

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

PAKİSTAN’DA HADİS TARTIŞMALARI

DOKTORA TEZİ

İnam ul HAQ

**Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : Hadis**

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Erdinç AHATLI

Ekim – 2019

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

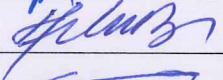
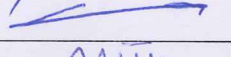
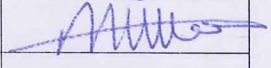
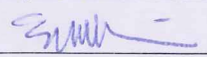
PAKİSTAN'DA HADİS TARTIŞMALARI

DOKTORA TEZİ

İnam ul HAQ

Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : Hadis

“Bu tez 24/10/2019 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ	İMZA
Prof. Dr. Erdiñ AHATLI	Basarılı	
Doç. Dr. Hayati YILMAZ	Basarılı	
Doç. Dr. Gökhan ATMACA	Basarılı	
Prof. Dr. Mehmet ÖZŞENEL	Basarılı	
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM	Basarılı	

 SAKARYA ÜNİVERSİTESİ	T.C. SAKARYA ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ TEZ SAVUNULABİLİRLİK VE ORJİNALLİK BEYAN FORMU	Sayfa : 1/1
Öğrencinin		
Adı Soyadı	:	Inam ul HAQ
Öğrenci Numarası	:	D136008012
Enstitü Anabilim Dalı	:	Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı	:	Hadis
Programı	:	☐ YÜKSEK LİSANS ☒ DOKTORA
Tezin Başlığı	:	Pakistan'da Hadis Tartışmaları
Benzerlik Oranı	:	% 7
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE,		
☒ Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi beyan ederim.		
 24/10/2019 Öğrenci İmza		
☐ Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen öğrenciye ait tez çalışması ile ilgili gerekli düzenleme tarafımda yapılmış olup, yeniden değerlendirilmek üzere@sakarya.edu.tr adresine yüklenmiştir.		
Bilgilerinize arz ederim.		
...../...../20..... Öğrenci İmza		
Uygundur		
Danışman Unvanı / Adı-Soyadı: Prof. Dr. Erdinç AHATLI Tarih: 24/10/2019 İmza: 		
☐ KABUL EDİLMİŞTİR ☐ REDDEDİLMİŞTİR EYK Tarih ve No:	Enstitü Birim Sorumlusu Onayı	

ÖNSÖZ

İslam dünyasında önemli bir yere sahip Pakistan -Hint alt kıtası- son iki yüzyıllık tarihinde ilmî faaliyetleriyle pek değerli bir konum kazanmıştır. Özellikle İngilizlerin bölgeyi işgali nedeniyle buradaki Müslümanlar kendi fikrî sınırlarını korumak adına büyük hareketlilik içinde bulunmuştur. Müslümanların tarihinin bu güçsüz dönemine tanıklık yapan ilim adamların bir kısmı, ümmetin gerileme sebeplerini araştırırken, bazıları ise batının İslam'a şüpheci yaklaşımdan etkilenerek birtakım hadislere karşı çıkmışlardır. Daha sonra ise bu şüpheci yaklaşım, onları hadislerin inkârına ve bu görüşleriyle ilgili sistematik düşünceler geliştirmeye götürmüştür. Elinizdeki bu tez mezkûr fikirlere yönelik Pakistan merkezli bir tespit çalışmasıdır.

Tezimi hazırlarken bana destek sağlayan bazı değerli fertleri anmak isterim. Tez konusu belirleme sürecinden tezin son haline kadar tüm aşamaları adım adım takip eden, metinleri kelime kelime okuyup anlaşılabilir hale getiren, benden maddi ve manevi yardımı esirgemeyen danışmanım Prof. Dr. Erdinç AHATLI hocama özellikle şükranlarımı arz ederim. Tezimin tertibi ve dili konusundaki yardımlarıyla daima yanımda olan, Dr. Ömer Faruk AKPINAR'a, tezimin bazı kısımlarını okuyup tashih eden Muhammet Ali TEKİN'e ve kaynakların tespiti konusunda daime destek sağlayan Prof. Dr. Halid Zaferullah Dâvûdî'ye teşekkür ederim. Ayrıca tez savunma sınav jürisinde yer alan ve teze önemli katkılarda bulunan hocalarım Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM, Prof. Dr. Mehmet ÖZŞENEL, Doç. Dr. Hayati YILMAZ ve Doç. Dr. Gökhan ATMACA'ya da teşekkürlerimi arz ederim. Bana Türkiye'de burs yoluyla doktora eğitimi görme fırsatı sağlayan Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı'na (YTB) da teşekkür borçluyum.

Hayatımın her aşamasında ve özellikle ilmî yolculuğumda maddi manevi her yönden destekleyici olan, hayatıma anlam katan saygı değer babama; kalem ve kitapla baş başa kalayım diye haklarını feda eden, üstlenmem gereken sorumluluklarımı omuzunda taşıyan kıymetli eşime; hakkettiği sevgi ve ilgiyi yakından veremediğim, minik ellerini kaldırıp Allah'tan babalarının eve dönmesini isteyen oğullarıma ve başarılarımda payları bulunan ailemin tüm fertlerine ve arkadaşlarıma sonsuz minnettarım.

İnam ul HAQ

24.10.2019

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
KISALTMALAR.....	viii
ÖZET	ix
ABSTRACT	x
GİRİŞ.....	1

BÖLÜM 1: HZ. PEYGAMBERİN OTORİTESİYLE İLGİLİ TARTIŞMALAR... 7

1.1. Kur'ân Dışındaki Vahiy (Vahy-i Gayr-i Metlûv).....	7
1.1.1. Kur'ân Dışındaki Vahyi Kabul Etmeyenlerin Gerekçeleri	12
1.1.1.1. Psikoloji ve Dil İlmine Aykırı Olması	12
1.1.1.2. Kur'ân'a Aykırı Olması	13
1.1.1.3. Yazdırılmaması ve Korunmaması.....	14
1.1.1.4. Vahyin İkili Taksimine Gerek Duyulmaması	15
1.1.1.5. Hz. Peygamber'in Öğrettiklerine Aykırı Olması	16
1.1.2. Kur'ân Dışındaki Vahyi Kabul Edenlerin Gerekçeleri.....	17
1.1.2.1. Geçmiş Peygamberlere Vahy-i Gayr-i Metlûv Verilmesi.....	17
1.1.2.2. Vahiy Keyfiyetinin Üçlü Taksimi.....	21
1.1.2.3. Kur'ân'la Birlikte Hikmetin İndirilişi	22
1.1.2.4. Hz. Peygamber'in Her Söz ve Fiilinin Vahiy Olması.....	25
1.1.2.5. Kur'ân'la Birlikte Bir Misli Daha Verildi Hadisi	29
1.1.2.6. Kiblenin Beytülmakdis'ten Mescid-i Harâm'a Çevirilmesi	30
1.1.2.7. Tahrîm Sûresinde Geçen Sır Olayı	31
1.1.2.8. Müşriklerin İki Grubundan Birisinin Yenileceği Müjdesi	32
1.1.2.9. Hz. Peygamber'in, Rüyasında Umre Yaptığını Görmesi.....	33
1.1.2.10. Benî Nadîr'in Hurma Ağaçlarının Kesilmesi	35
1.1.2.11. Hz. Peygamber'in Hz. Zeyneb ile Evlenmesi	37
1.1.2.12. Üzerinde Tartışma Bulunmayan Deliller	38
1.2. Hz. Peygamber'e İtaatın Mahiyeti.....	40
1.2.1. Kur'ân'la Sınırlı İtaat	41
1.2.1.1. Hz. Peygamber'e Kur'ân Dışında İtaatın Kur'ân'a Aykırılığı.....	43
1.2.1.2. Kur'ân'ın Yeterliliği	48

1.2.1.3. Hadislerin Yazılmasının Yasaklanması	56
1.2.2. Hz. Peygamber'in Hayatıyla Sınırlı İtaat (<i>Merkez-i Millet</i> Düşüncesi).....	59
1.2.2.1. İtaatin Allah'a Mahsus Olması	62
1.2.2.2. Allah'a ve Rasulüne İtaatin, Kur'ân Işığında Kurulan Düzene İtaat Olması	62
1.2.2.3. Hz. Peygamber'in Nübüvvet ve İmamet (Devlet Başkanı) Sıfatlı Olması	64
1.2.2.4. Amelî Konularda İtaat Edilenin Hayatta Olma Gerekliliği	72
1.2.2.5. <i>Merkez-i Millet</i> Düşüncesine yöneltilen Bazı İtirazlar	74
1.2.3. Dînî/Vahiy Kaynaklı Konularla Sınırlı İtaat.....	77
1.2.4. Hz. Peygamber'in Peygamberlik Vasfıyla Yaptığı Amellerle Sınırlı İtaat...	81
BÖLÜM 2: HADİS/SÜNNET İLE İLGİLİ TARTIŞMALAR.....	87
2.1. Hadis/Sünnet Kavramı ve Kapsamı.....	87
2.1.1. Hadis	88
2.1.1.1. Hz. Peygamber'e Nispet Edilen Söz, Fiil ve Takrirler	88
2.1.1.2. Hz. Peygamber'in Söz, Fiil ve Takrirlerinin Âhad Rivâyetleri	89
2.1.1.3. Hadis ve Sünnet Arasında Umum Husus Açısından Fark	89
2.1.2. Sünnet	90
2.1.2.1. Hz. Peygamber'in Peygamberlik Vasfıyla Yaptığı Amelleri.....	90
2.1.2.2. Hadislerin Ortak Noktası/Zahirî Amellerin Ruhu.....	92
2.1.2.3. İbrahimî Dinin, Hz. Peygamber Tarafından Yenilenmiş Şekli.....	92
2.2. Hadis ve Sünnetin Hücciyeti	100
2.2.1. Tamamen İnkâr	101
2.2.1.1. Kur'ân'a Aykırı Olması	104
2.2.1.2. Yazımının ve rivâyetinin Yasaklanması	106
2.2.1.3. Sahâbe'nin Karşı Tutumu	107
2.2.1.4. Güvenilir Olmaması.....	114
2.2.1.5. Ümmet İçinde İhtilaflara Sebep Olması.....	129
2.2.2. Durumlara Göre Hadis ve Sünnetin Bağlayıcılığı	131
2.2.2.1. Hüküm Koyma Yönü	131
2.2.2.2. İnançla İlgili Konularda Hücciyeti.....	136

2.2.3. Hadis ve Sünnetin Kur'ân'la İlişkisi.....	139
2.2.3.1. Tebyîn	139
2.2.3.2. Tahsîs/Tahdîd.....	140
2.2.3.3. Nesih	145
2.2.4. Hadisin Zanniliği	149
2.2.4.1. Zannın Anlamı ve Hadisçilerin İstılahı.....	150
2.2.4.2. Zan ve Yakın İlmi	152
2.2.4.3. Zannın Hücciyeti.....	154
2.3. Hadis/Sünnetin Tespit Yolları	156
2.3.1. Hadisin Kabul Ölçüleri	156
2.3.1.1. Kur'ân'a Uyumlu Olması	156
2.3.1.2. Kur'ân'a Aykırı Olmaması	159
2.3.1.3. Sünnet-i Ma'lûme	162
2.3.1.4. Amel-i Ma'rûf.....	163
2.3.1.5. Hadisler	164
2.3.1.6. Hadisler Konusunda Derinleşmekten Kaynaklanan Vicdâni Kanaat	164
2.3.1.7. Arap Dili	168
2.3.1.8. Peygamberlerin Makamı ve Sahâbe Karakteri.....	169
2.3.1.9. Akıl, Fıtrat, Tecrübe ve Müşahede	170
2.3.1.10. Bilimsel/İlmî Gerçekler	174
2.3.1.11. Kat'î Delil	175
2.3.2. Sünnetin Tespit Yolları	176
2.3.2.1. Amelî Tevatür	176
2.3.2.2. Sahâbenin İcmaı.....	179
2.3.2.3. Raşit Halifelerin Uygulamaları	180
2.3.2.4. Medine Ehlinin Ameli.....	180
2.3.2.5. Haber-i Vâhid.....	181
2.4. Hadisi/Sünneti Anlama Esasları	181
2.4.1. Hadisin Lafzını Delil Kullanırken İhtiyatlı Olmak	181
2.4.2. Kur'ân Işığında Anlamaya Çalışmak	182
2.4.3. Hadisin Umum, Husus ve Bağlamına Riayet Etmek	183

2.4.4. Merkez-i Millet Denilen Otoritenin Bulunması	184
BÖLÜM 3: HADİS TARİHİ ve USÛLÜYLE İLGİLİ TARTIŞMALAR.....	185
3.1. Hadis Tarihi	185
3.1.1. Hadis Rivâyetinin Doğuşu ve Gelişimi.....	185
3.1.1.1. Dört Halife Döneminde Hadis Rivâyeti.....	185
3.1.1.2. Dört Halife Döneminden Sonra Hadis Rivâyeti	188
3.1.1.3. Hadis Rivâyetine Karşı Durulması	190
3.1.1.4. Hadisin Kur'ân'a Tercih Edilmesi	195
3.1.2. Hadislerin Yazılması ve Tedvini	196
3.1.2.1. Hadis Yazımının Başlangıcı ve Sebepleri.....	196
3.1.2.2. Ömer b. Abdilazîz ve Hadis Tedvini	201
3.1.2.3. Muhammed b. Müslim b. Şihâb ez-Zührî ve Hadis Tedvini	202
3.1.3. Hadis Uydurma Ve Değiştirme Faaliyetleri.....	204
3.1.3.1. Hz. Peygamber Döneminde Hadis Uydurma.....	204
3.1.3.2. Sahâbe Döneminde Hadis Uydurulması	205
3.1.3.3. Sahâbeden Sonraki Dönemde Hadis Uydurmanın Sebepleri.....	210
3.1.3.4. Hadisler ve Acem Entrikası	212
3.2. Hadis Kabul Ölçütleri.....	221
3.2.1. Râvînin Güvenilirliğinin Ölçüsü (Cerh ve Ta'dîl İlmi)	223
3.2.1.1. Râvîlerin Bâtını Sıfatlarının Öğrenilememesi	227
3.2.1.2. Râvîyi Yakından Tanımadan Onun Hakkında Görüşün Oluşturulması.	229
3.2.1.3. Ricâl Âlimlerinin Kişisel Eğilimlerinin Etkisi.....	229
3.2.1.4. Cerh ve Ta'dîl Konusundaki Çelişkiler	231
3.2.1.5. Münekkidler Hüsni Zann, Müsamaha ve Mübalağalı Davranmaları	232
3.2.1.6. Cerh ve Ta'dîl İlminin Aşırı Titizlik Gerektirmesi/İnceliğe Sahip Olması	233
3.2.1.7. Sünnî-Şîî İhtilafının Etkisi	234
3.2.2. Senedin İttisali	234
3.2.2.1. Sağlam Senedlerle Uydurma Hadisler	234
3.2.2.2. Tedlîs.....	235

3.2.2.3. Muan‘an ve Mü‘ennen Rivâyetin Kabulü.....	235
3.2.2.4. Hükmen <i>Merfû</i> Hadis.....	236
3.2.2.5. Küçük Yaştaki Sahâbenin Merfû Rivâyeti	237
3.2.3. Diğer Bazı Usûller	237
3.2.3.1. Rivâyet Konusunda Bid‘atçilere Güvenilmesi.....	237
3.2.3.2. Fezâil Konusunda Zayıf Rivâyetin Kabulü.....	238
3.2.3.3. Manen Rivâyet	240
3.2.3.4. <i>Garîb/Ferd</i> Hadis’in Kabulü.....	240
3.2.4. Metin Tenkidi/Dirayet İlmi	240
3.2.4.1. Dirayetin Anlamı	240
3.2.4.2. Hadisçiler ve Dirayetü’l-Hadîs İlmi.....	242
3.2.4.3. Dirayet Ölçütleriyle Sahih Hadislerin Ölçülmesi	245

BÖLÜM 4: HADİSLER ÜZERİNDE METİN AÇISINDAN YAŞANAN

TARTIŞMALAR	247
4.1. Gaybî, Tekvînî ve Tarihî Bilgiler	248
4.1.1. Mü‘min Kulun Canını Kabzetme Konusunda Allah’a Tereddüt Nisbeti ...	248
4.1.2. Cebrâil’in Firavun’u İman Etmekten Sakındırması	249
4.1.3. Miraç Gecesinde Burâk’ın Bağlanması	250
4.1.4. Mîraçta Beş Vakit Namazın Farz Kılınması	251
4.1.5. Amellerle Cennet Kazanmak	254
4.1.6. Kıyamet Gününde Hamile Kadınların Bebeklerini Düşürme Zamanı	255
4.1.7. Cehennemde Kadınların Çokluğu	258
4.1.8. Şeytanın Ezan Sesinden Kaçması	258
4.1.9. Sabaha Kadar Uyumada Şeytanın Rolü	260
4.1.10. Cehennemin Nefes Alması.....	261
4.1.11. Kadının Kaburga Kemiğine Benzetilmesi	264
4.1.12. İnsanın Vücut Sıcaklığının (Ateş) Yükselmesinin Cehennemle İlişkisi...	265
4.1.13. Güneşin Arş’ın Altında Secde Etmesi	265
4.1.14. Güneşin Şeytanın İki Boynuzu Arasından Doğması.....	269
4.1.15. İsrailoğulları ve Fareler	270
4.1.16. Etin Bozulmasının İsrailoğullarıyla İlgisi ve Kadınların Hıyanetinin	

Havvâ'dan Kaynaklanması	271
4.1.17. Mescid-i Aksâ'nın İnşası	272
4.1.18. Kayser ve Kisrâ'nın Sonu Hakkındaki Haber.....	275
4.2. Peygamberler.....	277
4.2.1. Hz. Âdem	277
4.2.2. Hz. İbrahim	279
4.2.2.1. Üç Yalan	279
4.2.2.2. Hz. İbrahim'in İmanı	282
4.2.2.3. Hz. İbrahim'in Sünneti.....	284
4.2.3. Hz. Mûsâ	285
4.2.3.1. Hz. Mûsâ'nın Temize Çıkması	285
4.2.3.2. Hz. Mûsâ'nın Ölüm Meleşini Tokatlaması	289
4.2.4. Hz. Süleyman.....	290
4.3. Hz. Peygamber	293
4.3.1. Hz. Yûsuf'un, Hz. Peygamber'den Üstün Olma Şüphesi.....	293
4.3.2. Hz. Yûnus'un, Hz. Peygamber'den Üstün Olma Şüphesi	294
4.3.3. Hz. Peygamber'in Sözlerinde Şüpheli Üslup.....	295
4.3.4. Hz. Peygamber'in Bazı Konuları Unutması	296
4.3.5. Abdullah b. Übey İbn. Selûl'ün Cenaze Namazı	297
4.3.6. Kelimeleri Tekrarlaması	298
4.3.7. Bir İnsan ve Güvercine Şeytan Demesi	299
4.3.8. Kadına Fitne Demesi.....	300
4.3.9. Tükürüğünün ve Ağzında Çalkaladığı Suyun Sahâbe Tarafından Kullanılması.....	300
4.3.10. Allah'tan Başkası Adına Kesilenden Yeme Nispet Edilmesi	302
4.3.11. Ureynelilere Önerdiği Tedavi ve Ceza.....	303
4.3.12. Yargısız Ceza Verme Nispeti.....	306
4.3.13. Kadın ve Koku Sevgisi	308
4.3.14. Haramlara Karşı Çıkmama Şüphesi.....	308
4.3.15. Hz. Peygamber'in Özel Durumları	309
4.3.15.1. Hz. Zeyneb ile Evlenmesindeki Bazı Olaylar	309
4.3.15.2. Oruçlu İken Hanımlarıyla Münasebeti.....	311

4.3.15.3. Hayız Halindeki Hanımlarıyla Mübaşeret Etmesi	313
4.3.15.4. Hz. Âişe ile Aynı Kaptan Yıkanması	314
4.3.15.5. Bir Gecede Bütün Hanımlarına Dolaşması	315
4.4. Sahâbe	321
4.4.1. Kevser Havuzunda Gerçekleşecek Olay /Bazı Müslümanların Mürted Olacağı	321
4.4.2. Kisâ/Ehl-i Abâ Hadisi	323
4.4.3. Hz. Peygamber’e Getirilen Salavatta Âl Kelimesinin Zikredilişi.....	325
4.4.4. Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin	326
4.4.5. Bedir Mübarezesine Dair Bir Hadis.....	328
4.4.6. Hz. Abdullah b. Mes’ud’un Bir Kıraati	329
4.4.7. Hz. Abbas’ın Faziletine Dair Bir Hadis	329
4.4.8. Hz. Selmân-ı Fârisî’nin Soyunun Faziletine Dair Bir Hadis	331
4.5. Hayvanlar	332
4.5.1. Hayvanların Eksik Uzuvarla Yaratılması	332
4.5.2. Yemeğe Düşen Sineğin Yemeğe Batırılıp Çıkartılması	332
4.5.3. Horozun Ötmesi ve Eşeğin Anırması	333
4.5.4. Bazı Yılanların Zararlı oluşu (Öldürülmesi)	334
4.5.5. Kertenkele Öldürme Emri.....	335
SONUÇ	337
KAYNAKÇA.....	344
ÖZGEÇMİŞ	360

KISALTMALAR

a. mlf.	:	Aynı müellif
Akt.	:	Aktaran
b.	:	İbn
B.y.	:	Basım yeri yok
Bkz.	:	Bakınız
Bn.y.	:	Baskı numarası yok
bt.	:	Binti
Çev	:	Çeriren
Der.	:	Derleyen
Dğr.	:	Diğerleri
Ed.	:	Editör
Erişim	:	Erişim tarihi
h.	:	Hicri
Nşr.	:	Neşreden
ö.	:	Ölüm tarihi
Thk.	:	Tahkik eden
Ts.	:	Tarihsiz/Baskı tarihi yok
V.dğr.	:	Ve diğerleri
vb.	:	Ve benzerleri
Y.y.	:	Yayıncı bilinmiyor /Yayın yeri yok

Sakarya Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Özeti

Y. Lisans		Doktora	☒
Tezin Başlığı: Pakistan’da Hadis Tartışmaları			
Tezin Yazarı: Inam Ul HAQ		Danışman: Prof. Dr. Erdinç AHATLI	
Kabul Tarihi: 24.10.2019		Sayfa Sayısı: x (ön kısım) + 360 (tez)	
Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri		Bilim Dalı: Hadis	
Semavî dinlerin temel gayesi insan ve cin olmak üzere mükellef olan mahlûkata Allah’ın isteğine uyumlu hayat düzeni sunarak, onlara dünya ve ahirette başarılı olabilme imkânı sağlamaktır. Mezkûr esastan hareketle karşımıza çıkan ilk soru dinin nereden öğrenileceğidir. Bu sorunun cevabı olarak bütün semâvî dinler esas olarak peygamberi referans göstermiştir. Fakat peygamberin kendisine indirilen vahye (kitaba) getirdiği açıklamalar ile diğer davranışlarının dindeki yeri ve bağlayıcılığı gibi önemli konular üzerinde farklı tartışmalar gerçekleşmiştir. Bu çalışmada bahsi geçen konunun farklı yönleriyle ilgili Pakistan’daki düşünürlerin görüşleri incelenmiştir. Çalışma, giriş, dört bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş kısmında tezin konusu ve önemi, araştırmanın amacı ve yöntemiyle birlikte bazı kaynaklar hakkında bilgi verilmiştir. Birinci bölüm Hz. Peygamber’in otoritesiyle alakalıdır. Bu bölümde Hz. Peygamber’e Kur’ân dışında vahiy verilip verilmeme meselesi ele alınmıştır. Daha sonra ise Hz. Peygamber’in otoritesinin mahiyeti, yani onun davranışlarının bağlayıcılığının sınırları hakkındaki görüş farklılıkları üzerinde durulmuştur. İkinci bölüm Hz. Peygamber’e nispet edilen söz, fiil ve takrirlerinin (hadis/sünnet) dindeki yerine ilişkindir. Bu bölümde hadis/sünnet kavramı, hücciyeti, Kur’ân’la olan ilişkisi, bunların tespit ölçütleri ve anlama esasları hakkındaki tartışmalardan bahsedilmiştir. Üçüncü bölümde, hadis tarihi ve usulü hakkındaki tartışmalar işlenmiştir. Burada hadis rivâyetinin ne zaman ve neden başladığı, hadislerin yazılması ve tedvini hakkındaki bazı hususlar, hadis uydurma hareketlerinin başlangıcı ve bunun kimi sebeplerinden bahsedilmiştir. Ayrıca hadisçiler tarafından, hadis ve sünnetin tespiti için ortaya konulan usuller üzerindeki tartışmalar zikredilmiştir. Dördüncü bölümde ise önceki bölümlerde zikredilen farklı görüşlerden hareketle bazı hadisler hakkında metin açısından cereyan eden tartışmalar ele alınmıştır. Nihayet tez sonuç kısmıyla tamamlanmıştır.			
Anahtar Kelimeler: Pakistan, Kur’âniyyûn, Kur’ân İslamı, Hadis Tartışmaları			

Sakarya University
Institute of Social Sciences Abstract of Thesis

Master Degree	☐	Ph.D.	☒	
Title of Thesis: Discussions of Hadith in Pakistan				
Author of Thesis: Inam ul HAQ		Supervisor: Prof. Erdinç AHATLI		
Accepted Date: 24.10.2019		Number of Pages: x (pretext) + 360 (maintext)		
Department: Basic Islamic Sciences Subfield: Hadith				
The heavenly religions aim to provide believers the code of life in harmony with Allah's will and to enable them to succeed in the world and the hereafter. The first question that arises from the aforementioned principle is from where to learn the religion. As an answer to this question, all revelation-based religions mainly referred to their respective prophets. Contrary to this, there were different debates on important issues such as the significance of Prophet's explanations, teachings and deeds in relation to his revelations (Book). This study examines the different aspects of opinions of Pakistani scholars about the above mentioned issues. The study consists of introduction, four chapters and conclusion. The introductory part includes significance, objectives and research methodology of the study. The first chapter is about the authority of the Prophet Muhammad (PBUH). It discusses the issue of whether or not revelation excluding the Holy Qur'an was revealed to him (PBUH). Different opinions about the nature of the authority of the Prophet (PBUH) and the boundaries of the binding of his behaviour are also emphasized. The second chapter discusses the difference of opinions about the terms of <i>hadith</i> and <i>sunnah</i>, its authority and authenticity, its relationship with the Holy Qur'an. Their determined criteria and principles of understanding are also discussed. The third chapter discusses the history of <i>hadith</i>, its process of narration, compilation, beginning of the <i>hadith</i> fabrication movements and their reasons. In addition, the discussions about the methods put forward by <i>muhaddithin</i> to examine the authenticity <i>hadiths</i> also are mentioned. The fourth chapter includes discussions on some specific <i>hadiths</i> from textual aspect which have been considered unauthentic or fabricated. The final part is based upon conclusions of the thesis.				
Keywords: Pakistan, Discussion of Hadith, Quranic Muslims, Quranic İslam				

GİRİŞ

Konu

İslam dininin ikinci kaynağı olan hadis/sünnet, bağlayıcılık açısından değerini kabul eden ve etmeyenler tarafından farklı dönemlerde tartışılmıştır. Bağlayıcılığını kabul edenlerin de hadisin sahihliğiyle ilgili farklı görüşlere sahip oldukları bilinmektedir. Burada detayları zikredilmeyen bu farklı görüşlerden dolayı ilk dönemlerden itibaren söz konusu tartışmalar hadis ilminde önemli bir yer tutmuş ve değişik dönemlerde muhtelif bölgelerde fırkalar ve şahsiyetler tarafından gündeme getirilmiştir.

Hint alt kıtasının tamamen İngiliz sömürgesine girmesiyle (1857) orada da hadis ile ilgili klasik düşüncelerden farklı fikirler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu tezde bahsi geçen dönemden başlayan ve günümüze kadar süren ilmî tartışmalarda belli bir ölçüde yer alan hadis tartışmalarını kapsayan bir çalışma yapılması hedeflenmektedir. Araştırmada düşünürlerin görüşlerinin ve bunlara yapılan reddiye mahiyetindeki yazıların objektif bir şekilde ortaya konulması esas alınmıştır.

Hint alt kıtasındaki hadis tartışmalarının doğru bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlaması düşünülen bu tezde, hadisin hücciyetini inkâr eden veya kısmen şüpheli bakan yahut da belli konulara eleştirel yaklaşanlarla hadis savunucuların görüşleri karşılıklı bir biçimde ele alınacaktır.

Bu kapsamda Hz. Peygamber'in Kur'ân dışındaki bilgi kaynağı (vahy-i gayr-i metlûv), ona olan itaatin mahiyeti, hadisin hücciyeti, usûlü ve hadis metinlerinin sahihliği bağlamında anlaşılmasını ilgilendiren tartışmalara temas edilecektir. Fakat Pakistan'daki fıkıhla ilgili klasik tartışmalar ile muhtelifü'l-hadis alanına dâhil olan konular bu çalışmanın dışında bırakılmıştır. Keza hadisin hücciyeti ile usûlünü doğrudan ilgilendirmeyen ve belli bir hadis kitabı yahut mezhebin hadis hakkındaki görüşüyle ilgili tartışmalar da araştırmada ele alınmayacaktır. Mesela Hanefilerin hadis anlayışı, *Müsned-i Ahmed*'in İmam Ahmed'e nispetinin doğru olup olmaması, *Sahîh-i Buhârî*'deki râvilerin güvenilirliği gibi tartışmalar bunlar arasında sayılabilir.

Önem:

İslam dünyasının önemli bir parçası olan Hint alt kıtası hadis dalında mühim bir rol olarak çağdaş dönemdeki hadis tartışmalarına kayda değer katkılar sunmuştur. Özellikle

on dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren yani oryantalist hareketler ve Hint alt kıtasının tamamıyla İngilizlerin sömürgeciliğine maruz kalmasından (1857) sonra bölgedeki çağdaş Müslüman düşünürler tarafından mezkûr tartışmalar yeni bir boyut kazanmıştır. Anılan tartışmalar, Seyyid Ahmed Hân'dan (ö. 1315/1898) sonra günümüze dek farklı şahsiyetlerin üzerinde durduğu meselelerdir.

Bahsi geçen tartışmalarda her iki taraftaki görüşler temelleriyle birlikte karşılıklı ve genişçe incelenmediği için, böyle bir çalışmanın yapılmasının faydalı olacağı düşünülmüştür. Ayrıca yapılacak çalışmanın mezkûr tartışmaları doğru ve kapsamlı bir şekilde anlamaya yardımcı olacağı amaçlanmaktadır.

Amaç:

Bu çerçevede tez, şu soruları cevaplandırmayı hedeflemektedir: Pakistan merkezli çağdaş düşünürlerin hadislerle ilgili fikirleri nelerdir? Bunların fikirleri hangi esaslara dayanmaktadır? Düşünürlerin fikirleri arasındaki irtibat nedir ve onlar düşünceleri bakımından birbirlerinden ne kadar etkilenmişlerdir? Sistemleşme serüveninde kimin ne kadar payı olmuştur? Geçmiş sorgulayan bu tavır nasıl bir tepkiyle karşı karşıya kalmıştır ve bunlara verilen cevaplar ne kadar başarılı olmuştur?

Yöntem:

Araştırmada kişiler üzerinde çalışmak yerine belli konular üzerinde mesai sarf edilecek ama dolaylı bir şekilde bu şahsiyetlere de değinilecektir. Aynı şekilde konular ele alınırken ilgili tüm görüşler ortaya konulacak, fakat bu görüş sahiplerinin hepsine ayrı ayrı temas edilmeyecektir. Bu yapılırken fikirlerin savunulması veya reddedilmesi yoluna gidilmeden söz konusu tartışmaların gerekçeleriyle birlikte tespit edilmesi hedeflenmiştir. Fakat tartışmaların birbirine ne kadar hitap ettiği konusunda bazı kanaatler ortaya konulacaktır.

Araştırmanın ana omurgasını fikirler oluşturduğu için aynı düşünceye sahip olanların her birisine çalışmada yer vermek yerine düşüncüyü ilk ortaya koyan ve ona önemli katkıda bulunanların fikirleri zikredilmekle yetinilecektir. Mesela Seyyid Ahmed Hân'ın düşüncelerine yer verildikten sonra onunla aynı fikirde olan Çerâğ Ali (ö. 1312/1895) gibi diğer düşünürlere çoğu zaman temas edilmeyecektir. Çünkü Çerâğ Ali,

hadisle ilgili kapsamlı bir düşünce ortaya koymak yerine daha çok cihad, köle ve cariyelik ile ilgili hadislere eleştiriler yöneltmiştir.¹ Ayrıca onun yaptığı eleştirilerin birçoğu Ahmed Hân'ın kitaplarında bulunmaktadır.² Hadisin hücciyetini tamamıyla inkâr eden ve Kur'âniyyûn'un öncülerinden sayılan Abdullah Çekrâlevî'nin (ö. 1914) hadis anlayışı ortaya konulurken aynı nitelikte olan Ahmeddîn Emritserî (ö. 1936) ve diğerlerinden bahsedilmeyecektir. Fakat hadis inkârcılığını yeniden canlandıran Eslem Ceyrâcpûrî (ö. 1955) ve talebesi Gulâm Ahmed Pervîz'in (ö. 1985) fikirleri genişçe işlenecektir. Onların fikirlerini esas alan *Tulû'-i İslam* hareketinin³ diğer mensuplarına ise yer verilmeyecektir. Benzer şekilde Emîn Ahsen Islâhî (ö. 1997) ve Câvîd Ahmed Gâmidî'nin düşünceleri ele alınacak, onların takipçilerinin görüşleri ise işlenmeyecektir. Bununla birlikte bazı tartışmalarda önemli etkisi olan düşünürlerin görüşleri zikredilecektir. Mesela hadis usûlünün güvenilirliği konusunda Şiblî Nu'mânî (ö. 1914) ve Ebû'l-A'lâ Mevdûdî'nin (ö. 1979) görüşleri önemli olduğundan çalışmaya dâhil edilecektir.

Bazı düşünürlerin sonraki dönemde kendi görüşlerinden rücu etmiş olma iddiaları bulunmasına rağmen onların tartışmalara neden olan görüşleri araştırmaya alınmıştır. Mesela hadis tarihi, bazı hadis kitapları ve İmam Zührî (ö. 124/742) hakkında Temennâ İmâdî'nin (ö. 1972) görüşleri birtakım tartışmalara neden olmuştur. Ama sonraki dönemde kendisinin bu fikirlerden vazgeçtiği iddia edilmiştir.⁴ Yine hadislerin metnine yönelik tartışmalarda Gulâm Ceylânî Berk'in (ö. 1985) *Do İslam* adlı kitabı özel bir konuma sahiptir. Ama kendisi *Tarih-i Hadis* adlı kitabının önsözünde⁵ (1969 tarihli yazısında) eski görüşlerinden rücu ettiğini belirtmiştir. Bununla birlikte *Do İslam* adlı

¹ Görüşleri için iki önemli eseri şunlardır. Cheragh Ali, *The Proposed Political Legal and Social Reforms in Ottoman Empire and Other Muslim States* (Bayculla: Education Society's Press, 1883); Cheragh Ali, *A Critical Exposition of the Popular "Jihad"* (Kalküta: Thacker, Spink and co., 1885).

² Metin açısından hadislere yöneltilen tartışmaları içerken dördüncü bölümde cihad, kölelik ve cariyelik ile ilgili hadisler ele alınmadığından bu konuda Ahmed Hân'ın görüşleri de zikredilmeyecektir.

³ Pervîz tarafından kurulan ve onun düşüncelerini esas alıp davet çalışmaları sürdüren bir davet hareketidir. Merkezi Lahor'da bulunmaktadır. Detaylar için bkz. Abdulhamit Bırışık, "Pervîz, Gulâm Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 37: 247-249; Abdulhamit Bırışık, "Kur'âniyyûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 428, 429.

⁴ Bunu ispatlayan ciddi bir çalışmaya rastlanmadı. Genellikle hayatının son aşamasında vahy-i gayr-i metlûvün ispatı için yazdığı makale buna delil gösterilir, ama bu onun diğer görüşlerinden vazgeçtiğini kesin olarak ifade etmez. Çünkü tezimizde ele alacağımız fikirleri vahy-i gayr-i metlûv düşüncesine aykırı değildir.

⁵ Gulâm Ceylânî Berk, *Târîh-i Hadis*, nşr. Urve Vâhîd Süleymânî (Lahor: İdâre-i Maṭbû'ât-i Süleymânî, 2009), 6, 7.

kitap hadis tartışmalarına neden olduğundan teze dâhil edilmiştir.

Çağdaş hadis tartışmalarında önemli bir yere sahip olan Fazlurrahmân'ın görüşlerinin tezde ele alınamayacağına işaret etmek yerinde olacaktır. Zira onun hakkında Türkçe olarak da pek çok çalışma bulunmaktadır. Ayrıca Pakistan'da Fazlurrahmân hakkındaki çalışmalar daha çok tanıtım mahiyetinde çalışmalardır.

Hadisçilerin genel görüşlerine ters düşen fikirler tezin sınırlarını oluşturacaktır. Bu yüzden vahy-i gayr-i metlûv konusu hariç tezin ana içeriğini genellikle bu fikirler oluşturmaktadır. Hadisçilerle aynı düşünenlerin görüşleri ayrıca zikredilmek yerine, iddialara yönelttikleri görüşler; reddiye, itiraz ve cevap mahiyetinde ele alınacaktır. Konular işlenirken önce hadisçilere muhalif görüşe sahip olanların fikirleri ile bunlara verilen cevaplar zikredilecek, daha sonra muhaliflerin delillerine yer verilip bu delillere yöneltilen itirazlar konu edilecektir. Fakat hadis tarihi ve usûlü hakkındaki tartışmaların mahiyeti biraz farklı olduğundan fikirler ve deliller karışık bir şekilde verilecektir.

Bazen bir fikir ile ona yapılan reddiye veya bir delile yönelik cevap zaman açısından uymayabilir. Fakat tezimizde kişi değil fikir esas olacağı için, birinin dile getirdiği fikir veya delil zaman açısından ondan sonraki dönemde yaşamış başka birisinin düşüncesine de hitap etmiş olabilir. Ama böyle yerlerde dipnot düşerek cevabın doğrudan o kişiye hitap etmediğini belirteceğiz. Bu yüzden ilgili yerlerde muhatabı hedef alan doğrudan bir cevap aranması doğru olmayacaktır.

Tezin metni oluşturulurken genellikle âyetlerin meâli zikredilecek fakat âyetin belli bir lafzı delil olarak kullanılıyorsa o zaman metinde âyete, dipnotta ise meâline yer verilecektir. Hadislere atıfta bulunurken onun özeti veya tercümesi metinde zikredilecek, Arapça metni dipnotta gösterilecektir.

Kaynaklar:

Görüşleri doğru bir şekilde ortaya koymak için sahiplerinin kendi eserlerine ulaşılabildiği ölçüde müracaat edilecektir, fakat bazı düşünürlerin kitaplarına doğrudan ulaşılamadığı için buralarda mecburen ikinci el kaynaklardan istifade edilecektir.

Pakistan merkezli müstakil kitaplar ve tartışmaya konu olan şahısların görüşlerine reddiye olarak yazılan eserler ana müracaat kaynakları olacaktır. Araştırmanın tarih aralığı açısından çizdiğimiz sınırlar içerisinde konuya dair yazılan kitapların çok fazla

olması ve sınırlı bir zaman diliminde hepsini incelemenin oldukça zor olması sebebiyle kaynaklar açısından da seçmeci davranmak gerekmiştir. Ancak bu durum tartışmaya konu olan temel fikirleri belirtmede bir eksiklik meydana getirmeyecektir. Bu çerçevede tefsir, hadis şerhleri, fıkıh kitapları gibi kaynaklardan istifade etmek yerine, hadisçilerden farklı düşünenlerin yaklaşık tüm eserleri incelenmeye çalışılırken muhaliflerin (hadis savunucular) yalnız hadisin hücciyeti veya reddiye mahiyetindeki çalışmalarına temas edilecektir.

Doğrudan klasik hadis konularına yer verilmeyecek ama karşılaştırma yaparken ihtiyaç olduğunda bunlara değinilecektir. Aynı şekilde söz konusu tartışmalarla ilgili Pakistan dışında yapılmış analitik, kritik ve tanıtım nitelikli çalışmalar tezde dikkate alınmayacaktır. Ayrıca Pakistan’da yazılmış ama reddiye ve cevap mahiyetinde olmayıp yalnızca tanıtım nitelikli olan kitaplara da temas edilmeyecektir.

Bu meyanda konumuzu yakından ilgilendiren çalışmalar şunlardır:

Hadis tartışmalarını üç bölge (Hint alt kıtası, Mısır ve Türkiye) sınırında inceleyen geniş bir çalışma İbrahim Hatiboğlu’nun *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları* isimli eseridir. Eserin “Teşekkül dönemi” ve “Sistemleşme döneminde sünnet” adlı iki bölümünde Ahmed Hân, Çerâğ Ali, Emir Ali, Muhammed İkbâl, Gulâm Ahmed Pervîz ve Fazlurrahman üzerinde durulmuştur. Görüşler incelenirken genelde ana konular ele alınmış, ne var ki görüş sahiplerinin düşüncelerine reddiye mahiyetindeki cevaplar çalışmaya dâhil edilmemiştir. Keza belli hadislerin metni, yani anlaşılması üzerindeki tartışmalar kitapta bulunmamaktadır

Kayda değer bir diğer eser Daniel Brown’un hazırladığı *Rethinking Tradition Modern Discussions of Sunna in Egypt and Pakistan* isimli doktora tezidir. Tez genel bir şekilde konumuza temas etmesine rağmen konuları ele alma şeklinde farklılık arz etmektedir. Yazar, Ahmed Hân, Pervîz, Çerâğ Ali ve Çekralvi’nin görüşlerini konular üzerinden ele almıştır. Müellif sadece bunların görüşlerini ve bazı ana gerekçelerini zikretmiştir. Ancak bunlara karşı çıkan çağdaş ilim adamlarının cevap ve gerekçelerine yeterince yer vermemiştir. Ayrıca bir ikisi dışında Pakistan sonrası modern düşünürlere de yer vermemiştir. Bu kitapta da Hatiboğlu’nun eserindeki gibi belli hadislerin metni, yani anlaşılması üzerindeki tartışmalar bulunmamaktadır.

Üçüncü bir çalışma ise Hâdim Hüseyin İlâhîbahş’a ait *el-Kur’âniyyûn ve şübühâtühüm*

havle's-sünne adlı Arapça eserdir. Eser çağdaş düşünürlerin sünnetle ilgili görüşleri dışında onların bazı inanç, ibadet ve tefsir hakkındaki tutumlarını da ele almıştır. Konumuzla alakalı olarak yazar, Ahmed Hân, Çerâğ Ali, Çekrâlevî, Ahmedu'd-Dîn Emritserî, Ceyrâcpûrî ve Pervîz'in sünnetle ilgili genel görüşlerinden bahsetmiştir. Kendisi bu görüşlere eleştirel bir yaklaşım sergilemiştir.

Diğer bir çalışma ise Ali Usman Qasimi'nin kaleme aldığı *Questioning the Authority of the Past: The Ahl al-Qur'an Movements in the Punjab* adlı eserdir. Bu kitap Ahmed Han, Abdullah Çekrâlevî, Ahmeddîn Emritserî ve Pervîz'in görüşlerine yer vermektedir. Çalışma sadece hadisle sınırlı kalmayıp mezkûr düşünürlerin diğer alanlardaki fikirlerini ayrı ayrı olarak ve tasvirî metotla incelemiştir.

Araştırmamız, yukarıda bahsi geçen bu çalışmalardan bazı yönleriyle farklılık arz etmektedir. Çalışmamız Kur'âniyyûn hareketinin geneliyle değil yalnız Pakistan merkezli düşünürlerle alakalıdır. Bu çalışmalar, genel görüşler üzerinde dururken araştırmamızda mezkûr görüşlere tüm detaylarıyla yer verilmekle birlikte bunlara karşı reddiye mahiyetindeki fikirler de ele alınacaktır. Yanı sıra söz konusu tartışmalardan kaynaklanan tatbikî örnekler yani metin açısından hadislere yöneltilen eleştirilerin bir kısmına da yer verilecektir.

Pakistan'daki hadis çalışmalarına yönelik iki çalışma daha vardır. Biri Hâlid Zaferullah Dâvûdî'nin *Şah Veliyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları* isimli doktora tezidir. Diğeri ise Mehmet Özşenel'in *Pakistan'da Hadis Çalışmaları* adlı yüksek lisans tezidir. Her iki çalışma mezkûr bölgedeki hadis edebiyatıyla alakalı olup tartışmaları ele almadığından doğrudan konumuzla ilgili değildir. Sadece Dâvûdî'nin, Hint alt kıtasındaki bazı ekolleri tanıtırken onların hadisle ilgili görüşlerine kısaca değindiğini belirtmek yerinde olacaktır.

BÖLÜM 1: HZ. PEYGAMBERİN OTORİTESİYLE İLGİLİ TARTIŞMALAR

Peygamber semâvî dinin tartışmasız kaynağıdır. Bir beşer kimliğine sahip olan bu zatı diğer insanlardan üstün kılan iki temel husus vardır: 1. O, Allah'ın elçisi olup Allah'ın öğrettiklerini mahlûkata ulaştırmakla mükelleftir.⁶ 2. Vahiy doğrultusunda ortaya koyduğu öğrettiklerinde Allah'ın izniyle kendisine itaat edilir.⁷ Ayrıca peygamberlerin söz ve fiillerinin değerini oluşturan hususlar da yukarıda zikredilenlerdir.

Tezimizin birinci bölümü bu iki husus çerçevesinde Pakistan merkezli hadis tartışmalarından oluşmaktadır. Bunların birinci kısmı Hz. Peygamber'in Kur'ân dışında vahiy alıp almamasıdır. İkincisi ise Hz. Peygamber'in Kur'ân dışındaki söz ve fiillerinin bağlayıcılığı, yani ona olan itaatin mahiyeti hakkındaki tartışmalardır. Bu tartışmalar “Kur'ân dışındaki vahiy (vahy-i gayr-i metlûv)” ve “Hz. Peygamber'e İtaatin Mahiyeti” adlı iki ayrı başlık altında işlenecektir.

