilt: I, sayı: 1, Ocak-Mart 1998, s. 25-34.
- TAYÂLİSÎ, Suleyman b. Dâvûd el-Fârîsî (ö. 204/819), *Musnedu ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, Daru'l-Marife, Beyrut tz.
- TİMUÇİN, Afşar, *Düşünce Tarihi*, İnsancıl yayınları, genişletilmiş 2. baskı, İstanbul 1997.
- TİRMİZÎ, Muhammed b. İsâ b. Sevre (ö. 279/892), *es-Sunen*, I-IV, Çağrı Yayınları, 2. baskı, İstanbul 1992.
- _____, *eş-Şemâilu'l-Muhammediyye ve'l-Hasâilu'l-Mustafaviyye*, nşr., Seyyid b. Abbas el-Celimi, Muessesetul'l-Kutubi's-Sakafiyye, Beyrut 1412/1992.
- TOKSARI, Ali, *Delil Olma Yönünden Sünnet*, Rey Yayıncılık, Kayseri 1994.
- TURHAN, Mümtaz, *Kültür Değişmeleri (Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik)*, MÜİFVY, 3. basım, İstanbul 1994.
- TÜRKÖNE, Mümtazer, *Siyasi Bir İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.
- UÇAR, Şahin, "Tarihi Yorumların Önemi", *Tarih Felsefesi Meseleleri*, Nehir Yayınları, İstanbul 1997, s. 15-22.
- ULYANÎ, Ali b. Nefi, *Ehemmiyyetu'l-Cihâd fi Neşri'd-Da'veti'l-İslâmiyye ve'r-Reddi 'ala't-Tavai'fi'd-Dâlleti fihi*, Daru Tayyibe, Riyad 1405/1985.
- UMERÎ, Nâdiye Şerîf, *İctihâdu'r-Resûl*, Muessesetu'r-Risâle, 4. baskı, Beyrût 1408/1987.
- URAL, Şafak, *Pozitivist Felsefe*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986.

- UYANIK, Mevlüt, "Çağdaş İslam Düşüncesinde Tarihsellik ve Evrensellik Sorunu", *Kur'ân'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, Telif ve çev., Mevlüt Uyanık - K. Hamdi Okur, Fecr Yayınevi, Ankara, 1997, s. 125-186.
- _____, "Muhammed İkbâl'e Göre 'Çağdaşlık' Kavramı", *Kur'ân'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, telif ve çev., Mevlüt Uyanık - K. Hamdi Okur, Fecr Yayınevi, Ankara, 1997, s. 203-217.
- UYGUR, Nermi, *Kültür Kuramı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1996.
- ÜÇER, Cumhure, *Türk-İslam-Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi Takvimleri, Cogito*, çev., Doğan Şahiner, sayı: 11, yıl: 1997, s. 117-131.
- ÜNAL, İ. Hakkı, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebi-nin Hadis Metodu*, DİBY, Ankara 1994.
- _____, "Seçmeci ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber'i (s.a.s.) Anlamak", *İA*, cilt: X, sayı: 1-3, 1997, s. 42-58.
- ÜNAL, Yavuz, "Hadis Verilerine Göre Mut'a Nikahı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 7, 1993, s. 155-179.
- VÂHİDÎ, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed (ö. 468/1075), *Esbâb-ı Nuzûl*, çev., Necati Tetik-Necdî Çağır, İhtar Yayıncılık, tz.
- VAKİDÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Umer (ö. 207/823), *Kitabu'l-Meğâzî*, London 1996.
- VİCDANÎ, M. Sadık, *Hz. Muhammed Niçin Çok Evlendi*, Hazırlayan: Ahmet Karadut, DİBY, Ankara 1992.
- WENSINCK, A. J. ve diğerleri, *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane (el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Hadîsi'n-Nebevî)*, I-VIII, Çağır Yayınları, İstanbul 1987.
- WEST, David, *Kita Avrupası Felsefesine Giriş*, çev., Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, 3. baskı, İstanbul 1998.
- YAVUZ, Y. Vehbi, *Hanefî Mezhebinde İctihad Felsefesi*, İşaret Yayınları, İstanbul 1993.
- YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi (ö. 1361/1942), *Hak Dini Kur'ân Dili*, I-X, Azim Dağıtım, Sadeleştirenler: İsmail Karaçam ve diğerleri, İstanbul, tz.
- YEPREM, M. Saim, "Neydi Ne Oldu?", *Nesil*, yıl: 3, sayı:3, Aralık 1979, s. 3-16.
- YILDIRIM, Cemal, *Bilim Tarihi*, Remzi Kitabevi, 5. basım, İstanbul 1997.
- YÜCEL, İrfan, "Hilâl", *DİA*, cit: XVIII, s. 1-11.
- ZERKÂNÎ, Muhammed Abdulazim, *Menâhilu'l-'İrfân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, I-II, Daru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, tz.
- ZERKEŞÎ, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh (ö. 794/1392), *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr., Mustafa Abdulkadir Atâ, Daru'l-Kutubi'l-İmiyye, Beyrut 1408/1988.
- _____, *el-İcâbe li İrâdi ma'stedrekethu 'Âişetu 'ale's-Sahâbe*, nşr., Said el-Afgani, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, 2. baskı, 1390/1970.
- ZEYD, Mustafa, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I-II, Darulvefa, 1408/1987.

- ZEYDAN, Abdulkerim, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*, Dersaadet, Kitabevi, İstanbul, tz.
- ZEYVELİ, Hikmet, "Kur'ân Kıssaları", *İA*, cilt: IX, sayı: 1-4, 1996, s. 177-183.
- ZUHAYLÎ, Vehbe, *Âsâru'l-Harbi fî'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Daru'l-Fıkr, 3. baskı, y.y. 1401/1981.
- _____, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, Risale Basın-Yayın, I-X, çev., Heyet, İstanbul 1990.

ÖZGEÇMİŞ

Nevzat Tartı 1969 yılında Ordu İli Kumru İlçesi Çatılı köyünde doğdu. 1986 yılında Tokat Zile İ.H.L'ni bitirdi. Aynı yıl girdiği Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni 1991 yılında bitirdi. 1987-1990 yılları arasında SALEM (Samsun Lisan Eğitim Merkezi) adlı M.E.B.'na özel bir dersanede İngilizce kursuna devam etti. Fakülteden mezun olduğu yıl aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü Hadîs Ana Bilim Dalında Yüksek Lisans'a başladı. Milli Eğitim Bakanlığına bağlı olarak iki yıl öğretmenlik yaptı. 1994'te Yüzüncü Yıl Üniversitesi'ne Arş. Gör. olarak atandı. 1995 yılı sonunda ise, 2547 sayılı YÖK Kanunun 35/c maddesi uyarınca Atatürk Üniversitesinde görevlendirildi. Halen bu üniversitede Arş. Gör. olarak çalışmakta ve "Hadîslerin Tarih-sel Boyutu" başlıklı doktora tezini devam ettirmektedir.