1.1. Kur'ân Dışındaki Vahiy (Vahy-i Gayr-i Metlûv)

Hz. Peygamber'e Kur'ân dışında da vahiy indirildiği Müslümanların geneli tarafından kabul görmüş bir düşüncedir. Vahyin bu kısmı vahy-i gayri metlûv, Kitap dışındaki vahiy, gizli vahiy (vahy-i hafi) gibi isimlerle anılmaktadır. Ancak bu kabule karşı diğer görüşler de söz konusudur. İslâm'ın ilk asırlarında olduğu gibi çağdaş dönemde de hadisin hücciyetiyle ilgili tartışmalarda bu konu merkez noktasını oluşturmaktadır. Hint alt kıtasındaki hadis edebiyatında vahyin bu kısmı özellikle tartışılmıştır.

Vahy-i gayr-i metlûvle ilgili ehl-i sünnetin genel kabulü dışında üç farklı fikir bulunmaktadır. Bunlardan birincisi vahy-i gayr-i metlûvü tamamıyla inkârdır, ikincisi bizzat Kur'ân'ın bile vahiy olmadığı iddiasıdır, üçüncüsü ise vahy-i gayr-i metlûvü bazı sınırlar dâhilinde kabul eder.

Konumuzla alakalı görüşleri târîhî sıralamaya göre ele almak gerekirse tespit edilebildiği kadarıyla Hint alt kıtasında vahy-i gayr-i metlûvü tamamıyla inkâr eden ilk kişi “Ehlü'z-zikr ve'l-Kurân” fırkasının kurucusu olan Abdullah Çekrâlevî'dir (ö.

⁶ “De ki: “Ben de ancak sizin gibi bir insanım, (Ne var ki) bana, ‘Sizin ilahınız ancak bir tek ilâhtır’ diye vahyolunuyor.” (el-Kehf 18/110).

⁷ “Biz her peygamberi sırf, Allah'ın izni ile itaat edilmek üzere gönderdik.” (en-Nisâ 4/64).

1914).⁸ Onun temel gerekçesi Kur'ân'da vahy-i gayr-i metlûvü ispat eden herhangi bir âyetin bulunmamasıdır.⁹ Çekrâlevî'den sonra Eslem Ceyrâcpûrî (ö. 1955)¹⁰ de aynı düşünceye sahip çıkmıştır. O vahy-i gayr-i metlûvü bazı insanların düşüncesi olarak yorumlamaktadır.¹¹

Bu alanda en kapsamlı düşünceye sahip olan kişi Ceyrâcpûrî'nin talebesi ve Hint alt kıtasında hadis inkârcılığın en önemli ismi Gulâm Ahmed Pervîz'dir (ö. 1985)¹² Ona göre hiçbir peygambere kitap dışında vahiy verilmemiştir. Kabul ettiği bu genel yargı onu, Hz. Muhammed'e Kur'ân dışında bir vahiy indirilmediği görüşüne sevk etmiştir. Pervîz, Hz. Muhammed'e Kur'ân dışında vahiy indirildiğini kabul etmemektedir.¹³ O vahyin ikili taksimini Yahudilikte bulunan شب كتب (Vahy-i Metlûv) ve شب علفة (Vahy-i gayr-i metlûv)¹⁴ düşüncesinin İslâm'a geçmiş hali olarak yorumlamaktadır.¹⁵ Diğer bir yerde bunun İrân¹⁶ (Fars) etkisinden kaynaklandığına da işaret eder. Ona göre Şifillerdeki *muhaddes*¹⁷ inancı ile sünnilerdeki vahy-i gayr-i metlûv fikrinin esası bu

⁸ Çekrâlevî'nin hayatı ve bazı görüşleri için bkz. Abdülhay b. Fahreddin el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır ve behcetü'l-mesâmi'* ve *n-nevâzır* (Beyrut: Dâru İbn Hâzım, 1999), 8: 1293; Hâdim Hüseyin İlâhîbaş, *el-Kur'âniyyûn ve şübehâtühüm havle's-sünne*, 2. Baskı (Tâif: Mektebtü's-Şiddîk, 2000), 25-32; Abdulhamit Birişik, "Kur'âniyyûn", 26: 428, 429. Hasenî'de bu fırkanın ismi yalnız "Ehlü'z-zikr" olarak geçmektedir.

⁹ Abdullah Çekrâlevî, *İşâ'atü'l-Kur'ân*, 37-40, akt. Abdülcebbâr Ömerpûrî, "Mağâlât", *Azamet-i Hadîs*, ed. Abdülğaffâr Hasan Rahmânî (İslâmâbâd: Dâru'l-İlm, 1989): 68; Çekrâlevî, akt. Muhammed Hüseyin Betâlevî, "Alâmet-i Kıyâmet", *İşâ'atü's-Sünne en-Nebeviyye*, 19/5 (1902): 148.

¹⁰ Hindistan'ın Âzamgarh şehrine bağlı Ceyrâcpûr'da 1880 yılında doğdu. Arapça, Farsça ve İslâmî ilimler eğitimi aldıktan sonra Aligarh kolejinde mezkûr iki dilin hocası olarak çalışma hayatına başladı. Daha sonra bahsi geçen kolej üniversiteye dönüştüğünde Ceyrâcpûrî oraya okutman olarak tayin edildi. 1955 yılında Hindistan'da vefat etti. Kur'âniyyûn hareketinin önemli ismi Ahmedüddîn Emritserî'nin kitabı *Mu'cizetü'l-Kur'ân*'ı tercüme eden Ceyrâcpûrî geriye birçok eser bırakmıştır. Bunlar arasında *el-Virâsetü fi'l-İslâm*, *Târîh-i Millet*, *Ta'limât-ı Kur'ân*, *Mağcübü'l-İrs* yer almaktadır. Bkz. Hâdim Hüseyin İlâhîbaş, *el-Kur'âniyyûn ve şübehâtühüm havle's-sünne*, 2. Baskı (Tâif: Mektebetü's-Şiddîk, 2000), 219, 220.

¹¹ Eslem Ceyrâcpûrî, *Hemârey Dînî Ulûm* (Lahor: Dost Associates), 94; Muhammed Eslem Ceyrâcpûrî, "İlm-i Hadîs", *Mağâm-ı Hadîs*, 6. Baskı (Lahor: Tûlû'-i İslâm Trust, 2001), 82.

¹² Pervîz hakkında bkz. Abdulhamit Birişik, "Pervîz, Gulâm Ahmed", 37: 247-249; Gulâm Ahmed Pervîz, *İblîs u Âdem*, 6. Baskı (Lahor: Tûlû'-i İslâm Trust, 2000), 302; Derleme, *Mizâc Şinâs-i Rasûl*, 2. Baskı (Lahor: Tûlû'-i İslâm Trust, 1996), 191.

¹³ Gulâm Ahmed Pervîz, *İblîs u Âdem*, 6. Baskı (Lahor: Tûlû'-i İslâm Trust, 2000), 302; Derleme, *Mizâc Şinâs-i Rasûl*, 2. Baskı (Lahor: Tûlû'-i İslâm Trust, 1996), 191, 261.

¹⁴ Yazılı ve sözlü Torah.

¹⁵ Gulâm Ahmed Pervîz, *Mi'râc-ı İnsâniyyet*, 7. Baskı (Lahor: Tûlû'-i İslâm Trust, 2002), 455 Gulâm Ahmed Pervîz, *Taşavvuf kî Hakikat*, 5. Baskı (Lahor: Tûlû'-i İslâm Trust, 2000), 52; *Mağâm-ı Hadîs*, 27, 28, Ceyrâcpûrî, "İlm-i Hadîs", 57, 58.

¹⁶ Ceyrâcpûrî, Pervîz ve Temenna İmâdî'nin eserlerinde İslâm üzerinde İran/Fars düşüncesinin etkisi olduğu bolca ele alınmıştır. Tezin üçüncü bölümünde bunun bazı yönlerine temas edilecektir. (s. 212)

¹⁷ Küleynî'nin naklettiğine göre *Muhaddes* (gâibden) ses duyandır. Kendisi ilgili yerde "وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ" (el-Hac 22/52) ayetini "وَمَا مُحَدَّثٌ" ifadesini de ekleyerek zikretmiştir. Bkz. Muhammed b.

düşüncelerdir.¹⁸

Pervîz'e göre Hz. Peygamber ve sonra Hulefâ-i Râşidîn döneminde İslâm devleti Kur'ân'ın ortaya koyduğu asıllar ışığında cüzî (furû') hükümleri belirtmekteydi. Ortaya konulan bu cüzî hükümlerin değiştirilemeyeceği düşüncesi söz konusu değildi. Hatta Hulefâ-i Râşidîn, bazı cüzî hükümlerde Hz. Peygamber'in uygulamalarından farklı yollar izlemişlerdir. Ancak hilafet saltanata dönüşünce değiştirilebilen cüzî hükümlerin statüsü de sabit ve hiç değişmeyen hükümlere çevrilmiştir. Bunun için onların Hz. Peygamber'e nispet edilmesi çabaları başlatılmış ve buna dayalı olarak vahyin ikili ayrımına gidilmiştir. Daha sonra *mislehü me'ahü* (مثله معه)¹⁹ hadisi uydurularak diğer uydurma hadislerin dine yerleştirilmesi için yol açılmıştır. Meseleye menfi bir düşünceye kapılmadan bir başka açıdan baktığında ise, Pervîz şu düşüncüyü ortaya koyar: İslâm devleti cüzî hükümleri tayin etme görevini terk edince insanların, cüzî hükümlerin öncekilerin uygulamalarından ibaret olduğu algısına kapılmaları ve şeriatın tamamen bırakılma endişesi ilim adamlarını o cüzî ve değiştirilebilecek hükümleri değiştirilemez olarak göstermeye sevk etmiştir. Geçici bir uygulama halinde başlatılan bu tavır kalıcı hale gelip hadislerin uydurulmasına sebep olmuştur.²⁰

Pervîz'e göre ilk başta Kur'ân âyetlerinin hadislerle şerh edilebileceği düşüncesi ortaya çıkıp daha sonra bu Hz. Peygamber'e Kur'ân ile benzeri bir vahiy verildiği düşüncesine dönmüştür.²¹ Başka bir yerde İmam Şâfiî'yi vahy-i gayr-i metlûv düşüncesinin kurucusu olarak düşünenlerin bulunduğunu işaret eden Pervîz, onun Şiiliğe eğilimli (التشيع) olma ihtimalinin bulunduğunu ve bu yüzden Abbâsî halifesi Hârûnürreşîd (ö. 193/809) tarafından saraya çağırıldığını dile getirir.²² Açık olarak söylemese de burada Pervîz'in Şâfiî üzerinden vahy-i gayr-i metlûv düşüncesini Şiilikteki *muhaddes*

Ya'kûb el-Küleynî, *Uşûlü'l-kâfi*, (Beyrut: Dâru'l-Murtezâ, 2005), 1: 125, 126. Bu kavram hakkındaki farklı görüşler için bkz. Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bâri şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Muhibbuddin el-Hatîb, bn.y. (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379 h.), 7: 50, 51.

¹⁸ Gulâm Ahmed Pervîz, *Şâhkâr-i Risâlet*, 8. Baskı (Lahor: Tûlû'-i İslâm Trust, 1999), 500-502.

¹⁹ "أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْقُرْآنَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ". "Şunu iyi biliniz ki bana Kur'ân ile onun bir benzeri de verilmiştir". Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvuţ v.dğr., 2. Baskı (B.y.: Muessesetü'r-Risâle, 1999): 28/410.

²⁰ Gulâm Ahmed Pervîz, *Selîm key Nâm Huşûţ*, 7. Baskı (Lahor: Tûlû'-i İslâm Trust, 2000), 1: 45-51.

²¹ Gulâm Ahmed Pervîz, *Kitâbü't-Taqdîr*, 4. Baskı (Lahor: Tûlû'-i İslâm Trust, 1994), 181.

²² Pervîz bunu sadece bir görüş olarak zikreder, kendisi ne bunu kabul eder ne de reddiye de bulunur. Pervîz, *Şâhkâr-i Risâlet*, 501.

inancıyla ilişkilendirdiği anlaşılmaktadır.

Pervîz, vahy-i gayr-i metlûvü dînî bir temele oturtmak için *mislehü me'ahü* (مثله معه) hadisinin uydurulmuş olduğunu söylemektedir.²³ Kendisi bu düşüncüyü, acemlerin İslâm'a karşı uzlaşması,²⁴ Kur'ân'a ve İslâm'a istenen şeylerin dâhil edilebilmesi için açılmış bir yol olarak değerlendirmektedir.²⁵ İlham düşüncesini eleştirdiği bir yerde Pervîz, Hz. Peygamber'e vahiyle birlikte ilham (vahy-i hafî) da edildiği inancının ortaya çıkışının iki yönden dine zarar verdiğini söylemektedir. Ona göre bu düşünce, bir yandan Kur'ân'ın yorumu ve dinin kemale ermesi adına uydurulan rivâyetleri din olarak kabullenmeye götürmüş bir yandan da Kur'ân'ın batınî yorumlarına yol açmıştır. Pervîz bu görüşünü Ebu Hüreyre'nin (r.a) Hz. Peygamber'den iki kap dolusu ilim aldığını belirten hadisi²⁶ ile delillendirmektedir.²⁷ Yani ona göre Ebu Hüreyre'nin halk arasında yaymadığı hadisler batınî yorumlara bir işarettir.

Eslem Ceyrâcpûrî'yle yakın dönemde yaşayan edebiyatçı Niyâz Fetihpûrî (ö. 1966)²⁸ ise vahiy konusunda çok ayrı bir düşünceye sahiptir. Ona göre Kur'ân bile Allah tarafından indirilen bir vahiy veya ilham değildir. Bu Hz. Peygamber'in üstün zekâsı, güçlü psikolojisi ve en iyi (fasih) Arapçaya sahip olmasının bir ürünüdür.²⁹ Sonuç olarak ona göre vahy-i gayr-i metlûv söz konusu bile değildir.

Çekrâlevî ve Pervîz'in düşüncesine bir açıdan³⁰ yakın olan düşünce Muhammed Ca'fer Şah Pulvârevî'ye (ö. 1982)³¹ aittir. Kendisi vahy-i gayr-i metlûvü kabul etmekle birlikte

²³ Pervîz, *Taşavvuf*, 52.

²⁴ Bu konu üçüncü bölümde "Hadisler ve Acem Entrikası" başlığı altında işlenecektir. (s. 212)

²⁵ Gulâm Ahmed Pervîz, *Esbâb-ı Zevâl-i Ümmet*, 10. Baskı (Lahor: Tulû'-i İslâm Trust, 1997), 148.

²⁶ Buhârî "İlim", 44.

²⁷ Pervîz, *Selîm key Nâm Huşû*, 3: 34.

²⁸ Hindistan'ın Fetihpûr şehrine mensup olan Fetihpûrî 1884 yılında dünyaya geldi. Medrese-i Âliye Râmpûr, Nedvetü'l-Ulemâ Leknev ve Medrese-i İslâmiyye Fetihpûr'da İslâmî ilimler tahsil etti. Ayrıca resmî bir kurum olarak liseden de mezun oldu. Farklı dönemlerde eğitim, polis teşkilatı ve belediyede değişik konumlarda çalışan Fetihpûrî daha sonra gazetecilik alanını seçip birçok gazetede görev yaptı. 1922 yılında Türk şairi Nigar bt. Osmân'ın (ö. 1918) isminden ilham alarak *Nigar* adlı bir edebi dergi çıkardı. Şiir, hikâye ve roman olmak üzere edebiyatın hemen her türünde kalem oynatan Fetihpûrî, aynı zamanda İslâmî ilimler, felsefe, mantık, aruz, psikoloji, tarih gibi konularda yaklaşık 35 eser telif etmiştir. 1966 yılında Karaçi'de vefat eden Fetihpûrî'nin dînî konular üzerindeki bazı eserleri şunlardır: *Mezheb, Men u Yezdân, İstifsârât u Cevâbât, Mezâhib-i Âlem kâ Tekâbuli Muâlâ 'a*. Hayatı hakkında Bkz *Nigâr* 2, 3 (1963), 12-18. (Niyâz Fetihpûrî özel sayısı) *Mezkûr* derginin 1963 yılındaki 2, 3 ile 5, 6. sayıları Niyâz Fetihpûrî özel sayısı olarak iki cilt halinde basılmıştır.

²⁹ Niyâz Fetihpûrî, *İstifsârât u Cevâbât* (Leknev: Muhtâr Printing Works, 1949), 405, 406; Niyâz Fetihpûrî, *Men u Yezdân*, 2. Baskı (Karaçi: Educational Press, 1994), 463-465.

³⁰ Hz. Peygamber'in muamelelerle ilgili davranışları konusunda.

³¹ Hindistan'ın Patne şehrine bağlı Pulvârî kasabasında 1902 yılında dünyaya geldi. Liseden sonra

onu bazı konularla sınırlandırmaktadır. Vahy-i metlûv için “tenzil” ve gayr-i metlûv için “ilham” ifadesini kullanan Pulvârevî muamelelerin cüzî hükümlerinin³² vahiy kapsamının dışında olduğunu iddia eder. Ona göre tenzilin (vahy-i metlûv /lafzen vahiy) tek bir kaynağı olan Kur’ân muameleler için genel kurallar belirtmiş/sınırlar çizmiş (حدود)³³ ama ne tenzil ne de ilham bunların cüzî hükümleriyle ilgilenmiştir.³⁴ Bunların belirlenmesi ise tamamıyla Hz. Peygamber’in basireti ve içtihadına bırakılmıştır. O da kendi döneminin şartları doğrultusunda cüzî hükümler belirlemiştir. Ancak, cüzî hükümleri belirlemesinde Hz. Peygamber’in beşerî yönünden kaynaklanan hatalar hemen vahiyle düzeltilmiştir.³⁵ Pulvârevî’ye göre eğer muameleler kabilinden olan bir cüzî hüküm tenzilde (Kur’ân) yer almışsa, o bazı sınırları belirtmek için olmuştur. Bu iddiaların temel gerekçesi şudur: Hz. Peygamber muamelelerle ilgili ortaya koyduğu cüzî hükmü bazen tenzilin (Kur’ân) uyarısıyla ve bazen de insanlarla istişare ederek değiştirmiştir. Mesela Havle bt. Sa‘lebe olayında Hz. Peygamber Arap geleneğine göre bir karar almış fakat tenzil söz konusu hükmü değiştirmiştir (Mücâdele 58/1-4). Bedir savaşı öncesinde Hz. Peygamber mücahitler için bir yer belirlemiş ama daha sonra

Nedvetü’l-Ulemâ’da (1919-1924) eğitim gördü. Mezun olduktan sonra farklı yerlerde imamlık yaptı. 1947’de Pakistan’a hicret eden Pulvârevî, Muhammed Esed’in yönetiminde kurulan “Islamic Reconstruction” adlı kurumda araştırmacı olarak çalıştı. 1951-1973 yılları arasında bir araştırma ve yayın kurumu olan İdâre-i Sakâfet-i İslâmî’de görev aldı. Burada görevli olduğu dönemde 20 civarında eseri basılmıştır. Bunlar arasında *Maḳām-ı Sünnet*, *Gülîstân-ı Hadîs*, *İslâm Dîn-i Âsân*, *Peygamber-i İnsâniyyet* meşhurdur. Farklı dergilerde Arapça, Urduca, İngilizce makaleler yazan Pulvârevî 1982 yılında Karaçi’de vefat etti. Bkz. Muhammed İshak Battî, *Bezm-i Ercümendân*, bn.y. (Lahor: Mektebe-i Kuddûsiyye, 2005), 351-399.

³² Ekonomi, toplumsal hayat/insan ilişkileri, siyaset vb. Aslında bunlar Ahmed Hân’ın da dünyevî olarak nitelendirdiği konuların diğer bir ismidir. Ahmed Hân’ın bu konudaki fikri itaatle ilgili üçüncü görüşte ele alınacaktır. (s. 77)

³³ İlk üç kısım ile ilgili açık bir şekilde görüşünü ortaya koymamasına rağmen gayble ilgili konular ve kudsî hadislerin ilham kaynaklı olduğunu dile getirir.

³⁴ Bu konuda Pulvârevî’nin fikri çelişkili gözükmektedir. Mesela Pulvârevî “Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et.” (el-Mâide 5/67) emirinin yalnız tenzille (Kur’ân) alakalı olduğunu düşünür. Bu yüzden ona göre Hz. Peygamber, kendisine ilham (vahy-i gayr-i metlûv) yoluyla gelen bilgileri tebliğ etmekten sorumlu değildi. Bu iddiayı esas alarak Pulvârevî vahy-i gayr-i metlûvü ispatlamak için Hübâb b. Münzir’in bir sorusunu delil gösterir. Konu şöyle özetlenebilir: Bedir’de Müslüman askerleri için yer tutma konusunda Hz. Peygamber bir karar almış. Hübâb b. Münzir ise bu kararın vahiy kaynaklı olup olmadığını sormuştu. Çünkü Pulvârevî’ye göre vahy-i metlûvün tebliği şarttır, bu yüzden Hübâb b. Münzir’in sorusu tenzil hakkında olamaz. Dolayısıyla bunun ilham hakkında olduğu açıktır. Bkz. Şah Muhammed Ca’fer Pulvârevî, *Maḳām-ı Sünnet* (Ravelpindî: Mektebe-i İmtiyâz, 2005), 51. Fakat bize göre bu örnek onun genel görüşüne aykırı düşmektedir. Ona göre muamelelerle ilgili konularda ilham (vahy-i gayr-i metlûv) hiç gelmez. Hâlbuki Bedir’deki bu olay bir muameledir ve Hübâb b. Münzir (Pulvârevî’nin iddiasına göre) ilham ile bir hükmün gelip gelmediğini sormaktadır. Demek ki Hübâb b. Münzir’e göre bu alan ilhamın kapsamından hariç değildir.

³⁵ Bu yüzden Pulvârevî Hz. Peygamber’in bazı davranışlarını vahiyden saymasa da vahyin kontrolünde olduğunu düşünmektedir.

Hubâb b. Münzir'in (ö. 20/641) istişaresiyle kendi kararından vaz geçmiştir.³⁶ Hurma dölleme olayı da buna bir örnektir.³⁷

Bu temel girizgâhtan sonra vahy-i gayr-i metlûvü kabul eden ve etmeyenlerin delilleri ve üzerindeki tartışmaları ayrı başlıklarda ayrıntısıyla ele almak uygun olacaktır:

1.1.1. Kurân Dışındaki Vahyi Kabul Etmeyenlerin Gerekçeleri

Bu kısımda vahy-i gayr-i metlûvü kabul etmeyenlerin delilleri ile bunlara verilen cevaplar ele alınacaktır.

1.1.1.1. Psikoloji ve Dil İlmine Aykırı Olması

Manası Allah tarafından olup lafzı Hz. Peygamber'e ait olan bir vahiy anlayışının Psikoloji'ye ve dil ilmine aykırı olduğu düşünülmüştür. Bu görüşte olanlara göre insan aklında lafızsız bir düşünce veya fikir oluşamaz.³⁸ Dolayısıyla lafızsız bir vahiyin indirilmesi psikoloji ve dile aykırıdır. Pervîz'in ortaya koyduğu bu gerekçe daha önce Şah Veliyyullah Dihlevî'ye (ö 1176/1762) yaptığı bir eleştiride Seyyid Ahmed Hân tarafından kullanılmıştır.³⁹ Aynı gerekçeyi Ebû'l-Â'lâ Mevdûdî ile ilgili konuları tartışan Abdülvedûd⁴⁰ da zikretmiştir.⁴¹ Mevdûdî, ona verdiği cevapta hayal ve lafzın zaman açısından aynı anda oluşamayacağını, insanın aklına önce hayal ve düşüncenin geldiğini, daha sonra o hayalin lafız şekline girdiğini söylemiş ve iki örnek ile bunu izah etmiştir: 1. Farklı dil konuşanların aklına gelen aynı hayal farklı dillerle ortaya çıkar, önce akıllara somut hayal gelir, sonra beyin onu kendi bildiği dile çevirir. 2. İnsan, aklına gelen fikri lafza dökmek için çok uğraşır. Uygun kelimeler bulma konusunda çok

³⁶ Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ v.dğr., 2. Baskı (Mısır: Şeriketü Mektebet-i Mustafa el-Bâbî, 1955), 1: 620; Ebû Abdillâh el-Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Şahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 3: 482.

³⁷ Pulvârevî, *Maķâm-ı Sünnet*, 63, 70-76, 97. Pulvârevî'nin bu gerekçesi bir kısım muamelelerin vahy-i gayr-i metlûvden olmadığını ispatlasa da tüm muameleleri vahyin sınırından hariç tutmak için yeterli bir delil sayılamaz.

³⁸ Pervîz, *Mi'râc-ı İnsâniyyet*, 455; Ebû'l-A'la el-Mevdûdî, *Sünnet ki Â'inî Haysiyyet*, 19. Baskı (Lahor: Islamic Publications, 1997), 226; Gulâm Ceylânî Berk, *Do İslâm*, 7. Baskı (Lahor: Şeyh Gulâm Ali and Sons, Baskı tarihi okunamıyor), 126.

³⁹ Seyyid Ahmed Hân, *Tefsîru'l-Kur'ân ve Hüve'l-Hedyü ve'l-Furkân* (Lahor: Rifâh-ı Âm Steam Press), 1: 4. Ne var ki Ahmed Hân da vahy-i gayr-i metlûvün manen olduğuna inanmaktadır. Bkz. Hân, *Maķâlât*, 11: 383.

⁴⁰ Hakkında çok fazla bilgiye ulaşılamayan Abdülvedûd, cerrâhî mütehasısı bir tıp doktoruydu. Tulû'-i İslâm hareketine bağlı olup Pervîz'in ifadesiyle onun derslerini yazıya döken birisidir. Şafder Selîmî, "Rûdâd-i Tulû'-i İslâm Convantion Lahor 1960", *Tulû'-i İslâm* 13/5, 6 (Mayıs, Haziran 1960): 25.

⁴¹ Abdülvedûd, akt. Mevdûdî, *Sünnet ki Â'inî Haysiyyet*, 226.

çabalar. Bu da hayal ve lafzın aynı anda oluşmadığını ispatlar.⁴²

1.1.1.2. Kur'ân'a Aykırı Olması

Manen olan vahyin Kur'ân'a aykırı olduğuna dair şu gerekçeler ortaya konulmuştur.

a. Pervîz, "Uyarıcılardan olası diye onu güvenilir Ruh (Cebrâil) senin kalbine apaçık Arapça bir dil ile indirmiştir." (eş-Şu'arâ 26/193-195) âyetlerinden hareketle Hz. Peygamber'e gelen vahyin Arapça olduğunu ve Arapça olan bir vahyin de lafızsız olamayacağını söylemektedir.⁴³

b. Tilavet edilmeyen bir vahiy düşüncesinin Kur'ân'a aykırı olduğunu ifade eden Pervîz "(Ey Muhammed!) Kitaptan sana vahyolunanı oku." (el-Ankebût 29/45) âyetindeki "اتْلُ" kelimesinden hareketle, Hz. Peygamber'e verilen tüm vahyin tilavet edilen vahiy olduğunu belirtmektedir.⁴⁴ Pervîz'in bu iddiasına doğrudan bir cevap bulunmamakla birlikte hikmetin (الحكمة) tilaveti konusunda zikredilecek olan cevaplar buna da yanıt sayılabilir.

c. Eslem Ceyrâcpûrî "De ki: Ben sizi ancak vahy ile uyarıyorum." (el-Enbiyâ 21/45) ve "İşte bu Kur'ân bana, onunla sizi ve eriştiği herkesi uyarayım diye vahyolundu." (el-En'âm 6/19) âyetlerinden hareketle, insanları uyarması (انذار) için Hz. Peygamber'e sadece Kur'ân'ın indirildiğini öne sürmektedir.⁴⁵ Yani Kur'ân dışında bir vahiy (vahy-i gayr-i metlûv) söz konusu değildir. Eslem Ceyrâcpûrî'nin delil olarak kullandığı âyetler hakkında şu cevap verilmiştir: içinde kısıtlama (حصر) olan âyet (el-Enbiyâ 21/45) vahiy ile uyarılmayı beyan etmektedir. Yani uyarılmak vahiy ile olacak. Ama Kur'ân'ın vahiy olduğunu ortaya koyan âyette (el-En'âm 6/19) kısıtlama (حصر) yoktur. Yani Hz. Peygamber'e sadece Kur'ân şeklinde vahiy olunduğu bu âyetten anlaşılmamaktadır.⁴⁶ dolyasıyla Hz. Peygamber'in yaptığı inzar, vahiy çerçevesinde olmakla birlikte sadece Kur'ân'la sınırlı değildir.

⁴² Mevdûdî, *Sünnet ki Â'înî Hayşiyet*, 226, 227; Mes'ûd Ahmed, *Tefhîm-i İslâm bi-Cevâb Do İslâm*, bn.y. (Lahor: Ehl-i Hadîs Academy, 1967), 190, 191.

⁴³ Pervîz, *Mi'râc-ı İnsâniyyet*, 455.

⁴⁴ Pervîz, *Mi'râc-ı İnsâniyyet*, ?

⁴⁵ Ceyrâcpûrî, *Hemârey Dînî Ulûm*, 93, 94; Ceyrâcpûrî, "İlm-i Hadîs", 82.

⁴⁶ Abdülğaffâr Hasan Rahmânî, *Azamet-i Hadîs*, (İslâmâbâd: Dâru'l-İlm, 1989), 158, 159; Abdurrahmân Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, nşr. Şefîkurrahmân Keylânî ve Atîkurrahmân Keylânî, 4. Baskı (Lahor: Mektebetü's-Selâm, 2004), 559.

1.1.1.3. Yazdırılmaması ve Korunmaması

Kur’ân dışı vahyi kabul etmeyenlerin diğer bir gerekçesi ise şu soruyla delillendirilmiştir: vahy-i metlûv dışında inanılması gereken bir vahyin varlığından söz edilecekse neden o Kur’ân gibi içerikleri belli olan bir kitap halinde yazdırılıp korunma altına alınmamıştır?⁴⁷ Bir başka deyişle vahy-i gayr-i metlûvün yazdırılmaması ve korunma altına alınmaması onun mevcudiyetini reddetmektedir.

Pervîz’in yönelttiği bu soruya şöyle cevap verilmiştir: Vahyin birinci kısmının vahy-i kitap olmasından dolayı yazdırılmasına özen gösterilmiş, İkinci kısmı kitap dışındaki vahiy olduğundan yazdırılmamıştır. Ayrıca vahy-i gayr-i metlûv, daha çok amelle alakalı olduğu için amel yoluyla nakil olunmuştur. Buna örnek olarak “Beni nasıl namaz kılarken görüyorsanız öyle namaz kılınız”.⁴⁸ hadisi verilmiştir. Kur’ân’ın yazılması ise içerdiği kıssalar ve ibret verici konular nedeniyledir.⁴⁹ Ayrıca vahy-i metlûv yani Kur’ân, temel yasalardan oluştuğu ve “asıl” mahiyetinde olduğundan yazılması gerekmektedir. Vahy-i gayr-i metlûvün durumu ise böyle olmayıp Kur’ân’a bir şerh mahiyetinde olduğundan onun gibi yazılmamıştır.⁵⁰ Verilen bu cevapların tatminkâr olmayıp eleştiriye açık olduğu aşîkârdır. Zira ibret verici kıssa ve nasihatler vahy-i gayr-i metlûvde, amelî hükümler ise Kur’ân’da da yer almaktadır. Ayrıca vahy-i gayr-i metlûvün içerdiği müstakil hükümler, onun sadece bir şerh olduğu iddiasını da reddetmektedir.

Vahy-i gayr-i metlûvün Kur’ân gibi korunma altına alınmadığı iddiasına ise şöyle cevap verilmiştir Vahy-i gayr-i metlûv de “Şüphesiz o zikri (Kur’ân’ı) biz indirdik biz! Onun koruyucusu da elbette biziz.” (el-Hicr 15/9) âyetindeki “الذکر” kelimesinin kapsamına dâhil olup korunma altına alınmıştır. “الذکر” kelimesinin sadece Kur’ân’a hasredilmesi doğru değildir. “Kendilerine indirileni açıklamak ve onların da (üzerinde) düşünmeleri için sana bu zikri⁵¹ indirdik.” (en-Nahl 16/44) âyetinden hareketle Hz. Peygamber’in Kur’ân’ın şerhe muhtaç olan kısmını açıklamak yani ona yorum getirmekle sorumlu

⁴⁷ Pervîz, *Selîm key Nâm Huşûd*, 1: 43, 44.

⁴⁸ “صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي”. Buhârî, “Ahbâru’l-âhâd”, 1.

⁴⁹ Muhammed Eyyûb Dihlevî, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs* (Karaçi, Mektebetü’r-Râzî, ts.), 64, 65.

⁵⁰ Muhammed Akrem Nesîm Cecce, *Tefhîm-i Sünnet* (Lahor: Dârü’s-Selâm, 1999), 42, 43; Keylânî, *Â’ine-i Pervîziyyet*, 582.

⁵¹ Diyanet mealinde “zikr” yerinde Kur’ân kelimesi geçmektedir.

olması, onun yorumlarının da mahfuz ve korunmuş olmasını gerekli kılar.⁵² Ehl-i Hadis ekolünün meşhur âlimi Abdurrahmân Keylânî (ö. 1995)⁵³ “الذكر” kelimesinin sadece Kur’ân’a has olmadığını ve “Bilmiyorsanız zikir ehline sorun” (en-Nahl 16/43) âyetinden hareketle bunun şeriat anlamına geldiğini söylemektedir.⁵⁴ “الذكر” kelimesinin hadisi de kapsadığını ispatlamak için Siyalkûtî, “قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا () رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ” (et-Talâk 65/11) âyetindeki “ذِكْرًا” kelimesinden Hz. Peygamber’in kastedildiğini, hadislerin de dolaylı olarak bunun içine dâhil olduğunu ifade eder. Böylece Nahl sûresinde korunma altına alınan ‘zikr’in, Kur’ân ve hadis olduğu sonucuna ulaşır.⁵⁵

1.1.1.4. Vahyin İkili Taksimine Gerek Duyulmaması

Vahy-i gayr-i metlûvü kabul etmeyenlerin bir diğer gerekçesi vahyin ikiye ayrılıp yeni vahiy indirilmesine ihtiyaç duyulmaması düşüncesidir. Bu iddiayı öne süren Abdülvedûd şu soruyu yöneltir: Hâşâ, Allah, Hz. Peygamber’e indirdiği birinci kısımdaki vahiyden tatmin olmadı mı da ikinci bir vahiy indirmeye başlamıştır?⁵⁶

Ehl-i hadis ekolünün âlimi Gâzî Üzeyir⁵⁷ onun bu sorusunu şöyle cevaplandırmaya çalışır: Vahyin bu ikili ayrımı Allah’ın bir lütfudur, lafızlar asıl ve esas olduğundan

⁵² Gâzî Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs kâ Neyâ Rûp İslâhî Uşûl-i Tedebbür-i Hadîs* (Lahor: Mektebe-i Küddüsiyye, 2009), 1: 105.

⁵³ Muhammed İsmail Selefi’nin talebeleri arasında yer alan Keylânî, 1923 yılında Guvrânvalâ’ye bağlı Keyliânvalâ’de dünyaya geldi. Temel eğitimini babası ve ağabeyinden aldıktan sonra Vezîrâbâd ve Guvrânvalâ’de İslâmî ilimler tahsil etti. Ardından Lahor’a taşınıp farklı kurumlarda hattat olarak çalıştı. Nitekim elli adet Kur’ân nüshası da yazmıştır. Ayrıca Lahor’da Tedrîsü’l-Kur’ân ve’l-hadîs isimli kız öğrencilere özel bir medrese kurmuştur. 1995 yılında secdeyken ruhunu teslim etti. Keylânî’nin meşhur eserleri şunlardır: *Teyşîru’l-Kur’ân* (Tefsir), *Müterâdifâtü’l-Kur’ân*, *Şerî’at u Tarîkat*, *Akıl Perestî or İnkâr-ı Mu’cizat*. Bkz. Abdürreşîd Irâkî, *Berri Şağîr Pâk u Hind meyn Ulemâ-i Ehl-i Hadîs kî Tefsîrî Hîdmât*, (Faysalâbâd: Şâdık Halîl Islamic Library, 2000), 53, 54; Seccâd, *Tezkire-i Ulemâ-i Ehl-i Hadîs*, 3: 38-40; Âşım Na’îm, “Teyşîru’l-Kur’ân ez Mevlânâ Abdurrahmân Keylânî Tefsîr bi’l-Me’sûr kâ Umde Numûne”, *el-Ğalem* 17/1 (Haziran 2012): 34-36.

⁵⁴ Keylânî, *Â’ine-i Pervîziyyet*, 149, 150.

⁵⁵ Muhammed Şâdık Siyâlkûtî, *Żarb-i Hadîs* (Lahor: Nu’mânî Kütübhanesi), 251, 252; Abdülhâlık Muhammed Şâdık, “Mağâm-ı Hadîs or Bezm-i Tulû’-i İslâm Kuveyt”, *Muħaddis*, 34/8, 9 (Ağustos, Eylül 2002): 197-215.

⁵⁶ Abdülvedûd, akt. Mevdûdî, *Sünnet kî Â’înî Haysiyyet*, 65, 66; buna benzer gerekçeyi Gulâm Ceylânî Berķ de öne sürmüştür. Bkz. Berķ, *Do İslâm*, 116, 117.

⁵⁷ Abdurrahmân Mübârekpûrî’nin torunu olan Gâzî Üzeyir, 1958 yılında Hindistan’ın Mâlîrkotla şehrinde dünyaya geldi. Hindistan’ın farklı medreseleri ve Aligarh üniversitesinde eğitimini tamamlayan Üzeyir, Lahor’daki Câmî’a İslâmiyye medresesinde İslam hukukunda diplomasını da almıştır. Nâsirüddîn el-Elbânî, İbn Bâz ve İbn Useymin’in derslerine de katılmıştır. 25 civarında kitap ve 200’ye yakın makale (hakemli-hakemsiz) yazan Üzeyir’in bazı eserleri şunlardır: *Te’emmûlât fî sûreti’l-Hucurât* (Arapça), *Kitâbü’s-sihr* (Arapça), *Ża’if Hadîs kî Ma’rifet or un kî Şer’î Haysiyyet*. (Halen hayatta olan Gâzî Üzeyir hakkındaki bu bilgiler Dr. Halid Zaferullah Dâvûdî vasıtasıyla elde edilen yazarın öz geçmişiyle dayanmaktadır.)

vahy-i metlûvün lafızlarına özen gösterilme zorunluluğu varken vahy-i gayr-i metlûvün anlamı ve manası esas kılınmıştır. Böylece belli şartları taşıyanlar için manen rivayet etme kolaylığı sağlanmıştır. Eğer vahyin her iki kısmında indirilen lafızların Kur’ân gibi muhafaza edilme zorunluluğu olsaydı Müslümanlar bu sorumluluğun altından kalkamayacaklardı ki insan hayatının meseleleri ve yönleri bir kitaba sığmayacak kadar fazladır.⁵⁸ Hadislerin Kur’ân’ın şerhi olması hüviyeti, onun lafızlarına Kur’ân gibi özen göstermemenin bir sebebi sayılmıştır. *Cemâ’atü’l-Müslimîn*⁵⁹ hareketinin kurucusu olan Mes’ûd Ahmed (ö. 1997)⁶⁰ hadisin Kur’ân’a şerh oluşunu beyan ederek şunu söylüyor: Şerhin amacı anlamı doğru nakletmektedir ve bu onun için yeterlidir. Onun belli lafızlara bağlı olması söz konusu değildir.⁶¹

1.1.1.5. Hz. Peygamber’in Öğrettiklerine Aykırı Olması

Zikredilen bir diğer gerekçe ise “vahy-i gayr-i metlûv kabul edilecek olursa insanları her konuda tedebbür ve tefekküre davet eden Peygamber’in dînî ve dünyevî tüm konularda vahiy gelmeden hiçbir sonuca ulaşması mümkün olmazdı” düşüncesidir. Bu düşünceyi ileri süren Gulâm Ceylanî Berk (ö. 1985)⁶² ayrıca vahy-i gayr-i metlûv düşüncesini Hz. Peygamber’in değerinin küçültülmesi (تنقیص) olarak da nitelendirmiştir.⁶³

Onun bu iddiasına karşı Mes’ûd Ahmed şöyle cevap vermiştir: Düşünce ve tefekküre davet, tevhid ve diğer akideler hakkındadır. Kur’ân’ın ortaya koyduğu amellerin yerine

⁵⁸ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 1: 59.

⁵⁹ Fırkacılık ve hizipçiliği bırakıp Müslümanları tek ad olarak “Müslim/Müslimîn” altında toplanmaya çağıran, nasların zahirine bağlı olduğunu iddia edip kıyas ve icmâyı bir delil olarak kabul etmeyen bir cemaattir. Kuruluşu 1385 h. yılında Karaçi’de gerçekleştirilmiştir. Detaylar için bkz. Cemâ’atü’l-Müslimîn, “Jamaat-ul-Muslimeen”, erişim 20 Ağustos 2019, [http://jamaat-ul-muslimeen.net/urdu/Mes’ûd Ahmed, *Cemâ’atü’l-Müslimîn Epnî Davet or Tahrik key A’îne Meyn*, der. Muhammed Şiddîk Meymen \(Karaçi: İdâre-i Matbû’ât-i İslâmiyye, 1996\)](http://jamaat-ul-muslimeen.net/urdu/Mes%27ud%20Ahmed,%20Cem%27at%27u%27l-M%27uslim%27in%20Epn%27i%20Davet%20or%20Tahr%27ik%20key%20A%27ine%20Meyn,%20der.%20Muhammed%20Sidd%27ik%20Meymen%20(Kara%27i:%20Id%27are-i%20Mat%27b%27u%27at-i%20Isl%27amiyye,%201996))

⁶⁰ Nasların zahirine bağlı olan Mes’ûd Ahmed ilk zamanlarda *Ehl-i hadîs* ekolüne mensup iken daha sonra yeni bir cemaat kurmuştur. Geriye yaklaşık 15 eser bırakan Mes’ûd Ahmed, hadisi savunma konusunda *Tefhîm-i İslâm* ve *Burhânü’l-Müslim* adlı iki kitap yazmıştır. Bunlar dışında diğer bazı eserleri şunlardır: *Tefsîr-i Kur’ân-i Azîz*, *Tevhîdü’l-Müslimîn*, *Minhâcü’l-Müslimîn*, *Da’avâtü’l-Müslimîn*, *et-Tahkîk fî Cevâbi’t-Taklîd*, *Sahîh Târîhu’l-İslâm ve’l-Müslimîn*.

⁶¹ Mes’ûd, *Tefhîm-i İslâm bi-Cevâb Do İslâm* (Lahor: Ehl-i Hadîs Academy, 1967), 161.

⁶² 1901 yılında Pakistan’ın Attak (Attock) şehrinde dünyaya geldi, 1940 yılında İmâm İbn Teymiyye üzerine çalıştığı doktorasını verdi. Sûfî bir ailede dünyaya gelen Berk, bir dönem hadis inkârcılığı düşüncesine kapılmışken 1965 yılında eski görüşlerinden vaz geçtiğini deklare etmiştir. Kırk civarında eser telif eden Berk 1985 yılında vefat etmiştir. Önemli eserleri şunlardır: *Do İslâm*, *Do Kur’ân*, *Felsefiyân-i İslâm*, *Harf-i Maḥremâne*, *Tarîḥ-i Hadîs*. Hayatı için bkz. Wikipedia “Gulâm Ceylânî Berk”, erişim: 5 Eylül 2019, https://ur.wikipedia.org/wiki/غلام_جیلانی_برق.

⁶³ Berk, *Do İslâm*, 337, 338.

getirilmesi tefekkür ile değil naslarla öğrenilebilen konulardır. Ayrıca Hz. Peygamber'in her konuda vahye tâbi olması onun değerinin küçültülmesi değil yüceltilmesidir. Çünkü onun her ameli Allah'ın denetimi altındaydı. Bu sebeptendir ki tüm hayatında birkaç durum hariç Allah tarafından uyarılmaya maruz kalmamıştır.⁶⁴

1.1.2. Kur'ân Dışındaki Vahyi Kabul Edenlerin Gerekçeleri

Hz. Peygamber'e verilen vahiy ile geçmiş peygamberlere indirilen vahiy içerikleri açısından farklılık arz etse de mahiyet açısından aynı oldukları Kur'ân'dan anlaşılmaktadır.⁶⁵ Diğer peygamberlere verilen vahy-i gayr-i metlûvün ispatı dolaylı olarak Hz. Peygamber'e de böyle vahiy olduğunun bir gerekçesidir. Bu nedenle söz konusu tartışmalara geçmiş peygamberlere vahy-i hafî verilip verilmediği tartışmasının incelenmesiyle başlamak uygun olacaktır.

1.1.2.1. Geçmiş Peygamberlere Vahy-i Gayr-i Metlûv Verilmesi

Geçmiş peygamberlere vahy-i gayr-i metlûvün verildiğini ortaya koymak için birtakım deliller zikredilmiştir. Tüm peygamberlere vahiy gelmesine rağmen her birine müstakil kitap indirilmeyişi bu delillerin başında yer alır. Bu gerçek, onlara kitap dışında bir vahiy indirilmesini gerekli kılar. Nitekim Kur'ân'da zikri geçmekle birlikte Hz. Lût, Hz. İsmail, Hz. İshak, Hz. Yûnus gibi peygamberlere kitap verildiğini dair ne Kur'ân ne de hadiste bir bilgi bulunmaktadır.⁶⁶ Bu düşüncüyü ortaya koyanlar söz konusu peygamberlere kitap verilip verilmediği konusunda kesin bir ifade kullanmamaktadırlar. Ama Gâzî Üzeyir "Biz Nûh'a ve ondan sonra gelen peygamberlere vahyettiğimiz gibi, sana da vahyettik. İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a, Ya'kûb'a, torunlarına, İsâ'ya, Eyyüb'e, Yûnus'a, Hârûn'a ve Süleyman'a da vahyetmiştik. Dâvûd'a da Zebûr vermiştik." (en-Nisâ 4/163) âyetinde zikredilen peygamberlerden sadece Hz. İbrahim, Hz. Dâvûd, Hz. İsâ ve Hz. Muhammed'e kitap verildiğini ve diğerlerine yalnız vahy-i gayr-i metlûv

⁶⁴ Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 193.

⁶⁵ "Biz Nûh'a ve ondan sonra gelen peygamberlere vahyettiğimiz gibi, sana da vahyettik." (en-Nisâ 4/163).

⁶⁶ Muhammed İsmail es-Selefi, *Hücciyet-i Hadîs* (Lahor: Islamic Publishing House, 1981), 160; Muhammed İsmail es-Selefi, *Maqâlât-ı Hadîs*, thk. Şâhid Mahmûd, 2. Baskı (Lahor: Ummu'l-Kura Publications, 2012), 147; Muhammed Hâbibullah Muhtâr, *Sünnet-i Nebeviyye or Kur'ân-i Kerîm* (Karaçi: Meclis-i Davet u Tahkîk, 1980), 22-27; Ebû Muhammed Abdüsettâr Hammâd, *Hücciyet-i Hadîs* (Lahor: Dârü's-Selâm, 2007), 18, 19; Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 550, 551.

indirildiğini iddia etmektedir.⁶⁷ Ancak Kur’ân veya hadiste söz konusu peygamberlere kitap verilip verilmediği hakkında bilginin bulunmaması onlara kitap indirilmediği şeklinde kesin bilgiye ulaştıramaz. Neticesinde bu iddia doğru gözükmemektedir.

Bu fikir Gulâm Ahmed Pervîz tarafından eleştirilmiştir. Ona göre kitapsız hiçbir peygamber gelmemiştir. Peygamberlerin vahyi ve kitabı aynı şeydir. O, kitapsız peygamberlik fikrinin “Allah, müjdeciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdi ve beraberlerinde, kitapları hak olarak indirdi.” (el-Bakara 2/213) âyetine aykırı olduğunu düşünür. Ona göre bu düşüncenin yayılmasına sebep olan kişi, kendisini “kitapsız peygamber” şeklinde tanımlayan Gulâm Ahmed Kâdıyânî’dir (ö. 1908).⁶⁸ Muhammed Eyyûb Dihlevî (ö. 1969),⁶⁹ Pervîz’in bu itirazına cevabı verirken söz konusu âyette kitap kelimesinin tek olarak kullanılmasından hareketle âyetten her peygamberin kitap sahibi olduğu sonucuna varılmasının doğru olmadığını söyler. Anlattığına göre zikredilen âyetteki kullanım tarzına benzer bir kullanım “Onları karada ve denizde taşıdık.” (el-İsrâ 17/70) âyetinde de bulunmaktadır. Ancak her bir insanın hem karada hem de denizde yolculuk yapmış olması şart değildir. Aynı şekilde âyette Âdemoğlunun diğer mahlûkata karşı faziletli olduğu belirtilmekle birlikte kâfirlerin mahlûkatın en şerlisi olduğu⁷⁰ da Kur’ân’da zikredilmiştir.⁷¹ Yani bir kitleye nispet edilen vasfın veya verilen nesnenin onun her bir ferdinde bulunması gerekliliği yoktur.

Geçmiş peygamberlere verilen vahy-i gayr-i metlûv konusunda güçlü bir delil bazı peygamberlere kitap verilmediğine işaret eden âyetlerdir. Mesela Hz. Mûsâ’ya verilen Tevrat hakkında Kur’ân şöyle buyurmaktadır: “Teslim olmuş nebiler onunla yahudilere hüküm verirlerdi.” (el-Mâide 5/44). Yani Hz. Musâ’dan sonra gelen bazı peygamberler Tevrat’la hüküm verirlerdi. Dolayısıyla buradan anlaşıldığına göre sözü edilen

⁶⁷ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 1: 56.

⁶⁸ *Kur’ânî Fayşaley*, 4. Baskı (Lahor: Tûlû‘-i İslâm Trust, 1997), 1: 232, 233

⁶⁹ 1888 yılında Hindistan’ın Delhi şehrinde dünyaya gelen Muhammed Eyyûb Dihlevî, isimleri tespit edilemeyen farklı hocalardan dînî eğitim aldı. Tefsîr ve hadisin yanısıra kelam ile mantık ilminde de uzman olan Dihlevî 1969 yılında Karaçi’de vefat etti. Karaçi’de yaşadığı sürece ticaretle meşgul olmakla birlikte her Pazar günü münavebeli olarak iki farklı yerde ders vermekteydi. Daha sonra mezkûr derslerin bazılarının ses kayıtları dökümü yapılarak bastırılmıştır. Eserleri şunlardır: *Tefsîr-i Eyyûbî* (Fatiha ile Bakara sûresinin ilk ayetlerinin tefsîri), *Hatm-i Nübüvvet*, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs*, *Maşûd-i Kâinât*, *Tahkîku’l-Kelâm*, *Mes’ele Cebr u Kader*, *Maâlât-ı Eyyûbî*, *Münkirîn-i Hadîs or Qurbânî*. Bkz. Encümen-i Ziyâ-i Taybe, “Hz. Allame Hâfız Muhammed Eyyûb Dihlevî”, erişim: 20 Ağustos 2019, <https://www.ziaetaiba.com/ur/scholar/hazrat-allama-hafiz-muhammad-ayub-dehlvi#>.

⁷⁰ “İşte onlar yaratıkların en kötüsüdürler.” (el-Beyyine 98/6).

⁷¹ Eyyûb, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs*, 72, 73.

peygamberlere müstakil kitap verilmemiştir. Buna en açık örnek Hz. Harun'a verilen vahiyle alakalıdır. Kur'ân'ın belirttiğine göre ona müstakil vahiy gelmiştir.⁷² Ancak “Biz onlara (hükümlerimizi) açıklayan Kitab'ı (Tevrat'ı) verdik.” (es-Sâffât 37/117) âyeti onun kitap açısından Hz. Mûsâ'ya tâbi olduğunu göstermektedir. Buradan hareketle Hz. Harun'a indirilen vahyin kitap dışındaki vahiy olduğu düşünülmüştür.⁷³

Bazı peygamberlere kitap verilmediğine dair zikredilen bu delil dışında, peygamberlere nübüvvet veya kitap verilmeden önceki vahyi ispat eden âyetlerle, belli bir vahyin vahy-i metlûv (Kitap) olmaması da gayr-i metlûv vahyi ispat eden karinelere sayılmıştır. Bu doğrultuda Hz. Âdem'e dünyaya inmeden önce verilen vahiyler;⁷⁴ Hz. Yûsuf'a kuyudayken nübüvvet öncesi indirilen vahiy;⁷⁵ Hz. Mûsâ'nın Tîh (Sînâ) vadisine yerleşmeden önce ümmetine öğrettikleri ve Firavun ile yaptığı mücadelenin tamamının kitap dışındaki vahiy doğrultusunda olduğu öne sürülmüştür.⁷⁶ İkinci kısım yani peygamber'e verilen belli bir vahyin kitapta yer almadığını gösteren deliller arasında da şunlar zikredilmiştir: Nûh'a tufan esnasında indirilen vahiy, vahy-i hidayet olmadığından kitap vahyi sayılmamıştır.⁷⁷ Eyyûb Dihlevî Hz. Nûh hakkındaki “Bundan önce onları ne sen biliyordun ne de kavmin.” (Hûd 11/49) âyeti ile alakalı olarak şunu söyler: Âlemdeki tüm milletler Hz. Muhammed'in ümmeti sayılmaktadır. Onların bu olay hakkında bilgisi olmadığından böyle bir sonuca varılabilir ki söz konusu olaylar hiçbir kitapta yazılmamıştır. Eğer yazılmış olsaydı Yahûdiler, Hıristiyanlar veya başka bir milletin bundan haberi olacaktı.⁷⁸ Ne var ki Eyyûb Dihlevî'nin gösterdiği bu delil çok sağlam gözükmemektedir. Âyette geçen “قومك” kelimesinden önceki ümmetler

⁷² “Biz Nûh'a ve ondan sonra gelen peygamberlere vahyettiğimiz gibi, sana da vahyettik.” (en-Nisâ 4/163).

⁷³ Abdüssettâr Hasan Ömerpûrî, “Münkirîn-i Hadîs key İ'tirâzât or un key Cevâbât”, *Azamet-i Hadîs*, ed. Abdülğaffâr Hasan Rahmânî (İslâmâbâd: Dâru'l-İlm, 1989):122, 123.

⁷⁴ Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm* 18,19; Eyyûb, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs*, 10-13; Siyâlkûtî, *Żarb-i Hadîs*, 263; Cecce, *Tefhîm-i Sünnet*, 43, 44.

⁷⁵ “O'na, ‘Andolsun, (senin Yûsuf olduğunun) farkında değillerken onların bu işlerini sen kendilerine haber vereceksin’ diye vahyettik.” (Yûsuf 12/15), Cecce, *Tefhîm-i Sünnet*,43-49; Eyyûb, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs*,10-13; Siyâlkûtî, *Żarb-i Hadîs*, 262-265.

⁷⁶ Bunun temeli “Andolsun, ilk nesilleri yok ettikten sonra Mûsâ'ya-düşünüp ibret alsınlar diye-insanların kalp gözünü açan deliller ve bir hidayet rehberi, bir rahmet olarak Kitab'ı (Tevrat'ı) verdik.” (el-Kasas 28/43) ve bazı diğer âyetlerden hareketle Tevrat'ın, Hz. Mûsâ'ya Firavun'un ölümünden sonra Sînâ dağında verilmesi düşüncesidir. Bkz. Eyyûb, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs*, 10-13, 25; Abdüssettâr “Münkirîn-i Hadîs”, 122, 123; Mevdûdî, *Sünnet ki Â'înî Haysiyyet*, 196; Cecce, *Tefhîm-i Sünnet*, 43-49; Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*,19,20; Siyâlkûtî, *Żarb-i Hadîs*, 262, 263.

⁷⁷ Eyyûb, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs*, 10-13.

⁷⁸ Eyyûb, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs*, 64, 65.

kastedildiyse onlara Hz. Peygamber'in ümmeti denmesinin bir delili yoktur. Yok eğer Hz. Peygamber'in dönemindeki tüm insanlık ise o zaman da onun ortaya koyduğu sonuç elde edilemez. Çünkü önceki kitapların kaybolması veya tahrife uğramış olması târîhî bir gerçektir. Ehl-i Hadîs ekolünün meşhur âlimi Muhammed Sâdık Siyâlkûtî (ö. 1986)⁷⁹ "Nûh'a vahyolundu ki: Kavminden daha önce iman etmiş olanlardan başka, artık hiç kimse iman etmeyecek." (Hûd 11/36) âyetinde işaret edilen vahyin (Allah ile Nûh arasındaki konuşma), vahy-i hidayet olmadığı için vahy-i kitap da olmadığını belirtmiştir.⁸⁰

Kur'ân'da işaret edilen bazı vahiyler de "kitap vahyi" sayılmamıştır. Mesela Hz. İbrahim'in güneş, ay ve yıldızlar hakkında yaptığı konuşması,⁸¹ Allah Teâlâ ile Hz. Lût'un kavmi üzerine gelecek azap hakkında müzakeresi, özellikle Allah'ın ona "Ey İbrahim bundan vazgeç!" (Hûd 11/74-76) demesi,⁸² azap gelmeden az önce Hz. Lût'a indirilen vahiy⁸³ de vahy-i gayr-i metlûv olarak yorumlanmıştır. Hz. Yakup'un "ben Yûsuf'un kokusunu alıyorum." (Yûsuf 12/94) sözünden sonra "Allah tarafından, sizin bilemeyeceğiniz şeyleri bilirim." (Yûsuf 12/96) demesi de ona bu bilgilerin vahy-i gayr-i metlûv ile aktarıldığını gösterir. Eğer vahy-i kitap ile bildirilmiş olsaydı Yakup oğullarının da bundan haberi olacaktı. Çünkü vahy-i kitabın tamamıyla aktarılması gerekir.⁸⁴ Aynı şekilde Hz. Mûsâ'nın kavmi tarafından inek kesme konusunda peş peşe yöneltilen sorular (el-Bakara 2/67-71) ve Hz. Îsâ'nın havarilerin gökten hazır bir sofraya (مائدة) indirilmesi isteklerine (el-Mâide 5/112-115) Allah tarafından verilen cevapların vahy-i gayr-i metlûv mahiyetinde olduğu düşünülmüştür. Söz konusu gerekçeyi öne sürenlere göre eğer bu, vahy-i metlûv olsaydı sorulan sorulara hiç gerek kalmazdı. Çünkü bu Peygamberlere verilen kitaplar bütün halinde tek seferde indirilmiştir.⁸⁵

⁷⁹ Cemî'at-i Ehl-i Hadîs'in yönetecileri arasında yer alan Siyâlkûtî hakkında detaylı bilgi tespit edilememiştir. 1986 yılında vefat eden Siyâlkûtî 30 civarında eser yazmıştır. Bazı eserleri şunlardır: *Żarb-i Hadîs*, *İ'câz-i Hadîs*, *Şalâtü'r-Rasûl*, *Seyyidü'l-Kevneyn*, *Cemâl-i Mustafa*. Bkz. Muhammed İshak Battî, *Berri Şağîr key Ehl-i Hadîs Huddâm-i Kur'ân*, (Lahor: Mektebe-i ʔuddûsiyye, 2005), 587, 588.

⁸⁰ Siyâlkûtî, *Żarb-i Hadîs*, 263. Ekrem Nesîm Cecce de benzer delili zikretmiştir. Bkz. Muhammed Ekrem Nesîm Cecce, *Tefhîm-i Sünnet* (Lahor: Dârü's-Selâm Publishers, 1999), 43;

⁸¹ Eyyûb, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs*, 11.

⁸² Eyyûb, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs*, 11; Siyâlkûtî, *Żarb-i Hadîs*, 264; Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 20.

⁸³ Eyyûb, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs*, 12.

⁸⁴ Eyyûb, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs*, 11; Siyâlkûtî, *Żarb-i Hadîs*, 264, 265; Cecce, *Tefhîm-i Sünnet*, 45,46.

⁸⁵ Eyyûb, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs*, 12, 70, 71; Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 22.

Önceki peygamberlere vahy-i gayr-i metlûv indirildiğine dair delilliler zikredildikten sonra ana konumuz yani Hz. Peygamber'e vahy-i gayr-i metlûv indirildiğini ispat eden delilliler ve üzerindeki tartışmalara geçmeden önce şunu belirtmek yerinde olur ki, söz konusu gerekçelerden bazısı genel olarak vahy-i gayr-i metlûvü ispat etmekteyken diğerleri ise belli olayların vahy-i gayr-i metlûvden ibaret olduğunu ortaya koymaktadır.

1.1.2.2. Vahiy Keyfiyetinin Üçlü Taksimi

Vahy-i gayr-i metlûvün varlığı konusunda “Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla, yahut perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder.” (eş-Şûrâ 42/51) âyeti delil olarak zikredilmiştir. Vahy-i gayr-i metlûvü kabul edenlere göre Kur’ân-ı Kerîm, bu âyette belirtilen şekillerden sadece üçüncü yolla yani Cebrâîl vasıtasıyla indirilmiştir. Diğer iki kısım ise vahy-i gayr-i metlûvün indirilme keyfiyetleridir.⁸⁶ Kur’ân’ın sadece üçüncü kısım ile vahyedildiğine ise “De ki: "Her kim Cebrâîl'e düşman ise, bilsin ki o, Allah'ın izni ile Kur'ân'ı senin kalbine indirmiştir.” (el-Bakara 2/97) ve “onu güvenilir Ruh (Cebrâîl) senin kalbine indirmiştir.” (eş-Şu‘arâ 26/193-194) âyetleri delil gösterilmiştir. Bu iki âyetten hareketle Kur’ân’ın sadece Cebrâîl vasıtasıyla indirildiği düşünülmüştür.⁸⁷

Vahy-i gayr-i metlûvü reddedenler bu iddiaya itiraz etmişlerdir. Onlara göre âyetin muhatapları sadece peygamberler değil tüm insanlardır. Bundan dolayı birinci çeşit vahiy “إِلَّا وَحْيًا” rasûlün kalbine Cebrâîl vasıtasıyla indirilen vahiydir. İkinci çeşit Allah’ın perde arkasından hiçbir vasıta olmadan yaptığı konuşmadır. Allah’ın Hz. Mûsâ ile yaptığı konuşma⁸⁸ böyledir. Üçüncü çeşit ise Allah’ın, kendi mesajını insanlara ulaştıran bir peygamber göndermesidir. Bir insan Kur’ân okuduğunda Allah onunla konuşmuş olur.⁸⁹

Onların bu itirazına bazı cevaplar verilmiştir. Bunlardan biri âyette belirten vahyin birinci kısmının Cebrâîl’e has kılınmasının dayanaksız olmasıdır. Çünkü vahiy kelimesi

⁸⁶ Eyyûb, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs*, 8-10.

⁸⁷ Mevdûdî, *Sünnet ki Â’înî Hayâsiyyet*, Selefî, *Hüccîyyet-i Hadîs*, 160, 161; Selefî, *Maḳālât-ı Hadîs*, 147, 148; 111; Siyâlkûtî, *Żarb-i Hadîs*, 260-262; Hammâd, *Hüccîyyet-i Hadîs*, 18, 19; Muhammed Taḳî Osmânî, *Hüccîyyet-i Hadîs*, çev. Su‘ûd Eşref Osmânî (Lahor: İdâre-i İslâmiyât, 1991), 51, 52.

⁸⁸ “Allah Mûsâ ile de doğrudan konuştu.” (en-Nisâ 4/164).

⁸⁹ Abdülvedûd, akt. Mevdûdî, *Sünnet ki Â’înî Hayâsiyyet*, 192; Gulâm Ahmed Pervîz, *Mefhûmü’l-Kur’ân*, 10. Baskı (Lahor: Tûlû‘-i İslâm Trust, 2002), 1139, 1140.

Kur'ân'da ilham anlamında da kullanılmıştır. Bal arısı (en-Nahl 16/68)⁹⁰ ve Hz. Mûsâ'nın annesine vahiy edilmesi (el-Kasas 28/7)⁹¹ böyledir. Ayrıca âyetteki “Rasul” kelimesinden peygamber kastedilmesinin de bir delili yoktur. Çünkü Kur'ân'da bu kelime melek için de kullanılmıştır (et-Tekvîr 81/19)⁹² âyetin muhatabının tüm insanlık olduğu iddiasının da söz konusu âyetin siyak ve sibakına aykırı olduğu düşünülmüştür. Çünkü âyetteki Rasul kelimesinden peygamber kastedildiğinde “رَسُولٌ” kelimesi anlamsız kalmaktadır. Ayrıca sonraki âyette geçen “İşte sana da, emrimizle, bir ruh (kalpleri dirilten bir kitap) vahyettik.” (eş-Şûrâ 42/52) ifadesinin muhatabının Hz. Peygamber oluşu da hasmın yorumunu reddetmektedir.⁹³ Nitekim Pervîz'in düşünceleri üzerinde kapsamlı çalışmalar yapan Muhammed Dîn Kâsımî,⁹⁴ bu âyette Hz. Peygamber'e öncekiler gibi vahiy indirildiğini bildiren “كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ” ifadesinin bir önceki âyette zikredilenlerden sadece son kısma veya hepsine atfedildiği her iki durumda da âyetteki “rasûl kelimesinden peygamber kastedildiği” görüşünü reddetmektedir.⁹⁵

1.1.2.3. Kur'ân'la Birlikte Hikmetin İndirilişi

Hz. Peygamber'e Kur'ân dışında da vahiy geldiğine dair ikinci bir delil Nisâ sûresinin 113. âyeti⁹⁶ başta olmak üzere Kur'ân'daki bazı âyetlerdeki hikmet kelimesinden⁹⁷ vahy-i gayr-i metlûvün kastedildiği iddiasıdır. Bu âyetlerde hikmetin kitaptan ayrı

⁹⁰ “وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ”

⁹¹ “وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيْهِ”

⁹² “إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ”; Abdülcebbâr Ömerpûrî “Maḳālât”, 69, 70.

⁹³ Mevdûdî, *Sünnet ki Â'îni Haysiyyet*, 193, 194.

⁹⁴ 1943 yılında Hindistan'ın Feyrûzâbâd şehrinde dünyaya geldi. Daha sonra ailesiyle birlikte Pakistan'a hicret etti. Ziraat ve tarım alanında lisansını tamamlayan Kâsımî, dokuz yıl Pencap eyaleti milli eğitimine bağlı kolejlerde öğretim görevlisi olarak çalıştı. Daha sonra Pencap üniversitesinde ilahiyat alanında ikinci lisans eğitimini tamamlamasının ardından bu sahada öğretim üyesi olarak çalışmaya başladı. 2006 yılında Pencap üniversitesinde Gulâm Ahmed Pervîz'in kitabı olan *Maṭâlibü'l-Furḳân* üzerinde *Tefsîr Maṭâlibü'l-Furḳân kâ İlmi u Tahḳîkî Câize* isimli eleştirel bir çalışma yaparak doktora'sını tamamladı. Hadis inkârcılığına ve özellikle Pervîz'in düşüncelerine eleştirel yaklaşımlı sekiz eseri vardır. Bazıları şunlardır: *Kur'ân or Avret*, *Gulâm Ahmed Pervîz Epney Elfâz key Â'îne meyn*, *Uḳûbât-i Kur'ân or Münkirîn-i Hadîs*, *Vilâdet-i İsâ or Münkirîn-i Hadîs*. (Kâsımî'nin hayatı hakkındaki bilgiler müellif ile telefon üzerinden yapılan görüşmeden elde edilmiştir.)

⁹⁵ Muhammed Dîn Kâsımî, *Tefsîr Maṭâlibü'l-Furḳân kâ İlmi u Tahḳîkî Câize* (Lahor: İdâre-i Me'ârif-i İslâmî, 2009), 1: 329.

⁹⁶ “وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ”

⁹⁷ Bkz. el-Bakara 2/129, 151, 231, Âl-i İmrân 3/164; el-Ahzâb 33/34, el-Cuma 62/2.

zikredilmesi onun kitap dışında bir vahiy olduğuna işaret etmektedir.⁹⁸

Bunu reddedenler ise âyette geçen hikmetin Kur'ân dışında bir vahiy değil Kur'ân'ın bizzat kendisi olduğunu öne sürerler. Onların gerekçelerini ve bu konudaki tartışmaları şu şekilde zikretmek mümkündür:

a. Âyette geçen “ve” bağlacı beyâniyyedir (açıklayıcı). Böylece kitap ve hikmet aynı anlamı ifade eder.⁹⁹ Muhalifler ise “ve” bağlacının beyâniyye sayılması için eş anlamlı kelimeler arasında olması veya kullanan kişi tarafından beyâniyye kastedildiğine dair bir işaret (karîne) bulunması şartlarından birisinin gerçekleşmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Üstelik gerek Arap dilinde gerekse Kur'ân'da hikmet ile kitap eş anlamlı olarak kullanılmamıştır. Nitekim Mevdûdî, Kur'ân'ın dört yerinde¹⁰⁰ hikmet kelimesinden kitap veya Kur'ân'ın kastedilemeyeceğini delil göstermiştir. Ona göre Kur'ân'da geçen kitap kelimesi “Allah'ın âyetleri”; hikmet kelimesi ise “bilgelik” anlamında kullanılmıştır. Bu nedenle ona göre Kur'ân hikmet değildir; ama hem Kur'ân'da hem de onun dışında hikmet vardır.¹⁰¹

b. “وَمَا أَنزَلْ عَلَيْكُم مِّنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِ” (el-Bakara 2/231)¹⁰² âyetinde “به” şeklinde hem kitap hem de hikmet için üçüncü tekil zamirin kullanılması her ikisinin aynı olduğunun bir işareti olarak değerlendirilmiştir.¹⁰³ Bu iddiaya karşı Eyyûb Dihlevî, Allah ve Rasulünün ayrı ayrı zatlar olmasına rağmen iki farklı âyette her ikisi için üçüncü tekil zamirin kullanıldığını¹⁰⁴ zikretmiştir. Ona göre bu âyetlerde üçüncü tekil zamiri kullanıldığından Allah ve Rasûlünün bir olması düşünülemeyeceği gibi söz konusu âyetten de kitap ve hikmetin aynı olduğu ispatlanamaz.¹⁰⁵

c. Kur'ân ve hikmet için “Siz evlerinizde okunan Allah'ın âyetlerini ve hikmeti hatırlayın.” (el-Ahzâb 33/34) âyetinde “مَا يُثْلَى” “tilavet olunan” sıfatının zikredilmesinden hareketle her ikisinin aynı olduğu düşünülmüştür.¹⁰⁶ Buna cevap

⁹⁸ Taķī, *Hücciyet-i Hadîs*, 49, 50.

⁹⁹ Ceyrâcpûrî, “İlm-i Hadîs”, 81, 82; Abdülvedûd, akt. Mevdûdî, *Sünnet ki Â'ini Haysiyyet*, 198.

¹⁰⁰ Mesela Bkz. el-Bakara 2/269; en-Nahl 16/125; Lokman 31/12; ez-Zuhuruf 43/63.

¹⁰¹ Mevdûdî, *Sünnet ki Â'ini Haysiyyet*, 198, 199.

¹⁰² “Size öğüt vermek için indirdiği Kitab'ı ve hikmeti hatırlayın.”

¹⁰³ “Bâbü'l-Mürâselât”, *Tulû'î-İslâm*, 10/6 (Haziran 1957): 62.

¹⁰⁴ “اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرَٰضَوْهُ” (et-Tevbe 9/62), “اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ” (el-Enfâl 8/24).

¹⁰⁵ Eyyûb, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs*, 92, 93.

¹⁰⁶ Ceyrâcpûrî, “İlm-i Hadîs”, 81, 82; Abdülvedûd, akt. Mevdûdî, *Sünnet ki Â'ini Haysiyyet*, 200.

olarak Abdurrahmân Keylânî Kur'ân'da tilavet kelimesinin semavî kitap dışında başka okunan şeyler için de kullanıldığını (el-Bakara 2/102)¹⁰⁷ zikredip tilavet kelimesinin hadisler (vahy-i gayr-i metlûv) için de kullanılmasında bir engel olmadığını dile getirmiştir. Ona göre Hz. Peygamber'in evinde ve dışında Kur'ân ve hikmetin tilaveti yapılmaktaydı. Bazı sünnetlerin Kur'ân âyetleri gibi ezberlenip tekrar edildiği de hadislerde geçmektedir. Mesela bazı hadislerde teşehhüdün Kur'ân gibi öğretildiği zikredilmektedir.¹⁰⁸ Mevdûdî de tilavetin anlamının okumak olduğunu, bunun Kur'ân'a has kılınmasının sonrakilere ait bir kullanım olduğunu belirtir.¹⁰⁹ Abdülğaffar Hasan Rahmânî (ö. 2007)¹¹⁰ de “De ki: ‘Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi Tevrat’ı getirip okuyun.” (Âl-i İmrân 3/93) âyetindeki “فَاتْلُوهَا” ifadesinden hareketle Kur'ân dışındaki vahyin de tilavet edildiğini söylemektedir. Yani tilavetin Kur'ân'la has olması söz konusu değildir.¹¹¹

d. Hz. Lokmân'a hikmet verilmesini anlatan âyetten hareketle (Lokmân 31/12)¹¹² Ceyrâcpûrî, hikmetin anlamı hadisler (vahy-i gayr-i metlûv) ise o zaman Lokmân'a Hz. Peygamber'in hadisleri mi verilmiştir?” diyerek hikmetin vahy-i gayr-i metlûvü ifade etmesi düşüncesini reddeder.¹¹³ Keylânî, bu itiraza Ceyrâcpûrî'nin hikmetten Kur'ân'ı kastetmesini hedef alarak “eğer hikmet ve Kur'ân aynı ise demek ki Hz. Lokmân'a Kur'ân verilmiştir!”¹¹⁴ diyerek onun üslûbuyla yanıt vermiştir.

e. Öne sürülen bir diğer gerekçe hikmetin genel bir kelime olup bilgelik anlamı taşıması ve Kur'ân'ın bir sıfatının da “hakîm” olmasıdır. Dolayısıyla hikmetten hadis kastedilmeyebilir.¹¹⁵ Bu itiraz hasmın düşüncesini tam bir şekilde anlamamaktan kaynaklanmaktadır. Çünkü Kur'ân'da geçen “hikmet”in her yerde hadis ve sünnet

¹⁰⁷ “وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سَلِيمٍ”

¹⁰⁸ “Allah Rasûlü bize Kur'ân'ın bir sûresini öğretir gibi teşehhüdü öğretirdi”. Müslim, “Salât”, 649. Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 555, 556.

¹⁰⁹ Mevdûdî, *Sünnet ki Â'ini Hayâsiyyet*, 200, 201.

¹¹⁰ 1913'te Abdüssettâr Ömerpûrî'nin oğlu olarak dünyaya geldi. Delhî ve Kalkûta'da din eğitimi aldı. Hocaları arasında Tirmizî şârihi Abdurrahmân Mübarekpûrî de bulunmaktadır. Farklı medreselerde hocalık yapmakla birlikte aynı zamanda Pakistan İslâmî İdeoloji Konseyi'nin üyesi de olmuştur. 2007'de vefat etti. Bkz. Rahmanî, *Azamet-i Hadîs*, 16-20; Battî, *Debistân-ı Hadîs*, 326-350.

¹¹¹ Rahmânî, *Azamet-i Hadîs*, 146,147.

¹¹² “وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ”

¹¹³ Ceyrâcpûrî, *Hemârey Dînî Ulûm*, 92, 93; Ceyrâcpûrî, “İlm-i Hadîs”, 81; Abdülvedüd, akt. Mevdûdî, *Sünnet ki Â'ini Hayâsiyyet*, 199.

¹¹⁴ Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 556.

¹¹⁵ Ceyrâcpûrî, “İlm-i Hadîs”, 80, 81.

olarak yorumlanması söz konusu değildir.¹¹⁶ Sadece Kur'ân kelimesiyle birlikte kullanıldığı yerlerde hikmetin anlamı hadis ve sünnet olarak kabul edilmiştir.¹¹⁷

f. Kur'ân'da “أَنْزَلْنَا” lafzıyla birlikte zikredilen mîzân (el-Hadîd 57/25),¹¹⁸ hadîd (el-Hadîd 57/25)¹¹⁹ ve nûr¹²⁰ kelimeleri için de benzer bir durum söz konusudur. Abdülvedûd bu benzerlikten hareketle şu üç soruyu ortaya atmaktadır: 1. Hz. Peygamber'in söz ve fiilleri (hikmet) Kur'ân'dan ayrı olduğu gibi mîzân olarak nitelendirilen semâvî rehberlikten de mi ayrılır? 2. Nûr, Allah ve Rasûl'den ayrı inanılması gereken bir şey midir? 3. Hadid yani demirin indirilişi de mi vahiy gibidir?

Mevdûdî'nin bu üç soruya verdiği cevabın özeti şudur: Hz. Peygamber'in söz ve fiillerine hikmet denilmesi onun mîzândan ayrı bir şey olmasını gerektirmez. Onun söz ve fiillerinde hikmet (bilgelik) ve mîzân (rehberlik yeteneği)¹²¹ her ikisi de vardır. Zira mîzân ve hikmet bir arada bulunamayacak sıfatlardan değildir, yani bir zatta veya bir nesnede ikisi birlikte bulunabilir. Bir şeyin özel yönü vurgulanırken ona uygun sıfatın kullanılması Kur'ân'ın bir üslûbudur.¹²² Mevdûdî mîzan, hikmet ve nûr kelimelerini birbiriyle ilişkilendirirken şöyle bir temsil zikreder: Hz. Peygamber'e inanan kişi onun gösterdiği iman ışığında (nûr) yürürken Kur'ân, Hz. Peygamber'in hikmeti ve bilgeliğinden de istifade eder. Hadid konusuna gelince onun indirilişi vahiy gibi değildir. Kur'ân onu peygamberlere has kılmayıp “وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ” şeklinde ayrı olarak zikretmektedir. Dolayısıyla “الْحَدِيدَ” ne vahiy gibi indirilmiş ne de peygamberlerin hasâisindendir. Ama peygamberler onu (hadîd/güç) adaleti sağlamak için kullanırlar.¹²³

1.1.2.4. Hz. Peygamber'in Her Söz ve Fiilinin Vahiy Olması

Vahy-i gayr-i metlûvün bir diğer delili Necm sûresinde yer alan: “O, nefis arzusu ile

¹¹⁶ Raḥmânî, *Azamet-i Hadîs*, 146, 147.

¹¹⁷ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 1: 79.

¹¹⁸ “وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْبَيِّنَاتِ”

¹¹⁹ “وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ”

¹²⁰ “قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ” (el-A'râf 7/157), “وَاتَّبِعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ” (et-Tegâbun 64/8), “فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أُنْزِلْنَا” (el-Mâide 5/15).

¹²¹ Kendisi rahberlik yeteneği ile ne kast ettiğini şöyle açıklıyor: Bundan maksat genel rahberlik yeteneği değil, bireysel, toplumsal ve devlet sevisinde Allah'ın kitabının muradına uygun biçimde adalet ve düzen sağlama yeteneğidir.

¹²² Hikmet, Nûr, Mîzân sıfatları bir konuyu vurgulamak için kullanılan üslûbun bir göstergesidir.

¹²³ Mevdûdî, *Sünnet ki Â'ini Hayşiyet*, 201-204.

konuşmaz. O, ancak kendisine bildirilen bir vahiydir.” (Necm 53/3, 4) âyetleridir.¹²⁴ Bu âyetlerden hareketle Hz. Peygamber’in tüm söz ve fiillerinin vahye dayandığı öne sürülmüştür.¹²⁵ Fakat bu düşünceye de çeşitli itirazlar yöneltilmiştir.

a. Hadis karşıtları söz konusu âyette kastedilen vahyin sadece Kur’ân olduğunu savunmaktadır. Onlara göre “إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ” (en-Necm 53/3) âyetindeki “هُوَ” zamiri Kur’ân’ı ifade eder.¹²⁶ Müşriklerin inkâr ettiği şey Kur’ân’ın vahiy menşeli olmasıydı. Bu âyet de onlara cevap olarak indirilmiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber’in Kur’ân dışındaki söylediklerinin vahiy menşeli olduğu iddiası doğru değildir. Muhaliflerin bu itirazına Eyyûb Dihlevî mantıksal bir yaklaşımla cevap vermiştir. Ona göre âyette Hz. Peygamber’in genel olarak hevâsından (kendi isteğinden) konuşması reddedilmiştir. Çünkü hevâsından konuştuğu bir söz (Kur’ân dışındaki söz) ile hevâdan olmayan bir söz (Kur’ân) ispatlanamaz. O buna örnek olarak şunu zikreder: Hz. Peygamber’in “الْم ()” (el-Bakara 2/1, 2) hakkında “Bu, Allah’ın kelimidir” demesi eğer hevâsından (nefis arzusundan) ise bununla Allah’ın kelamı ispatlanamaz. Bundan dolayı Hz. Peygamber’in söylediği her söz vahiydir, hevâsından değildir.¹²⁷

b. Buna yöneltilen ikinci itiraz Hz. Peygamber’in beşer sıfatlı olma yönündendir. O, bir peygamber olmakla birlikte beşer sıfatlı idi.¹²⁸ Dolayısıyla bazı söyledikleri (Kur’ân) vahiy kaynaklı olup diğer bazıları ise (Kur’ân dışındakiler) vahiy menşeli değildir. Bunu ispatlamak için “قُلْ إِنْ ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَىٰ نَفْسِي ۖ وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ رَبِّي” (Sebe’ 34/50) âyeti delil gösterilmiştir. Pervîz bu âyete şöyle meal vermiştir: “Eğer bir hataya düşüyorsam o benden kaynaklanır (veya vebali üzerimde olur), doğru yolda olmam ise Allah tarafından bana gönderilen vahiy doğrultusundadır.”¹²⁹ Bu itiraza verilen ilk cevap âyetin tercümesinin yanlış yapıldığı yönündedir. Eyyûb Dihlevî’nin dediğine göre “إِنْ

¹²⁴ Diyanet mealinde “إِنْ هُوَ” ifadesi “(Size okuduğu) Kur’ân” şeklinde tercüme edilmiştir. Ancak söz konusu âyetten vahy-i gayr-i metlûv için delil alanlar Hz. Peygamber’in Kur’ân dışındaki söylediklerini de buna dâhil olduğunu iddia etmektedirler.

¹²⁵ Siyâlkûtî, *Żarb-i Hadîs*, 266; Muhtâr, *Sünnet-i Nebeviyye*, 110-114; Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 1: 86, 87; Hammâd, *Hücciyet-i Hadîs*, 16, 17.

¹²⁶ Berķ, *Do İslâm*, 120, 121.

¹²⁷ Eyyûb, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs*, 17-18; buna benzer delil için bkz. Muhammed Yûsuf Lüdyânevî, *İnkâr-ı Hadîs key Netâic* (Lahor: el-Mîzân ts.), 18.

¹²⁸ “De ki: “Ben de ancak sizin gibi bir insanım (Ne var ki) bana, ‘Sizin ilah’ımız ancak bir tek ilâhtır’ diye vahyolunuyor.” (el-Kehf 18/110).

¹²⁹ “Bâbü’l-Mürâselât”, *Tulû’-i-İslâm*, 10/6 (Haziran 1957): 59.

”صَلَّٰتُ” bir şart cümlesidir; dolayısıyla peygamberin yanılması sadece var sayılmıştır, gerçekte böyle bir durum söz konusu değildir. Bu sebeple âyetten hareketle Hz. Peygamber’in sözlerini, kaynağı açısından ikiye (Allah tarafından olan ile Hz. Peygamber’in kendisinden olan) ayırmak doğru değildir. Eyyûb Dihlevî bunun için Hz. Peygamber hakkındaki “Eğer sana indirdiğimiz şeyden şüphe içinde isen” (Yûnus 10/94) ve Hz. Mûsâ hakkındaki “Eğer yalancı ise, yalanı kendi aleyhinedir.” (Gâfir 40/28) şart cümlelerini delil olarak zikretmiştir. Bu iki yerde de sadece faraziye bir konu var. Ne Hz. Peygamber şüpheyi düşmüş ne de Hz. Mûsâ hakkında farzedilen gerçekleşmiştir.¹³⁰ Dolayısıyla söz konusu âyetten (Sebe’ 34/50) hareketle Hz. Peygamber’in Kur’ân dışındaki söz ve fiillerinin vahiy kaynaklı olmadığı sonucuna varmak da doğru değildir.

Bir diğer cevap da mantıksal açıdan verilmiştir. Eyyûb Dihlevî inkârcılara şöyle sormaktadır “Hz. Peygamber kendinden hiç hata yaptı mı? Eğer evet dersiniz o zaman âyete göre onun vebali Hz. Peygamber üzerinde olması gerekir ki bu küfürdür. Eğer hayır dersiniz o zaman Hz. Peygamber’in her söz ve fiilinin vahiy kaynaklı olduğu iddiası doğru çıkar” Ayrıca âyette vebal, Hz. Peygamber’in kendisinden yaptığı hataya bağlanmıştır. Hz. Peygamber üzerinde herhangi bir vebal olmadığına göre kendinden yaptığı hiçbir hata da söz konusu değildir.¹³¹ Başka bir yerde Eyyûb Dihlevî, Hz. Peygamber’in bazı söz ve fiillerinin vahye bağlı olmadığı düşüncesinin “Ben sâdece bana vahyedilene uyarım.” (el-Ahkâf 46/9) âyetine, bazılarını vahiy bazılarını kendi ictihâdı doğrultusunda yaptığı düşüncesinin ise “insanlar arasında Allah’ın sana öğrettikleri ile hüküm veresin.” (en-Nisâ 4/105) âyetine aykırı olduğunu dile getirerek Hz. Peygamber’in tüm söylediklerin ve yaptıklarının vahye dayandığını ortaya koymaktadır.¹³²

c. Bir diğer itiraz şöyledir: Hz. Peygamber’in her sözü vahiy menşeli olsaydı neden Allah onu bazı konularda ikaz etmiştir? Nasıl olur da Allah önce bir konuyu vahiy olarak bildirir, uygulandığında da ikaz eder? Tahrim sûresinde geçen bal olayı ve Abese sûresinde zikredilen âmâ sahabiyle yaşanan hadise böyledir.¹³³ Eyyûb Dihlevî, “Allah

¹³⁰ Eyyûb, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs*, 75, 76.

¹³¹ Eyyûb, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs*, 77, 78.

¹³² Eyyûb, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs*, 18,19.

¹³³ *Mizâc Şinâs-i Rasûl*, 195-198.

istediğini yapma ve söyleme hakkına sahiptir” diyerek bu itiraza cevap vermeye çalışır ve benzeri durumun başka âyetlerde de olduğunu zikreder. Onun verdiği örneklerden bazıları şunlardır: Allah, Hz. İsa’nın teslis akidesini ortaya koymadığını bilmesine rağmen onun buna vesile olup olmadığını sorgulamıştır.¹³⁴ Aynı şekilde Hz. Peygamber’in günah işlemediğini¹³⁵ belirtmekle birlikte onun önceki ve sonraki günahlarını affettiğini¹³⁶ haber vermiştir. Yine istediklerini saptırdığını¹³⁷ söylemesine rağmen onların nereye gittiklerini;¹³⁸ bazı kalpleri mühürlediğini haber vermekle birlikte¹³⁹ insanları inanmaktan alıkoyan şeyin ne olduğunu¹⁴⁰ sormuştur.¹⁴¹

Diğer bir cevap ise Muhammad Dîn Kâsımî tarafından verilmiştir. Ona göre Hz. Peygamber’in tüm söz ve davranışlarından önce ona vahiy gelmesi söz konusu değildi. Onun bazı söz ve fiilleri doğrudan vahiy kaynaklıyken diğerleri de vahyin denetimi altındaydı. Vahiy dışında yaptığı bir söz veya eyleminde birazcık hataya düşse Allah tarafından uyarılmaktaydı. “Sen gözlerimizin önündesin” (et-Tûr 52/48) âyeti buna işaret etmektedir.¹⁴² Eyyûb Dihlevî’nin, itiraza yönelttiği yanıtlarla kıyaslandığında Kâsımî’nin cevabının daha ikna edici ve naslara daha uygun olduğu belirtilebilir.

d. Bir diğer itiraz da şudur: Hz. Peygamber’in her sözü vahiyle ve bağlayıcı nitelikte ise neden Hz. Peygamber’in Hz. Zeyd’e “Eşini nikâhında tut.” (el-Ahzâb 33/37) demesine rağmen o karısını boşadı. Hâlbuki Hz. Zeyd hakkında Kur’ân “Allah’ın kendisine nimet verdiği, senin de iyilikte bulunduğun kimse.” (el-Ahzâb 33/37) ifadesini kullanmıştır. Böyle biri Hz. Peygamber’in söylediklerine nasıl karşı çıkar?¹⁴³ Bu itiraza emir sîğasının vücut anlamında kullanıldığı gibi diğer anlamlarda da kullanılabileceği söylenerek cevap verilmiştir. Nitekim bazı âyetlerde emir sîğası vücut ifade

¹³⁴ “Allah kıyamet günü şöyle diyecek: ‘Ey Meryem oğlu İsa! Sen mi insanlara Allah’ı bırakarak beni ve anamı iki ilah edinin dedin?’” (el-Mâide 5/116).

¹³⁵ “Sen elbette dosdoğru bir yol üzere (peygamber) gönderilenlerden sin.” (Yâsîn 36/3, 4), “Arkadaşınız (Muhammed haktan) sapmadı ve azmadı.” (en-Necm 53/2).

¹³⁶ “Ta ki Allah, senin geçmiş ve gelecek günahlarını bağışlasın.” (el-Fetih 48/2).

¹³⁷ “Şüphesiz Allah dilediğini saptırır.” (ar-Ra’d 13/27).

¹³⁸ “Nasıl oluyor da (Hak’tan) döndürülüyorsunuz?” (Yûnus 10/32), (Gâfir 40/62).

¹³⁹ “Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir.” (el-Bakara 2/7).

¹⁴⁰ “İnsanlara hidayet geldikten sonra onların inanmalarına ne engel olmuştur.” (el-Kehf 18/55).

¹⁴¹ Eyyûb, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs*, 78-80.

¹⁴² Kâsımî, *Tefsîr Ma’âlibü’l-Furkân kâ İlmi u Tahkîkî Câize*, 1: 351, 352.

¹⁴³ “Bâbü’l-Mürâselât”, *Tulû’i-İslâm*, 10/6 (Haziran 1957): 59.

etmemektedir.¹⁴⁴ Aynı şekilde Hz. Zeyd’e söylenen söz de vucub anlamında değildir.¹⁴⁵

e. Diğer bir itiraz ise âyetin mealı açınsındandır. Yazarı belli olmayan makaleye göre âyet Hz. Peygamber’in tüm sözlerinin vahiy kaynaklı olduğunu değil, vahiy gerçeğini anlatmaktadır. Yani vahiy Hz. Peygamber’in kendinden (içten) olmayıp Allah tarafından (dışardan) ona indirilen bir şeydir.¹⁴⁶ Bu itirazla ilgili özel bir cevaba rastalanılmamıştır.

1.1.2.5. Kur’ân’la Birlikte Bir Misli Daha Verildi Hadisi

“*Mislehü me‘ahü hadisi*”¹⁴⁷ olarak bilinen hadis Kur’ân dışı vahyi kabul edenlerin en önemli delilleri arasındadır. Bununla birlikte hadisleri genel bir şekilde reddedenler açısından hiçbir değere sahip değildir. Daha önce zikri geçtiği üzere Pervîz, bu hadisin Kur’ân’a aykırı olduğunu ve bunun aracılığıyla dinden olmayan şeylere dinî değer kazandırmanın kolaylaştırıldığını söylemektedir. Ona göre Kur’ân benzersiz bir kitaptır; bundan dolayı onun benzeri bir şeyin bulunduğu iddiası doğru değildir.¹⁴⁸

Keylânî, Pervîz’in “Kur’ân’a benzerlik” konusunda yaptığı itiraza şöyle cevap verir: Benzerlik her iki şeyin tamamıyla aynı olmasını gerektirmez, belli bir açıdan aynılık da yeterlidir. Mesela Allah Cennet’teki hûru’l-ayn’ı (حورالعین) incilere benzetmektedir.¹⁴⁹ Âyette geçen benzetme sadece onların güzellikleri açınsındandır. Hurilerin inciler gibi küçük ve yuvarlak olmaları söz konusu değildir. Aynı şekilde Hz. İsmâ’nın Hz. Âdem’e benzetilmesi¹⁵⁰ sadece onların babasız doğmalarıyla alakalıdır.¹⁵¹ Vahy-i gayr-i metlûvün Kur’ân’a benzetilmesi de tüm yönleriyle değil, helal ve haram konusunda her ikisinin bağlayıcı oluşu sebebiyledir.¹⁵²

Buraya kadar zikredilen beş husus Kur’ân dışında vahyin varlığına dair genel gerekçeler

¹⁴⁴ “İhramdan çıktığınızda (isterseniz) avlanın.” (el-Mâide 5/2), “Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin.” (el-Kehf 18/29), “Dilediğinizi yapın.” (Fussilet 41/40).

¹⁴⁵ Eyyûb, *Fitne-i İnkâr-ı Hadis*, 81.

¹⁴⁶ “Bâbü’l-Mürâselât”, *Tulû‘i-İslâm*, 10/6 (Haziran 1957): 59.

¹⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 28/410.

¹⁴⁸ Pervîz, *Esbâb-ı zevâl-i ümmet*, 147; Pervîz, *Kitâbü’t-Tağdîr*, 181.

¹⁴⁹ “Onlar için saklı inciler gibi, iri gözlü huriler de vardır.” (el-Vâkı‘e 56/23).

¹⁵⁰ “Şüphesiz Allah katında (yaratılışları bakımından) İsmâ’nın durumu, Âdem’in durumu gibidir.” (Âl-i İmrân 3/59).

¹⁵¹ Keylânî, *Â‘ine-i Pervîziyyet*, 167, 168.

¹⁵² Keylânî, *Â‘ine-i Pervîziyyet*, 167, 168; Mevdûdî, *Sünnet ki Â‘ini Hayıyyet*, 112; Tenvîr, *Münkirîn-i Hadis* 29-50; Abdüssettâr, *Hücciyet-i Hadis*, 21. Abdülcebbâr, “Mağâlât”, 48.

idi. Aşağıdaki hususlar ise belli olayın veya hükmün vahy-i gayr-i metlûvden olduğunu ispatlamak için ortaya konulmuş delillerdir.

1.1.2.6. Kiblenin Beytûlmakdis'ten Mescid-i Harâm'a Çevirilmesi

Hiz. Peygamber Medine'ye geldiği zaman kible Beytûlmakdis idi. Daha sonra Kur'ân'da belirtildiği üzere¹⁵³ Mescid-i Harâm kible kılınmıştır. Âyette geçen “وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا” (el-Bakara 2/143) ifadesinden hareketle geçmişte Beytûlmakdis'in kible olmasının da Allah tarafından müstakil bir hüküm halinde indirildiği anlaşılmaktadır. Ancak Kur'ân'da bu hükmün geçmemesi bu emrin vahy-i gayr-i metlûv ile bildirildiğinin bir delili sayılır.¹⁵⁴ Vahy-i gayr-i metlûvü kabul etmeyenler tarafından bu delile iki itiraz yöneltilmiştir:

a. Önceki kiblenin tespiti vahy-i gayr-i metlûvle değil, geçmiş peygamberlere tâbi olarak Beytûlmakdis'ti. En'am sûresinde geçen “onların tuttuğu yola uy” (el-En'âm 6/90) ifadesi buna delil olarak zikredilmiştir.¹⁵⁵ Abdülğaffâr Hasan Rahmânî bu itirazı şöyle bir soruyla reddeder: Beytûlmakdis'e yönelmek önceki peygamberlere tâbi olma emrine dayalıysa Allah Rasûlü, Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'in inşa ettiği Mescid-i Harâm'a neden yönelmemiştir? Hâlbuki onların ismi de aynı âyette geçmektedir?¹⁵⁶ Eyyûb Dihlevî ise bu itiraza cevap verirken söz konusu âyetin (el-En'âm 6/90) Mekki olduğunu vurgular. Ona göre eğer bu âyet önceki kiblenin nedeni olsaydı, Hz. Peygamber'in Mekke'de olduğu sürece Beytûlmakdis'e yönelik namaz kılması gerekirdi. Oysa o, Mescid-i Harâm'a yöneliyordu. Kendisi bunu ispatlamak için “Sen, namaz kıldığında kulu (bundan) engelleyeni gördün mü?” (el-'Alak 96/9-10) âyetinde geçen olayda, Hz. Peygamber'in Mescidi Harâm'a yönelerek namaz kıldığı esnada Ebû Cehil'in onu engellediğini herhangi bir kaynak vermeksizin söyler. Ona göre Hz. Peygamber Mekke'deyken kible Mescid-i Harâm'dı, Medine'ye hicret ettiğinde ise Beytûlmakdis kible kılınmıştır. Daha sonra ikinci kez değişiklik yapılarak Mescid-i

¹⁵³ “(Ey Muhammed!) Biz senin çok defa yüzünü göğe doğru çevirip durduğunu (vahiy beklediğini) görüyoruz. (Merak etme) elbette seni, hoşnut olacağın kibleye çevireceğiz. (Bundan böyle), yüzünü Mescid-i Harâm yönüne çevir.” (el-Bakara 2/144).

¹⁵⁴ Eyyûb, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs*, 16, 70, 71; Siyâlkûtî, *Żarb-i Hadîs*, 272, 273; Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 30; Cecce, *Tefhîm-i Sünnet*, 55,56; Muhtâr, *Sünnet-i Nebeviyye*, 117; Takî, *Hücciyet-i Hadîs*, 32,33; Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 86, 87.

¹⁵⁵ “Bâbü'l-Mürâselât”, *Tulû'î-i-İslâm*, 10/6 (Haziran 1957): 59.

¹⁵⁶ Rahmânî, *Azamet-i Hadîs*, 136, 137.

Harâm kible olarak tayin edilmiştir. Sonuç olarak Eyyûb Dihlevî en son hariç ilk iki döndürme emirlerinin Kur’ân’da bulunmamasından hareketle bunların vahy-i gayr-i metlûvle emredildiğini söyler. Ayrıca önceki peygamberlere uyulması emrinin sadece akideyle ilgili olduğunu zikreder.¹⁵⁷

b. “كُنْتَ عَلَيْهَا” ifadesindeki “كُنْتَ عَلَيْهَا” fiili geçmiş değil, şimdiki zaman anlamına gelmektedir. Yani burada önceki kiblede değil son kiblede bahsedilmektedir. Abdülvedûd’un gerekçesi âyette kible kılınmanın bir imtihan olarak zikredilmesidir.¹⁵⁸ Bu durum birinci kible hakkında olamaz zira orada imtihan gibi bir durum yoktur. Fakat ikinci kible hükmünde bir kibleyi bırakıp yeni bir kibleye yönelmenin imtihan niteliğinde olduğu açıktır.¹⁵⁹ Mevdûdî bu itirazı ele almıştır: Ona göre: “كُنْتَ عَلَيْهَا” fiili geçmiş zaman ifade ettiği gibi şimdiki zaman anlamına da gelebilir. Ancak âyetin siyakı ve sibakı buna müsait değildir. Bir önceki âyette geçen “مَا وَلَّاهُمْ عَنْ” (el-Bakara 2/142) ifadesinde de “كَانَ” fiili geçmiş zaman anlamında kullanılmıştır. Ayrıca Müslümanlara yöneltilen itiraz önceki kible yerine niçin yeni bir kible hükmü geldiğidir. İmtihan olma durumu hakkında Mevdûdî şunu dile getirir: Tüm Araplar için Mescid-i Harâm en değerli olmasına rağmen Beytülmakdis’in (Yahudilerin kiblesinin) kible kılınması bir imtihan mahiyeti taşımaktaydı. “Allah’ın doğru yolu gösterdiği kimselerden başkasına ağır gelse de.” (el-Bakara 2/143) ifadesi de bunu vurgulamaktadır.¹⁶⁰

1.1.2.7. Tahrîm Sûresinde Geçen Sır Olayı

Hiz. Peygamber ve hanımları arasındaki bir sır ile ilgili olay Tahrîm sûresinde anlatılmıştır. Hiz. Peygamber bir hanımına gizlice bir şey anlattı. O da sırrını tutamayıp başkasına anlatmış, daha sonra Hiz. Peygamber bundan haberdar olmuş. Söz konusu âyetlerin inişinden önce Hiz. Peygamber’e verilen bu bilgi için Kur’ân’da iki ifade kullanılmıştır: “تَبَايَعْنَا الْخَيْرُ وَأُظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ” (et-Tahrîm 66/3).¹⁶¹ Her iki ifadede de bu bilgiyi ona Allah’ın verdiği anlaşılmaktadır. Bilginin Kur’ân’da yer almaması bunun

¹⁵⁷ Eyyûb, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs*, 87.

¹⁵⁸ “yönelmekte olduğun ciheti ancak; Resûl’e tâbi olanlarla, gerisin geriye dönecekleri ayırd edelim diye kible yaptık.” (el-Bakara 2/143).

¹⁵⁹ Abdülvedûd, akt. Mevdûdî, *Sünnet ki Â’îni Hayâsiyyet*, 205, 206.

¹⁶⁰ Mevdûdî, *Sünnet ki Â’îni Hayâsiyyet*, 205-209; Keylânî, *Â’îne-i Pervîziyyet*, 577, 578.

¹⁶¹ “Allah da bunu peygambere bildirince. Bunu bana, hakkıyla bilen ve hakkıyla haberdar olan Allah haber verdi”.

vahiy-i gayr-i metlûv olduğunun göstergesi sayılmıştır.¹⁶²

Bu görüşe iki itiraz yöneltmiştir. Birincisi âyette geçen “الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ” sıfatının Allah için değil bilgi sızdıran kişi için kullanıldığı şeklindedir. Eğer Allah için kullanıldıysa da bu, doğrudan vahiy anlamına gelmez. Mesela, “Allah’ın size öğrettiğiyle¹⁶³ eğitip alıştırdığınız avcı hayvanların tuttuğu (avlar) helâl kılındı.” (el-Mâide 5/4)¹⁶⁴ ile “O, kalemle yazmayı öğretendir” (el-Alak 96/4) ifadesinde bunların öğretilmesinin Allah’a nispet edilmesine rağmen ne birinci âyetten köpekleri eğitime ilminin Allah tarafından vahiyle indirildiği ne de ikinci âyette kalem tutarak öğrettiği sonucu çıkartılabilir.¹⁶⁵ Pervîz ile aynı düşüncede olanlar tarafından gelen bu itiraza Abdurrahmân Keylânî şöyle cevap vermiştir: Ona göre Allah ve insanlar arasında kullanılan vahiy kelimesi “peygamberlerin insanlara anlatması” manasına geliyorsa köpekleri eğitime ilmi de ilk olarak peygamberlerden birine vahiyle öğretilmiş, diğer insanlar da ondan öğrenmiş olmalıdır. İkinci bir cevap ise “الْعَلِيمُ” ve “الْخَبِيرُ” sıfatlarının birlikte kullanılışında bundan sadece Allah’ın kastedildiğini söylemesidir.¹⁶⁶ Rahmânî “الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ” sıfatının gerçek anlamda Allah için kullanılabileceği için mecaz anlamında (mahlûkat için) kullanılmasının doğru olmadığını, ancak hasmın verdiği diğer örneklerdeki kelimelerin mecaz anlamında kullanılabileceğine işaret etmektedir.¹⁶⁷ Eyyûb Dihlevî ise “وَأُطَهِّرُ اللَّهَ عَلَيْهِ” ifadesinden Allah kastedileceği gibi “الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ” sıfatında da Allah kastedildiğini belirtmiştir.¹⁶⁸

1.1.2.8. Müşriklerin İki Grubundan Birisinin Yenileceği Müjdesi

Bedir savaşından önce Hz. Peygamber’e müşriklerin iki grubundan (Mekke’den gelen silahlı grup ve Şam’dan gelen ticaret kafilesi) birisini yeneceğiyle ilgili müjde

¹⁶² Eyyûb, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs*, 13; Mevdûdî, *Sünnet ki Â’înî Hayşiyet*, 113, 114; Siyâlkûtî, *Żarb-i Hadîs*, 269, 270; Mes’ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 31; Cecce, *Tefhîm-i Sünnet*, 51; Muhtâr, *Sünnet-i Nebeviyye*, 118,119; Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 87; Hammâd, *Hücciyet-i Hadîs*, 18, 19; Takî, *Hücciyet-i Hadîs*, 40,41; Tenvîr, *Münkirîn-i Hadîs*, 51-81.

¹⁶³ Diyanet mealinde şöyle geçmektedir: “Allah’ın size verdiği yeteneklerle.”

¹⁶⁴ “Allah’ın size verdiği yeteneklerle eğitip alıştırdığınız avcı hayvanların tuttuğu (avlar) helâl kılındı.”

¹⁶⁵ “Bâbü’l-Mürâselât”, *Tulû’i-İslâm*, 10/6 (Haziran 1957): 60; Abdülvedûd, akt. Mevdûdî, *Sünnet ki Â’înî Hayşiyet*, 216-218.

¹⁶⁶ Keylânî, *Â’ine-i Pervîziyyet*, 574, 575; Abdüsselâm Rüstemi, *İnkâr-ı Hadîs sey İnkâr-ı Kur’ân tek* (Lahor: Dârü’s-Selâm, ts.), 92.

¹⁶⁷ Rahmânî, *Azamet-i Hadîs*, 138, 139.

¹⁶⁸ Eyyûb, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs*, 83-86; Mevdûdî, *Sünnet ki Â’înî Hayşiyet*, 218.

verilmişti. Kur'ân'da söz konusu müjdenin verilmesine işaret vardır.¹⁶⁹ Ancak bu müjdenin Kur'ân'da yer almaması onun Kur'ân dışındaki bir vahiyle verildiğini göstermektedir.¹⁷⁰

Kur'ân dışı vahyi kabul etmeyenlerden Abdülvedûd, bu müjdenin “Müslümanların yeryüzünde egemen kılınacağı” (en-Nûr 24/55)¹⁷¹ ve “Üstün olan sizlersiniz.” (Âl-i İmrân 2/139) müjdesinin genelliği altında olduğunu söyleyerek ayrıca bir vahiyle indirildiğini inkâr etmektedir. Ona göre tabîî kurallardan kaynaklanan durumların Allah'a nispet edilmesi Kur'ân'da kullanılan bir üslûptur. Çünkü silâhsız grubun yenileceği açık ve tabîî idi. Bu nedenle bu müjdenin Allah'a nispet edilmesi aynı mahiyettedir.¹⁷²

Onun bu itirazına Mevdûdî şöyle cevap verir: İki gruptan birisinin mutlaka yenileceği bu iki âyette zikredilen müjdesine tâbi olsaydı her iki grubun ele geçirilmesi gerekirdi. Eğer bu müjde fitri kuralların ve o dönemdeki durumun bir yansıması olsaydı sonuç çok farklı olacaktı. Mesela silâhsız grubun yenilmesi daha tabîî idi ama yenilen silahlı grup oldu. Durumlarının çok iyi olması gerekirdi ama Kur'ân bunun için “sanki göz göre göre ölüme sürülüyorlarmış gibi.” (el-Enfâl 8/6) ifadesini kullanmıştır. Yani durumlar onlar için hiç de iyi değildi.¹⁷³ Bu gerekçelere bakıldığında söz konusu müjdenin müstakil bir şekilde vahy-i gayr-i metlûv ile Hz. Peygamber'e bildirildiği anlaşılmaktadır.¹⁷⁴

1.1.2.9. Hz. Peygamber'in, Rüyasında Umre Yaptığını Görmesi

Hicretin altıncı yılında, umre için Mekke'ye girdiğine dair gördüğü bir rüya üzerine Hz. Peygamber ashabıyla birlikte Mekke yolculuğuna çıkmış, ancak Hudeybiye'de Mekkeliler tarafından engellenmişlerdi. Onlarla zor şartlar üzerine antlaşma yapıp Medine'ye geri dönmek zorunda kalındığında Müslümanlar arasında bir tedirginlik

¹⁶⁹ “Hani Allah size iki taifeden birini, o sizindir diye va'dediyordu.” (el-Enfâl 8/7).

¹⁷⁰ Abdüssettâr, “Münkirîn-i Hadîs”, 122, 123; Mevdûdî, *Sünnet ki Â'ini Hayşiyet*, 115, 116; Taķî, *Hücciyet-i Hadîs*, 39, 40; Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 90.

¹⁷¹ “Allah, içinizden, iman edip de salih ameller işleyenlere, kendilerinden önce geçenleri egemen kıldığı gibi onları da yeryüzünde mutlaka egemen kılacağına, dair vaadde bulunmuştur.”

¹⁷² Abdülvedûd, Akt. Mevdûdî, *Sünnet ki Â'ini Hayşiyet*, 223, 224. “استخلاف في الارض” konusunu Pervîz de zikretmiştir bkz. Pervîz, *Mefhûmü 'l-Kur'ân*, 395.

¹⁷³ Mevdûdî, *Sünnet ki Â'ini Hayşiyet*, 223, 224.

¹⁷⁴ Mevdûdî, *Sünnet ki Â'ini Hayşiyet*, 223, 224; Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 580, 581.

yaşanmıştı, hatta Hz. Ömer gelip Hz. Peygamber'e "Siz demediniz mi ki biz umre yapacağız?" diye sormuştu. Bu soru üzerine Hz. Peygamber "Bu sene umre yapacağımızı söylemedim ki" diye yanıt vermiştir.¹⁷⁵ Ayrıca dönüşte "Andolsun ki Allah Peygamberine o rüyayı doğru ve hak olarak gösterdi. İnşallah Kabe'ye gireceksiniz" (el-Fetih 48/27-28)¹⁷⁶ âyetleri de indirilmiştir. Âyette zikredilen bu rüya, vahy-i gayr-i metlûv olarak değerlendirilmiştir.¹⁷⁷ Söz konusu delil üzerine yapılan eleştiriler ve ilgili tartışmalar şu şekildedir:

a. Vahyin mahiyeti açısından yapılan bir itiraz, vahyin rüya halinde olduğunun kabul edilmemesidir.¹⁷⁸ Bu itiraza Mevdûdî, Hz. İbrahim'in kendi oğluna "seni Allah adına kurban edeceğim" dediğinde oğlunun "Babacığım, emrolunduğun şeyi yap." (es-Sâffât 37/102) demesi ve bunun üzerine kendisine Allah tarafından bir uyarının gelmemesinin (rüyasını vahiy olarak değerlendirmesi konusunda haksız olsaydı Allah tarafından bir uyarı gelmesi gerekirdi) peygamberin rüyasının vahiy olduğunun bir delili sayılacağını belirterek yanıt vermiştir.¹⁷⁹

b. Bu delile yöneltile itirazlardan bir diğeri söz konusu âyetin "gerçek bir rüya gösterildiği değil, Hz. Peygamber'in gördüğü rüyanın Allah tarafından gerçekleştirildiği" şeklinde yorumlanmasıdır.¹⁸⁰ Yani âyet Allah'ın Hz. Peygamber'e gerçek bir rüya gösterdiğini¹⁸¹ değil, onun gördüğü rüyanın Allah tarafından gerçekleştirildiğini anlatmaktadır.¹⁸² Bu itiraza cevap olarak âyette iki nesnenin (rasul ve rüya) bulunması nedeniyle yapılan tercümenin yanlış olduğu söylenmiştir.¹⁸³ Mevdûdî, nesne konusunu zikretmeden bir örnekle bu tercümenin doğru olmadığını vurgulamaktadır. Ona göre "صدقني الحديث" "bana doğruyu söyledi" sözünde olduğu gibi

¹⁷⁵ Buhârî, "أَوَّلَيْسَ كُنْتَ تُحَدِّثُنَا أَنَّا سَنَأْتِي الْبَيْتَ فَنَطُوفُ بِهِ؟ قَالَ: بَلَى، فَأَخْبَرْتُكَ أَنَّا نَأْتِيهِ الْعَامَ، قَالَ: قُلْتُ: لَا، قَالَ: فَإِنَّكَ آتِيهِ وَمَطُوفٌ بِهِ". "Şurût", 15.

¹⁷⁶ Bu tercüme Mevdûdî'nin tefsirine uygun biçimde olduğundan onun (*Tefhîmü'l-Kur'ân*) Türkçe tercümesinde biraz değişiklik yapılarak alınmıştır. Diyanet mealindeki ifade "Andolsun, Allah, Peygamberinin rüyasını doğru çıkardı." Mevdûdî'nin düşüncesine aykırıdır.

¹⁷⁷ Mevdûdî, *Sünnet ki Â'îni Hayâsiyyet*, 112, 113; Keylânî *Â'îne-i Pervîziyyet*, 575, 576.

¹⁷⁸ Abdülvedûd, akt. Mevdûdî, *Sünnet ki Â'îni Hayâsiyyet*, 210, 211.

¹⁷⁹ Mevdûdî, *Sünnet ki Â'îni Hayâsiyyet*, 212; Kâsımî, *Tefsîr Maţâlibü'l-Furkân kâ İlmi u Tahkîkî Câize*, 1: 352.

¹⁸⁰ Pervîz, *Mefhûmü'l-Kur'ân*, 1202; Abdülvedûd, akt. Mevdûdî, *Sünnet ki Â'îni Hayâsiyyet*, 210, 211.

¹⁸¹ Böyle kabul edildiğinde onun vahiyden olması anlaşılır. Yani Allah göstermiş demektir.

¹⁸² Böyle kabul edildiğinde Allah'ın buradaki işi, Hz. Peygamber'e vahiy yoluyla gerçek rüya göstermek değil, gördüğü rüyayı gerçekleştirmesidir.

¹⁸³ Keylânî *Â'îne-i Perveziyyet*, 576.

“صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا” parçasında da “Rasûlüne doğru rüya gösterdi” anlamı vardır. Ayrıca eğer hasmın yaptığı tercüme doğru olarak kabul edilirse o zaman âyetin “kesinlikle Mescid-i Harâm’a gireceksiniz” kısmı anlamsız kalacaktır.¹⁸⁴ Yani eğer Allah gerçekleştirdiği bir rüyayı anlatıyor olsaydı o zaman “Mescid-i Harâm’a gireceksiniz” gibi bir ifade kullanmayacaktı. Sebebi şu ki, rüyanın gerçekleşmesi Mescid-i Harâm’a girmeye bağlıydı ve âyetin üslûbundan Müslümanların Mescid-i Harâm’a girme olayının gelecekte gerçekleşeceği anlaşılmaktadır.

c. Bir diğer itiraz şöyledir: Eğer bu rüya vahiy ise Hz. Peygamber kendisine indirilen bu vahyi doğru anlamamış mıdır? Eğer doğru anlamışsa ve söz konusu olaylar ona önceden bildirilmişse neden aynı yıl umre yapılacağı imasında bulunup sahabileri yola çıkartmıştı? Nitekim böyle bir imada bulunduğu sahabilerin tedirginliği ve Hz. Ömer’in sözünden anlaşılmaktadır. Onlar o yıl umre yapmak niyetiyle yola çıkmışlardır. Ayrıca Hz. Peygamber’e vahiyle doğru bir rüya gösterilmişse o zaman “لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ” âyetinden Hz. Peygamber’in bu konuda şüpheye kapılmış olduğu anlaşılır. Önceden rüya şeklinde verilen haberin doğru olup olmama konusunda ortada bir şüphe bulunması gerekir ki Allah onu teselli etmiştir. Kur’ân dışında vahyi reddedenlerin bu muhtevadaki itirazlarına Mevdûdî şöyle cevap vermiştir. Bu rüya bir vahiydi ve Hz. Peygamber de bunu doğru anlamıştı. Ama o, sadece umre yapacaklarını söylemişti. Sahabiler ise bundan aynı yıl umre yapacaklarını anlamışlardır ve bunun üzerine sonradan tedirginliğe kapılmışlardır. Hz. Peygamber, rüya doğrultusunda yola koyulmakla birlikte sahabilere aynı yıl umre yapıp yapamayacakları hakkında bir şey söylememiştir. Ayrıca âyetin hitabı, Hz. Peygamber’e değil sahabilere yöneliktir. Bu nedenle âyetten onun şüpheye kapılmış olması sonucuna varılması doğru değildir.¹⁸⁵

1.1.2.10. Benî Nadîr’in Hurma Ağaçlarının Kesilmesi

Hz. Peygamber’e vahy-i gayr-i metlûvün verilmesinin delillerinden birisi de Benî Nadîr’in hurma ağaçlarının kesilmesi meselesidir. “(Savaş gereği) hurma ağaçlarından her neyi kestiniz yahut (kesmeyip) kökleri üzerinde dikili bıraktınızsa hep Allah’ın izniyledir.” (el-Haşr 59/5). Bu ağaç kesim işinin Allah’ın emriyle olduğu bildirilmesine

¹⁸⁴ Mevdûdî, *Sünnet kî Â’îni Hayşiyet*, 211; Keylânî Â’îne-i Pervîziyyet, 576.

¹⁸⁵ Mevdûdî, *Sünnet kî Â’îni Hayşiyet*, 212-216.

rağmen buna işaret eden bir iznin Kur’ân’da bulunmaması, mezkûr iznin vahy-i gayr-i metlûvle indirildiğinin bir delili olarak zikredilmiştir.¹⁸⁶

Bu delile karşı Abdülvedûd şöyle itiraz yöneltir: Zulme uğrayanlara savaş için izin verilmesi savaşta gereken tüm tedbirler için izin sayılır. Çünkü Allah “müslümanlara, zulme uğramaları sebebiyle cihad için izin verildi.” (el-Hac 22/39) âyetinde savaş izni vermiş, bundan dolayı savaşta ağaçların kesilmesi de Allah’ın verdiği izne dâhildir ve bunun için ayrıca bir vahye gerek yoktur. Allah’ın koyduğu kurallara tâbi olan durumlar Allah’ın izniyle oluyor demektir. Buna delil olarak “İki topluluğun (ordunun) karşılaştığı günde başınıza gelen musibet Allah’ın izniyledir.” (Âl-i İmrân 3/166) âyeti zikredilmiştir.¹⁸⁷

Zikredilen itirazlar şöyle yanıtlanmıştır. Kur’ân ağaçlar ve tarlaların imha edilmesini fesat olarak değerlendirmiştir.¹⁸⁸ Bu nedenle savaş için verilen genel izin, ağaçlar ve tarlaları imha etmek için yeterli değildir. Dolayısıyla ağaçların kesilmesi izni vahy-i gayr-i metlûvle verilmiştir.¹⁸⁹ Mevdûdî ise şunları söyler: Ağaçlar kesildiğinde (Yahudi ve münafıklardan oluşan) muhalifler bunu Müslümanların aleyhine kullanmak için “kendini ıslahçı olarak tanıtıyor ama ağaçları keserek fesat yapıyor” diye propaganda yapmışlardı. İslam’a zarar verebilecek bu propaganda ancak bunun Allah tarafından verilen özel bir izin doğrultusunda yapıldığının ortaya konulmasıyla cevaplandırılabilirdi. Dönemin savaş hukukunun burada delil alınması da uygun olmaz. Çünkü o dönemdeki genel savaş kuralları Müslümanların nezdinde yeryüzünde fesat anlamına gelmekteydi.¹⁹⁰ Keylânî, Abdülvedûd’un itirazında zikrettiği “İki topluluğun (ordunun) karşılaştığı günde başınıza gelen musibet Allah’ın izniyledir.” (Âl-i İmrân 3/166) âyetiyle alakalı şunları söylemiştir: Âyette geçen izin meşiyet anlamında olup Müslümanlar için teselli mahiyetindedir ve gerçekten izin anlamına gelmemektedir.

¹⁸⁶ Eyyûb, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs*, 13-18; Abdüssettâr, “Münkirîn-i Hadîs”, 21; Mevdûdî, *Sünnet ki Â’ini Hayşiyet*, 114, 115; Keylânî, *Â’ine-i Pervîziyyet*, 578, 579; Raḥmânî, *Azamet-i Hadîs*, 140-142; Mes’ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 30-33; Muḥtâr, *Sünnet-i Nebeviyye*, 110-119; Takî, *Hücciyet-i Hadîs*, 41, 42; Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 86-90; Tenvîr, *Münkirîn-i Hadîs*, 17-21; Cecce, *Tefhîm-i Sünnet*, 52.

¹⁸⁷ Abdülvedûd, akt. Mevdûdî, *Sünnet ki Â’ini Hayşiyet*, 221.

¹⁸⁸ “O, (senin yanından) ayrılınca yeryüzünde bozgunculuk yapmağa, ekin ve nesli yok etmeğe çalışır. Allah ise bozgunculuğu sevmez.” (el-Bakara 2/205).

¹⁸⁹ Eyyûb, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs*, 88, 89.

¹⁹⁰ Mevdûdî, *Sünnet ki Â’ini Hayşiyet*, 222.

Çünkü Allah Müslümanlara zarar verilmesi için izin ve icazet vermemiştir.¹⁹¹

1.1.2.11. Hz. Peygamber'in Hz. Zeyneb ile Evlenmesi

Hz. Peygamber'e vahy-i gayr-i metlûv verilmesinin delilleri arasında Hz. Zeyneb ile evlenmesini anlatan âyetler de zikredilmiştir. Hz. Peygamber'in evlatlık edindiği Zeyd'in boşadığı Zeyneb ile evlendiğini anlatırken Kur'ân iki ifade kullanır Birincisi Hz. Peygamber'in onunla evlenmesinin Allah'ın emri doğrultusunda olduğunu gösteren “زوجها” ifadesidir. Söz konusu emrin Kur'ân'da bulunmaması, bunun vahy-i gayr-i metlûv olduğunun göstergesi kabul edilmiştir. İkinci ifade olan “İçinde, Allah'ın ortaya çıkaracağı bir şeyi gizliyor ve insanlardan çekiniyordun.” (el-Ahzâb 33/37) âyetidir ve bundan Hz. Peygamber'in onlar arasında boşanma olacağını ve daha sonra kendisinin Hz. Zeyneb ile evleneceğini önceden bilmesi anlaşılmıştır. Kur'ân'da geçmeyen bu bilginin vahy-i gayr-i metlûvle Hz. Peygamber'e bildirildiği kabul edilmiştir.¹⁹²

Bu delil üzerine bazı eleştiriler yapılmıştır. Abdülvedûd önceki delillerde zikredildiği gibi burada da Allah'ın kurallarına uygun bir işin Allah'a nispet edilmesinin bulunduğunu söyler ve “(Savaşta) onları siz öldürmediniz, fakat Allah onları öldürdü.” (el-Enfâl 8/17) âyeti ile görüşünü destekler. Abdülvedûd, öz oğlun eşiyle nikâhlanmayı haram kılan âyeti: “Size şunlarla evlenmek haram kılındı: Analarınız, kızlarınız... Öz oğullarınızın karıları...” (en-Nisâ 4/23) Hz. Peygamber'in, Hz. Zeyneb ile nikâhın caizliği için yeterli görür, bunun için müstakil bir vahye ihtiyaç olmadığını belirtir. Ancak Mevdûdî, evlatlığın öz oğul gibi olmadığını söyleyerek onun bu reddiyesine cevap verir.¹⁹³

Onun bu itirazına öz oğlunun hanımıyla evlenmeyi haram kılan emrin (en-Nisâ 4/23) daha sonra indirildiği söylenerek cevap verilmiştir. Bu nedenle söz konusu âyet Hz. Peygamber'in bu nikâhı için delil sayılamaz. Ayrıca söz konusu âyet mezkûr nikâhtan önce indirilmiş olsaydı bu nikâh kısılmasında değil, âyetin indirilişinde münafıkların propaganda yapması gerekirdi.¹⁹⁴ Aynı şekilde mezkûr nikâhın amacını anlatan

¹⁹¹ Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 578.

¹⁹² Mevdûdî, *Sünnet ki Â'ini Hayşiyet*, 113, 114; Takî, *Hücciyet-i Hadîs*, 22-44; Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 86-90.

¹⁹³ Mevdûdî, *Sünnet ki Â'ini Hayşiyet*, 219.

¹⁹⁴ Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 578, 579.

“evlatlıklarının eşleriyle evlenmeleri konusunda mü'minlere bir zorluk olmasın.” (el-Ahzâb 33/37) âyeti de bunun müstakil bir hüküm halinde indirildiğini göstermektedir. Müstakil bir hüküm olmasının bir başka delili ise bu nikâhın Hz. Peygamber'e vacip olmasını beyan eden “Allah'ın, kendisine farz kıldığı şeyleri yerine getirmesi konusunda peygambere bir darlık yoktur.” (el-Ahzâb 33/38) âyetidir.¹⁹⁵ Ancak Abdülvedûd'un zikrettiği âyet sadece nikâhın caiz olduğunu anlatmaktadır.

1.1.2.12. Üzerinde Tartışma Bulunmayan Deliller

Vahy-i gayr-i metlûvü ispatlamak için bazı diğer deliller de kitaplarda yer almaktadır. Ancak görülebildiği kadarıyla konuyla alakalı kaynaklarda bunlarla ilgili tartışmalar bulunmamaktadır. Zikredilen bu deliller çoğunlukla bir hükmün veya haberin, önceden indirildiğine dair bir işaret olmakla birlikte, Kur'ân'da bulunmayışını vahy-i gayr-i metlûv olmasıyla irtibatlandırmaktadır. Sözelimi namaz kılma hükmünün Mekke'de indirilmesi o dönemde abdesti de gerekli kılarken abdest âyeti Medine'de indirilmiştir.¹⁹⁶ Ezanın “Siz namaza çağırdığınız vakit onu alaya alıp eğlence yerine koyuyorlar.” (el-Mâide 5/58) ve “Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığı zaman, hemen Allah'ın zikrine koşun” (el-Cum'a 62/9) âyetlerinden önce öğretildiği,¹⁹⁷ korku namazını anlatan âyette “Allah'ı, daha önce bilmediğiniz ve onun size öğrettiği şekilde anın” (el-Bakara 2/239) ifadesinden namaz tertibinin önceden bildirildiği anlaşılmıştır.¹⁹⁸ Cuma namazının Cuma sûresindeki âyetten önce vacip kılınması,¹⁹⁹ yolculukta namazın kısaltılması emrinden²⁰⁰ genel namazlardaki rekâtların sayısının önceden belirtilmesi,²⁰¹ Allah'ın gösterdiği gibi tekbir getirme emrinden²⁰² tekbirin vahy-i gayr-i metlûv aracılığıyla önceden anlatılmış olduğunun anlaşılması bu delillerdendir.²⁰³

¹⁹⁵ Mevdûdî, *Sünnet kî Â'îni Hayıyyet*, 220, 221.

¹⁹⁶ Selefi, *Hücciyet-i Hadîs*, 21; Selefi, *Maâkâlât-ı Hadîs*, 84; Rahmânî, *Azamet-i Hadîs*, 141, 142.

¹⁹⁷ Âyetlerin üslûbundan ezanın önceden öğretildiği anlaşılmaktadır. Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 88, 89.

¹⁹⁸ Rahmânî, *Azamet-i Hadîs*, 141; Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 32; Hammâd, *Hücciyet-i Hadîs*, 8, 23; Taķı, *Hücciyet-i Hadîs*, 46, 47.

¹⁹⁹ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 88, 89.

²⁰⁰ “Yeryüzünde sefere çıktığınız vakit kâfirlerin size saldırmasından korkarsanız, namazı kısaltmanızdan ötürü size bir günah yoktur.” (en-Nisâ 4/101).

²⁰¹ Keylânî, *Â'îne-i Pervîziyyet*, 571.

²⁰² “لَتَكْبِرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ” (el-Hac 22/37).

²⁰³ Eyyûb, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs*, 16.

Aynı şekilde Kur'ân'ın yazdırılması;²⁰⁴ sûrelerin iniş tertibinden farklı bir tertiple sıralanması;²⁰⁵ uzun sûrelerin içindeki âyetlerin tertibi; sûrelerin isimleri ve Tevbe sûresinin başına besmele yazdırılmaması²⁰⁶ gibi konularla ilgili Kur'ân'da bir bilgi bulunmaması bunların vahy-i gayr-i metlûv ışığında yapıldığı sonucuna götürmüştür. Kur'ân'ın kaydedilmesi işinin vahiy doğrultusunda olduğunu göstermek için üç âyet²⁰⁷ delil olarak zikredilmiştir.

Bunlarla birlikte Hz. Peygamber'in sohbetinde gizli konuşmaktan men edilmesi;²⁰⁸ Ramazan gecelerinde bir kez uyuduktan sonra karı koca arasındaki cinsel münasebetin haram kılınması;²⁰⁹ Müslüman erkeğin dörtten fazla evlenmesinin haram olmasına rağmen Hz. Peygamber'in dört'ten fazla evlenmesi;²¹⁰ peygamberlerin hicret konusunda vahyi bekleme gerekliliğiyle²¹¹ birlikte Hz. Peygamber'e hicret izninin Kur'ân'da bulunmaması²¹² gibi hususların vahy-i gayr-i metlûv ile bildirildiği iddia edilmiştir.

Ayrıca Kur'ân'da bazı haberlerin önceden verildiğine dair açık ifadeler vardır. Söz konusu haberlerin Kur'ân'da bulunmaması onların vahy-i gayr-i metlûv ile bildirildiğinin bir göstergesi olarak değerlendirilmiştir. “Hani sana, "Muhakkak Rabbin, insanları çepeçevre kuşatmıştır" demiştik.” (el-İsrâ 17/60) âyetinde zikredilen bu müjdenin önceden haber verilmesi;²¹³ Bedir Savaşı sonrasında indirilen “Hani sen mü'minlere, ‘Rabbimizin, indirilmiş üç bin melek ile yardım etmesi size yetmez mi?’ diyordun.” (Âl-i İmrân 3/124) âyetinde zikredilen müjdenin önceden bildirilmesi;²¹⁴

²⁰⁴ Eyyûb, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs*, 15; Siyâlkûtî, *Żarb-i Hadîs*, 270, 271; Cecce, *Tefhîm-i Sünnet*, 49, 50.

²⁰⁵ Eyyûb, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs*, 14; Mevdûdî, *Sünnet ki Â'înî Haysiyyet*, 196; Siyâlkûtî, *Żarb-i Hadîs*, 269, 270; Keylânî, *Â'ine-i Perviziyyet*, 907.

²⁰⁶ Eyyûb, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs*, 13-18; Cecce, *Tefhîm-i Sünnet*, 51.

²⁰⁷ “De ki: ‘Onu kendiliğimden değiştirmem benim için olacak şey değildir.’ (Yûnus 10/15), “Onlar ancak sizin ve atalarınızın (ilah edindiğiniz şeylere) taktığınız isimlerdir. Allah, onlar hakkında hiçbir delil indirmemiştir.” (en-Necm 53/23), “Şüphesiz onu toplamak ve okumak bize aittir.” (el-Kıyâme 75/19).

²⁰⁸ El-Mücadele 58/8; Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 32.

²⁰⁹ “Allah (Ramazan gecelerinde hanımlarınıza yaklaşarak) kendinize zulmetmekte olduğunuzu bildi de tevbenizi kabul edip sizi affetti.” (el-Bakara 2/187); Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 32; Muhtâr, *Sünnet-i Nebeviyye*, 119; Takî, *Hücciyet-i Hadîs*, 35-37; Cecce, *Tefhîm-i Sünnet*, 56.

²¹⁰ Eyyûb, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs*, 15; Siyâlkûtî, *Żarb-i Hadîs*, 267, 268.

²¹¹ Hz. Yunusun vahiy gelmeden önce hicret ettiğinde Allah tarafından tembih edilmesinden hareketle böyle bir iznin gerekliliği düşünülmüştür.

²¹² Keylânî, *Â'ine-i Perviziyyet*, 571, 572.

²¹³ Eyyûb, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs*, 17. Yani “وَإِذْ قُلْنَا” ifadesi “إِنَّ رَبَّكَ أَخَاطَ بِالنَّاسِ” şeklindeki haberin önceden bildirilmesini beyan etmektedir. Kur'ân'da bu bulunmadığı için vahy-i gayr-i metlûv ile bildirildiği anlaşılmaktadır.

²¹⁴ Eyyûb, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs*, 16; Abdüssettâr, “Münkirîn-i Hadîs”, 118-124; Mevdûdî, *Sünnet ki Â'înî Haysiyyet*, 116; Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 31, 32; Takî, *Hücciyet-i Hadîs*, 38, 39.

“De ki: "Siz bizimle asla gelmeyeceksiniz. Allah önceden böyle buyurmuştur.” (el-Fetih 48/15) âyetinden hareketle, Hudeybiye’ye gitmeyip Hendek savaşına katılmak isteyenlere izin verilmemesini Allah’ın önceden haber vermesi²¹⁵ bu konudaki örneklerdir.

Bazı âyetlerde zikredilen hüküm açıklamaya ihtiyaç duymasına rağmen Kur’ân’da onun hakkında detaylı bilginin bulunmaması söz konusu bilgilerin Hz. Peygamber’e vahy-i gayr-i metlûv ile verildiğinin delili sayılmıştır. Örneğin “Namazlara devam edin.” (el-Bakara 2/238) âyetinde “الصَّلَاةِ” kelimesinde namazların birden fazla olduğu açıktır ama detayları Kur’ân’da yer almamaktadır.²¹⁶ Aynı şekilde “Onlar, mallarında; isteyenler ve (isteyemeyip) mahrum kalanlar için belli bir hak bulunan kimselerdir.” (el-Me‘âric 70/24) âyetinde insanın malında ihtiyaç sahiplerinin belli bir hakkı olduğu zikredilmesine rağmen bunun oranı ve diğer ayrıntıları hakkında bilgi yoktur.²¹⁷ Yine Kur’ân’da dört ayın haram kılındığına “Bunlardan dördü haram aylardır.” (et-Tevbe 9/36) âyetinde işaret edilmiştir. Bilindiği üzere Araplar kendi çıkarlarına göre bu ayların sıralamasını değiştirmekteydiler. Dolayısıyla bu ayların neler olduğu açıklanmaya muhtaçtır.²¹⁸ Benzer şekilde mirâc gecesinde Hz. Peygamber’e vahiy indirildiği “Böylece Allah kuluna vahyedeceğini vahyetti.” (en-Necm 53/11) âyetinde zikredilmiştir, ama söz konusu vahyin ne olduğu Kur’ân’dan bilinmemektedir.²¹⁹

1.2. Hz. Peygamber’e İtaatin Mahiyeti

Hücciyetle alakalı tartışmaların bir diğer konusu Hz. Peygamber’e olan itaatin mahiyeti meselesidir. Yani Hz. Peygamber’in söz ve fiillerinin bağlayıcılığı nedir?

Allah, Hz. Peygamber’i sadece Kur’ân’ı getiren bir elçi değil aynı zamanda Kur’ân’ı öğreten, açıklayan, onun ışığında insanları tezkiye eden ve Kur’ân’da yer almayan konularda helal-haram kılma yetkisi verdiği biri olarak gönderip onu ümmeti için güzel örnek yapmıştır.²²⁰ Buna göre Hz. Peygamber’in söz ve fiilleri, hücciyet açısından dînî

²¹⁵ Taķī, *Hücciyet-i Hadīs*, 47,48.

²¹⁶ Taķī, *Hücciyet-i Hadīs*, 45, 46; Keylânî, *Â’ine-i Pervîziyyet*, 571.

²¹⁷ Keylânî, *Â’ine-i Pervîziyyet*, 571.

²¹⁸ Tenvîr, *Münkirîn-i Hadīs*, 22-28.

²¹⁹ Eyyûb, *Fitne-i İnkâr-ı Hadīs*, 13-18; Siyâlkûtî, *Żarb-i Hadīs*, 267.

²²⁰ Ahmed Hân, *Maķâlât*, 4: 443, 5: 272-279, 10: 103; Mevdûdî, *Sünnet ki Â’ini Hayıyyet*, 30-32; Emîn Ahsen İşlâhî, *Mebâdî Tedebbür-i Hadīs*, der. Mâcid Hâver 2. Baskı (Lahor: Fârân Foundation, 1994), 25; Câvid Ahmed Gâmidî, *Burhân*, 8. Baskı (Lahor: el-Mevrid, 2009), 38. Ahmed Hân’ın görüşünün

ve dünyevî şeklinde kategorilere ayrılamaz ve zaman açısından onun hayatıyla sınırlı tutulamaz. Hz. Peygamber'in beşer sıfatına sahip olmakla birlikte davranışlarında (hayatında) rasul sıfatının daha ağır bastığını dile getiren Abdulgaaffâr Hasan Rahmânî, bir amelin beşer sıfatına tâbi olarak yapıldığına dair bir işaretin (karine) bulunmasının o amelin bağlayıcılığının ortadan kalkması anlamına geldiğini belirtmektedir.²²¹

Allah'a itaatla birlikte²²² veya tek başına zikredilerek²²³ Hz. Peygamber'e itaati emreden; onun tarafından ortaya konulan hükümleri itirazsız biçimde kabul etme zorunluluğunu ortaya koyan; onun bütün insanlığa peygamber olarak gönderildiğini ve tüm cihan için rahmet kılındığını vurgulayan âyetler, söz konusu görüşün delilleri arasında yer almaktadır. Bu deliller, konuya dair pek çok çalışmada ayrıntılarıyla işlendiğinden burada sadece Pakistan'daki tartışmalarda muhalif görüşlerin gerekçelerine karşı kullanılan deliller zikredilecektir.

Hint alt kıtasında Peygamber'e itaat ile ilgili görüşleri dört kısımda incelemek mümkündür. Bunlar; Kur'an'la sınırlı itaat, Hz. Peygamber'in hayatıyla sınırlı itaat, dînî konularla sınırlı itaat ve Hz. Peygamber'in peygamberlik vasfıyla yaptığı amellerle sınırlı itaat şeklindedir.

1.2.1. Kur'an'la Sınırlı İtaat

Sadece Kur'an'ın yeterli olduğunu iddia eden Kur'âniyyûn düşüncesini benimseyenlere göre Allah'ın kelamı haricinde yani Kur'an dışında herhangi birine itaat caiz değildir. Hatta bazıları bunu şirk saymaktadır. Kur'âniyyûn'a göre Kur'an'da Hz. Peygamber için zikredilen itaat, zatına değil Kur'an'a itaat manasındadır. Tespit edilebildiği kadarıyla Hint alt kıtasında bu düşüncüyü ilk ortaya koyan kişi Abdullah Çekrâlevî'dir.²²⁴

Bu düşünce için ortaya konulan gerekçelere ve üzerindeki tartışmalara geçmeden önce

dînî ve dünyevî konularda farklı olduğuna dikkat etmek gerekir. Bunun detayları itaatle ilgili üçüncü görüşte zikredilecektir. (s. 77)

²²¹ Rahmânî, *Azamet-i Hadîs*, 131. Hz. Peygamber'in beşeri ve nebevi sıfatıyla alakalı konu dördüncü görüşün altında işlenecektir. (s. 81)

²²² “أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ” (en-Nisâ 4/59).

²²³ “أَطِيعُوا الرَّسُولَ” (en-Nûr 24/56).

²²⁴ Çekrâlevî, *Tercümetü'l-Kur'an*, 98, akt. Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 119; Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır*, 1293; Çekrâlevî, akt. Betâlevî, “Alamet-i Kıyamet”, 143, 144.

buna yöneltilen nazârî itirazlara işaret etmek uygun düşecektir.

Bu tenkitlerden ilki, Kur'ân'ın hücciyetinin Hz. Peygamber'in sözlerine dayalı oluşu sebebiyle sünnetin hüccet olmasının gerekliliğini savunan görüştür. Mesela Eyyûb Dihlevî'ye göre Allah'a itaati beyan eden âyetlerin Kur'ân olarak kabul edilmemesi küfürdür. Söz konu âyetlerin Kur'ân'dan olması, Hz. Peygamber'in onları Kur'ân âyeti olarak belirtmesine dayalıdır. Böylece Kur'ân'a olan itaat aslında Hz. Peygamber'e itaatin bir parçası (فرع) iken Hz. Peygamber'e itaat asıl ve hüccettir.²²⁵ Benzer bir tenkit sunan Siyâlkûtî de Kur'ân'ın ilhâm (vahiy) oluşunun Hz. Peygamber'in sözüne dayanmasından hareketle onun tüm sözlerinin hücciyetini savunmaktadır.²²⁶

Bir diğer tenkit Eyyûb Dihlevî tarafından dile getirilmiştir. O, kitap verilmeden önce²²⁷ veya kendisine itaati emreden âyetlerin inişinden önce Hz. Peygamber'in “Ben Allah'ın rasulüyüm” demesi, onun kabul edilmesi gereken bir sözü müydü yoksa değil miydi? Sorusunu sorar. Eyyûb Dihlevî'ye göre bu soruya olumsuz cevap verilmesi küfürdür; dolayısıyla olumlu cevap zorunluluğu vardır. Sonuç olarak Hz. Peygamber'in sözleri koşulsuz hüccettir. Eğer peygamberin kitap dışındaki söyledikleri hüccet olmasaydı Allah, Firavun'a neden azab etmiştir.²²⁸ Hâlbuki Kur'ân'da “Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz.” (el-İsrâ17/15) buyrulmaktadır. Ayrıca o, âyette kitabın değil peygamberin gönderilmesinin zorunlu oluşunu, peygamberin kitap dışındaki sözünün hüccet olduğuna delil göstermiştir.²²⁹

Diğer bir itiraz ise Allah ve rasulü arasında iman açısından yapılan ayrımcılığın Kur'ân'da küfür olarak belirtilmesidir.²³⁰ Bundan hareketle itaat yönünden ayrımcılığın da küfür olduğu belirtilerek Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin hücciyeti savunulmuştur.²³¹

²²⁵ Eyyûb, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs*, 20, 22, 31, 32.

²²⁶ Siyâlkûtî, *Żarb-i Hadîs*, 273, 274.

²²⁷ Buna “kitap verilmeden önce” denmesinin doğru olmadığı düşünüyoruz. Çünkü ilk âyetin inişiyle zaten kitap inmeye başlamıştı.

²²⁸ Bu sözün temeli Tevrât'ın Hz. Mûsâ'ya geç dönemde verilmesi düşüncesidir. Bu konu vahiyle ilgili tartışmalarda ele alınmıştır.

²²⁹ Eyyûb, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs*, 60.

²³⁰ “Şüphesiz, Allah'ı ve peygamberlerini inkâr edenler, Allah'a inanıp peygamberlerine inanmayarak ayırım yapmak isteyenler işte onlar gerçekten kâfirlerdir.” (en-Nisâ 4/150), “Allah'a ve peygamberlerine iman edenler ve onlardan hiçbirini diğerlerinden ayırmayanlara gelince, işte onlara Allah mükâfatlarını verecektir.” (en-Nisâ 4/152).

²³¹ Siyâlkûtî, *Żarb-i Hadîs*, 265, 266; Lüdyânevî, *İnkâr-ı Hadîs key Netâ'* iç, 18.

Tespit edilen bu eleştirileri zikrettikten sonra itaatin Kur'ân'la sınırlı olduğunu düşünenlerin gerekçeleri ve konu üzerindeki tartışmalar dört başlık altında işlenebilir.

1.2.1.1. Hz. Peygamber'e Kur'ân Dışında İtaatin Kur'ân'a Aykırılığı

Hz. Peygamber'e olan itaatin sadece Kur'ân'la sınırlı olduğunu belirten bu görüşü savunanların temel iddiaları şu şekildedir:

a. Kur'ân'a göre itaat sadece vahye mahsustur. Hz. Peygamber'e verilen vahyin yalnız Kur'ân'da bulunması ona olan itaati Kur'ân'la sınırlı tutar.²³² Sunulan bu gerekçenin temeli Hz. Peygamber ve ümmetinin, Allah tarafından gönderilen vahye itaatle yükümlü olmasıdır. Ancak vahyin tek kaynağı Allah'ın kitabı, yani Kur'ân'dır. Vahyin sadece Kur'ân'da bulunması, Kur'âniyyûn, Ceyrâcpûrî, Pervîz ve takipçileri tarafından ortaya konulmuş bir iddiadır. Ceyrâcpûrî ve Pervîz, Hz. Peygamber'in Kur'ân dışındaki tüm davranışlarında kendi görüşü, içtihadı ve istişare ile hareket ettiğini söylemişlerdir. Kur'ân dışındaki vahyin varlığı, vahy-i gayr-i metlûv konusunda ele alındığından burada sadece Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin vahiyle ilişkisini beyan eden bazı görüşler zikredilecektir. Ayrıca Ceyrâcpûrî, Pervîz ve takipçilerine ait olan diğer bazı görüşler, itaat konusuyla alakalı üçüncü görüşte detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin vahiy kaynaklı olduğu meselesinde Ahmed Hân (ö. 1315/1898) da şu görüşü ortaya atar: Sadece risâletin tebliğiyle alakalı hükümler, bizatihi Hz. Peygamber tarafından vahiy olduğu belirtilen hükümler, vahiy olmadan bilinemeyecek mezhebi akidelerle²³³ ahlak, ahiret ve ruhla alakalı konuları içeren hükümler vahiydendir. Bunun için Ahmed Hân hurma döllemesiyle alakalı hadisleri delil göstermiştir.²³⁴ Onun bu görüşü aslında Şah Veliyyullah Dihlevî'nin Hz. Peygamber'in davranışlarını nebevî ve beşerî şeklinde ikiye ayıran düşüncesinden elde ettiği bir sonuçtur. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in bilgi kaynağı hakkında Dihlevî'nin

²³² Abdülvedûd, akt. Mevdûdî, *Sünnet ki Â'inî Haysiyyet*, 61, 62. Ceyrâcpûrî'nin bu konuda delil gösterdiği âyetler, indirilene iman etmek, ona göre amelelmek, onu hakem olarak kabul etmek gibi konuları içeren âyetlerdir. Ceyrâcpûrî ve takipçileri Hz. Peygamber'e indirilenin sadece Kur'ân olduğunu söylemektedirler. Bkz. Ceyrâcpûrî, "İlm-i Hadîs", 84-87. Detaylar vahy-i gayr-i metlûv tartışmalarında zikredilmiştir. (s. 7)

²³³ Büyük ihtimalla onun kasdı inançlardır.

²³⁴ "فَإِنِّي إِنَّمَا ظَنَنْتُ ظَنًّا، فَلَا تُؤَاخِذُونِي بِالظَّنِّ، وَلَكِنْ إِذَا حَدَّثْتُكُمْ عَنْ اللَّهِ شَيْئًا، فَخُذُوا بِهِ، فَإِنِّي لَنْ أَكْذِبَ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ". Müslim, "Fezâ'il", 139. "إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ دِينِكُمْ فَخُذُوا بِهِ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْيِي، فَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ". Müslim, "Fezâ'il", 140. Bkz. Hân, *Maqālât*, 11: 383.

görüşüne kısaca temas etmek uygun olacaktır.

Şah Veliyyullah Dihlevî, Hz. Peygamber'den rivayet edilen bilgileri, risâletin tebliğiyle alakalı olan ve olmayanlar şeklinde ikiye ayırmakta,²³⁵ risaletin tebliğiyle alakalı hükümlerin bir kısmının doğrudan vahiy olduğunu, kalanın da vahyin denetimi altında olduğunu söylemektedir. Mesela ahiretle ilgili ve melekût âlemine (عجائب الملكوت) dair konular doğrudan vahiy olanlar arasındadır. Buna mukabil ibadetler hakkındaki hükümlerle, irtifak kurallarının bir kısmı vahiy, bir kısmı ise içtihadı dayalıdır. Ama bu içtihadlar da vahyin denetimi altında olduğundan vahiy sayılır.²³⁶

Üçüncü görüş ise Hz. Peygamber'in tüm sözlerinin vahiy olarak kabul edilmesidir. Bu düşüncüyü öne süren Eyyûb Dihlevî, Hz. Peygamber'in sözleri hakkında sadece üç ihtimal olabileceğini söyler: Ya hepsi vahiydir, ya hiçbirisi vahiy değildir, ya da bazıları vahiyken kalan kısmı vahiy değildir. Eyyûb Dihlevî, vahy-i gayr-i metlûvün varlığına dayanarak hiçbirisinin vahiy olmadığı düşüncesinin yanlışlığını iddia eder. Bir kısmının vahiy olup bir kısmının vahiy olmadığı iddiasını dayanaksız/gerekçesiz (تخصيص بلا مخصص) diyerek reddeder. Çünkü ona göre bir sözün vahiy olup olmadığının neye dayanarak söyleneceğini tespit etmek mümkün değildir. Bir başka deyişle Hz. Peygamber'in, bir sözün kendisine vahyedilmiş olduğuna dair açıklamasını aktaran sözü vahiy kabul edilirse, bu söz de aynı (yani vahiy olması açısından ispatlanmaya muhtaç olan) kısımdan olduğu için delil sayılamaz. Eğer vahiy değildir denirse o zaman da Hz. Peygamber'in vahiy olmayan bir sözü vahiy olan bir sözü üzerine hüccet olacaktır ve bunu karşı taraf kabul etmeyecektir. Sonuç olarak sadece birinci fikir, yani "Hz. Peygamber'in tüm sözlerinin vahiy olması" doğru kabul edilmelidir.²³⁷

Zikredilen bu üç düşünce dışında genel kabul gören görüş, Hz. Peygamber'in Kur'ân dışındaki söz ve fiillerinin bir kısmının doğrudan vahiy, kalanının ise vahyin denetimi altında olduğudur. Bunu en belirleyici şekilde Abdurrahmân Keylânî ortaya koymaktadır. O, Hz. Peygamber'in söz ve fiillerini dörde ayırır: 1. Namazın detayları, zekât ve nisap miktarı gibi şer'î hükümler (الأمر التشريعية). Bunlar doğrudan vahiy kaynaklı

²³⁵ Bunun detayları itaatle ilgili dördüncü görüşte ele alınacaktır. (s. 81)

²³⁶ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Hüccetü'llahi'l-bâliğa*, thk. es-Seyyid Sâbık (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 2005), 1: 223, 224.

²³⁷ Eyyûb, *Fitne-i İnkâr-ı Hadis*, 59, 60.

amellerdir. Ezan hariç hiçbirinde Hz. Peygamber kimseyle istişare etmemiştir. 2. İdarecilik hakkındaki davranışları (الأمر التدبيرية). Mesela savaşta uygulamarı. Bunlar istişare ile yapılmaktaydı. 3. İctihadî hükümler (الأمر الاجتهادية). Bunlarda Hz. Peygamber önceden bilinen hükümlere göre içtihat yapar,²³⁸ hataya düştüğünde vahiy ile düzeltilirdi. 4. Tabîî konular (الأمر الطبعية), Yiyecekler, giyim kuşam gibi konular vahye tâbi olmamakla birlikte bunlar için belli ölçüler konulmuştu. Keylânî sıraladığı bu kısımlardan ilkinin doğrudan vahiy olduğunu ve diğerleri için vahyin koyduğu sınırların ve öğrettiklerinin bulunduğunu söylemektedir. Ona göre son üç kısımda insan biraz özgürdür.²³⁹

b. Hüküm vermek ve emretmek sadece Allah’a mahsustur, onun dışındakilere itaat, Kur’ân’a göre şirktir. “Hüküm ancak Allah’a aittir.” (Yûsuf 12/40), “yaratmak da, emretmek de yalnız O’na mahsustur.” (el-A’râf 7/54), “O hükmüne hiçbir kimseyi ortak etmez” (el-Kehf 18/26) âyetleri buna delil gösterilmiştir.²⁴⁰ Bu düşünceye şöyle yanıt verilmiştir: Emir ve hükmü kendisine has kılan Allah, Peygamberine itaat etme emri de vermiştir. Böyle bir durumda ona itaat nasıl şirk sayılabilir?²⁴¹

Ayrıca Kur’ân’ın belirttiğine göre bazı peygamberler “Artık Allah’a karşı gelmekten sakının ve bana itaat edin.” (eş-Şu‘arâ 26/150) diyerek yani Allah’a atıfta bulunmadan kendilerine itaati emretmişlerdir. Eğer kitap dışında itaat caiz değilse peygamberlerin bu davranışı nasıl değerlendirilmelidir? Keylânî, bu itirazlara iki soru daha ilave etmektedir: Peygambere itaat caiz değilse *merkez-i millete* itaat nasıl caiz olabilir? Kur’ân neden güzel örnek ifadesini Kur’ân için değil de Hz. Peygamber için kullanmıştır?²⁴²

c. Allah’ın hükümlerine boyun eğmek ve ona ibadet etmek müteradif olup itaat anlamındadır. Allah’tan başkasına ibadet etme ve hükümlerine boyun eğmek haram kılındığından hiç kimseye itaat caiz değildir. Allah’a olan itaat sadece onun ortaya koyduğu kanunlara yani kitabına itaat şeklindedir. Bu nedenle Hz. Peygamber’e olan

²³⁸ Dihlevî Hz. Peygamber’in içtihatların böyle olmadığını düşünmektedir. Detayları itaatle ilgili dördüncü görüşte zikredilecektir. (s. 81)

²³⁹ Keylânî, *Â’ine-i Pervîziyyet*, 563, 565.

²⁴⁰ Çekrâlevî, *Tercümetü’l-Kur’ân*, 98, akt. Keylânî, *Â’ine-i Pervîziyyet*, 119.

²⁴¹ Keylânî, *Â’ine-i Pervîziyyet*, 119; Şafder, *İnkâr-ı Hadîs key Netâic*, 34, 35; İlâhibahş, *el-Kur’âniyyûn*, 219, 220.

²⁴² Keylânî, *Â’ine-i Pervîziyyet*, 909.

itaat müstakil itaat değil Kur'ân'a itaat demektir. Bunun için iki âyet delil gösterilmiştir "Allah'ın, kendisine Kitab'ı, hükmü (hikmeti) ve peygamberliği verdiği hiçbir insanın, "Allah'ı bırakıp bana kullar olun" demesi düşünülemez." (Âl-i İmrân 3/79), "Hüküm ancak Allah'a aittir. O, kendisinden başka hiçbir şeye tapmamanızı emretmiştir." (Yûsuf 12/40). Pervîz'e göre zikredilen bu âyetlerde ibâdet kelimesi "tapmak" anlamına gelemeyeceğinden "itaat" anlamına gelir. O, buna gerekçe olarak şunu söyler: Allah'a tapmak herhangi bir devlet yönetiminde gerçekleştirilebilir. Bundan dolayı söz konusu âyetlerde "ibadet" kelimesi bildiğimiz tapma anlamına değil "mahkûm olmak, itaat etmek" anlamındadır. Buradan hareketle Pervîz, Allah dışındaki her şeye itaatin haram olduğunu, dolayısıyla Kur'ân'da Allah'ın Rasulüne olan itaati onun zatına değil, Kur'ân'a itaat şeklinde yorumlamaktadır.²⁴³

Onun bu iddiasına karşı çıkan Eyyûb Dihlevî, ilk olarak dil açısından bu tercümenin doğru olmadığını söylemektedir. Peşinden ibadet ve itaatin eşanlamlı olduğu iddiasını şu örneklerle reddetmektedir: Putlara, cinlere, güneşe, tapınılıyor ama onlara itaat edilmiyor. İkinci delil şudur: İtaat, "birinin emirlerine uymak" demektir, ama kendilerine ibadet edilmesi bir hakikat olmakla birlikte bunların bir şey emretmeleri söz konusu değildir. Dolayısıyla tapmak ve itaat eşanlamlı değildir.²⁴⁴ Manzûr Ahsen de buna benzer bir cevap verdikten sonra şunları ilave eder: Kur'ân'da bazen Allah ile birlikte ve bazen tek başına Hz. Peygamber'e itaat emri varken hiçbir yerde ona ibadet etme emri bulunmamaktadır. Eğer her ikisi aynı olsaydı, en azından bir yerde "Peygambere ibadet edin" (اعبدوا الرسول) şeklinde kullanımın bulunması gerekirdi. Ayrıca o, söz konusu âyette ibadet kelimesinin "tapmak" anlamına gelemeyeceği iddiasını reddederken âyetin anlamını şöyle açıklar: Allah'ın hükmünü kabul etmek vaciptir ve insan nerede olursa olsun yalnızca Allah'a ibadetle yükümlüdür.²⁴⁵

Sadece Kur'ân'a itaat emri iddiasını reddetmek için "Onlar, yanlarındaki Tevrat'ta ve İncil'de yazılı buldukları Rasûle, o ümmî peygambere uyan kimselerdir." (el-A'râf 7/157) âyeti de delil gösterilmiştir. Sâdık Siyâlkûtî söz konusu âyetin sonunda "ona

²⁴³ Pervîz, *Selîm key Nâm Huşûd*, 2: 98-105. Bu şüphe detaylı bir şekilde üçüncü görüşte işlenecektir. (s. 77) Burada sadece ibadet ve itaatin eş anlamlı olma iddiası ve Peygamber'e olan itaatin Kur'ân'a itaat olma iddiası üzerinde tartışmalara yer verilmektedir.

²⁴⁴ Eyyûb, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs*, 35, 36, 68, 69.

²⁴⁵ Manzûr Ahsen Abbâsî, "İtâ'at-i Rasûl or Pervîz", *Mühaddis*, 34/8, 9 (Ağustos, Eylül 2002): 86-108.

indirilen nura (Kur'ân'a) uyanlar" şeklinde Kur'ân'a ayrıca itaat zikredildiğinden baş tarafında Hz. Peygamber'e itaatin Kur'ân'a itaat anlamına gelmeyeceğini ve bu âyetin Hz. Peygamber'e müstakil itaati emrettiğini öne sürmüştür.²⁴⁶

d. Peygamberlik açısından Hz. Muhammed'in tek görevi Allah'ın mesajını insanlara ulaştırmaktı. Bu düşünceye "Peygamberin üzerine düşen ancak tebliğdir." (el-Mâide 5/99) âyeti ile aynı anlamı taşıyan diğer bazı âyetler (er-Ra'd 13/40; et-Teğabun 64/12) delil gösterilmiştir.²⁴⁷ Söz konusu delil şöyle yanıtlanmıştır: Mezkûr âyetlerin siyak ve sibakı dikkate alındığında âyetlerin kafirlere karşı Hz. Peygamber'in tek görevinin tebliğ olduğunu beyan ettiği ve ona teselli mahiyeti taşıdığı anlaşıyor. Buna göre kafirlere karşı görevi yalnızca tebliğ olan Hz. Peygamber'in Müslümanlara karşı başka görevleri de olduğu diğer âyetlerden anlaşılmaktadır.²⁴⁸

e. Kur'ân dışında bir sığınak yoktur. "وَأَتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ" (el-Kehf 18/27) âyetinde yer alan "dûnihî" kelimesindeki "hû" zamirinin Kur'ân'a râcî oluşu, sünnetin hücciyetinin reddedilmesi için delil gösterilmiştir. Ebû Hamza Abdülhâlik'in²⁴⁹ isim zikretmeden naklettiği bu görüşün kime râcî olduğu tespit edilememiştir. Ebû Hamza aktardığı bu iddiaya iki cevap vermiştir. Birincisi söz konusu zamirin Kur'ân'a değil Allah'a ait olmasıdır. "قُلْ إِنِّي لَنْ يُجِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا" (el-Cin 72/22) âyeti bunu delil göstermektedir. İkincisi ise zamirin Kitaba raci olduğu kabul edilse bile bundan sadece Kur'ân'ın kastedildiğinin bir delili yoktur. Çünkü Kur'ân'da kitap kelimesi farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Yani kitaptan Kur'ân'ın kastedilmesi kesin değildir.²⁵⁰

f. Kur'ân dışında bir şey istemek kafirlerin tavrıdır. Abdülvedûd bu düşünceyi "Kendilerine okunan kitabı sana indirmiş olmamız onlara yetmedi mi?" (el-Ankebût 29/51) âyetine dayanarak ileri sürmüştür. Onun bu görüşünü nakletmekle birlikte

²⁴⁶ Siyâlkûtî, *Żarb-i Hadîs*, 227, 234.

²⁴⁷ Muhammed Eslem Ceyrâcpûrî, *Ta'limât-ı Kur'ân Mûte'allika Uşûl-i Dîn u Aķâid*, Bn.y (Delhi: Tecellî Berķî Press, 1934), 155 Bu görüşü Abûssettâr Hammâd da nakletmiştir ama kime ait olduğunu belirtmemiştir. Bkz. Hammâd, *Hücciyet-i Hadîs*, 65, 66.

²⁴⁸ Ebû'l-A'la Mevdûdî, *Tefhîmât*, (Lahor: Islamic Publications, 1968), 1: 66, 67; Hammâd, *Hücciyet-i Hadîs*, 66, 67.

²⁴⁹ Yazarın Ehl-i hadîs ekolüne mensup olduğu ve Enşârû's-Sünne adlı yayın evinden neşredilen 25 civarında kitap telif ettiği dışında herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.

²⁵⁰ Ebû Hamza Abdülhâlik Şiddîķî, *Sünnet-i Nebevî or Hem* (Lahor: Enşârû's-Sünne Publications, 2018), 193, 194.

Mevdûdî buna bir yanıt vermemiştir.²⁵¹

1.2.1.2. Kur'ân'ın Yeterliliği

Hiz. Peygamber'in Kur'ân dışındaki söz ve fiillerinin hüccet olmadığını ortaya koymak için zikredilen ikinci gerekçe ise Kur'ân'ın yeterliliği iddiasıdır. Bu gerekçe üç temelden oluşmaktadır: 1. Kur'ân'da her şey bulunduğundan başkasına ihtiyaç yoktur. 2. İslâm dini Kur'ân şeklinde tamama ermiştir. Başka bir şeyin din olarak kabul edilmesi Kur'ân'ın eksikliğini iddia etmek demektir. 3. Kur'ân, apaçık olduğundan anlaşılması için şerh ve beyana ihtiyaç yoktur. Bu görüşler için zikredilen deliller ve konu hakkındaki tartışmalar şöyledir:

a. Kur'ân'da her şey bulunduğundan başka bir kaynağa ihtiyaç yoktur.²⁵²

Çekrâlevî “Allah sana kitabı (Kur'ân'ı) ve hikmeti indirmiş ve sana bilmediğin şeyleri öğretmiştir.” (en-Nisâ 4/113) âyetini esas alarak Kur'ân'da yer alan bilgileri üçe ayırır:

1. Farz, nafile, mübah vb. hükümler. 2. Mezkûr hükümlerin hikmeti yani illetlerini²⁵³ içeren âyetler. 3. Öğrenimle (التعليم القولي) birlikte uygulamalı eğitime muhtaç olan hükümler (التعليم العملي). Ona göre bu kısımların hiçbirinde Hiz. Peygamber, Kur'ân dışında bir hüküm ortaya koymamıştır. Birinci kısımdaki hükümlerde Kur'ân apaçıktır, dolayısıyla hadise hiç ihtiyaç yoktur. Ayrıca Hiz. Peygamber de bunlara yalnız tercüme şeklinde müdahalede bulunmuştur.²⁵⁴ Üçüncü kısım hükümlerde Hiz. Peygamber, ta'lim-i amelîye muhtaç olduğu gibi ümmet de uygulamalı eğitime muhtaçtır.²⁵⁵ Böylece Çekrâlevî, Hiz. Peygamber'in müstakil konumunu reddetmiş olmaktadır. Ona göre Kur'ân'ın temas etmediği bir hükmü ortaya koyan hadis, tevatür yoluyla gelse de kabul edilmeyecektir. Bunun arka planında şu düşünce yatmaktadır: Hiz. Peygamber bile Kur'ân dışında bir hüküm koyma yetkisine sahip değildi. Bu yüzden sahih olan hadis

²⁵¹ Abdülvedûd, akt. Mevdûdî, *Sünnet kî Â'ini Hayâsiyyet*, 62.

²⁵² Çekrâlevî, akt. Betâlevî, “Alâmet-i Kıyâmet”, 143, 144; İlâhîbahş bu görüşü Çekrâlevî, Ahmed Dîn, Haşmet Ali ve Ceyrâcpûrî'ye nispet etmektedir. Bkz. İlâhîbahş, *el-Kur'âniyyûn*, 209, 210.

²⁵³ Çekrâlevî âyette yer alan hikmeti “illet” anlamında yorumlamaktadır.

²⁵⁴ Bu düşüncesiyle Çekrâlevî, dînî inanç ve amellerini Kur'ân'la sınırlandırmış olmaktadır. Yani Kur'ân'da yer almayan şey dînî değildir.

²⁵⁵ Hiz. Peygamber'in uygulamalı eğitime muhtaç olma konusu muğlaktır. Zaten âyetlerin pratik şekli Hiz. Peygamber'in davranışlarıdır. Bundan Hiz. Peygamber'in Kur'ân âyetlerini anlamak için kendi davranışlarına muhtaç olması gibi bir sonuç çıkar. Bu ise mantıksız bir şeydir. Ayrıca Çekrâlevî vahy-i gayr-i metlûvü kabul etmez. Dolayısıyla burada Hiz. Peygamber'in Kur'ân dışında bir ilim kaynağından bahsetmek söz konusu bile olamaz. Ehl-i hadis ekolünün meşhur âlimi Muhammed Hüseyin Betâlevî de burada çelişki ve muğlaklık olduğuna vurgu yapmıştır.

ancak âyetin tercümesi veya şerhi olabilir. Burada Çekrâlevî'nin sahih hadise getirdiği tanımın zikredilmesi uygun olacaktır. O, sahih hadisi, “Kur’ân’ın tercüme veya şerhi olması kaydıyla, Kur’ân’ın herhangi bir hükmüyle ilgili Hz. Peygamber’in söylediği, yaptığı veya birinin söylediği veya yaptığının Hz. Peygamber tarafından onaylanmış şekli” olarak tanımlar.²⁵⁶

Bu düşünce için gösterilen deliller şöyle sıralanabilir:

i. Kur’ân kendini “Sana bu kitabı; her şey için bir açıklama indirdik.” (en-Nahl 16/89)²⁵⁷ şeklinde nitelendirmektedir. Âyetin zahirine göre Kur’ân’ın her şeyi açıklayıcı nitelikte olması diğer tüm kaynaklara ihtiyaç bırakmamaktadır.²⁵⁸ Bu delile farklı cevaplar verilmiştir. Bunlardan birisi nahiv ilmi açısından olup “كل” kelimesinin anlamıyla alakalıdır. Buna göre âyetteki “كل” kelimesi istiğrâkî²⁵⁹ değil örfidir.²⁶⁰ “كل” kelimesinin istiğrâkî olmakla birlikte diğer anlamlarda da kullanıldığını göstermek için şu âyetler zikredilmiştir. Mesela “اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْأً” (el-Bakara 2/260),²⁶¹ “وَلَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ” (el-A‘râf 7/86),²⁶² “وَكُتِبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَّوعِظَةٌ وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ” (el-A‘râf 7/145),²⁶³ “اِنتُونِي” (Yûnus 10/79)²⁶⁴ ki bu âyetlerde geçen “كل” kelimesi “tüm” ve “hepsi” anlamına gelemmez.²⁶⁵ Aynı şekilde tartışmaya konu olan âyette de “كل” kelimesi istağrâkî değildir ve her türlü hükümleri kapsamamaktadır.

ii. Kur’ân’ın her şeyi beyan etmesi, “onun asılları içerdigi” şeklinde anlaşılmıştır.²⁶⁶ Abdüssettâr Hammâd’ın²⁶⁷ söylediğine göre Kur’ân’ın bu niteliğe sahip olması Hz.

²⁵⁶ Çekrâlevî, akt. Betâlevî, “Alâmet-i Kıyamet”, 147, 148, 152, 153, 161.

²⁵⁷ “وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بَيِّنَاتٍ لِّكُلِّ شَيْءٍ”

²⁵⁸ Çekrâlevî, akt. Betâlevî, “Alâmet-i Kıyamet”, 148; Akt. Rüstemi, *İnkâr-ı Hadîs*, 286, 287;

²⁵⁹ Herşeyi kapsayan. Mesela “كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ” (er-Rahmân 55/26) âyetindeki “كُلُّ” istiğrakidir ve herşeyi kapsamaktadır. Âyetin meali şöyledir: “Yer üzerinde bulunan her canlı yok olacaktır.”

²⁶⁰ Kelamın sıyak ve sibak ile konuşmanın gerçekleştiği ortamdan anlaşılan belli bir kitle.

²⁶¹ “Sonra onları parçalayıp her bir parçasını bir dağın üzerine bırak.”

²⁶² “Her yol üstüne oturmayın.”

²⁶³ “Mûsâ için, Tevrat levhalarında her şeye dair bir öğüt ve her şeyin bir açıklamasını yazdık.”

²⁶⁴ “Bütün usta sihirbazları bana getirin.”

²⁶⁵ Rüstemi, *İnkâr-ı Hadîs*, 287-290.

²⁶⁶ Rüstemi, *İnkâr-ı Hadîs*, 284-291; Muahmed İdrîs Kandehevî, “Münkirîn-i Hadîs key Delâil Hağâik kî Rûşenî meyn”, *el-İ‘tisâm*, Hicciyyet-i Hadîs sayısı. 2. Baskı (Lahor: 2010), 234, 235.

²⁶⁷ Pakistan’ın Miyân Çennûn şehrinde 1952 yılında dünyaya geldi. Farklı medreselerde din eğitimi aldıktan sonra burs kazanarak Medine’deki el-Câmi‘atü’l-İslâmiyye’de lisansını bitirdi. Ülkesine döndükten sonra muhtelif medreselerde hocalık yaptı. Birçok Arapça eseri Urduca’ya tercüme etmiştir. Önemli tercümeleri arasında İbnü’s-Salâh’ın *Muğaddime*’si ile Zebîdî’nin *Tecrîd*’i yer almaktadır. Ayrıca riyasetini üstlendiği *Merkezü’l-Dirâsâti’l-İslâmiyye* adlı kurumun 2001’den itibaren yürüttüğü *Müşned-i Ahmed*’in tercümesi ve tüm hadisleri içeren bir Ansiklopedi çalışması

Peygamber'in sünnetiyle birlikte olduğundadır. Çünkü "İnsanlara, kendilerine indirileni açıklamak ve onların da (üzerinde) düşünmeleri için sana zikri indirdik." (en-Nahl16/44) âyetinde bu belirtilmektedir.²⁶⁸

iii. Kur'ân'da her şeyin bulunduğu iddiası için "Biz Kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık." (el-En'âm 6/38) âyeti de delil gösterilmiştir. Buna cevap olarak âyetin siyak ve sibakına göre bunun Levh-i Mahfûz'la ilgili olup Kur'ân'la alakası olmamasına işaret edilmiştir.²⁶⁹

iv. Kur'ân'ın yeterliliğini iddia edenlerin üçüncü delili, Hz. Ömer'in "Bize Allah'ın kitabı yeter" şeklindeki sözüdür.²⁷⁰ Bu sözünden hareketle Hz. Ömer'in Kur'ân'ı yeterli görüp hadisin hücciyetini kabul etmediği düşünülmüştür.

Kâsımî, bu sözün Hz. Ömer'den iki farklı yerde nakledildiğini ve hiçbirinin hadisle alakalı olmadığını öne sürmüştür. Bunlardan biri Hz. Peygamber'in son hastalığı esnasında kalem ve kâğıt istediğinde Hz. Ömer'in "onun -Rasulüllahın- hastalığı ağırlaştı. Yanınızda Kur'ân var, bize Allah'ın kitabı yeter" dediğidir.²⁷¹ Kâsımî bu sözü, Hz. Ömer'in genel düşüncesi yerine yalnız söz konusu durumda Hz. Peygamber'i uğraştırmamak için verilen bir tepki olarak değerlendirmiştir. Hz. Ömer'in bu ifadeyi kullandığı ikinci durum ise acem/İran fethedildiğinde ele geçirilen farklı kitaplara ihtiyaç olmadığını anlatmak için söylemesidir. Dolayısıyla bu bağlamda onun hadisle hiç alakası bulunmamaktadır.²⁷²

Mes'ûd Ahmed ise bunun Hz. Ömer'in özel görüşü olduğunu ve sahâbenin ona katılmadığını iddia etmektedir. O, Hz. Ömer'in bu sözünden sonra ortada başlayan gürültüyü ifade eden bazı rivâyetleri bu iddiasına delil göstermiştir. O, bunlardan birinde "onlar çok tartıştılar"²⁷³ ve başka bir rivâyette "tekrar tekrar Hz. Peygamber'e

bulunmakla birlikte söz konusu projelerin akıbeti hakkında bir bilgiye ulaşılamamıştır. (Abdüssettâr Hammâd'a ait bu bilgiler 2007'ye aittir. Sonraki dönemle ilgili herhangi bir malumat elde edilmemiştir.) Bkz. Muhammed İshak Battî, *Debistân-ı Hadîs* (Lahor: Mektebe-i Kuddûsiyye, 2008), 554-577. Miyân Muhammed Yûsuf Seccâd, *Tezkire-i Ulemâ-i Ehl-i Hadîs, bn.y.* (Siyâlkût: Câmi'a-i İbrâhimiyye, 1992), 3: 21, 22.

²⁶⁸ Hammâd, *Hücciyet-i Hadîs*, 65.

²⁶⁹ Raḥmânî, *Azamet-i Hadîs*, 154-156.

²⁷⁰ Berḳ, *Do İslâm*, 49; *Kur'ânî Fayşaley*, 688, akt. Rüstemi, *İnkâr-ı Hadîs*, 291.

²⁷¹ "إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ غَلَبَ عَلَيْهِ الْوَجَعُ، وَعِنْدَكُمْ الْقُرْآنُ، حَسْبُنَا كِتَابُ اللَّهِ". Buhârî, "Merḏâ", 17.

²⁷² Kâsımî, *Tefsîr Meṭâlibü'l-Furḳân kâ İlmi or Tahkîkî Ca'ize*, 1: 398, 399.

²⁷³ "أَكْثَرُوا اللَّغْوَ وَالْإِخْتِلَافَ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ". Buhârî, "Merḏâ", 17.

soruyorlardı”²⁷⁴ ifadesini kitabın yeterliliği üzerinde ittifak edilmediğinin delili olarak zikretmiştir. Mes‘ûd Ahmed, Hz. Ömer’in hadisleri nakledişinin, onun bu görüşünden dönmesi anlamına geldiğini de eklemektedir.²⁷⁵

Bir başka cevap ise Hz. Ömer’in, kitaptan Kur’ân’ı değil şeriatı kastettiği iddiasıdır. Kitabın şeriat anlamında da kullanıldığını ispatlamak için beş delil zikredilmiştir:

Birinci delil: Kur’ân’da kitap “şeriat” anlamında da kullanılmıştır. Mes‘ûd Ahmed’e göre “Bu Kur’ân, Allah’tan (indirilmiş olup) başkası tarafından uydurulmamıştır. Fakat o kendinden öncekileri doğrulayıcı ve Kitabı²⁷⁶ açıklayıcı olarak, indirilmiştir. Bunda hiçbir şüphe yoktur.” (Yûnus 10/37) âyetinde “الْكِتَابَ” kelimesinden şeriat kastedilmektedir. Şayet mezkûr âyetteki “kitâb” kelimesi de “Kur’ân” anlamına gelecek olsa, bu durumda Kur’ân’ın Kur’ân’ı açıklaması gibi bir anlam ortaya çıkar ki uygun olmaz.²⁷⁷

İkinci delil: Hz. Peygamber’in “Ben aranızda Allah’ın kitabına göre hükmedeceğim.”²⁷⁸ ifadesindeki kitap kelimesinden şeriat anlaşılmıştır. Zira Hz. Peygamber, kullandığı bu ifadede ve sonraki kararında recm cezasını kitaba nispet etmiştir. Kur’ân’da recm cezasının bulunmaması buradaki kitap kelimesinden Kur’ân’ın değil şeriatın kastedildiğini ortaya koymaktadır.²⁷⁹

Üçüncü delil: Hz. Ömer’in recm cezasının kitapta bulunduğunu beyan eden ifadesinden²⁸⁰ hareketle onun “kitap”tan şeriatı anladığı öne sürülmüştür.²⁸¹

Dördüncü delil: Kırtas hadisinde Hz. Ömer’in kullandığı üslup da aynı sonuca götürmektedir. Mes‘ûd Ahmed’e göre Hz. Ömer’in ilk cümlede ikinci şahıs zamiri “عِنْدَكُمْ” ve ikinci kısımda ise birinci şahıs zamiri “حَسْبُنَا” kullanması bu iki parçanın aynı

²⁷⁴ “فَذَهَبُوا بِرُدُونِ عَلَيْهِ”. Buhârî, “Meğâzî”, 85; Mes‘ûd Ahmed “فَذَهَبُوا بِرُدُونِ عَلَيْهِ” ifadesi zikretmiştir.

²⁷⁵ Mes‘ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 58, 59.

²⁷⁶ Diyanet mealinde kitap kelimesi “Allah’ın levh-i mahfuzdaki yazısı.” şeklinde açıklanmıştır. Ancak Mes‘ûd Ahmed bunun şeriat anlamında olduğunu düşünmektedir.

²⁷⁷ Mes‘ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 73.

²⁷⁸ “لَأَقْضِيَنَّ بَيْنَكُمْ بِكِتَابِ اللَّهِ”. Buhârî, “Ahbâru’l-âhâd”, 1.

²⁷⁹ Mes‘ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 71, 72; Şiddîkî, *Sünnet-i Nebvî*, 194; Cecce, *Tefhîm-i Sünnet*, 147; Şalâheddîn Yûsuf, *Fitne-i Gâmidîyyet Eyk Tahkîkî u Tenkîdî Câize*, (Gucrânvalê: Dâru Ebi’t-Tayyib, 2015), 49.

²⁸⁰ “الرَّجْمُ فِي كِتَابِ اللَّهِ حَقٌّ عَلَى مَنْ رَزَى إِذَا أُخْصِنَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ”. Buhârî, “Hudud”, 32.

²⁸¹ Keylânî, *Â’ine-i Pervîziyyet*, 144; Mes‘ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 71, 72.

anda söylenmediğinin delilidir. Anlaşılan şu ki Hz. Ömer kullandığı birinci ifadeden sonra ortada başlayan gürültü nedeniyle kendinden ya da başka birisinin uyarısıyla Kur'ân yerine şeriat anlamına gelen “kitap” kelimesini kullanmıştır.²⁸²

Beşinci delil: Keylânî'nin zikrettiğine göre “Allah'ın kitabı” umumî, “kelamı” hususidir. Yani “kitabullah” denilen her şeyin Allah'ın kelamı olması lazım değildir. “Allah'ın kelamının” indirilmiş olması lazım iken “kitab”ın mefhumunun ilham olması yeterlidir. Bunun için o, Ahmed b. Hanbel'in kullandığı ifadeleri delil olarak göstermiştir. O, Kur'ân'ın mahlûk olup olmaması tartışmaları nedeniyle çektiği işkenceler esnasında “Kur'ân Allah'ın kelamıdır, mahlûk değildir”²⁸³ ifadesini kullanmış, düşüncesini hiçbir zaman “Kur'ân Allah'ın kitabıdır, mahlûk değildir”²⁸⁴ şeklinde beyan etmemiştir.²⁸⁵

b. İslâm dini Kur'ân şeklinde tamama ermiştir. Başka bir şeyin din olarak kabul edilmesi, Kur'ân'ın eksikliğini iddia etmek demektir. “Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim.” (el-Mâide 5/3) âyetinden hareketle Ceyrâcpûrî hadislerle ihtiyaç olmadığını söylerken²⁸⁶ Abdülvedûd “Size Kitab'ı (Kur'ân'ı) mufasssal/apaçık olarak indiren O iken ben Allah'tan başka bir hakem mi arayacağım?” (el-En'âm 6/114)²⁸⁷ ve “Rabbinin kelimesi (Kur'ân) doğruluk ve adalet bakımından tamdır.” (el-En'âm 6/115)²⁸⁸ âyetlerini delil göstermektedir. Ona göre Kur'ân mufasssal bir kanundur; sünnetin yasal niteliği kabul edildiğinde Kur'ân şeklindeki ilâhî kanunun eksik olduğu anlaşılır. Bu ifadeleriyle o sünnetin hücciyetini reddetmektedir.²⁸⁹ Mevdûdî, buna verdiği yanıtta kanun koyucunun mücmel bir hüküm ortaya koyarak kendine tâbi olan bir şahıs veya kuruma, onun detayları hakkında kurallar ve koşullar koyma yetkisi verdiğinde onlar tarafından ortaya konulan kural ve koşulların ana kuraldan ayrı bir şey değil onun bir parçası olduğunu belirtir. Ayrıca bunun, ana kanunun eksik olup başka biri tarafından tamamlandığı anlamına geldiğini de reddeder. Aksine söz konusu

²⁸² Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 70.

²⁸³ القرآن كلام الله غير مخلوق

²⁸⁴ القرآن كتاب الله غير مخلوق

²⁸⁵ Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 144.

²⁸⁶ Ceyrâcpûrî, “İlm-i Hadîs”, 75.

²⁸⁷ “أَفَعَيَّرَ اللَّهُ أَتَّبِعِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا”

²⁸⁸ “وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا”

²⁸⁹ Abdülvedûd, akt. Mevdûdî, *Sünnet ki Â'ini Hayıyyet*, 60-63.

otoritenin ana kanunu bizatihi belirttiği ve detaylarını kendisine yetki verdiği şahıs veya kurum aracılığıyla ortaya koyduğu anlamına geldiğini öne sürmektedir. Burada Mevdûdî “kendilerine indirileni açıklamak ve onların da (üzerinde) düşünmeleri için sana bu zikri indirdik.” (en-Nahl 16/44) âyetinde Hz. Peygamber’e böyle bir yetki verildiğini beyan etmektedir.²⁹⁰

Diyobend²⁹¹ ekolünün meşur âlimi Muhammed Âşık İlâhî Bülendşehrî (ö. 2001)²⁹² dinin sadece Kur’ân şeklinde kemale erdiğini iddia edenlere şu soruyu sorar: Kur’ân’da zikredilen birçok hüküm açıklamaya muhtaçtır. Mesela abdest alma şekli, abdesti bozan şeyler, namaz ve haccın detayları, zekâtın oranı, cenaze namazını kılma şekli, diyet miktarı, el kesilmesi için çalınan malın asgari miktarı ve el kesmenin diğer detayları hakkında Kur’ân’da bilgiler yoktur. Böyle bir durumda sadece Kur’ân ile din nasıl kemale ermiş sayılacaktır.²⁹³

c. Kur’ân apaçık olduğundan anlaşılması için şerh ve beyana ihtiyaç yoktur.

Abdullah Çekrâlevî “Sana bu kitabı; her şey için bir açıklama, olarak indirdik.” (en-Nehl 16/89) âyetinden hareketle Kur’ân’ın herhangi bir tahsis ve beyana muhtaç olmadığını düşünmektedir.²⁹⁴ Eslem Ceyrâcûrî aynı düşünceye delil olarak sahâbenin doğrudan Kur’ân’ı anladıklarını söylemektedir. Ona göre sahâbe Kur’ân’ın sadece birkaç yerini anlamak için Hz. Peygamber’e sorma gereği duymuşlardır. Söz konusu yerlerin sayısı Râzî’ye göre on dört ve İbn Abbâs’ın rivâyetine göre on ikidir. Ceyrâcûrî, sadece *yesteftûneke* (يستفتونك) ile başlayan âyetlerin bu kısımdan olduğunu düşünmektedir.²⁹⁵

²⁹⁰ Mevdûdî, *Sünnet ki Â’ini Hayıyyet* 80, 81.

²⁹¹ Bu kelime bir çok çalışmada “Diyûbend” şeklinde geçse de doğrusu bizim tespit ettiğimiz kullanımdır.

²⁹² Hindistan’ın bir kenti olan Bülendşehr’de 1343/1924-25 yılında dünyaya gelen Muhammed Âşık İlâhî, Şeyhu’l-hadis Zekeriyya Kandelevî’nin talebesiydi. Farklı medreselerde hocalık yapan Bülendşehrî, Muhammed Şefî’ Osmânî’nin talebi üzerine 1384/1965’de Pakistan’a hicret edip Karaçi’deki Muhammed Şefî’ Osmânî’nin meşhur medresesi Câmi’a Daru’l-Ulûm Karaçi’de hadis hocalığı ve dâru’l-iftâda müftülük görevi üstlendi. Arapça ve Urduca 100 civarında eserin müellifidir. Hayatının son 26 yılını Hameyn’de geçirmiştir. Mescid-i Nebvî’de hadis ve fıkıh dersleri veren Bülendşehrî 2001’de Medîne-i Münevvere’de vefat etmiştir. Hayatı için bkz. Muhammed Ekber Şah Buhârî, *Peçâs Celîlü’l-Kadar Ulemâ*, bn.y. (Lahor: el-Mîzân Nâşirân u Tâcirân-i Kütüb, 2006), 211-213; Mihr-i Muhammed Miyânvâlevî, “Âh Mevlânâ Âşık İlâhî Bernî Mühâcir Medenî”, *eş-Şerî’a* 13/4 (Nisan 2002): 39-41.

²⁹³ Muhammed Âşık İlâhî Bülendşehrî, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs or us kâ Pes-i Manzar* (Lahor: İdâre-i İslâmiyât, 1986), 16-19.

²⁹⁴ Abdülcebbâr, “Mağâlât”, 59, 60.

²⁹⁵ Ceyrâcûrî, “İlm-i Hadîs”, 84.

Bu düşünceye iki şekilde cevap verilmiştir: 1. Kur'ân'a göre Hz. Peygamber'in bir sıfatı Kur'ân'ın öğreticisi olmaktır. Nitekim öğretmek sadece âyetlerin tilavetiyle gerçekleşmez, açıklama ve beyanlar şeklinde olur. 2. Kur'ân'ın anlaşılması için Hz. Peygamber'in açıklama ve beyanlarına ihtiyaç duyulmaktadır.

Abdüssettâr Ömerpûrî (ö. 1916)²⁹⁶ Hz. Peygamber'in görevlerini anlatan âyetten²⁹⁷ hareketle şunu söylüyor: يتلوا عليهم ifadesinde Hz. Peygamber'e verilen tilâvet görevi ile يعلمهم ifadesiyle verilen öğretme (ta'lîm) vazifesi birbirinin aynısı değildir. Çünkü bir şeyi öğretmek, onu sadece tilavet veya tekrar etmek anlamına gelmez. Ayrıca dil kaidelerine göre ma'tûf ile ma'tûfun aleyhin birbirinden farklı olması gerekir. Dolayısıyla يعلمهم kelimesi, يتلوا عليهم ifadesinin açıklaması sayılamaz. Yani öğretmek, aynı kelimeleri tekrarlamak değil şerh ve tefsir anlamındadır.²⁹⁸ Bülendşehrî, “kendilerine indirileni açıklaman ve onların da (üzerinde) düşünmeleri için sana bu zikri indirdik.” (en-Nahl 16/44) ve “(Ey Muhammed!) Biz sana Kitab'ı (Kur'ân'ı) hak olarak indirdik ki, insanlar arasında Allah'ın sana öğrettikleri ile hüküm veresin.” (en-Nisâ 4/105) âyetlerini zikrederek Kur'ân'ı açıklamanın Hz. Peygamber'in görevi olduğunu ve ona ihtiyaç duyulduğunu öne sürmektedir.²⁹⁹

İsmâil Selefi “فَإِنَّمَا يَسْرِنَاهُ بِلِسَانِكَ لِنُبَيِّنَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُّدًّا” (Meryem 19/97)³⁰⁰ âyetindeki “*Lisâneke*” kelimesinden Hz. Peygamber'in sözünün kastedildiğini, müjdeleme ve uyarmanın onun sözüyle gerçekleştiği için Hz. Peygamber'in sözlerine gerek duyulduğunu ve onların hüccet olduğunu söylemektedir. Ona göre eğer Hz. Peygamber'in açıklamaları hüccet değilse o zaman “إِنَّمَا” ile yapılan kısıtlama ve onun

²⁹⁶ Abdülcebbâr Ömerpûrî'nin oğlu olarak 1884 yılında dünyaya geldi. Eğitimini büyük oranda Abdurrahmân Ömerpûrî (dedesi), Ubeydurrahman Ömerpûrî (dayısı) ve Abdülcebbâr Ömerpûrî'den (babası) aldıktan sonra hocalık hayatına başladı. Meşhûr ehl-i hadîs âlimi Muhammed İsmail Selefi onun talebeleri arasında yer almaktadır. Birisi *İşbâtü'l-haber fî Redd-i Münkirî'l-Hadîs ve'l-Eser* adıyla, diğeri ise Kâdiyânî'nin nübüvvet iddiasına karşı görüşlerden oluşan toplam iki makale yazmıştır. 1916 yılında 32 yaşında vefat etmiştir. Bkz. Raḥmânî, *Azamet-i Hadîs*, 12-16; Battî, *Debistân-ı Hadîs*, 325, 326.

²⁹⁷ “O, ümmîlere, içlerinden, kendilerine âyetlerini okuyan, onları temizleyen, onlara kitabı ve hikmeti öğreten bir peygamber gönderendir. Hâlbuki onlar, bundan önce apaçık bir sapıklık içinde idiler.” (el-Cuma 62/2)

²⁹⁸ Abdüssettâr, “Münkirîn-i Hadîs”, 91, 92; Âşık İlâhî Bülendşehrî ve Abdülvekîl Nâsır da buna benzer cevaplar vermişlerdir. Bkz. Bülendşehrî, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs*, 12, 13; Abdülvekîl Nâsır, *Uşûl-i İşlâhî or Uşûl-i Gâmidî kâ Tahkîkî Câize*, (Pakistan: İdâre-i İşâ'at-i Kur'ân u Hadîs), 11.

²⁹⁹ Bülendşehrî, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs or us kâ Pes-i Manzâr*, 12, 13.

³⁰⁰ “Ey Muhammed!) Biz, Allah'a karşı gelmekten sakınanları Kur'ân ile müjdeleyesin, inat eden bir topluluğu da uyarasın diye, onu senin dilin ile (indirip) kolaylaştırdık.”

üzerine beyan edilen müjdeleme ve uyarma faydasız kalacaktır.³⁰¹

Verilen ikinci cevapta da Kur'ân'ın doğru ve eksiksiz anlaşılması için beyanın gerekliliğine işaret edilmekle birlikte Hz. Peygamber'in açıklamalarının en üstün ve gerekli olduğu vurgulanmaktadır. Bu delillerin özeti şudur: Kur'ân'daki hükümlerin bir kısmının mücmel ve müphem olması onların Hz. Peygamber tarafından beyan edilmesini gerekli kılar. Hz. Peygamber'in bu konudaki beyanları hüccet sayılmazsa söz konusu hükümlerin anlaşılması mümkün değildir. Mesela namaz, zekât vb. ibadetler böyledir. Kur'ân diline (Arapça) sahip olmakla birlikte sahâbe bazı konuları anlamadığı ya da anlayıp da nasıl amel edeceğini bilemediği yerleri Hz. Peygamber'e danışmakta ve onun verdiği cevaplara göre amel etmekteydi.³⁰²

Haydarâbâd'da bir Medrese hocası olan Abdulkavî,³⁰³ Kur'ân'ın apaçık olup hiçbir açıklamaya ihtiyaç duymadığını şöyle reddetmektedir: Eğer Kur'ân herhangi bir açıklamaya muhtaç değilse o zaman şu iki âyet arası nasıl çözülecektir. Bir yerde Kur'ân kendisinin kolay olduğunu “Andolsun biz, Kur'ânı düşünüp öğüt almak için kolaylaştırdık” (el-Kamer 54/22) diyerek onu herkesin anlayacağını, diğer bir yerde ise “kendilerine indirileni açıklaman ve onların da (üzerinde) düşünmeleri için sana bu zikri indirdik.” (en-Nahl 16/44) buyurarak onun açıklamaya muhtaç olduğunu söylemektedir. Bu çelişkiyi ortadan kaldırmak için te'vil yapılması lazımdır. Bunun için başkaları tarafından yapılan te'vil yerine Hz. Peygamber'in doğru açıklamalarına ihtiyaç duyulduğu ortaya çıkmaktadır.³⁰⁴

Muhammed İdrîs Kandehlevî (ö. 1974)³⁰⁵ ise Kur'ân'ın açıklanmaya ihtiyaç duyduğunu şu şekilde izah eder: Kur'ân kıyamet gününe kadar kendisinden tüm cüzî hükümler çıkarılabilecek asıl olma niteliğindedir. Böyle bir kitap i'câzlı, yani kısa ve öz olması sebebiyle, sadece güzîde insanlar tarafından açıklanabilecektir. Hz. Peygamber de bu

³⁰¹ Selefî, *Hücciyet-i Hadîs*, 170, 171; Selefî, *Maâkât-ı Hadîs*, 156, 157.

³⁰² Muhammed Abdülkavî, *Ehl-i Kur'ân or Ehl-i Hadîs, Taşvîr kâ Dusrâ Ruḥ* (Haydarâbad: İdâre-i Eşrefü'l-Ulûm, 2000), 12, 13.

³⁰³ Hindistan'ın Haydarâbad şehrinde “İdâre Eşrefü'l-Ulûm Trust” adlı medresesinin yöneticisidir (müntezim). Medresesinin detayları hakkında bkz. “İdara Ashraful uloom Trust Hyderabad”, erişim: 23 Temmuz 2019, http://ashrafululoom.org/english_pages/ba_ek_nazar.aspx.

³⁰⁴ Abdülkavî, *Ehl-i Kur'ân or Ehl-i Hadîs*, 12, 13.

³⁰⁵ Diyobend ekolünün meşhur âlimi. Hayatı hakkında bkz. Abdulhamit Birişik, “Kandehlevî, Muhammed İdrîs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24: 294-295.

olmadığının delili olarak zikretmektedir.³¹⁰ Pervîz'e göre de eğer hadisler dinden idiyse neden Hz. Peygamber tarafından yazdırılmamıştır?³¹¹ Onlara göre bir şeyin hüccet olması için yaz(dır)ılmış olması lazımdır.

Bu itiraz şöyle cevaplandırılmıştır: Bir şeyin hücciyeti, onun yazılmış olmasına bağlı değildir. Kâsımî hadislerin yazılmamasının onların hücciyetini etkilemediğini, aynı şekilde hadis yazımının yasaklanmasının onların uygulanamazlığı anlamına gelmeyeceğini öne sürmüştür.³¹² Çünkü yukarıda zikredilen şüphe yalnız Kur'ân'ı delil olarak kabul edenler³¹³ tarafından ortaya konulmuştur. Bu yüzden bir şeyin hüccet olması için onun yazdırılmış olması gibi bir kuralın Kur'ân'da bulunmaması da bu iddiayı reddetmek için bir delil olarak kullanılmıştır.³¹⁴ Ayrıca Abdülgaaffâr Hasan Rahmânî bu konuda "Bize gökten okuyacağımız bir kitap indirmedikçe göğe çıktığına da inanacak değiliz." (el-İsrâ 17/93) âyetinden hareketle, yazılmış bir kitap talep etmeyi kâfirlerin tavrına benzetmektedir.³¹⁵

Hadis yazımını men eden hadislerin sonunda yer alan rivayet etme izni,³¹⁶ hadisleri ezberleme ve sonraki nesillere ulaştırmanın fazileti³¹⁷ gibi konuları ele alan hadisler de söz konusu yasaklanmanın hadisin hücciyeti üzerinde olumsuz bir etkisi olamayacağına delil olarak kullanılmıştır.³¹⁸

Hz. Peygamber'in sünnetlerinden oluşan bir kitabı ümmetine neden vermediği sorusunu Abdülgaaffâr şöyle cevaplar: Sünnet, Hz. Peygamber'in söz ve fiilleri anlamına geldiği için hayatının son saniyelerine kadar devam etmekteydi. Aynı şekilde o hayattayken sünnetini ezberleyenler farklı bölgelere dağılmıştı. Bu yüzden Abdülgaaffâr, sünnetin kitap şeklinde yazdırılma imkânının olmadığını söylemektedir.³¹⁹

³¹⁰ Ceyrâcpûrî, "İlm-i Hadîs", 51-63.

³¹¹ Pervîz, *Selîm key Nâm Huṭûṭ*, 1: 45.

³¹² Kâsımî, *Tefsîr Meṭâlibü'l-Furḳân kâ İlmî u Tahḳîkî Câize*, 1: 384, 385.

³¹³ Kur'âniyyûn

³¹⁴ Rahmânî, *Azamet-i Hadîs*, 159, 160; Siyâlkûtî, *Żarb-i Hadîs*, 281; Abdülkavî, *Ehl-i Kur'ân or Ehl-i Hadîs*, 17-19.

³¹⁵ Rahmânî, *Azamet-i Hadîs*, 159, 160. Nesîm Cecce de aynı şeyi söylemiştir. Bkz. *Tefhîm-i Sünnet*, 189, 190.

³¹⁶ "وَحَدِّثُوا عَنِّي، وَلَا حَرَجَ". Müslim, "Zühd", 72.

³¹⁷ "نَضَرَ اللَّهُ امْرَأً سَمِعَ مِنَّا حَدِيثًا، فَحَفِظَهُ حَتَّى يَبْلُغَهُ". Ebû Dâvûd, "İlim", 10.

³¹⁸ Mevdûdî, *Sünnet ki Â'ini Ḥayṣiyyet*, 323, 324; Kâsımî, *Tefsîr Meṭâlibü'l-Furḳân kâ İlmî u Tahḳîkî Câize*, 1: 384, 388; Cecce, *Tefhîm-i Sünnet*, 190, 191.

³¹⁹ Rahmânî, *Azamet-i Hadîs*, 159, 160; Cecce, *Tefhîm-i Sünnet*, 190.

b. Hadis yazılmasının yasaklanmasının ikinci boyutu, Hz. Peygamber'in hangi amaçlar doğrultusunda bundan men ettiği'dir. Bu konunun tarîhî boyutu üçüncü bölümde "Hadislerin Yazılması ve Tedvini" isimli başlık altında zikredilecektir.

Ceyrâcpûrî, hadislerin yazılmasının ilim ve akıl açısından faydalı bir iş olmakla birlikte psikolojik olarak dalalete sebep olacağından men edildiğini düşünmektedir. O, kutsal şahsiyetlerin yazılan sözlerinin zamanla din haline geldiğini, dolayısıyla Allah'ın kitabının terk edilmesine sebep olduğunu öne sürmektedir.³²⁰ Pervîz de Allah'ın Kitabı'nın yanına başka şeylerin ilave edilmesinin, önceki ümmetleri felakete sürüklediğini söylemektedir.³²¹

Diğer bilginler ise Kur'an'la karışmasın diye hadis yazımının yasaklandığını düşünmektedirler. Buna gerekçe olarak Medine'de yazma bilenlerin az olması, yazım malzemelerinin eksikliği, kâğıdın bulunmaması gibi sebepleri zikreden Mevdûdî, Belâzürî'den (ö 279/892-93)³²² nakilde bulunarak Ensar'dan sadece on bir kişinin yazma bildiğini öne sürmüştür. Ona göre Hz. Peygamber'in ilk görevi hiçbir şey ilave edilmeksizin Kur'an'ı yazdırmasıydı. Kur'an'ı yazanların az olması sebebiyle hadislerin ona karışması tehlikesi vardı. Bundan dolayı hadislerin yazılması yasaklanmıştı.³²³ Benzer bir düşünce ortaya koyan Kâsımî de sahâbenin bu konudaki mizacının Kur'an ve hadis arasını fark edebilecek kadar olgunlaşmamış olduğunu ilave eder. Ona göre yazma bilenlerin oranı arttığında hadis yazımı için izin verilmiştir.³²⁴

Peygamber'in sözlerinin yazımının, Kur'an'la karışmasın diye men edildiğine, hadislerin birinde geçen "Allah'ın kitabıyla başka bir kitap mı?! Allah'ın kitabını ayırın ve arındırın"³²⁵ ifadesi de delil olarak zikredilmiştir.³²⁶ Ceyrâcpûrî nehiy hadislerinde böyle bir sebep (علة) bulunmadığını ve hadis yazmanın koşulsuz men edildiğini öne

³²⁰ Ceyrâcpûrî, "İlm-i Hadîs", 60.

³²¹ Pervîz, *Esbâb-ı Zevâl-i Ümmet*, 61. Böyle bir zarara yol açacağından hadislerin yazılmaması gerektiğini zikreden Pervîz, bunu doğrudan Hz. Peygamber'in amacı olarak nitelendirmemektedir.

³²² Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, bn.y. (Beyrut: Mektebetü Hilâl, 1988), 455.

³²³ Mevdûdî, *Sünnet ki Â'ini Hayâsiyyet*, 324.

³²⁴ Kâsımî, *Tefsîr Meâlibü'l-Furkân kâ İlmi u Tahkîkî Câize*, 1: 384, 388.

³²⁵ "أَكْتُبُ غَيْرَ كِتَابِ اللَّهِ امْجُصُوا كِتَابَ اللَّهِ، وَأَخْلَصُوا". Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 17: 156, 157.

³²⁶ Siyâlkûtî, *Żarb-i Hadîs*, 286; 287; Mes'ûd, *Tefhîm İslâm*, 73, 74; Hammâd, *Hücciyet-i Hadîs*, 68; Muhammed Ekrem Virk, *Mütûn-i Hadîs per Cedîd Zihin key İşkâlât* (Gucrânvalâ: el-Şarî'a Akademî, 2012), 77.

sürer.³²⁷ Rüstemî ise onlara cevap mahiyetinde yukarıda geçen hadiste söz konusu sebebin (علة) bulunduğunu ispatlamaya çalışmıştır.³²⁸

c. Mezkû konunun üçüncü boyutu ise hadis yazımının yasaklanmasının geçici olup olmamasıdır. Eslem Ceyrâcpûrî yasaklanmanın mutlak olduğunu düşünür ve hadis yazımını ispat eden örnekleri bundan istisna sayar.³²⁹ Buna mukabil Mevdûdî, bizatihi Hz. Peygamber'in ilgisiyle Medine'de eğitim-öğretim faaliyetlerinin başlaması ve okuma yazma bilenlerin çoğalmasıyla söz konusu sıkıntının bittiğini ve hadislerin yazılmasına izin verildiğini savunmaktadır.³³⁰ Kâsımî de yazma oranının arttığı dönemde bu nehyin ortadan kaldırıldığını söylemektedir.³³¹ Hadis yazım yasağının geçici olduğunu savunanlar, görüşlerini desteklemek için bazı örnekler zikretmişlerdir. Mesela Hz. Peygamber'in son hastalığında kalem kâğıt istemesi, söz konusu nehyin kalkmış olduğunun bir delilidir.³³² Aynı şekilde Abdullah b. Amr ve Ebu Hüreyre'ye verilen özel izin, Hz. Ali'nin kılıcının kabzasında taşıdığı yazı, Ebû Şah için yazdırılan hutbe, bazı siyasi ve hukuki yazışmalar da bu konuda delil gösterilmiştir.³³³ Hadisleri nakletme izni ve emri de bu yasaklamanın geçici olduğunu ispatlamak için dile getirilmiştir. Kâsımî'ye göre eğer nehiy mutlak olsaydı rivâyet için de izin verilmezdi.³³⁴

1.2.2. Hz. Peygamber'in Hayatıyla Sınırlı İtaat (Merkez-i Millet Düşüncesi)

İtaat konusundaki ikinci görüş ise Eslem Ceyrâcpûrî,³³⁵ Gulâm Ahmed Pervîz ve *Tulû 'i İslâm Trust* (Vakıf)'a bağlı olanlara aittir. Onlar, Hz. Peygamber'in Kur'ân dışındaki söz ve fiillerinin bağlayıcılığını *merkez-i millete* (İslâm halifesi/Devlet başkanı) itaat

³²⁷ Ceyrâcpûrî, "İlm-i Hadîs", 59, 60.

³²⁸ Rüstemî, *İnkâr-ı Hadîs*, 269

³²⁹ Ceyrâcpûrî, "İlm-i Hadîs", 60.

³³⁰ Mevdûdî, *Sünnet ki Â'inî Hayıyyet*, 324-326; Virk, *Mütûn-i Hadîs*, 80-85.

³³¹ Kâsımî, *Tefsîr Meâlîbü'l-Furkân kâ İlmi u Tahkîkî Câize*, 1: 384, 388.

³³² Rüstemî, *İnkâr-ı Hadîs*, 269.

³³³ Mevdûdî, *Sünnet ki Â'inî Hayıyyet*, 324-326; Kâsımî, *Tefsîr Meâlîbü'l-Furkân kâ İlmi u Tahkîkî Câize*, 1: 384, 388; Virk, *Mütûn-i Hadîs*, 80-85.

³³⁴ Kâsımî, *Tefsîr Meâlîbü'l-Furkân kâ İlmi u Tahkîkî Câize*, 1: 384, 388.

³³⁵ Burada zikredilecek olan görüş ile Ceyrâcpûrî'nin başka bir yerdeki ifadesi çelişkili gözükmemektedir. O, Makbûl Ahmed'in kitabına yazdığı bir değerlendirmesinde, Hz. Peygamber'in örnekliğinin (üsve-i hasene) hüccet olduğunu ve tevatür yoluyla gelen sünneti kabul ettiğini dile getirmiştir. Bkz. Muhammed Eslem Ceyrâcpûrî, "Tenkîd", akt. Makbûl Ahmed, *Muâla'a-i Hadîs*, 3. Baskı, (Âlehâbâd: Abbâs Manzil Library, 1952), 10. Ne var ki diğer yazılarına bu düşüncesi yansımamıştır. Bilakis Hz. Peygamber'e olan itaatin sadece Kur'ân şeklinde devam ettiğini savunmuştur.

şeklinde kabul etmektedir. Dolayısıyla bu konularda Hz. Peygamber'e olan itaatin onun hayatıyla sınırlı olduğunu söylemektedirler.³³⁶ Ana hatlarıyla *merkez-i millete* düşüncesi şöyle özetlenebilir:

Kur'ân'a göre Allah'a itaat, O'nun indirdiği kanunlara (Kur'ân) itaat demektir. İslâm'da Allah'a itaat kişisel seviyede değil toplumsal düzeyde yapılır. Bu yüzden Kur'ân'la amel ettirmek için hayatta olan bir otoritenin bulunması şarttır. Söz konusu otorite, Allah'ın kurallarını hayata geçirir ve bunun için bir düzen kurar. Aynı zamanda o, insanlar arasındaki ihtilafları gidermek için hâkim ve merkez mahiyetini taşır. Hz. Peygamber, hayatta iken bu makama sahipti. Pervîz, bu konuda "Eğer onlar kendilerine zulmettikleri zaman sana gelseler de Allah'tan günahlarının bağışlamasını dileseler ve Peygamber de onlara bağışlama dileseydi, elbette Allah'ı tevbeleri çok kabul edici ve çok merhametli bulacaklardı." (en-Nisâ 4/64) âyetini delil göstermiştir. Ona göre insanlar bulundukları yerde/kendi kendilerine de Allah'tan bağışlanmayı isteyebilirlerdi ama Kur'ân bu âyette "جَاءُوكَ فَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ" diyerek bir merkezin bulunmasını gerekli kılmıştır.³³⁷

Bu düşünceye sahip olanlara göre Allah dışında hiç kimseye itaat caiz değildir. Bu yüzden Hz. Muhammed'e olan itaat müstakil bir itaat değil, aslında onun vesilesiyle Allah'ın kitabına itaattir. Bu durumda Hz. Peygamber iki görevi üstlenmekteydi:³³⁸ Birincisi, Allah'ın verdiği hükümleri onun kullarına ulaştırmak. İkincisi ise Kur'ân toplumu oluşturmak amacıyla bir sistem kurmak idi. İlk görevinde kendi görüşlerini, kıyası, içtihadı ve istişareyi hiç kullanmamıştır. İkinci görevinde ise bunlardan istifade etmiştir. Medine devleti küçükken insanlar aralarındaki tüm ihtilafları merkeze getiriyorlardı. İslam toprakları genişleyince her konunun merkeze ulaştırılması zor olduğundan farklı bölgelerdeki devlet görevlileri, yereldeki ihtilaflar için hakemlik görevini yerine getirmekteydiler. Halk ve yerel görevliler arasında cereyan eden ihtilafların çözümü, davanın en üst mahkemesine yani merkeze götürülmesi şeklinde

³³⁶ Ceyrâcpûrî, "İlm-i Hadîs", 83.

³³⁷ Pervîz, *Selîm key Nâm Hıfûf*, 2: 101, 102.

³³⁸ Eslem Ceyrâcpûrî bunları Peygamberlik ve İmamlık mansıbı olarak beyan etmektedir. Ona göre peygamberlik sıfatıyla olan görev onun vefatıyla sona ermiştir. İmamlık sıfatıyla olan görevi onun halifeleri aracılığıyla kıyamet gününe kadar devam edecektir. Kur'ân'da Hz. Peygamber için zikredilen itaat onun zatına değil imamlık müessesine itaattir ve sonraki imamlar için de geçerlidir. Bkz. *Maḳāmî Hadîs*, 83.

oluyordu. Merkez tarafından verilen karara itaat farz olup ona karşı herhangi bir yerde dava açtırılmazdı.³³⁹

Hiz. Peygamber kendi hayatında İslam devletinin söz konusu merkezi idi. Çünkü Kur'ân dışında ona itaat zatına değil söz konusu düzene idi. Bu yüzden ona olan itaat, vefatıyla sona ermiştir. Burada sözü edilen konumu ondan sonraki *merkez-i millet* yani halifelerine devredilmiştir. Ancak getirdiği Kur'ân'a itaat yönüyle Hiz. Peygamber'e itaat devam etmektedir. Bu yüzden Kur'ân'ın belirttiği hükümler değiştirilemez, ama Hiz. Peygamber'in *merkez-i millet* konumunda olarak ortaya koyduğu hükümlerin (Kur'ân dışındaki tüm hükümleri) bağlayıcılığı onun vefatıyla sona ermiştir. Onan sonra gelen *Merkez-i millet*, kendi dönem koşullarına göre bunları devam da ettirebilir, değiştirebilir ve yeni hükümler ortaya koyabilir.³⁴⁰

Yukarıdaki satırlarda özet olarak zikredilen bu düşüncenin esasları ve üzerindeki eleştiriler farklı başlıklar altında işlenecektir. Ama bundan önce söz konu fikir üzerindeki bazı nazarı itirazlar şu şekilde sıralanabilir

a. Hiz. Muhammed'in peygamberliği zaman ve mekânla sınırlı olmadığından ona olan itaatin de böyle sınırları yoktur. Hiz. Peygamber'in tüm insanlığa peygamber, rahmet ve uyarıcı olarak gönderilmesini beyan eden âyetler³⁴¹ buna delil gösterilmiştir.³⁴² Aynı şekilde Kur'ân'da Hiz. Peygamber'in güzel örnek olarak nitelendirilmesi onun zaman ve mekânla sınırlı olmadığını beyan etmektedir. Eğer ona olan itaat sadece hayatı ile sınırlı ise o zaman Allah'ın onu örnek göstermes gereksiz olacaktır.³⁴³

b. Bir diğer itiraz peygamberlerin gönderilmesinin amacı açısındanadır. Mevdûdî'nin yaptığı eleştirinin özeti şudur: Kitap ile peygamberin gönderilmesi onu (Kitabı) gerçek hayata taşıyarak ve uygulayarak ortaya koymak içindir. Ancak söz konusu düşüncenin kabul edilmesi, Hiz. Muhammed'in peygamberliğinin onun vefatıyla sonra ermiş olması

³³⁹ Pervîz “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۚ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ” (en-Nisâ 4/59) âyetini yukarıda zikredilen şekilde yorumlamaktadır.

³⁴⁰ Pervîz, *Selîm key Nâm Huṭûṭ*, 2, 105, 129; Pervîz, *Esbâb-ı Zevâl-i Ümmet*, 60, 61; *Mizâc Şinâs-i Rasûl*, 257, Abdülvedûd, akt. Mevdûdî, *Sünnet ki Â'ini Ḥayâsiyyet*, 61.

³⁴¹ “(Ey Muhammed!) De ki: ‘Ey insanlar! Şüphesiz ben, Allah'ın hepinize gönderdiği peygamberiyim.” (el-A‘râf 7/108) Buna benzer âyetler ise şunlardır. en-Nisâ 4/79; en-Nisâ 4/170; 21/107; el-Furkân 25/1; Sebe 34/28; el-Enbyâ.

³⁴² Mevdûdî, *Tefhîmât*, 1: 328; Taḳî, *Hücciyet-i Hadîs*, 83, 84.

³⁴³ Siyâlkût, *Żarb-i Hadîs*, 256.

anlamına geldiğinden risâletin gerekliliği de ortadan kalkar. Ona göre eğer peygamber gönderilmesinin amacı sadece kitap getirmek olarak düşünülürse bunun için peygamberlere gerek yoktur ki bu işi melekler de yapabilirdi. Fakat peygamberin kitap getirmekle birlikte onu öğretmek, pratik hayatında uygulayarak göstermek gibi görevleri göz önünde bulundurulursa o zaman itaatini sadece hayatıyla sınırlı tutmak aslında onun peygamberliğini sadece yirmi üç seneye sınırlı kılmak demektir ki bunun için peygamberlik müessesesinin kurulması anlamsız ve bir oyun ve eğlence gibi ciddiyetsiz gözükmektedir.³⁴⁴

Bu iki nazarî eleştiriden sonra *merkez-i millet* denilen bu düşüncenin esaslarına ve bunlar üzerindeki tartışmalara yer verilebilir.

1.2.2.1. İtaatin Allah’a Mahsus Olması

Bu düşünceye mensup olanlara göre itaat sadece Allah’a mahsustur ve ona olan itaat de yalnız indirdiği vahiyle sınırdır. Ayrıca vahiy de sadece Kur’ân’da bulunmaktadır. Böylece Allah’a olan itaat sadece Kur’ân’a itaat demek olmaktadır.³⁴⁵ Hz. Peygamber’e olan itaat ise müstakil itaat değil, Allah’ın kitabına rasûlü yoluyla yapılan itaattir. İtaatla ilgili birinci görüşte bu konu işlenmiştir.

1.2.2.2. Allah’a ve Rasulüne İtaatin, Kur’ân Işığında Kurulan Düzene İtaat Olması

Hz. Peygamber’e olan itaati, onun hayatıyla sınırlı tutanların bir gerekçesi şudur: Kur’ân’da Allah ve Rasûlüne itaatten maksat; Kur’ân ışığında kurulan düzene itaattir. Abdülvedûd buna ilaveten şöyle demiştir: Hz. Peygamber’in yaşadığı dönemde din ve siyaset iki ayrı müessese haline gelmişti. İslam bu ayrılığı ortadan kaldırıp Hz. Peygamber’i dinde önderlik yapan aynı zamanda da siyasi ve medeni alanlarda lider kılmıştır. Hz. Peygamber’den sonra onun bütün bu konumları onun gerçek halifelerine intikal etmiştir.³⁴⁶ Bu düşünce için ortaya konulan deliller ve üzerindeki tartışmalar aşağıdaki satırlarda verilmektedir.

a. Kurân’da bir kaç yerde Allah ve Rasûlünün zikrinden sonra her ikisi için üçüncü tekil

³⁴⁴ Mevdûdî, *Tefhîmât*, 1: 327-329.

³⁴⁵ Bunların detayları vahy-i gayr-i metvûv kısmı ve itaatin mahiyetiyle alakalı birinci görüşte ele alınmıştır. (s. 7, 41)

³⁴⁶ Mevdûdî, *Sünnet ki Â’ini Hayşiyet*, 163, 164.

zamiri kullanılmıştır. Meselâ “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ” (el-Enfâl 8/20),³⁴⁷ “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ” (el-Enfâl 8/24),³⁴⁸ “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ” (en-Nûr 24/48).³⁴⁹ Pervîz bu âyetlerden hareketle Allah ve Rasûlüne olan itaatin tek bir itaat olduğunu ve Kur’ân ışığında kurulan düzen veya düzenin merkezine itaat anlamına geldiğini söylemektedir.³⁵⁰ Bu delile karşı Keylânî ise bu düşüncüyü sadece Hz. Peygamber’e itaati beyan eden âyetleri delil göstererek reddetmiştir. Mesela “وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ” (en-Nûr 24/56)³⁵¹ “وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ” (en-Nûr 24/54).³⁵² Bu iki âyette Allah’a olan itaat zikredilmeksizin yalnız Hz. Peygamber’e olan itaat vurgulanmıştır. Keylânî bunlarda hareketle Hz. Peygamber’e olan itaatin müstakil itaat olduğunu savunmaktadır.

b. Kur’ân’da İslam devleti ve sistemi için Allah ve rasûl isimleri kullanılmıştır. Mesela “Ganimetler Allah’a ve Rasûlüne aittir.” (el-Enfâl 8/1), “Bilin ki, ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyin beşte biri mutlaka Allah’a, Peygamber’e aittir.” (el-Enfâl 8/41),³⁵³ Ayrıca Abdülvedûd “Allah’a ve rasûlüne savaş açanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası...” (el-Mâide 5/33) âyetinden Mevdûdî’nin İslam devletini kastettiğini de kendi görüşüne delil göstermiştir. Bu cevap aynı zamanda Mevdûdî’ye karşı ilzam mahiyetini de taşımaktadır.³⁵⁴

Bu konuda Mevdûdî’nin verdiği cevap şu şekildedir: Allah ve rasûlünün temsilcisi diye birine itaat etmek ile birini onların makamına oturtmak iki ayrı şeydir. Temsilci olduğu takdirde Kur’ân ve sünnete aykırı bir hüküm ortaya koyduğunda *merkez-i millet* ile ihtilaf edilebilir. Ama *merkez-i millet*’i Allah ve rasûlünün makamında oturttuğu takdirde Kur’ân ve sünnete aykırı bir hüküm ortaya koyduğunda onlarla ihtilaf bile edilemez. Ayrıca Mevdûdî, Kur’ân’da Allah ve rasulü için zikredilen bazı hükümleri³⁵⁵

³⁴⁷ “Ey iman edenler! Allah’a ve Resûlüne itaat edin ve ondan yüz çevirmeyin.”

³⁴⁸ “Ey iman edenler! Size hayat verecek şeylere sizi çağırdığı zaman, Allah’ın ve Resûlü’nün çağrısına uyun.”

³⁴⁹ “Aralarında hüküm vermesi için Allah’a (Kur’ân’a) ve peygambere çağırıldıkları zaman, bir de bakarsın ki içlerinden bir grup yüz çevirmektedir. Ama gerçek (verilen hüküm) kendi lehlerinde ise, boyun eğerek ona gelirler.”

³⁵⁰ Pervîz, *Selîm key Nâm Huftûl*, 2: 103, 104.

³⁵¹ “Rasûle itaat edin ki size merhamet edilsin.”

³⁵² “Eğer ona itaat ederseniz doğru yola erersiniz.” Keylânî, *Â’ine-i Pervîziyyet*, 238.

³⁵³ Pervîz, *Selîm key Nâm Huftûl*, 2: 98-105.

³⁵⁴ Akt. Mevdûdî, *Sünnet ki Â’înî Haysiyyet*, 163, 164.

³⁵⁵ Allah ve resulüne iman ve itaati emreden, itaat etmeyenleri kâfir olarak belirten ve onların mekânı olarak cehennemi gösteren âyetleri zikretmektedir.

zikrettikten sonra “Eğer tüm bu yerlerde Allah ve rasulünden maksat devlet ise o zaman bu durumda benzeri olmayan bir diktatörlük ortaya çıkacaktır’ demiştir”.³⁵⁶

Diyobend ekolünün önemli yazarlarından biri olan Muhammed Yûsuf Lüdyânevî (ö. 2000)³⁵⁷ şahıs isimlerinde ortaklık olamayacağından hareketle Allah ve rasulünden *merkez-i millet* kasıt edilmesini eleştirmiştir.³⁵⁸ Söz konusu düşünce üzerindeki diğer bazı eleştirilere, bu düşünce ile ilgili kısmın sonunda yer verilecektir.

1.2.2.3. Hz. Peygamber’in Nübüvvet ve İmamet (Devlet Başkanı) Sıfatlı Olması

Hz. Peygamber’e olan itaati, onun hayatıyla sınırlı kılanların diğer bir gerekçesi ise onun iki ana vasfa sahip olmasıdır. Onlara göre Hz. Peygamber, bir taraftan Allah’ın kitabını insanlara ulaştırmak için peygamberlik sıfatını taşımaktadır ki, bu açıdan söz konusu itaat, Kur’ân şeklinde kıyamet gününe kadar devam edecektir. Diğer taraftan Hz. Peygamber, Kur’ân’ın ortaya koyduğu kuralları hayata geçirmek için İslam devleti kurmak, düzeni sağlamak, onu yürütmek, davalarda hâkim olmak, savaş ve barış gibi durumlarda insanlara önderlik yapmak gibi görevleri üstlenmekteydi. Bu açıdan İslam devletinin merkezi ve imamı olarak Hz. Peygamber’in sözleri ve davranışları, kendi görüşlerine, içtihadı ve sahâbe ile istişaresine dayanmaktaydı, vahiy kaynaklı değildi. Aldığı kararları, beşer sıfatına bağlı ve dönemin şartlarına tâbi idi. Bu yönden ona olan itaat, onun vefatıyla sona ermiştir. Yani ondan sonraki halifeleri bu boşluğu doldurmuş ve bu mansıbı onlara devredilmiştir. Kur’ân’da Hz. Peygamber için zikredilen itaat, bu müesseseye itaat demektir ve bu şekilde kıyamet gününe kadar devam edecektir.³⁵⁹

Anlaşıldığı üzere bu düşüncenin iki temeli vardır: 1. Hz. Peygamber’e vahiy olarak sadece Kur’ân verilmiştir. 2. Hz. Peygamber Kur’ân dışındaki konularda bir beşer sıfatıyla davranırdı. Bu alandaki kararları içtihadı ve sahâbe ile istişaresine

³⁵⁶ Mevdûdî, *Sünnet kî Â’înî Hayşiyet*, 164.

³⁵⁷ 1932’de Pencap (Hindistan) eyaletine bağlı Lüdyâne’de doğdu. Diyobend ekolüne bağlı farklı medreselerde İslâmî ilimler eğitimini tamamladıktan sonra Faysalabad’daki bir medresede hocalık yapan Lüdyânevî, Muhammed Yûsuf Bennûrî’nin isteği üzerine Binnûrî Town Karaçi’deki Câmi’atü’l-Ulûmî’l-İslâmiyye adlı medreseye taşındı ve 2000 yılındaki vefatına kadar orada hocalık yaptı. Yanısıra medreseye ait meşhur dergi *Beyyinât*’ın editörlüğünü de yürüttü. Aynı zamanda kendisi seyr-i sülûk yolunda Şeyh Zekerîyya Kandehlevî’ye bağlı olup ondan hilafet ve icazet almıştı. 100’e yakın eser yazan Lüdyânevî farklı gazete ve dergilere periyodik yazılarıyla da literatüre katkı sağlamıştır. Meşhur eserleri arasında *Âp key Mesâil or un kâ Hal, İhtilâf-ı Ümmet or Şırât-ı Müstaķim, Tuḥfe-i Kâdiyâniyyet* sayılabilir. Bkz. Ekber Şah, *Peçâs Celilü’l-Kadar Ulemâ*, 203, 204.

³⁵⁸ Lüdyânevî, *İnkâr-ı Hadîs key Netâic*, 26.

³⁵⁹ Ceyrâcpûrî, “İlm-i Hadîs”, 83; Pervîz, *Selîm key Nâm Ḥuṭût*, 2: 105, 106.

dayanmaktaydı.³⁶⁰

Söz konusu fikrin bu esaslarını beyan etmeden önce Hz. Peygamber'in peygamberlik ve İmamlık sıfatlarının birbirinden ayrı düşünülmesi üzerinde bazı temel itirazlar zikredilecektir.

Bu itirazlar iki türlüdür: Bunlardan birincisi Hz. Peygamber'e olan itaatin mutlak mahiyette olmasıdır. Bunun için gösterilen deliller, Hz. Peygamber'e olan itaati beyan eden âyetlerden oluşmaktadır. Söz konusu bazı âyetlerin bir kısmı daha önce zikredilmişti. Bazı diğer deliller ise şunlardır.

Abdulkavî, rasûlden *merkez-i millet*'i kastedenlere şu kaideyle cevap vermiştir: "Türemiş (müştak) bir isim üzerine hüküm verildiğinde, hükmün illeti iştikakının (türediği aslın) konusu olur".³⁶¹ Bu nedenle "اطيعوا الرسول" de Allah'ın Rasûlüne olan itaat ona rasul olarak itaatir, *merkez-i millet* olarak değil.³⁶² Mevdûdî, Hz. Peygamber'in imam, hâkim gibi görevlerinin onun peygamberlik vazifesinden ayrı olmadığını ve hepsinde Allah tarafından vazifelendirilmiş (مأمور) olduğunu söylemiştir.³⁶³ Aynı içeriği yansıtan bir itiraz da; *Merkez-i millet* olarak Hz. Peygamber'e olan itaat, onun Kur'ân'da zikredilen görevlerinden midir yoksa bunlardan ayrı mıdır? Eğer bunlardan ayrı ise bunun delili nedir?³⁶⁴ sorusuyla yapılmıştır.

İtirazların ikinci kısmı ise Hz. Peygamber'in sorumlu olduğu tüm görevlerinde Allah tarafından tayin edildiği ve hepsinin peygamberliğine bağlı olduğu yönündedir. Bunu beyan etmek için bazı âyetler delil gösterilmiştir. Mesela "Aralarında hüküm vermek için Allah'a (Kur'ân'a) ve Resûlüne davet edildiklerinde, mü'minlerin söyleyeceği söz ancak, "işittik ve iman ettik" demeleridir." (en-Nûr 24/51) âyetinde Hz. Peygamber'in hâkimlik makamına itaat, risaletine imana bağlanmıştır ki mü'minler onun aldığı kararları kabul ederler.³⁶⁵ Aynı şekilde "Hayır! Rabbine andolsun ki onlar, aralarında

³⁶⁰ Pervîz, *Selîm key Nâm Hıfûd*, 2: 105, 106; Mevdûdî, *Sünnet ki Â'înî Haysiyyet*, 63, 64.

³⁶¹ إذا حكم على الاسم المشتق تكون علة الحكم مادة اشتقاقه

³⁶² Abdülkavî, *Ehl-i Kur'ân or Ehl-i Hadîs*, 16, 17.

³⁶³ Mevdûdî, *Sünnet ki Â'înî Haysiyyet*, 74-78. Mevdûdî Hz. Peygamber'in bir hâkim (devlet başkanı) mansıbına da Allah tarafından tayin edildiğini öne sürmek için bazı deliller zikretmiştir. Mesela "Biz her peygamberi sırf, Allah'ın izni ile itaat edilmek üzere gönderdik." (en-Nisâ 4/64), "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin." (en-Nisâ 4/59), "Sana bîat edenler ancak Allah'a bîat etmiş olurlar." (el-Feth 48/10)

³⁶⁴ Mevdûdî, *Sünnet ki Â'înî Haysiyyet*, 91.

³⁶⁵ Mevdûdî, *Sünnet ki Â'înî Haysiyyet*, 75, 76; Kâsımî, *Tefsîr Maâlibü'l-Furkân kâ İlmi u Tahkîkî Câize*,

çıkan çekişmeli işlerde seni hakem yapıp, sonra da verdiği hükme içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın, tam bir teslimiyetle boyun eğmedikçe iman etmiş olmazlar.” (en-Nisâ 4/65) âyeti de buna işaret etmektedir. Her iki âyet Hz. Peygamber’e olan imanı onun hâkim konumuna itaatle ilişkilendirmiştir. Bunlar dışında da bazı âyetler³⁶⁶ zikredilmiştir.³⁶⁷

Hiz. Peygamber’in hayatını peygamberlik ve beşer sıfatı şeklinde ayırmanın, Kur’ân’da hiçbir delili olmadığını söyleyen Mevdûdî, onun peygamberliğinin ilk gününden itibaren hayatının sonuna kadar mübelliğ, muallim, mürebbi, müzekkî, kâdî, hâkim ve devlet başkanlığı gibi görevlerinde; özel hayatı, aile hayatı ve toplumun bir ferdi olarak geçirdiği hayatının tamamında bir peygamber olduğunu öne sürerek bu ayrımı reddetmektedir. Zikrettiğine göre o, tüm bunlarda mükemmel bir örnek mahiyeti taşımaktaydı.³⁶⁸

Bu ana itirazlardan sonra Hiz. Peygamber’in davranışlarını ikiye ayıranların temel gerekçeleri zikredilmektedir.

a. Hiz. Peygamber’e Kur’ân dışında bir vahiy indirilmemiştir.³⁶⁹

b. Hiz. Muhammed bir peygamber olmasının yanı sıra bir beşer idi ve Kur’ân dışındaki konularda içtihat ederdi. Bu davranışlarında herhangi bir hataya düştüğünde Allah tarafından uyarılırdı.³⁷⁰ Bunun gerekçeleri arasında Hiz. Peygamberin beşeriyetini beyan eden âyetler yer almaktadır. Mesela “De ki: ‘Ben de ancak sizin gibi bir insanım.” (el-Kehf 18/110) Aynı şekilde Hiz. Peygamber’in bazı davranışlarında Allah tarafından uyarılmasını içeren âyetler delil gösterilmiştir.

Kur’ân’da “قُلْ إِنْ ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَىٰ نَفْسِي ۖ وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي” (Sebe’ 34/50)³⁷¹ âyetinde

1: 366-368; Takî, *Hücciyet-i Hadîs*, 69-71.

³⁶⁶ “Münafıklara, ‘Allah’ın indirdiğine (Kur’ân’a) ve Peygambere gelin’ dendiği zaman onların senden büsbütün uzaklaştıklarını görürsün.” (en-Nisâ 4/61) ve “(Ey Muhammed!) Biz sana Kitab’ı (Kur’ân’ı) hak olarak indirdik ki, insanlar arasında Allah’ın sana öğrettikleri ile hüküm veresin. Sakın hainlerin savunucusu olma.” (en-Nisâ 4/105).

³⁶⁷ Mevdûdî, *Sünnet ki Â’ini Haysiyet*, 75, 76; Kâsımî, *Tefsîr Ma’âlibü’l-Furkân kâ İlmi u Tahkîkî Câize*, 1: 366-368; Takî, *Hücciyet-i Hadîs*, 69-71.

³⁶⁸ Mevdûdî, *Tefhîmât*, 1: 258-262. Mevdûdî yaptığı bu eleştiride sadece Peygamberlik sıfatını vurgularsa da yazılarında bununla çelişen görüşü de vardır. Bununla ilgili detaylı bilgi dördüncü görüşte zikredilecektir. (s. 81)

³⁶⁹ Bu konuyla ilgili detaylı bilgi vahy-i gayr-i metlûv konusunda verilmiştir. (s. 7)

³⁷⁰ Pervîz, *Selâm key Nâm Huşû*, 2: 105, 106; Abdülvedûd ve Muhammed Şefî‘, akt. Mevdûdî, *Sünnet ki Â’ini Haysiyet*, 63, 64, 251, 296, 305.

³⁷¹ Pervîz bu âyetin mealini şöyle zikretmiştir: Eğer bir hataya düşüyorsam o benden kaynaklanır (veya

Hız. Peygamber'in doğruluğunun vahye ve yanılmasının kendisine nispet edilmesi, bunun delili olarak zikredilmiştir. Onlara göre söz konusu yanılmasının din üzerinde bir etkisi olduğunda Allah tarafından uyarılmaktaydı. Buna "Allah seni affetsin niçin onlara izin verdin?" (et-Tevbe 9/43), "yüzünü ekşitti ve öteye döndü..." (Abese 80/1-10) âyetleri delil gösterilmiştir.³⁷² Bu gerekçe hakkındaki eleştiri, vahy-i gayr-i metlûv konusunda ele alınmıştır. Ancak burada onlardan farklı bazı cevaplara yer verilecektir.

Mevdûdî konuyla alakalı olarak şöyle demiştir: Allah Hız. Peygamber'in beşeri sıfatını beyan etmekle beraber ona vahiy verildiğini de zikretmektedir. Yani Allah'ın elçisi doğrudan onun denetimi altında idi. Aynı şekilde Allah tarafından ona yapılan uyarılar da sünnetinin mahfuz olmasının bir göstergesidir. Yani hakkında uyarı gelmeyen diğer konularda gönül rahatlığıyla amel edilebilir. Ona göre Hız. Peygamber'in davranışları kanun ve yasa niteliğine sahip idi, bu yüzden hataya düştüğünde hemen uyarılmaktaydı.³⁷³

Söz konusu düşüncenin diğer bir delili Hız. Ümmü Seleme'nin rivayet ettiği hadistir. Naklettiğine göre Hız. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Şüphesiz ben (de sizin gibi) bir insanım. Sizler bana davâlarınızı arz ediyorsunuz. Olabilir ki, sizden biriniz delilini diğerinden daha açık ve düzgün ifade etmiş olur, ben de işitmekte olduğum delil üzerine onun lehine hükmederim. Binâenaleyh ben kimin lehine kardeşinin hakkından birşey hükmetmiş isem, o kimse bu hakkı almasın. Çünkü ben ona ancak ateşten bir parça vermişimdir".³⁷⁴ Yani Hız. Peygamber'in bir beşer olduğu için hataya düşme imkânı vardır ve bu, onun içtihatlar doğrultusunda amel ettiği anlamına gelmektedir. Delil olarak gösterilen bu hadis şu şekilde yorumlanmıştır: Hadiste Hız. Peygamber'in kanuna göre hükmü verirken yanlışla düştüğü gibi bir durumdan bahsedilmemektedir. Hadis, duruşma esnasında sunulan yanlış bilgilerle ispat edilen ve hak olmayan dava lehine verilen hükümden bahsetmektedir. Çünkü hâkim kendi bilgilerine göre değil

vebali üzerimde olur), doğru yolda olmam ise Allah tarafından bana gönderilen vahiy sayesinde."

³⁷² Pervîz, *Selîm key Nâm Huûû*, 2: 105, 106; Abdülvedûd, akt. Mevdûdî, *Sünnet kî Â'înî Haysiyyet*, 63, 64.

³⁷³ Mevdûdî, *Sünnet kî Â'înî Haysiyyet*, 97, 98, 305.

³⁷⁴ "إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، وَإِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ الْخَنَ بِخُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ، وَأَقْضِي لَهُ عَلَى نَحْوِ مَا أَسْمَعُ، فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ شَيْئًا، فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ، فَلَا يَأْخُذُ، فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ". Buhârî, "Hiyel", 9. Pervîz, *Selîm key Nâm Huûû*, 2: 106; Mevdûdî, *Sünnet kî Â'înî Haysiyyet*, 173.

mahkemede sunulan bilgiler doğrultusunda hüküm vermek zorundadır. Bu yüzden onun verdiği kararın sorumlusu kendisi değil, yanlış bilgilerle davasını ispat eden davacıdır. Mevdûdî burada; Hz. Peygamber'in kanunu tatbik ederken hataya düşemeyeceğini, onun Allah tarafından tayin edilmiş bir hâkim olduğunu ifade ederek gerekçelendirmektedir.³⁷⁵

Söz konusu fikrin diğer bir delili ise şu şekildedir: Davranışların beşeri yönü göz önünde tutulmadığında Hz. Peygamber, kendi davranışlarında bir insan gibi olmadığından bir insan onun yaptıklarını yapamaz şeklinde yanlış bir algı söz konusu olacaktır. Aynı şekilde bu düşünce Hz. Peygamber'den sonra da bir peygamberin gelmesini gerekli kılar ki bu hatm-i nübüvvet (ختم النبوة) akidesine aykırı olacaktır.³⁷⁶ İçerisinde iki itirazı barındıran bu açıklamaya şu cevap verilmiştir: Aynı itiraz Kur'ân hakkında da dile getirilebilir: Kur'ân, Hz. Peygamber'e her adımda yol göstermekteydi. Sonrakilere böyle bir vahiy gelmeyeceğine göre, onlar Hz. Peygamber'in kurduğu düzeni nasıl kurabilirler?³⁷⁷

c. Hz. Peygamber'in Kur'ân dışında vahiyle değil, sahâbe ile istişare yaparak davrandığı da onun, Peygamberlik ve İmamlık sıfatının birbirinden ayrı olduğunu gösteren gerekçeler arasında yer almaktadır. Gulâm Ceylânî Berk, Kur'ân'da ana konuların yer aldığını ve detayların insan aklına bırakıldığını söylemektedir. Bu yüzden ona göre Hz. Peygamber vahiy dışındaki konularda sahâbe ile istişare yapardı.³⁷⁸ Bu düşünce için iki delil zikredilmiştir:

“İş konusunda onlarla müşavere et” (Âl-i İmrân 3/159) âyetinde Allah Hz. Peygamber'e sahâbe ile istişare yapmasını istemiştir.³⁷⁹ Buna cevap olarak, namaz ve benzeri şer'î konularda Hz. Peygamber'in istişare yapmadığı sadece idarecilikle alakalı konularda istişare yaptığı öne sürülmüştür.³⁸⁰ Mevdûdî buna ek olarak idari konularda yaptığı istişarenin de vahyin gelmediği durumlarda geçerli olduğunu belirtmektedir. Yani idarecilikle ilgili konularda bile vahiy geldiğinde istişare yapmak söz konusu değildir.³⁸¹

³⁷⁵ Mevdûdî, *Sünnet kî Â'înî Hayşiyet*, 174; Abbâsî, “İtâ'at-i Rasûl or Pervîz”, 86-108.

³⁷⁶ Mevdûdî, *Sünnet kî Â'înî Hayşiyet*, 64.

³⁷⁷ Mevdûdî, *Sünnet kî Â'înî Hayşiyet*, 101, 102.

³⁷⁸ Berk, *Do İslâm*, 336, 337.

³⁷⁹ Pervîz, *Selîm key Nâm Huşûd*, 2: 106.

³⁸⁰ Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 256.

³⁸¹ Mevdûdî, *Sünnet kî Â'înî Hayşiyet*, 104.

İstişareyi sadece idarecilikle ilgili konularla sınırlı tutan bu cevap, ezan konusunda yapılan istişare ile delillendirilerek eleştirilmiştir. Pervîz'e göre "Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığı zaman, hemen Allah'ın zikrine koşun" (el-Cuma 62/9) âyetinde Cuma namazı için ezan hükmü geldiğinde Hz. Peygamber bu konuda sahâbe ile istişare yapmıştır. Ezan dînî bir hüküm olmasına rağmen, onun istişare ile tespit edilmesi Hz. Peygamber'in dînî konularda da istişare yaptığının göstergesidir.³⁸² Bu itiraza farklı cevaplar verilmiştir. Mesela bazı rivâyetlere göre ezanla ilgili rüyayı Hz. Abdullah b. Zeyd, Hz. Ömer ve bizatihi Hz. Peygamber de görmüştü.³⁸³ Yani bu hüküm istişare ile değil vahiy ile ortaya konulmuştur.³⁸⁴ Mes'ûd Ahmed'e göre ilk başta bu istişare sadece bir dünyevî işle alakalıydı.³⁸⁵ Yani insanlar nasıl bilgilendirilecek ve nasıl çağrılacak? Allah bu bilgilendirme ve çağrıyı da din kılmak için vahiy ve rüyayla ezan şeklini belirlemiştir.³⁸⁶

Üçüncü cevap şudur ki Hz. Peygamber tarafından istişare sonucu ortaya konulan bir hüküm de vahye tâbidir. Onun hataya düştüğünde Allah tarafından uyarılması da hükümlerin güvenilirliği ve hücciyetini beyan etmektedir. Yani istişare ile ortaya konulan bir hükme karşı vahiy gelmemesi onun vahiy tarafından kabullenilmiş olduğunu gösterir.³⁸⁷

d. Hz. Peygamber'in Kur'ân dışında ortaya koymuş olduğu hükümlerin zamanın şartlarına bağlı olduğunu ve ondan sonraki dönemlerde farklı uygulamalara gidilebileceğini savunan düşünürlerin önemli bir gerekçesi ise raşit halifelerin bazı hükümlerinde Hz. Peygamber'den farklı yol izlemeleridir. Buradan şu sonuca varılmıştır: Hz. Peygamber'in Kur'ân dışındaki hükümleri, vahiy kaynaklı olmayıp zamanın koşullarına göre değiştirilebilen hükümlerdir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in Kur'ân dışındaki söz ve fiilleri onun vefatından sonra hüccet değildir. Bu konuda verilen örneklerin sayısı elliye bulmaktadır.³⁸⁸

³⁸² Pervîz, *Selîm key Nâm Huûû*, 2: 107, Mevdûdî, *Sünnet ki Â'ini Hayşiyet*, 172, 173. Abdülvedûd'de genel olarak ezan konsundaki istişareyi delil göstermiş, ama özel olarak Cuma ezanına temas etmemiştir.

³⁸³ Mevdûdî, *Sünnet ki Â'ini Hayşiyet*, 172, 173.

³⁸⁴ Peygamber'in rüyasının vahiyden olup olmama tartışması vahy-i gayr-imetlûv konusunda ele alınmıştır.

³⁸⁵ Namaz için çağırmayı dünyevî iş saymak doğru olmamalıdır.

³⁸⁶ Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 470, 471.

³⁸⁷ Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 470, 471.

³⁸⁸ Pervîz, *Selîm key Nâm Huûû*, 2: 106-111; Pervîz, *Şahkâr-ı Risâlet*, 96, 97, 269-280, 381-403;

Ortaya konulan bu gerekçeyi kapsamlı bir şekilde Abdurrahmân Keylânî ele almıştır.³⁸⁹ Onun tespitine göre birkaç konu hariç diğerlerin hepsi Hz. Ömer’le ilgilidir. Konuların büyük kısmı yöneticilik (idarecilik) alanına dâhildir. Fakat 27’si bir yönden dînî nitelik de taşımakta olup açıklanmaya muhtaç hükümlerdir. Abdurrahmân Keylânî, bunları altı başlık halinde değerlendirmektedir. Burada her başlıktan bir örnekle ilgili Keylânî’nin değerlendirmesi zikredilecektir. Diğer konulara ise sadece işaret etmekle yetinilecektir.

İdarî Konular: Hz. Peygamber döneminde var olan ama uygulanmasını gerektiren şartları bulunmayan hükümler. Mesela Hz. Peygamber döneminde atlar ticarî amaçla beslenmediğinden onlardan zekât da alınmamıştır. Fakat Hz. Ömer zamanında İslam fetihlerinin ulaştığı bölgelerde durum farklı olduğu için Hz. Ömer atlardan zekât alınması hükmünü vermiştir. Keylânî bundan hareketle, ticarî amaçla beslenen camızlardan da zekât alınacağını zikretmiştir. Bu kısma dâhil ettiği diğer hükümler şunlardır: Deniz ürünlerinden zekât alınması; İslam’a giren yeni Müslümanın taşınmaz malını (arazi, ev vb.) oradaki gayr-i Müslimlere vermesi ve bunun bedeli olarak devletin o Müslümana maaş bağlaması, Müslüman topraklarına ihracat yapan gayr-i müslim tacirlerden vergi alınması, farklı beldeler için farklı haraç oranı, Beni Tağleb’in isteği üzerinde cizye miktarının zekât oranına göre alınması, Cuma namazı için birinci, yani dış ezanın ilave edilmesi.

Yardımcı konular: Asıl itibariyle önceden var olan hükümleri daha da pekiştirmek adına ortaya konulan yeni uygulamalar. Mesela Hz. Ömer Araplardan hiç kimsenin köle yapılamayacağı kararını almıştır. Çünkü Keylânî’ye göre Hz. Peygamber köleliği kaldırmak için farklı tedbirler almıştır. Bu yüzden Hz. Ömer’in mezkûr kararı da onun devamı olup bir değişiklik değildir. Onun bu kısımdan saydığı diğer hükümleri şunlardır: Hz. Ömer’in, cenaze namazında dört tekbir üzerinde ittifak ettirmesi, cemaat ile teravih namazının kıldırılması, hicvin ve şiirlerde kadınların isminin zikredilmesinin yasaklanması.

Yanlış Bilgiler: Hz. Ömer’e nispet edilen fakat asıl olarak Hz. Peygamber’e ait olan hükümler. Mesela sabah ezanına “الصلاة خير من النوم” ifadesinin eklenmesi Hz. Ömer’e

Abdülvedûd, akt. Mevdûdî, *Sünnet kî Â’inî Hayşiyet*, 177-186; Pulvârevî, *İctihâdî Mesâil*, 9-11; a. mlf., *Maqâm-ı Sünnet*, 84-110.

³⁸⁹ Bu yüzden metinde onun görüşü ve bazı yerlerde dipnotta Mevdûdî’nin görüşü zikredilecektir.

nispet edilir ama bu Hz. Peygamber'in uygulattığı bir hükümdür. Bu kategoriye dâhil olan diğer hükümler şunlardır: Kıtlık döneminde hırsızlık cezasının kaldırılması, bekâr zânileri sürgün etme cezasının uygulanmaması, ümmü veledin satılmasının men edilmesi, tecavüze uğrayan kadına ceza verilmemesi, katilin maktulün mirasından mahrum bırakılması, savaş esirlerinin fidyesinin farklı oranda olması, tavafta remel yapılmaması.

Paralel Hükümler: Bir konuda Hz. Peygamber'in uyguladığı hükümden farklı olan ama diğer bir nassa dayalı olan hükümler. Mesela Hz. Peygamber döneminde cihatta ele geçirilen araziler mücahitler arasında dağıtılırken Hz. Ömer bunların devlet malı olduğu kararını almıştır. Zira Hz. Ömer bunu: “وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ” (el-Haşr 59/10) âyetine dayandırmıştır. Bu yüzden Keylânî'ye göre buna yeni hüküm demek doğru değildir. Benzer şekilde içki içme cezasının kırk değnekten seksen değneğe yükseltilmesi de böyledir.³⁹⁰

Doğru içtihatlar: Dönemin şartlarına uygun olmakla birlikte dinin herhangi bir hükmünü zedelemeyen uygulamalar. Mesela Hz. Ömer ehl-i kitap kadınlarla evlenilmesini yasaklamıştı. Çünkü Keylânî'ye göre Kur'ân bu konuda sadece izin vermiş, emir vermemiştir. Bu sebeple Müslüman hâkim geçici olarak bunu yasaklayabilir. Ayrıca Hz. Ömer bunun kendi şahsi görüşü olduğunu da söylemiştir. Dolayısıyla birçok kişi söz konusu kararından sonra da onlarla evlenmiştir. Müllefe-i kulûb'a zekât malından verilmemesi de aynı içtihad kategorisine girer.³⁹¹

Yanlış içtihatlar: Hz. Ömer'in ortaya koyduğu ama yanlış sayılan içtihatlar. Mesela Hz. Ömer dönemine kadar aynı celsede verilen üç talakın bir/tek sayılmasına rağmen Hz. Ömer bunu değiştirmiş ve ilgili talakların üç sayılması emrini vermiştir. Keylânî'ye göre bu yanlış bir içtihatı ve daha sonra Hz. Ömer de bundan pişman olmuştu.³⁹² Hülle

³⁹⁰ Mevdûdî, Keylânî'den farklı bir yorumda bulunmuştur. Ona göre fethedilen arazilerin mutlaka mücahidler arasında dağıtılması gibi bir kural yoktur. Nitekim fethedilen araziler konusunda Hz. Peygamber'in farklı uygulamaları olmuştur. Bu yüzden Hz. Ömer'in mezkûr uygulaması Hz. Peygamber'in kararında bir değişiklik sayılamaz. Bkz. Mevdûdî, *Sünnet ki Â'îni Hayyiyet*, 182, 183.

³⁹¹ Keylânî'nin zikrettiği bu husus dışında Mevdûdî şunu da dile getirmiştir: Eğer bu uygulama bir değişiklik sayılırsa o zaman Hz. Peygamber'in değil Kur'ân'ın ortaya koyduğu hükümlerin değişebileceği gibi bir sonuç ortaya çıkacaktır. Bkz. Mevdûdî, *Sünnet ki Â'îni Hayyiyet*, 181, 182.

³⁹² Keylânî, *Â'îne-i Pervîziyyet*, 658-680. Bu konuyu Mevdûdî farklı bir şekilde ele almıştır. Ona göre Hz. Peygamber döneminde bile aynı mecliste üç talakın üç sayıldığına dair bilgiler bulunmaktadır. Fakat biri üç kez talak kelimesi kullanıp ikinci ve üçüncüsünün sadece pekiştirme amaçlı olduğunu

(الحالة) yapan ve yaptıran kişiye zina cezası uygulanacağı kararı alınması,³⁹³ insanlara ihtiyaçlarına göre değil devlete yaptıkları hizmetlere göre maaş bağlanması da benzer durumlardır.³⁹⁴

Yukarıda temas edilen konular dışında bir delil Abdülvedûd tarafından ortaya konulmuştur. Ona göre tüm sahâbe Hz. Peygamber'in hükümlerinin değiştirilebileceği fikrindeydiler. Bunu ispatlamak için kendisi Hz. Peygamber tarafından gönderilen Üsâme (ö.54/674) ordusu hakkındaki Hz. Ebû Bekir ile sahâbe arasındaki görüş farklılığını delil olarak zikreder. Ona göre Hz. Ebû Bekir hariç diğer sahâbe Hz. Peygamber tarafından çıkarılan ordunun gönderilmemesini veya komutan tayin ettiği Üsâme'nin değiştirilmesini isterken aslında Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu kararların şartlara göre değişebileceğini göstermişlerdir.³⁹⁵ Mevdûdî'ye göre bu olay, ilgili iddia için delil sayılamaz. En fazla şöyle denilebilir: Sahâbe idârî konularda Hz. Peygamber'in kararlarının değişebileceğini düşünmüşler ama içlerinde dini anlayış konusunda en üstün olan Hz. Ebû Bekir onları uyarmış, netice itibariyle herkes onun kararına boyun eğmiştir.³⁹⁶

1.2.2.4. Amelî Konularda İtaat Edilenin Hayatta Olma Gerekliliği

Hz. Peygamber'e olan itaati, onun hayatıyla sınırlı tutanların diğer gerekçelerinin özeti şu şekilde verilebilir: Kur'an'a itaat, kişisel seviyede değil, toplumsal şekilde yapılır. Bu nedenle Kur'an'la amel ettirebilmek için otoritenin, duyulabilen ve görülebilen bir durumda yani hayatta olması şarttır.³⁹⁷ Bu düşüncüyü ispatlamak için üç delil

söylediğinde Hz. Peygamber onu bir talak sayardı. Ama Hz. Ömer döneminde insanlar bu konuyu ciddiye almadıklarından ve niyet mazeretiyle kurtulmaya çalıştıklarından Hz. Ömer istişare sonucu, söz konusu kararı almıştır. Ona göre burada birinin niyetinin kabul edilip edilmemesi hukuki bir kural değil, hâkimin kararına dayalı hükümdür. Ayrıca İslam toprakları çok genişlediğinden oradaki her insanın bu konudaki niyeti kabul edilemezdi. Bkz. Mevdûdî, *Sünnet ki Â'ini Hayıyyet*, 180, 181.

³⁹³ “لَا أُوتَى بِمُحَلِّلٍ وَلَا بِمُحَلِّلَةٍ إِلَّا رَحْمَتُهُمَا”. Abdürrezzâk b. Hemmâm eş-Şan'ânî, *el-Muşannef*, thk. Hâbürrahmân el-Â'zamî, 2. Baskı (Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 1403 h.), 6: 265. İbn Ebî Şeybe'nin rivâyetinde “مُحَلِّلٌ لَّهُ” ifadesi geçmektedir. Bkz. Ebû Bekir İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbü'l-muşannef fi'l-ehâdîsi ve'l-âşâr*, Thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409 h.), 5: 314.

³⁹⁴ Mevdûdî bu konuda şöyle bir yorumda bulunmuştur: Hz. Peygamber'in insanlara eşit maaş bağlaması hakkında bilgi bulunmamaktadır. Ona göre bu uygulama Hz. Ebû Bekir'e ait olup Hz. Peygamber'le ilgisi bulunmamaktadır. Netice itibariyle buna en fazla, bir halifenin (Hz. Ebû Bekir) ortaya koyduğu hükmün diğeri (Hz. Ömer) tarafından değiştirilmesinin örneği denilebilir. Mevdûdî, *Sünnet ki Â'ini Hayıyyet*, 183.

³⁹⁵ Abdülvedûd, akt. Mevdûdî, *Sünnet ki Â'ini Hayıyyet*, 178, 179.

³⁹⁶ Mevdûdî, *Sünnet ki Â'ini Hayıyyet*, 179, 180.

³⁹⁷ Pervîz, *Selîm key Nâm Huûûû*, 2: 106.

zikredilmiştir.

a. Birinci delil lügat açısından verilmiştir ki, lügata göre itaat ancak hayatta olana yapılır.³⁹⁸ Ancak cevap verenler bu iddiayı temelsiz diyerek reddetmişlerdir.³⁹⁹ Muhammed Serferâz Hân Safder (ö. 2009)⁴⁰⁰ lügat açısından bu düşünceye karşı şu delili zikretmiştir: Hz. Ömer cüzzâm hastalığına tutulmuş bir kadını, insanlar ondan rahatsız olmasın diye tavaftan men etmiştir. Hz. Ömer vefat ettiğinde biri o kadına “seni men eden kişi vefat etmiştir, şimdi tavaf yapabilirsin” demiş, bunun üzerine kadın ona şöyle yanıt vermiştir: “Ben ona hayatta olduğu sürece itaat ederken ölümünden sonra itaatsizlik yapamam”⁴⁰¹ Sonuç olarak Safder birine onun ölümden sonra da itaat edebileceğini öne sürmüştür.⁴⁰²

b. İtaatin gerçekleşebilmesi için itaat edilenin hayatta olmasının gerekliliğine dair ikinci delil olarak “Ey iman edenler! Allah’a ve Rasûlüne itaat edin ve (Kur’ân’ı) dinlediğiniz halde ondan yüz çevirmeyin.” (el-Enfâl 8/20) âyeti zikredilmiştir. Âyette geçen “وَأَنْتُمْ” ifadesinden itaat edilenin duyulabilir, yani hayatta olması öngörülmüştür.⁴⁰³ Mevdûdî, Ceyrâcpûrî’nin bu delilini eleştirirken önceki âyetlere dikkat çekerek cevap vermiştir. Önceki âyetlerde devamlı Allah ile Rasûlü’ne itaat emri verilmiştir, ayrıca hiçbir yerde ne emîr (hâkim) kelimesi kullanılmıştır, ne de onun imamet sıfatına olan itaat beyan edilirken peygamberliğinden ayrı olarak zikredilmiştir. Bu yüzden mezkûr âyetin amacı sadece şudur: Bizim bu hükümlerimizden sonra Hz. Peygamber’den yüz çevirmeyin. Ayrıca bu hüküm sadece Hz. Peygamber’i doğrudan dinleyenlere mahsus değil, kıyamet gününe kadar İslam’ı kabul edip Kur’ân’ı dinleyenler için geçerlidir.⁴⁰⁴ Diğer bazı eleştiriler ise şöyle sıralanabilir:

³⁹⁸ Pervîz, *Selîm key Nâm Huşûât*, 23; Pervîz, *İslâmî Nizâm*, 112, akt. Raḥmânî, *Azmat-i Hadîs*, 203, 204.

³⁹⁹ Raḥmânî, *Azmat-i Hadîs*, 204; Cecce, *Tefhîm-i Sünnet*, 118, 119.

⁴⁰⁰ Pakistan’ın Guçrânâle şehrindeki Diyobend ekolüne bağlı Câmi’a Nuşretü’l-Ulûm adlı medresesinde hadis hocasıydı. Kendi cemaatinde “İmâm-ı ehl-i sünnet” lakıbyla adlandırılan bu meşhur munazır yaklaşık 50 kitabın yazarıdır. Hayatı için bkz. Muhammedullah Kâsımî Halîlî, “Fahri Diyobend Hz. Mevlânâ Serferâz Hân Şafder”, erişim: 23 Temmuz 2019, http://www.darululoom-deoband.com/urdu/articles/tmp/1416806220%2013-Fakhr-e-Deoband... MDU_9-10_Septempber%20&%20October_%202009.htm.

⁴⁰¹ “مَا كُنْتُ لِطَيْعَةٍ حَيًّا وَأَغْصِيَةً مَيِّتًا”. Muvatta, “Hac”, 250.

⁴⁰² Muhammed Serferâz Hân Şafder, *İnkâr-ı Hadîs key Netâic*, 6. Baskı (Guçrânâle: Mektebe-i Şafderiyye, 2004), 59.

⁴⁰³ Ceyrâcpûrî, *Ta’lîmât-ı Kur’ân*, 157; Pervîz, *Selîm key Nâm Huşûât*, akt. Raḥmânî, *Azmat-i Hadîs*, 203, 204.

⁴⁰⁴ Mevdûdî, *Tefhîmât*, 1: 265, 266.

i. Eğer itaat için yüz yüze (بالمشافهة) olmak şart ise o zaman Allah’a olan itaat da mı aynıdır?⁴⁰⁵ Ayrıca böyleyse Hz. Peygamber döneminde uzaklarda yaşayan insanlar için ona itaatin lüzumu söz konusu olamaz.⁴⁰⁶

ii. Kur’ân “İbrahim’de ve onunla birlikte bulunanlarda sizin için güzel bir örnek vardır.” (el-Mümtehine 60/4) âyetinde Hz. İbrahim ve onunla birlikte olanların hayatını müslümanlar için güzel örnek olarak nitelendirmiştir. Eğer bunca zaman sonra bile ona itaat caiz ise Hz. Peygamber’e itaat neden caiz olmasın?⁴⁰⁷ Benzer bir itirazda Safder şunu dile getirir. On sekiz peygamberi zikrettikten sonra Kur’ân “İşte, o peygamberler, Allah’ın doğru yola ilettiği kimselerdir. (Ey Muhammed!) Sen de onların tuttuğu yola uy.” (el-En’âm 6/90) diyerek Hz. Peygamber’e onlara uyma emri vermiştir. Safder’e göre âyette zikredilen peygamberler arasında Hz. İsâ hariç diğerlerinin ölmesine rağmen onlara itaat emri, itaat edilenin hayatta olma şartını ortadan kaldırmaktadır.⁴⁰⁸ Abdülğaffâr Hasan Rahmânî ilgili peygamberlerin kendi dönemindeki *merkez-i millet* olarak kabul edildiğinde Hz. Peygamber için onlara uyma emrinin neden verildiğini sormaktadır.⁴⁰⁹ Yani onlara itaat de sonrakiler için lüzumlu olmamalıydı.

c. Söz konusu düşünce için “Muhammed, ancak bir peygamberdir. Ondan önce de peygamberler gelip geçmiştir. Şimdi o ölür veya öldürülürse gerisin geriye (eski dininize) mi döneceksiniz?” (Âl-i İmrân 3/144) âyeti de delil gösterilmiştir.⁴¹⁰ Mevdûdî bu delili nakletmiştir. Fakat ne Abdülvedûd, buna dair bir açıklamada bulunmuş, ne de bunu nakleden Mevdûdî, herhangi bir eleştiride bulunmuştur.

1.2.2.5. Merkez-i Millet Düşüncesine yöneltlen Bazı İtirazlar

Hz. Peygamber’e olan itaatin *merkez-i millet*’e itaat iddiasına karşı çıkanlara göre bu, aslında *merkez-i millet*’i peygamber makamına çıkartmak anlamına gelir. Bu durumda Hz. Peygamber’in sahip olduğu sıfatların *merkez-i millet*’te de bulunması gerekir. Bu yüzden söz konusu düşünceye yöneltlen eleştirilerde peygamberlik ve *merkez-i millet* (devlet başkanı) arasındaki farklara da temas edilmiştir. Zikredilen bu farkların bazıları

⁴⁰⁵ Rahmânî, *Azmat-i Hadîs*, 204.

⁴⁰⁶ Cecce, *Tefhîm-i Sünnet*, 118, 119.

⁴⁰⁷ Rahmânî, *Azamet-i Hadîs*, 205; Cecce, *Tefhîm-i Sünnet*, 118.

⁴⁰⁸ Safder, *İnkâr-ı Hadîs key Netâic*, 57-59.

⁴⁰⁹ Rahmânî, *Azamet-i Hadîs*, 136, 137.

⁴¹⁰ Mevdûdî, *Sünnet ki Â’ini Hayşiyet*, 90.

konum/mansıp açısından ve diğer bazıları ise her ikisi tarafından ortaya konulan cüzî hükümlerin değeri açısından. Bunlar dışında bazı diğer itirazlar da vardır. Söz konusu itirazlar şöyle sıralanabilir:

a. Hz. Peygamber'e iman etmek, itaat etmek ve ona saygı göstermek birbirleriyle bağlantılı şeylerdir. Ancak *merkez-i millet* hepsine sahip olacak bir durumda ve konumda değildir. Kur'an Hz. Peygamber'in verdiği bir hükme karşı kalpte bir sıkıntı duyulmasının bile imana aykırı olduğunu belirtmektedir. Ancak *merkez-i millet*'e muhalefet de edilebilir.⁴¹¹ Çünkü *merkez-i millet* düşüncesine sahip olanlar, raşit halifelere *merkez-i millet* olarak itaat edildiğini ve aynı zamanda *merkez-i millet*'in en üst mahkeme olduğunu söylemektedirler. Bu yüzden Keylânî şöyle bir eleştiri de yapmıştır: Tarihe bakıldığında raşit halifelerden Hz. Ömer ve Hz. Ali mahkemeye çıkarılmış ve kararlar da onların aleyhinde sonuçlanmıştır. Yani Pervîz'in *merkez-i millet* diye tabir ettiği bu zatlar en üst mahkeme değildiler. Eğer *merkez-i millet* en üst mahkeme olsaydı raşit halifeler sorguya çekilemezlerdi.

b. Rasûl; şârih, şâri', tezkiye yapan, kitap ile hikmeti öğreten ve hayatı ümmeti için güzel örnek olan bir şahsiyetti. Fakat *merkez-i millet*'e bunlardan hiçbirisi görev olarak verilmemiştir.⁴¹² Sâdık Siyâlkûtî, "kendilerine indirileni açıklaman ve onların da (üzerinde) düşünmeleri için sana bu zikri indirdik." (en-Nahl 16/44) âyetinden hareketle Kur'an'ı açıklama yetkisinin sadece Hz. Peygamber'e verildiğini söylemektedir. Ona göre eğer *merkez-i millet* de bu hakka sahip ise o zaman peygamberlerin seçilmesi gereksiz kalacaktır.⁴¹³

c. Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu hükümler dinden olup vahye tâbiydi ve gerektiğinde onunla ıslah edilirdi. Ama peygamber dışındaki hiç kimsenin davranışları bu niteliğe sahip değildir. Keylânî "Rabbinizden size indirilene uyun. Onu bırakıp başka dostlara uymayın." (el-A'râf 7/3) âyetinden hareketle *merkez-i millet*'in ortaya koyduğu hükümlerin vahiy kaynaklı olmadığını ve bu hükümlere uyanın Kur'an'ın tabiriyle

⁴¹¹ Mevdûdî, *Sünnet kî Â'inî Hayâsiyyet*, 92, 93; Siyâlkûtî, *Żarb-i Hadîs*, 60; Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 242-245; Abdülkavî, *Ehl-i Kur'an or Ehl-i Hadîs*, 16, 17. İhtilafı konuları çözmek için onların Allah'a ve rasûlüne götürülmesinden onlarla ihtilaf edilemeyeceği sonucuna varılmıştır. Yani onun tarafından verilen kararın kabul edilmesi zorunluluğu vardır.

⁴¹² Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 242-252.

⁴¹³ Siyâlkûtî, *Żarb-i Hadîs*, 226, 227.

zalim, fasık, kâfir (el-Mâide 5/44-47)⁴¹⁴ ve müşrik olduğunu dile getirerek eleştiride bulunmuştur.⁴¹⁵

d. Peygamber Allah tarafından tayin edilmiş (seçilmiş) biri oluyor ancak *merkez-i millet*'in durumu böyle değildir. *Merkez-i Millet* (Devlet başkanı), insanlar tarafından seçilerek veya daha farklı bir şekilde bu mevkie gelirse her iki halde de hata etme imkânı vardır.⁴¹⁶

e. Bu farklar dışında salâvat getirmek ve vefatından sonra hanımları ile evlenilmesinin yasaklanması gibi iki fark daha zikredilmiştir.⁴¹⁷ Fakat bunlar itaatle ilgili hususlar değildir.

f. Pervîz zanna dayalı olan bir şeyin kabul edilemeyeceğini (hadisin zannî olması) savunan birisidir. Bu yüzden Keylânî onun *merkez-i millet* düşüncesini şu açıdan da eleştirmiştir: *Merkez-i millet*'in ortaya koyduğu hükümler de zannî olacak, dolayısıyla onlara itaat nasıl caiz olabilir?⁴¹⁸ Eğer Keylânî *merkez-i millet*'in ortaya koyduğu hükümlerin istinbat açısından zannî olduğunu eleştiriyorsa bu eleştiri doğrudur. Ama eğer kasdı hadisler gibi nakil açısından zannîliği ise o zaman bu eleştiri tutarlı gözükmemektedir

g. Her devletin kendine has bir *merkez-i millet*'i vardır ve her toplumun ihtiyaçları birbirinden farklıdır. Biri hakkında verilen kararlar diğeri için uygun olmadığından ümmet içinde söz konusu düşünce ile birlik nasıl sağlanacaktır?⁴¹⁹

h. Bir dönemdeki *merkez-i millet*'in tayin ettiği cüzî hükümlerin sonraki dönemde değiştirilmesi ve bir sonrakinin de aynı şekilde davranmasından dinin komik bir şekli ortaya çıkacaktır.⁴²⁰ Siyâlkûtî benzer bir eleştiri getirdikten sonra bunu, namaz örneği ile açıklamıştır. Ona göre eğer *merkez-i millet*, zamanın koşullarına göre değişiklik yapmaya başlarsa, o zaman birisi, hayattaki yoğunluğu nedeniyle beş vakit namazı iki

⁴¹⁴ وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ; وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ; وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ

⁴¹⁵ Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 256.

⁴¹⁶ Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 242-245.

⁴¹⁷ Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 242-245.

⁴¹⁸ Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 242-245.

⁴¹⁹ Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 243.

⁴²⁰ Selefi, *Hücciyet-i Hadîs*, 64-67. Selefi, *Mağâlât-ı Hadîs*, 124-127. Burada komik demekten kasdı, muhtemelen peş peşe gelen *merkez-i millet* tarafından dinin değiştirilmesidir.

vakte indirebilir. Bir başkası ise bunun sadece mutevâzılık anlamında olduğunu söyleyebilir.⁴²¹

1.2.3. Dînî/Vahiy Kaynaklı Konularla Sınırlı İtaat

Diğer bir görüş ise dinin sadece dînî konularla sınırlı olduğunu kabul eden düşüncedir. Buna göre din, bazı istisnalar dışında dünyevî işlerle ilgilenmemektedir. Yalnız insan ahlakını etkileyen dünyevî konular da din sınırına dâhildir. Ahmed Hân, Hz. Peygamber'e gelen vahyi ve davranışlarının hücciyetini, yukarıda zikredilen bu düşünce çerçevesinde değerlendirmiştir. Ona göre sadece risâletin tebliğiyle alakalı ve bizatihi Hz. Peygamber tarafından vahiy olarak belirtilen hükümler, aynı şekilde vahiy olmadan bilinemeyecek dînî akideler, ahlak, âhiret ve ruhla alakalı konuları içeren hükümler vahiydendir.⁴²² Bunun dışında insanın gece gündüz hayatında gerçekleşen dünveyî konularla vahyin ilişkisi yoktur.⁴²³

Bu açıdan Ahmed Hân Hz. Peygamber'in hadislerinde söz konusu olan hükümleri dörde ayırmaktadır 1. Dînî konular 2. Hz. Peygamber'in özel durumları⁴²⁴ (hasâis) 3. Tüm insanları etkileyen konular 4. Siyasi ve idarecilikle ilgili konular. Ona göre birinci kısım vahye tâbi olan ve itaatin farz olduğu kısımdır. Hz. Peygamber'in yolunu adım adım izleme emri de sadece bu kısımla alakalıdır. Ahmed Hân diğer üç kısımdaki hükümleri içeren hadislerin vahiyden olup olmamasının araştırılmasının gerekli olduğunu söyler. Ona göre son üç kısımdakiler vahiy kaynaklı olduğu takdirde onlara itaat vaciptir. Ama eğer vahiy kaynaklı olmadığı anlaşılırsa o zaman onlarla amel etmek insanın isteğine, Hz. Peygamber'e olan sevgisine ve ahirette sevap kazanma niyetine bağlıdır. Ancak dinin yapısına hâlel gelmemesi ve şahsın günaha girmemesi kaydıyla hayat şartlarının zorlaması (zaruret) durumlarında bunlarla amel terk edilebilir.⁴²⁵ Ahmed Hân'ın kendisi, bu görüşünü zikrederken Şah Velîyullah Dihlevî'nin Hz. Peygamber'in

⁴²¹ Siyâlkûtî, *Żarb-i Hadîs*, 63, 64.

⁴²² “فَإِنِّي إِنَّمَا طَنَنْتُ طَنًّا، فَلَا تُؤَاخِذُونِي بِالطَّنِّ، وَلَكِنْ إِذَا حَدَّثْتُكُمْ عَنِ اللَّهِ شَيْئًا، فَخُذُوا بِهِ، فَإِنِّي لَنْ أَكْذِبَ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ” Müslim, “Fezâ'il”, 139. “إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ دِينِكُمْ فَخُذُوا بِهِ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْيِي، فَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ” Müslim, “Fezâ'il”, 140. Bkz. Hân, *Maḳālât*, 9: 10; 10: 103, 104; 11: 273, 383; 13: 36-38.

⁴²³ Seyyid Ahmed Ahmed Hân, *Tebyînü'l-Kelâm fî Tefsîri't-Tevrâti ve'l-İncîl alâ Milleti'l-İslâm*, nşr. Aşğar Abbâs (Aligarh: Sir Seyyid Academy, 2003), 14-16.

⁴²⁴ Muhtemelen burada “hasâisu'n-nebî” kastedilmektedir.

⁴²⁵ Hân, *Maḳālât*, 11: 385, 386.

davranışlarının, risaletin tebliğiyle alakalı olan ve olmayan olarak ikiye ayrıldığına dair görüşüne de temas etmiştir.⁴²⁶

Ahmed Hân'ın itaat konusundaki bu ayırımına benzer bir görüş Muhammed Ca'fer Şah Pulvârevî'ye ait olup muamelelerle ilgili cüzî hükümlerdeki itaati Hz. Peygamber'in hayatıyla sınırlı tutmaktadır.⁴²⁷ Pulvârevî'nin bu düşüncesi bir nebze Ahmed Hân'ın dinî ve dünyevî taksimine benzemekle birlikte muamelelerdeki itaati Hz. Peygamber'in hayatıyla sınırlı tuması bakımından Pervîz'le örtüşmektedir.

Vahy-i gayr-i metlûv konusunda işaret edildiği üzere Pulvârevî muamelelerdeki cüzî hükümlerin tamamıyla Hz. Peygamber'in kendi dönem şartlarına riayet ederek basiretiyle içtihadının ürünü olduğunu düşünür. Bu yüzden Pulvârevî, Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu kararların sonraki dönemlerdeki her bir karara üstün sayılmasına rağmen ihtiyaç doğrultusunda değiştirilebilen hükümler olduğunu düşünür. Yani dönem şartları değiştiğinde bunlar da değiştirilebilecektir. Böyle bir taksimle kendisi Hz. Peygamber'in Allah'ın Rasûlü ve Müslümanların emiri şeklinde iki mansıbından bahseder. Pulvârevî'ye göre rasûl mansıbı Kur'ân şeklinde devam etmekteyken diğer konumu halifelerine intikal etmiştir. Ona göre Kur'ân dışındaki muamelelerle ilgili cüzî hükümlerde Hz. Peygamber'e olan itaat şöyle olacaktır: Devlet ve hükümet düzeninde Hz. Peygamber'in hükümleri her bir karardan üstün sayılmasına rağmen dönem şartlarına göre bunlar değiştirilebilecektir. Kendisi bunun için raşit halifeler tarafından bazı hükümlerin değiştirildiğini delil olarak zikreder.⁴²⁸

⁴²⁶ Bkz. Dihlevî, *Hüccetüllahi'l-bâliğa*, 2: 223, 224. Onun söz konusu ifadesinin özeti bir sonraki görüşte zikredilecektir. Ayrıca Ahmed Hân'ın ilk dönemdeki görüşlerinde bu ayırımın olmadığını da göz önünde bulundurmak gerekir. Mesela 1850 yılındaki bir yazısında şöyle bir ifadesi vardır: “Şer’î hükümler ibadetle alakalı olduğu gibi adetler ve dünyevî muamelâtla da alakalıdır. Çünkü insanın zahir ve batınının her ikisini de düzenlemesi için şer’î hükümler inmiştir. Zahirdeki düzen kişinin ibadet, adet ve muamelesini düzelttiğinde gerçekleşir. Batındaki düzen ise kişinin akide ve gönül hallerini Allah ve rasulünün hükümleri doğrultusunda düzelttiğinde gerçekleşir”. Sonraki dönemde bu makaleyi Vahhâbî düşünceye tâbi olduğu zamanda yazdığını söylemiştir. Bkz. Hân, *Maḳālât*, 5: 68-71.

⁴²⁷ Yani inanç, ibadet, ahlak gibi konuları üzerinde durmamıştır. Bunları hakkındaki itaat mahiyetini açık bir şekilde zikretmemiştir.

⁴²⁸ İlgili örnekler bir önceki görüş “Hayatıyla sınırlı itaat” altında ele alınmıştır. Burada onun fikrindeki bir çelişkiye işaret etmek yerinde olacaktır. Kendisi muamelelerle ilgili cüzî hükümlerinin değiştirilebilen hükümler olduğunu düşünür. Ama bir yerde sâhâbenin dinî konularda bile Hz. Peygamber'in cüzî hükümlerin değiştirebilen olduğuna inandıklarının iddia eder. Bunun için birkaç örnek zikretmiştir: Mesela Hz. Peygamber yalnız üç gün terâvih namazı kılmışken Hz. Ömer hatimle tüm ramazan gecelerinde kıldırmasına özen göstermiştir. Hz. Osman Cuma namazı için bir ezanı daha ilave etmiştir. Bkz. *Maḳām-ı Sünnet*, 109, 110.

Böyle bir durumda Hz. Peygamber'in sünnetine itaat nasıl olacaktır? diye bir soru zikrettikten sonra şu cevabı verir: Bu değiştirmeler sünnete aykırı değildir. Çünkü asıl itaat zahirî konulara değil, bu zahirî konular ve hadislerin ortak noktası ve ruhuna aittir.⁴²⁹ Kendisi itaatin emir, hüküm, kanun ve düzene ait olduğunu düşünür. Pulvârevî bunun için iki delil zikreder: İtaatle ilgili âyetler Medine devleti kurulduktan sonra indirilmiştir. Bu yüzden Mekke'de Hz. Peygamber'e olan itaat gönüllü itaat idi. Ayrıca Mekke döneminde Hz. Peygamber'in elçilerine emîr yerine "nakîb" ismi verilmiştir.⁴³⁰ İslâm dünyasının meşhur âlimi Muhammed Takî Osmânî⁴³¹ isim vermeden (Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarının,) hücciyeti yönüyle dînî ve dünyevî taksimine götüren düşünceyi batıdan etkilenmiş bazı çevrelere nispet etmektedir. Ona göre bunlar, Kur'ân'da zikredilen Hz. Peygamber'e itaatin her zaman ve her nesil için لازم olduğunu kabul etmekle birlikte bunu akide ve ibadetle sınırlı tutmaktadırlar. Ancak siyaset, iktisat ve toplumla alakalı konularda Hz. Peygamber'in hâkimiyetini kabul etmemektedirler. Osmânî'ye göre bu düşüncenin temel hatası, İslam'ın, diğer dinler gibi sadece akide ve ibadetten ibaret olduğunun var sayılmasıdır. Hâlbuki bunun İslam'la hiç alakası yoktur. Ayrıca Osmânî konuyla alakalı şöyle demiştir: Günlük dünyevî konularda Kur'ân ve sünnet esnek kurallar ortaya koymuştur. Bunların dönemin koşulları ve halkın menfaatlerine göre belirtilebilmesi için genelde açık bir alan bırakmıştır. Ancak hakkında Kur'ân ve sünnette özel ve belirlenmiş kural veya açık bir hüküm bulunan dünyevî konular bundan müstesnadır. Bu nedenle Hz. Peygamber,

⁴²⁹ Pulvârevî, *Maḳām-ı Sünnet*, 63, 70-76, 97; Pulvârevî, *İctihâdî Mesâil*, 4. Baskı (Lahor: İdare-i Şekâfet-i İslâmiyye, 1999), 35-35.

⁴³⁰ Pulvârevî, *Maḳām-ı Sünnet*, 110-115; Pulvârevî, *İctihâdî Mesâil*, 1-12.

⁴³¹ 1943 yılında Diyoğend'de (Hindistan) doğdu. Ailesiyle birlikte Pakistan'a hicret eden Takî Osmânî babası Muhammad Şefî' Osmânî'nin yanında İslâmî ilimler tahsil etti. 1961'de Arab dili ve edebiyatı bölümünde lisans eğitimini tamamladı. Ayrıca Pencap Üniversitesi Hukuk Fakültesi mezunu olan Takî Osmânî, Pakistan Şeri'at mahkemesi (1980-82) ve Pakistan yüksek mahkemesinin Şeri'at masası başkanlığını (1982-2002) yapmıştır. Bunların yanısıra *el-Belâğ* dergisinin editörlüğünü ve ağabeyi Muhammed Refî' Osmânî'nin yardımcısı olarak Câmî'a Dâru'l-Ulûm Karaçi'nin idareciliğini yürütmektedir. İslâm dünyasında birçok kurum ve konseyin de üyesi olan Takî Osmânî, tefsir, hadis, fıkıh, iktisat, siyaset, davet, tezkiye vb. konularında (Urduca, Arapça ve İngilizce) yaklaşık 70 eser yazmıştır. Meşhur eserleri arasında *Âsân Tercüme-i Kur'ân*, *Ulûmü'l-Kur'ân*, *Tekmilâtü Fethi'l-mülhim*, *İslâm or Cedîd Siyâsî Nazariyyât* sayılabilir. İslâmî finans yönetimi üzerinde yoğun bir şekilde çalışan Osmânî'nin, ayrıca başkanlığında hadislerin tümünü kapsayan *el-Müdevvenetü'l-câmî'a li'l-ehâdîsi'l-mervîyyeti ani'n-nebiyyi'l-kerîm (Sallallahu aleyhi ve sellem)* adlı ansiklopedi hazırlanma aşamasındadır. Tahminen 40 cilde ulaşacak olan bu eserin birinci cildi 2018'de basılmıştır. Bkz. "Müftî Muhammed Takî Osmânî", erişim: 6 Eylül 2019, <https://muftitaqiusmani.com/ur/>; Wikipedia, "Muhammed Takî Osmânî", erişim: 6 Eylül 2019, https://ur.wikipedia.org/wiki/محمد_تقی_عثمانی.

hurma dölleme olayında bu alanı açık bırakmakla birlikte “eğer Allah’tan bir şey söylersem ona uyun” buyurmuştur.⁴³²

Hz. Peygamber’in otoritesinin sadece dînî konularla (akide, ibadet) sınırlı olmadığını beyan etmek için ortaya konulan deliller arasında onun itaatini mutlak bir şekilde beyan eden, onu güzel örnek olarak nitelendiren, verdiği kararlarına karşı çıkmamayı emreden âyetler zikredilmiştir. Burada bunlardan bir kısmını şöyle sıralayabiliriz:

a. Kur’ân’da alışveriş, ceza kanunları, siyaset, uluslararası ilişkiler vb. konularla alakalı hükümlerin bulunması İslâm’ın sadece akide ve ibadetlerden ibaret olmadığını bir göstergesidir. Ayrıca hadislerde benzer hükümlerin yer alması da aynı fikri ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber’in yetkisi olmasaydı bu konularda nasıl olur da bu kadar fazla müdahale de bulunurdu.⁴³³

b. “Ey iman edenler! Size hayat verecek şeylere sizi çağırdığı zaman, Allah’ın ve Rasûlü’nün çağrısına uyun” (el-Enfâl 8/24) âyetinde Allah ve Rasûlü’nün insanları hayata çağırdığı beyan edilmiştir. Böyle bir durumda dünya hayatının akışı içerisinde söz konusu olan davranışlar, onların öğrettiklerinden nasıl alakasız kalabilir.⁴³⁴

c. Hz. Zübeyr ile Ensardan birisi arasında Harre⁴³⁵ mevkiinde tarla sulaması sebebiyle vuku bulan olayın, tamamıyla dünyevî olmasına rağmen o konuda Hz. Peygamber’in kararını eleştiren kişiye “Hayır! Rabbine andolsun ki onlar, aralarında çıkan çekişmeli işlerde seni hakem yapıp, sonra da verdiğin hükme içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın, tam bir teslimiyetle boyun eğmedikçe iman etmiş olmazlar.” (en-Nisâ 4/65) şeklindeki tepkinin inişi de dünyevî konularda Hz. Peygamber’in davranışlarının hüccet olduğunun bir delili olarak zikredilmiştir.⁴³⁶

Ahmed Hân’ın hurma dölleme olayı ile alakalı ortaya koyduğu sonuçlara karşı şu cevaplar verilmiştir.

Hz. Peygamber hurma döllemesini yapan insanlara doğrudan bir yasaklama tarzında bir şey söylememiş, bu konuda o aynı zamanda hukuki ve dînî bir değerlendirme de

⁴³² Takî, *Hücciyet-i Hadîs*, 92-98.

⁴³³ Takî, *Hücciyet-i Hadîs*, 92, 93.

⁴³⁴ Takî, *Hücciyet-i Hadîs*, 92, 93.

⁴³⁵ Buhârî, “Müsâkât”, 7.

⁴³⁶ Muhammed İdrîs Farûkî, *Maḳām-ı Risâlet*, nşr. Muhammed Nu’mân Farûkî, 3. Baskı (Lahor: Müslim Publications, 2014), 44, 45.

yapmamıştır. O, insanların böyle hurma döllemesi yapmak istediklerinde sadece kendi düşüncesini “bunun bir işe yarayacağını sanmıyorum” şeklinde söylemiştir. Bu sözü duyan bazı kişiler hurma döllemesi yapmak isteyenlere Allah’ın Rasûlü’nün bu sözlerini ulaştırmışlar ve neticesinde onlar da bu uygulamayı terk etmişlerdir. Hz. Peygamber bundan haberdar olunca söylediğinin sadece bir düşünceden ibaret olduğunu belirtmiştir. Osmânî bu olaydan hareketle Hz. Peygamber’in kesin ve kat’î emirlerinin Allah tarafından olması nedeniyle hüccet olduğunu fakat ortaya koyduğu salt düşüncesinin, saygıya değerse de şeriatın bir cüzü olmadığını söylemektedir.⁴³⁷

Muhammed İdrîs Fârûkî (ö. 2010)⁴³⁸ bu olayın Ahzab ve Haşr sûrelerinin inişinden önce vuku bulduğunu söyleyerek cevap vermektedir.⁴³⁹ Eğer bu cevap doğru kabul edilirse o zaman bu sûrelerin inişinden önce dünyevî konularda Hz. Peygamber’e itaat vacip değildi gibi bir sonuca varmış oluruz ki bu doğru değildir.

1.2.4. Hz. Peygamber’in Peygamberlik Vasfıyla Yaptığı Amellerle Sınırlı İtaat

İtaat açısından bir düşünce de Hz. Peygamber’in davranışlarını, peygamberlik niteliği ve beşeri sıfatıyla yaptığı ameller şeklinde iki kategoriye ayırmaktadır. Hint alt kıtasından ilk olarak Şah Veliyyullah Dihlevî bu düşünceyi dile getirmiştir. Burada zikredilecek olan fikir ile bir önceki başlık altında zikredilmiş düşüncenin temelini oluşturan esasları daha ayrıntılı bir şekilde Dihlevî ele almıştır. Bu yüzden onun özet bir şekilde zikredilmesi faydalı olacaktır. Dihlevî Hz. Peygamber’den rivayet olunanları risâletin tebliğiyle alakalı olan ve olmayanlar şeklinde ikiye ayırmaktadır. İlkine itaatin “Peygamber size ne verdiyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin.” (el-

⁴³⁷ Takî, *Hücciyet-i Hadîs*, 94-98.

⁴³⁸ 1944 yılında Guçrânvalê’ye bağlı Sohdera’da dünyaya geldi. Muhammed Gündelvi’nin talebeleri arasında yer alan Farûkî liseyi tamamladıktan sonra, Cihlem, Faysalâbâd ve Guçrânvalê’deki meşhur ehl-i hadis medreselerinde İslâmî ilimler tahsil etti. Pencap üniversitesinde ön lisansı okudu. Ayrıca klasik tıp eğitimini de almıştır. 22 yıl resmi okulda Urduca, Arapça ve İslâmî ilimler dersi verdikten kendi memleketine dönüp farklı yayın evleriyle birlikte çalışan Fârûkî *Ziyâ-i Hadîs* isimli bir dergi de çıkarmıştı. 2010 yılında kendi kitabı *Mağâm-ı Risâlet*’inde düzeltmeler yaparken vefat etti. Meşhur kitapları şunlardır: *Nebî-i Rahmet*, *Envârü’l-Hadîs*, *Sîret Hadîcetü’l-Kübrâ*, *Sîret-i Hüseyin*. Bkz. Seccâd, *Tezkire-i Ulemâ-i Ehl-i Hadîs*, 2: 116, 117; Muhammed İshak Battî, *Çemenistân-ı Hadîs*, bn.y. (Lahor: Mektebe-i Kuddûsiyye, 2015), 453-458.

⁴³⁹ Farûkî, *Mağâm-ı Risâlet*, 44. Söz konusu olayın bu iki sûrenin inişinden önce vuku bulması bu açıdan delil gösterilmiştir ki “Andolsun, Allah’ın Resûlünde sizin için güzel bir örnek vardır.” (el-Ahzab 33/21), “وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا” (el-Haşr 59/7) âyetleri Hz. Peygamber’e her konuda itaatin vacipliğini beyan etmektedir. Böylece dünyevî konulardaki bu izinde mensuh sayılmıştır.

Haşr 59/7) âyeti doğrultusunda vacip olduğunu ve diğer kısmına itaatin “Ben ancak bir beşerim. Size dininiz hakkında bir şey emrettiğimde onu alın. Kendi görüşümden bir şey söylediyimde ise ben ancak bir beşerim”.⁴⁴⁰ Hadisine göre itaatin vacip olmadığını söylemektedir. Ona göre ilk kısımda; 1. Ahiret ve melekût âlemiyle ilgili (عجائب الملكوت) konular bulunmaktadır. Bunlar tamamıyla vahiydendir. 2. İbadetler ve irtifakların (hüküm elde etmenin küllî kaideleri) kuralları yer almaktadır. Bunların bir kısmı vahye, diğeri ise Hz. Peygamber’in içtihatlarına⁴⁴¹ dayalıdır. Ayrıca içtihatları vahyin denetimi altında olduğundan vahiy sayılır. 3. Güzel ahlaklar, rezil hasletlerle ilgili öğrettikleri. Bunların çoğu Hz. Peygamber’in içtihadına dayalıydı.⁴⁴² 4. Menkıbeler ve fedâiller. Bunların bir kısmı vahiyden öğrenilmiş olup kalanı içtihadına dayalıydı.

Hz. Peygamber’in söz ve davranışlarının ikinci kısmı peygamberlik sıfatıyla alakalı olmayanlardır. Bunlar arasında 1. Tıpla ilgili söyledikleri 2. Belli (sıfatlı) bir atın⁴⁴³ kullanımıyla alakalı tavsiyesi ki Bunlar tecrübeye dayalı söyledikleridir. 3. İbadet değil sadece adet/alışkanlık olan veya rastgele yaptığı ameller. 4. Diğer insanların anlattıkları gibi anlattığı şeyler. Mesela Ümmü Zer‘ hadisi⁴⁴⁴ ve Hürâfe hikâyesi.⁴⁴⁵ 5. Cüzî bir maslahata dayalı ama ümmet için lüzumlu olmayan hükümler. Mesela savaştaki taktikleri ve benzeri davranışlar.⁴⁴⁶ 6. Belli bir kazâî meselede Hz. Peygamber’in verdiği

⁴⁴⁰ “إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ دِينِكُمْ فَخُذُوا بِهِ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْيِي، فَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ”. Müslim, “Fedâil”, 140

⁴⁴¹ Dihlevî’ye göre Hz. Peygamber’in her içtihadı önceden belirlenmiş hükümlere kıyaslayarak yeni hükmün ortaya konulması gibi değildi. Hz. Peygamber, Allah tarafından kendisine verilen ilim ve hidayet ile şeriatın maksatları (makâsıdu’ş-şerîa), teşrî‘ kanunu (القانون التشريعي), kolaylık usûlü (اصول) ve hükümlere o kadar hâkim idi ki onun yaptığı her içtihat buna dayanmaktaydı.

⁴⁴² Dihlevî’ye göre, Allah onun kalbini kulları için faydalı olanların kaideleri hakkındaki ilimle doldurmuştu. Bu ilim, Hz. Peygamber’in küllî ve cüzî hükümler çıkardığı hikmet ve ilminin kaynağı idi.

⁴⁴³ “خَيْرُ الْخَيْلِ الْأُدْهُمُ، خَيْرُ الْأُدْهُمِ الْأَقْرَحُ الْمَحْجَلُ الْأَرْتَمُ طَلَقَ الْيَدِ الْيَمْنَى”. İbn Mâce’nin rivâyetinde şöyle geçmektedir: “خَيْرُ الْخَيْلِ الْأُدْهُمُ، خَيْرُ الْأُدْهُمِ الْأَقْرَحُ الْمَحْجَلُ، الْأَرْتَمُ طَلَقَ الْيَدِ الْيَمْنَى، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ أَدْهُمُ فَكَمَيْتٌ عَلَى هَذِهِ الشَّيْءِ”. bkz. İbn Mâce, “Cihâd”, 14.

⁴⁴⁴ “قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُنْتُ لَكَ كَأَبِي زَنْعَ لَأَمْ زَنْعَ”. Buhârî, “Nikâh”, 82.

⁴⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 42: 141. Bu konuda gösterdiği delil şudur: Bazı insanlar Hz. Peygamber’in söylediklerini anlatsın diye Zeyd b. Sâbit’e istekte bulundular. O, Hz. Peygamber’in komşusu olduğunu, vahiy geldiğinde onu yazdığını, ahiret, dünya ve yemeklerle ilgili konuştuklarında Allah Rasûlü’nün onlara katıldığını belirttikten sonra: “Ben size bunların hepsini mi anlatayım?” şeklinde yanıt verdi. Bkz. Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-evsaf*, thk. Târık b. İvâdullah ve Abdulmuhsin b. İbrahim, bn.y. (Kahire: Dâru’l-Haremeyn, 1415 h.), 8: 301; a. mlf., *el-Mu‘cemü’l-kebîr*, thk. Hâmdî b. Abdilmecîd es-Selefî, 2. Baskı (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 5: 140.

⁴⁴⁶ Mesela: Hz. Ömer’in Mekke’de müşrik kalmaması sebebiyle tavafta pehlivanlar gibi yürüyüşüne ihtiyaç duymayıp hervele yapmayı terk ettiğini, ancak daha sonra bunun Hz. Peygamber tarafından başka bir sebepten dolayı yapıldığı ihtimali doğrultusunda kendi görüşünden vazgeçtiğini zikretmiştir.

kararları bulunmaktadır.⁴⁴⁷

Dihlevî'den sonra Ahmed Hân bu düşünceden bazı alıntılar yaparak dînî ve dünyevî davranışlar şeklinde ayrıma gitmiştir.⁴⁴⁸ Meşhur İslam tarihçisi Seyyid Süleyman Nedvî (ö. 1953),⁴⁴⁹ Dihlevî'nin görüşünü nakletmiş ve sonuç olarak: Hz. Peygamber'e olan itaati akide, ibadet, ahlak, ahiretle ilgili konular ve bazı muamelâtla sınırlı olduğu kanaatini belirtmiştir. O bunlara itaatin vacip ve bunların kalıcı yani hiç değiştirilemeyecek hükümler olduğu kanaatindedir.⁴⁵⁰

Bu düşüncüyü detaylı bir şekilde ele alan Mevdûdî, İslam'a göre özgürlüğü konu alan bir yazısında mezkûr düşüncüyü ortaya koymuştur. Bu fikrin ana hatları şöyledir: Kur'ân'a göre mutlak itaat Allah'a mahsus, ve gerçek itaat sadece O'na aittir. Çünkü Kur'ân'ın amacı insanları kendileri gibi diğer insanlara itaat etmekten çıkarıp Allah'a kul yapmaktır. Bu yüzden Hz. Peygamber'e olan itaat, onun beşeri yönünden değil peygamber olması açısından ve ondan itaat Abdullah'ın oğlu Muhammed olarak değil Allah'ın rasûlü Muhammed olmaktadır. Onun hakimiyeti şahsi değil Allah tarafından verilen lütuf gereğidir. Mevdûdî, Hz. Peygamber'in iki görevi olduğunu, birincisinin peygamber niteliğinde olup insanları Allah'a itaat ettirdiğini, ikincisinin ise insanları, diğer insanlara itaat etmekten vazgeçirip onları kendi görüşlerinde tam bir özgürlüğe kavuşturmak olduğunu söyler. Ona göre Hz. Peygamber görevinin birinci kısmında daha önce kimsenin başaramadığı, insanların Allah'a itaatini sağlamış, ikincisinde ise kimsenin temin edemediği özgür düşünce imkânı vermiştir. Hatta kendi (Hz. Muhammed'in) şahsi görüşlerine karşı bile ifade özgürlüğü vermiştir. Mesela Hz. Peygamber bazı olaylarda kendi söylediklerinin vahiy değil, sadece bir görüş ve öneri niteliğinde olduğunu belirtip insanları kendi görüşünü kabule zorlamamıştır. Örneğin hurma ağaçların aşılınmasıyla ilgili olayın sonrasında Hz. Peygamber'in ifadesi,⁴⁵¹ Bedir savaşı öncesinde çadırlar kurmak için Hubâb b. Munzir'in önerdiği yeri kabul edip kendi görüşünden vaz geçmesi, Bedir esîrleri ile ilgili istişarede Hz. Ömer'in açık

⁴⁴⁷ Dihlevî, *Hüccetüllahi'l-bâliğa*, 2: 223, 224.

⁴⁴⁸ Bunun detayları bir önceki görüşte zikredilmiştir. (s. 77)

⁴⁴⁹ Azmi Özcan, "Nedvî, Seyyid Süleyman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 518-521.

⁴⁵⁰ Şiblî Nu'mânî-Süleyman Nedvî, *Sîretü'n-Nebî*, (Lahor: İdâre-i İslâmiyat, 2002), 3: 67-69.

⁴⁵¹ "وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْيِي، فَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ"

bir şekilde ihtilaf etmesi, Hendek savaşında Beni Gatafân'la antlaşma konusunda Ensâr'ın görüşünden hareketle antlaşma yapmaktan vazgeçmesi, Berîre'nin eski kocasına geri dönmesi hakkında Hz. Peygamber'in önerisini kabul etmemesi, Zeyd b. Harise'nin kendi evliliğini devam ettirme konusunda Hz. Peygamber'in görüşüne rağmen boşanması vb. olaylar bunlar arasında sayılabilir.⁴⁵²

Yukarıda zikrettiğimiz düşünce Mevdûdî'nin diğer bir yazısıyla çelişkili gözükmemektedir. O, Eslem Ceyrâcpûrî'yi eleştirirken Hz. Peygamber'in sadece bir yönü, yani Peygamber konumu olduğunu söylemiştir. Ona göre Peygamberlik görevinin başlangıcından hayatının sonuna kadar her nefesinde o bir Peygamber idi, onun her söz ve ameli bu açıdan idi.⁴⁵³

Bazı ilmî çevreler⁴⁵⁴ tarafından benzer sorular gelince, Mevdûdî, söz konusu çelişkiyi şu şekilde ortadan kaldırmıştır: O, bu konunun teorik ve pratik olarak iki yönü olduğunu belirtir. Kur'ân Hz. Peygamber'in beşeri ve nebevî konumuna temas etmiştir. Ancak bu ayrım sadece Allah ve rasûlü arasında olan bir şeydir. İnsanlar “gerçek itaati Hz. Peygamber için sanmasınlar” diye söz konusu iki konum Kur'ân'da ele alınmıştır. Fakat pratik olarak Hz. Peygamber'in yalnız bir konumu vardır ve o da Allah'ın rasûlü olmasıdır. Ona göre Hz. Peygamber'in bir ameli, sadece beşeri sıfatla yaptığı iki şekilde öğreneilebilir: 1. Hz. Peygamber tarafından bunu belirten açık bir ifadesinin olması.⁴⁵⁵ 2. İhtiyatlı/tedbirli davranan ilim adamlarının şer'îat kurallarına göre böyle bir sonuca varması.⁴⁵⁶

Diğer bir yerde o bu konu hakkında şöyle bir açıklamada bulunmuştur: Takip etmesi vacip olan sünnet, sadece Hz. Peygamber'in risâlet niteliğinde yaptığı söz ve fiilleridir. Beşerî konumuyla söylediği sözler ve yaptığı amellere saygı göstermek vacip ama ittibas vacip değildir. Burada da Mevdûdî, bunlar arasında ayrımın biraz önce

⁴⁵² Mevdûdî, *Tefhîmât*, 1: 98-113. Mevdûdî'nin bu düşüncesi için zikrettiği deliller genel bir şekilde birinci görüşün delilleridir. Mesela Allah dışında kimsenin hüküm yetkisine sahip olmaması, Hz. Peygamber'e olan itaatin müstakil olmaması gibi konular bunlardandır.

⁴⁵³ Mevdûdî, *Tefhîmât*, 1: 256-272.

⁴⁵⁴ Mevdûdî'nin bu iki yazısı Dimaşk'teki *el-Müslimûn* adlı derginin 6/6, 7, 8 sayılarında basıldığında Suriye'li âlimler tarafından söz konusu çelişki hakkında sorular gelmiş, cevabında Mevdûdî kendi görüşünü ortaya koymuştur.

⁴⁵⁵ Hurma döllemesi olayında olduğu gibi.

⁴⁵⁶ Mevdûdî, *Tefhîmât*, 1: 273-281, 290.

zikrettiğimiz iki yolla tespit edilebileceğini söylemektedir.⁴⁵⁷

Yukarıda zikredilenler doğrultusunda şöyle bir sonuca varılabilir: Bu düşünceye göre gerçek ve nazarî anlamında Hz. Peygamber'in davranışları iki ayrı niteliktedir. Ama tatbikî açıdan/itaat yönünden bunlar arasında kimse kendiliğinden ayırım yapamaz. Eğer Hz. Peygamber bir konuyu yalnız beşeri sıfatıyla yaptığını belirtmiş ise o zaman ona itaat vacip değildir. Mesela hurma döllemesi ve verilen diğer örneklerde olduğu gibi. Ya da dinin kuralları doğrultusunda ilim adamlarının belirtmesiyle böyle bir sonuca varılabilir. Nazarî açıdan bu fikir “Hz. Peygamber’e itaat” konusunda ilk başta zikrettiğimiz ve ümmetin genel görüşüne aykırı gözüktüğü de tatbiki açıdan ona yakın bir düşüncedir.

Bir önceki düşünce üzerine yapılan eleştiriler bu görüşe de bir eleştiri olarak sayılabilir. Aşağıda sadece burada söz konusu olan düşünceye yönelik eleştiriler zikredilecektir.

a. Kur’ân, Hz. Peygamber'in hayatını Peygamberliğine dair ya da beşeri sıfatlar şeklinde bir ayrıma gitmeksizin onu güzel örnek olarak ortaya koymuştur. “Andolsun, Allah’ın Resûlünde sizin için güzel bir örnek vardır.” (el-Ahzâb 33/21).⁴⁵⁸ Ehl-i hadis ekolünün meşhur âlimi Senâullah Emritserî (ö. 1948),⁴⁵⁹ aynı noktayı zikrettikten sonra sahâbenin davranışlarını da delil göstermiştir. Ona göre sahâbe, kendi ev hayatlarında da Hz. Peygamber’e itaat etmek için onun aile içi davranışları hakkında bilgi edinmeye çalışırdı. Emritserî, Mevdûdî’nin söz konusu görüşü ve Hanefîlerin *sünenü’l-Hüdâ* ve *sünen-i zevâ’id* fikrinin aynı olduğunu söylemektedir.⁴⁶⁰

b. Gâzî Üzeyir “Ben güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim”⁴⁶¹ hadisinden de ilham alarak şöyle bir eleştiri yapmıştır: Sahâbe, dînî ve dünyevî ayrımı yapmaksızın her konuda Hz. Peygamber’e uymaya çalışmaktaydı. Mesela Hz. Peygamber altın yüzüğü taktığında onlar da altın yüzük takmışlar, daha sonra Hz. Peygamber'in onu çıkarıp “bunu bir daha takmayacağım” dediğinde de sahâbe, bu yüzüklerini

⁴⁵⁷ Mevdûdî, *Sünnet ki Â’îni Hayâsiyyet*, 49, 50.

⁴⁵⁸ Üzeyir *İnkâr-ı Hadîs*, 1: 144, 145.

⁴⁵⁹ Hayatı için bkz. Abdürreşîd Irâkî, *Çâlis Ulemâ-i Ehl-i Hadîs* (Lahor: Nu‘mânî Kütübhanê, 2001), 176-212; Abdulhamit Birişik, “Senâullah Amritsarî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 503, 506.

⁴⁶⁰ Senâullah Emritserî, *Hitâb bi-Mevdûdî*, (Emritser: Senâî Berkî Press, 1949), 28-30.

⁴⁶¹ “إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ”. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14: 512.

çıkarmışlardır. Yine buna benzer bir örnek olarak bir namaz esnasında Hz. Peygamber'in ayakkabısını çıkarması üzerine onlar da çıkarmışlardır. Başka bir örnekte Mekke fethi seferinde herkes oruçluyken Hz. Peygamber'in onların önünde orucunu bozması üzerine onlar da aynısını yapmışlardır. Bu ve benzeri olaylar bu konuda delil gösterilmiştir.⁴⁶² Burada zikredilen bu örneklerin bir kısmı dünyevî olsa da diğerlerinin ibadet mahiyeti taşımakta olduğuna dikkat edilmelidir.

c. “Hiçbiriniz, ben kendisine babasından, evlâdından ve tüm insanlardan da daha sevgili olmadıkça iman etmiş olmaz”⁴⁶³ hadisi de delil gösterilmiştir ki Hz. Peygamber'e her açıdan itaat etmek, ona olan sevginin ta kendisidir.⁴⁶⁴

⁴⁶² Üzeyir *İnkâr-ı Hadîs*, 1: 145-148.

⁴⁶³ “لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّىٰ أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ وَالِدِهِ وَوَلَدِهِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ”. Buhârî “İmân”, 7.

⁴⁶⁴ Üzeyir *İnkâr-ı Hadîs*, 1: 148.

BÖLÜM 2: HADİS/SÜNNET İLE İLGİLİ TARTIŞMALAR

Bundan önceki kısımda Hz. Peygamber'in otoritesiyle alakalı tartışmalar ele alınmıştır. Burada tartışmaların ikinci yönü, yani Hz. Peygamber'den sonraki nesillere ulaşan rivâyetlerin dinî değeriyle ilgili farklı görüşler ve üzerindeki tartışmalara yer verilecektir. Bu çerçevede hadis/sünnet kavramı ve bunun kapsamı, hücciyeti, tespit yolları ve anlama esasları üzerinde durulacaktır.

2.1. Hadis/Sünnet Kavramı ve Kapsamı

Hadis ve sünnetin tanımlarıyla ilgili görüşler iki kısma ayrılabilir. Birincisi selefe, muhaddislerin görüşüne dayanan genel görüştür. Bunlara göre hadis ve sünnet eş anlamlı olup Hz. Peygamber'e nispet edilen söz, fiil ve takrirlerin ismidir. Bu düşüncenin temel gerekçesi, muhaddislerin hadis ve sünnet arasında gerek tanım gerekse hücciyet açısından fark görmemesidir. Hadis usûlü kitaplarında muhaddislerin bu görüşüne genişçe yer verildiğinden burada zikretmeye gerek duyulmamıştır. Ancak gerek tanım gerekse ilerde yer verilecek görüşler üzerine genel eleştiri niteliğine sahip bir iktibas nakletmek faydalı olacaktır. Pakistan şer'î mahkemesinde⁴⁶⁵ müşavirlik yapmış olan Salâhaddîn Yûsuf⁴⁶⁶ şunu söylemektedir: “Selef imamları ile muhaddisler sünnet ve hadis mefhumu arasında fark görmemişlerdir. Onlar sünnet ve hadisin eş anlamlı olduğunu kabul etmişlerdir. Ayrıca sünnetten sadece adetleri (اعادات و اطوار) kastederek bunların (hadisler) dinî değerini inkâr etmek hadis inkârcılığına götüren gizli geçittir. Sadece Hz. Peygamber'in devamlı yaptığı amelleri din saymak veya bunu İbrahimî dinin geleneği iddiasıyla⁴⁶⁷ sınırlandırmak,⁴⁶⁸ hadislerden oluşan büyük bir hazineyi reddetmek ve bir açıdan inkârcılar gibi düşünmek demektir”⁴⁶⁹.

⁴⁶⁵ Pakistan'ın eski devlet başkanı (1977-1988) Ziyâü'l-Hak tarafından kurulan şer'î mahkemelerdir. Detayları için bkz. “Federal Shariat Court Of Pakistan”, erişim: 23 Temmuz 2019, <http://www.federalshariatcourt.gov.pk/en/home/>.

⁴⁶⁶ 1945 yılında Hindistan'ın Ceypûr şehrinde doğdu. İlk ismi Muhammed Yûsuf'tu, daha sonra bunu Salâhaddîn Yûsuf olarak değiştirdi. 1949'de babasıyla Pakistan'a hicret etti. Karaçi ve Lahor'daki bazı medreselerde eğitim aldı. Küçük büyük kırık civarında eseri vardır. İlk müstakil eseri, Mevdûdî'nin *Hilâfet ve Mülûkiyyet*'ine reddiye olarak yazdığı *Hilâfet sey Mülûkiyyet* isimli kitaptır. Diğer meşhur kitapları ise *Hadd-i Recim kî Şer'î Haysiyyet*, *Avret kî Serberâhî kâ Mesele*'dir. Bir süre Ehl-i Hadîs ekolünün temsilcisi *el-İ'tisâm* dergisinde editörlük yapmış, bilahare hâlen devam ettiği Uluslararası Dârü's-Selâm yayın evinde çalışmaya başlamıştır. Bkz. Battî, *Debistân-ı Hadîs*, 578-588.

⁴⁶⁷ Salâhaddîn Yûsuf bu ifadesiyle Câvid Gâmidî'nin ortaya koyduğu tanımı kastetmektedir. Detayları ileride geleceği üzere onun İbrahimî dine ait olduğu iddiasını ileri sürdüğü uygulamalardır.

⁴⁶⁸ Câvid Ahmed Gâmidî'nin sünnetle ilgili düşünceyi kastetmektedir.

⁴⁶⁹ Yûsuf, *Fitne-i Gâmidîyyet*, 30.

İkinci kısımda yer alan düşünürler ise hadis ve sünnet arasında muhtelif yönlerden ayırım yapmaktadır. Onlar hadis ve sünnetin tanımı ile bunun hücciyeti konusunda hemfikir değildirler. Bu sebeple onların düşünceleri hadis ve sünnet şeklinde iki ayrı başlık altında işlenecektir.

2.1.1. Hadis

Kavramların tanımı konusunda asıl ihtilaf sünnetle ilgili olduğundan hadisin tanımıyla ilgili görüşler kısa bir şekilde ele alınacaktır. Bu görüşleri Hz. Peygamber'e nispet edilen söz, fiil ve takrirler; Hz. Peygamber'in söz fiil ve takrirlerinin âhad rivâyetleri; hadis ve sünnet arasında umum husus açısından farklılık şeklinde üç başlık altında toplamak mümkündür.

2.1.1.1. Hz. Peygamber'e Nispet Edilen Söz, Fiil ve Takrirler

Bir kısım âlimler, hadis konusunda selef muhaddislerin zikrettiği “Hz. Peygamber'e nispet edilen söz, fiil ve takrirler” şeklindeki tanımı benimsemişlerdir. Mesela Mevdûdî şöyle demiştir: “Hadis, Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin, öncekilerden sonrakilere sened ile nakledilen rivâyetleridir”.⁴⁷⁰ Emin Ahsen Islâhî⁴⁷¹ de benzer bir tanım zikretmiştir.⁴⁷² Ancak bunu, doğru ve yalan olasılığı içeren haber şeklinde de tanıtmıştır. Ona göre: “Hadis, haber kelimesiyle de adlandırılır ve haberin tanımı şudur: “الخبر يحتمل الصدق والكذب” yani âlimlere göre haberin doğru veya yalan olma ihtimali vardır. Bu yüzden hadise *zannî* de denir”.⁴⁷³

Hadisin bu tanımı Gâzî Üzeyir tarafından eleştirilmiştir. Ona göre doğru ve yalan olasılığını barındıran haber genel haberdur. Resulullah'ın hadisleri hakkında böyle düşünmek doğru değildir. Dürüst ve güvenilir râvîler tarafından nakledilen haberlerden yakînî ilim (علم اليقين بالصدق) elde edilir.⁴⁷⁴

⁴⁷⁰ Ebü'l-A'la Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, (Lahor: İdâre-i Tercümânü'l-Kur'ân, ts.), 6: 170, 171.

⁴⁷¹ Hamîdüddîn Ferâhî'nin meşhur talebesi Islâhî hakkında bkz. el-Mevrid, “Amin Ahsan Islahi”, erişim: 5 Eylül 2019, http://www.amin-ahsan-islahi.org/books/view/Maqalaat_e_Islahi_Vol_I; Abdulhamit Bırışık, “Islâhî, Emîn Ahsen”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 191-193.

⁴⁷² Islâhî, *Mebâdî Tedebbür-i Hadîs*, 19; Emîn Ahsen Islâhî, *Tavzîhât*, 3. Baskı (Lahor: Islamic Publications, 1979), 76.

⁴⁷³ Islâhî, *Mebâdî Tedebbür-i Hadîs*, 19, 20.

⁴⁷⁴ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 1: 179. Bundan sonra Gâzî Üzeyir zan ve ilim tartışmasını anlatmıştır. Ancak bu konu hadisin zanniliğiyle ilgili kısımda işlenecektir. (s. 149)

2.1.1.2. Hz. Peygamber'in Söz, Fiil ve Takrirlerinin Âhad Rivâyetleri

Bazı âlimler hadisi sadece âhad haberlerle sınırlı tutmuşlardır. Câvîd Ahmed Gâmidî⁴⁷⁵ hadisi şöyle tanıtmaktadır: “Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinin âhad haberleridir. Bunlar hakkında düşüncemiz şudur: Bunlardan elde edilen bilgi asla yakın seviyesine ulaşmaz, bu yüzden bunlarla dinde amel ve akide artmaz”.⁴⁷⁶ Bu tanımın sonucu olarak mütevâtir hadisler hadisin sınırından çıkmış olur. Bu tanım, selef muhaddislerin tanımına aykırı olması ve mütevâtir rivâyetleri hadis kapsamından çıkarması yönüyle tenkit edilmiştir.⁴⁷⁷

2.1.1.3. Hadis ve Sünnet Arasında Umum Husus Açısından Fark

Bazı bilginler ise hadis ve sünnet kavramları arasında bazı teknik farklar olduğunu belirtmişlerdir. Abdürrahmân Keylânî hadisi “umûmî” (عام), sünneti “husûsî” (خاص) olarak tanıtmaktadır. Ona göre bunlar arasında dört teknik fark vardır: 1. Sünnet, Hz. Peygamber'in söz ve fiilleri için kullanılırken; hadis, onun senet ve metinden oluşan şeklidir. 2. Sünnet Hz. Peygamber ile sınırlıdır, ama hadis Sahâbe ve tâbiûnun söz ve fiillerini de kapsamaktadır. 3. Sünnet sadece sıhhat şartlarını taşıyandır, ama hadis sahih de zayıf da olabilir. 4. Hadisler çok fazladır, sünnet ise azdır. O, buna “Ameller ancak niyetlere göredir”⁴⁷⁸ hadisini örnek göstermiştir. Bu hadis metin açısından tek olmakla birlikte senedleri yedi yüze ulaşmaktadır. Böylece bir sünnet, yedi yüz hadis şeklinde nakledilmiştir.⁴⁷⁹ Görüldüğü üzere bu farklar, sadece teknik yönleri taşımaktadır.

⁴⁷⁵ 1951'de Pakistan'ın Sâhîvâl şehrine bağlı Pâkpetten'de dünyaya geldi. 1972 yılında lisans eğitimini tamamladı. Birkaç hocadan İslâmî ilimler tahsil eden Gâmidî uzun bir zaman (1973-1983) Emin Ahsen Islâhî'den istifade etmiştir. Bir müddet Pakistan İslâmî İdeoloji Konseyi'nin üyesi de olmuştur. Kendine özgü düşünceleriyle gündemde kalan Gâmidî'nin, yöneticiliğini üstlendiği *el-Mevrid* (1983) adlı bir kurum ile *İşrâk* (kuruluşu 1985-Urduca) ve *Renaissance* (kuruluşu 1991-İngilizce) isimli iki dergisi halen yayın hayatını sürdürmektedir. *Mizân* (fikirleri hakkındaki esas kitabı), *Burhân* (ümminin genelinden farklı düşüncelerini kapsayan çalışma), *Maķâmât* ve *el-Beyân* (Tefsiri) önemli eserlerindendir. Çalışmaları ve hayatı için bkz. el-Mevrid, “Ghamidî”, erişim: 5 Eylül 2019, <https://www.javedahmedghamidi.org/#!/;> “Câvîd Ahmed Gâmidî”, erişim: 5 Eylül 2019, http://www.ghamidi.net/javed_ahmad_ghamidi.html.

⁴⁷⁶ Câvîd Ahmed Gâmidî, *Mizân*, 5. Baskı (Lahor: el-Mevrid, 2009), 15.

⁴⁷⁷ Muhammed Refîk, *Câvîd Ahmed Gâmidî or İnkâr-ı Hadîs*, (Lahor: Mektebe-i Kur'âniyât, 2008), 65; Nâsır, *Uşûl-i İşlâhî*, 100, 101.

⁴⁷⁸ “إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ”. Buhârî, “Bed'u'l-vahiy”, 1.

⁴⁷⁹ Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 543. Nesîm Cecce de benzer şey söylemektedir. Bkz. Cecce, *Tefhîm-i Sünnet*, 58, 59.

2.1.2. Sünnet

Hadis ile sünnet konusunda kavram ve kapsam açısından tartışmalar sünnetin tanımı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Hadis tanımlarının birinci ve üçüncüsünde sünnete değinilmişti. Hadis ve sünneti eşanlamlı düşünenlere göre sünnet, Hz. Peygamber'e nispet edilen söz, fiil ve takrirlerdir. Diğer görüşe göre ise iki terim arasında teknik farklar bulunmaktadır. Bunlar birlikte düşünüldüğünde sünnet Hz. Peygamber'e nispeti sabit olan söz fiil ve takrirler olarak anlaşılabilir. Sünnet kavramı ile ilgili bunların dışında iki ayrı düşünce daha bulunmaktadır. Bu kısımda bu düşünceler detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

2.1.2.1. Hz. Peygamber'in Peygamberlik Vasfıyla Yaptığı Amelleri

Bazı âlimlere göre Hz. Peygamber'in sadece peygamberlik sıfatına tâbi olan amelleri sünnettir. Onun beşeri tasarrufları sünnetin sınırına dâhil değildir. Buna göre sünnet iki niteliğe sahiptir: 1. Amel kısmından olup ilim ve akide gibi konuları içermeyen konular.⁴⁸⁰ 2. Hz. Peygamber'den nebevî sıfatıyla sadır olan ameller.

Bu görüşü benimseyenlerin başında Mevdûdî ve Islâhî gelir. Mevdûdî sünnetle ilgili görüşünü farklı yerlerde zikretmiştir. Bunların birinde şunu söyler: “Sünnet, Hz. Peygamber'in benimsediği ve ümmetine uygulattığı yoldur (tarikidir)”.⁴⁸¹ Bu tanımda Mevdûdî peygamberlik sıfatına temas etmemiştir. Ama başka bir yerde “Kendi aracılığıyla öğretilsin ve uygulansın diye Hz. Peygamber'in gönderilmesine sebep olan ameller sünnettir” der.⁴⁸² Buna göre Hz. Peygamber'in şahsi tasarrufları, yani beşer kimliğiyle yaptığı ameller sünnet değildir. Mevdûdî bu iki tanımda sünneti, kaynağı açısından ele almış, onun rivayet edilme konusuna temas etmemiştir. Ancak diğer bir yerde bu konu üzerinde durmaktadır. Ona göre sünnet: “Hz. Peygamber'in kavî ve fiilî eğitimle ümmetin bireysel ve toplumsal hayatında süre gelen uygulamalarıdır ve detayları güvenilir rivâyetler ile kuşaktan kuşağa aktarılmış, sonrakiler öncekilerin onunla amel ettiğini de görmüşlerdir”.⁴⁸³ Yani sünnet Hz. Peygamber tarafından kavî ve fiili şekilde öğretilmiş, ümmet içinde cari olan, ayrıca rivâyet ve amel yoluyla

⁴⁸⁰ Yani amelî konular. Amel şeklinde uygulanabilecek konular.

⁴⁸¹ Servet Şavlet, *Mevlânâ Mevdûdî ki Takârîr*, akt. Üzeyir, *İnkâr-ı Hadis*, 1: 143.

⁴⁸² Mevdûdî, *Sünnet ki Â'ini Hayşiyet*, 50.

⁴⁸³ Mevdûdî, *Resâil u Mesâil*, 1: 196, 197; Mevdûdî, *Sünnet ki Â'ini Hayşiyet*, 49, 50.

sonrakilere ulaşan amelleridir.⁴⁸⁴ Mevdûdî, Hz. Peygamber'in peygamberlik ve beşeri sıfatla yaptıklarını teorik yönünden farklı olsa da pratik açıdan bunların birbirinden ayrılmasının zor olduğunu da vurgulamaktadır.⁴⁸⁵ Mevdûdî'nin zikrettiği bu tanımlara göre bir şeye sünnet demek için şu şartlar lazımdır: 1. Amelle alakalı olması, 2. Hz. Peygamber'den peygamberlik sıfatıyla sadır olması, 3. Gelenek haline gelmiş olması, 4. Rivâyet ve amel yoluyla aktarılmış olması.

Benzer tanımı Islâhî de beyan etmiştir. Ona göre sünnet: "Hz. Peygamber'in tekrar tekrar uyguladığı, muhafaza ettiği, genellikle bağlı olduğu, kanıtlanmış ve bilinen yoludur".⁴⁸⁶ Diğer bir yerde o, sünneti şöyle tarif etmiştir: "Ahkâmı ve ibadetleri (*menasik*) yerine getirmek ve insanların hayatını Allah'ın istediği biçimde şekillendirmek için Hz. Peygamber'in muallim ve en güzel örnek olarak söz veya fiiliyle öğrettiği yoludur. Bu, konumu gereği onun göreviydi". Ona göre sünnet sadece amelle alakalıdır, inanç konuları, tarihî bilgiler, nüzul sebepleri gibi ilmî konular onun kapsamı dışındadır.⁴⁸⁷ Islâhî, râşid halifelerin amellerini de sünnetin kapsamına dâhil etmektedir. O, râşid halifeleri de ilk dört halife ile sınırlı tutmaz. Ona göre Hz. Peygamber'in yolundan giden İslâmî doğrulara göre devleti yöneten geçmiş ve gelecek tüm halifeler buna dâhildir. Ancak halifelerin bireysel söz ve düşünceleri sünnet sayılmaz. Ona göre halifelerin ortaya koyduğu bir amelin sünnet olabilmesi için, âlimler ve yöneticilerle istişare sonucu halife tarafından ortaya konulması veya halifenin içtihadına dayalı olup ilim adamları tarafından itiraza uğramamış olması ve mutlaka gelenek haline gelmiş olması gerekir.⁴⁸⁸

Mevdûdî ve Islâhî'nin bu tanımları üç yönden eleştirilmiştir: 1. Sünneti amelle sınırlandırması. 2. Hz. Peygamber'in peygamberlik ve beşeri sıfat doğrultusunda yaptığı amellerin arasını ayırması. 3. Gelenek ve tevatür şartı. Bunların ikincisi itaat konusunda ele alınmıştı. Diğer ikisiyle ilgili eleştirilere ise ileride yer verilecektir.

⁴⁸⁴ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 6: 170, 171.

⁴⁸⁵ Mevdûdî, *Resâil u Mesâil*, 1: 196, 197; Mevdûdî, *Sünnet ki Â'înî Haysiyyet*, 49, 50. Bunu detaylı bir şekilde bir önceki konuda işledik.

⁴⁸⁶ Islâhî, *Tavzîhât*, 76.

⁴⁸⁷ Islâhî, *Mebâdî Tedebbür-i Hadîs*, 24-28.

⁴⁸⁸ Emîn Ahsen Islâhî, *Tefhîm-i Dîn*, nşr. Hâlid Mes'ûd (Lahor: Fârân Foundation, 1992), 83-88.

2.1.2.2. Hadislerin Ortak Noktası/Zahirî Amellerin Ruhu

Muhammed Ca'fer Şah Pulvârevî, hadis ve sünnetle ilgili konuyu muameleler çerçevesinde değerlendirmektedir. Ona göre muamelelerde itaat sünnetedir ve sünnet ise hadislerin zahiri değil onların ortak noktası ve ruhudur. Onun düşüncesini farklı bir biçimde söylemek gerekirse, hadis rivâyetlerdir, ancak sünnet onların arka planında cereyan eden asıl ruh ve ortak noktasıdır.⁴⁸⁹ Başka bir yerde sünneti, âyetlerde Kur'ân'ın yanında zikredilen hikmet ile tabir eder ve konuyu şöyle açıklar: Kur'ân hükümlerini zaman ve mekân şartlarına göre en uygun bir şekilde yerine getirmek hikmettir. Dolayısıyla hikmetin diğer bir ismi sünnettir ve bu, Kur'ân ve hadislerde bulunulabilir. Kendisi hadis ve sünneti bir ağaca benzetir. Ona göre hadisler bir ağacın kökü, gövdesi, dalları, yapraklar gibidir, sünnet ise onun meyvesidir. Yani sünnet hadislerin ortak noktası ve ruhudur, fakat her hadis sünnet değildir.⁴⁹⁰ Onun zikrettiği bir örnek ile bu konuyu anlamak daha kolay olacaktır: Farklı hadislerde kefen ve definle ilgili detaylı bilgiler verilmektedir. Bunlarda tesettüre riayet edilerek ölüye gusül abdesti aldırılması, kefen için belli sayıdaki parça kumaşların kullanılması, cenazenin omuzlar üzerinde mezara taşınması ve namazının kılınması, kabrin şekli gibi konular yer almaktadır. Pulvârevî'ye göre bunlar hadislerdir. Sünnet ise bu zahirî hükümlerde cereyan eden ruhtur. Yani Âdemoğluna (ölmüşse bile) saygı göstermek, insanların birbiriyle yardımlaşması, ölümden nasihat alma gibi konular bunun ruhudur. Ona göre kefen ve defin işlemleri söz konusu ilkeler doğrultusunda yapıldığı sürece sünnete itaat sayılacaktır. İhtiyaç olduğunda kumaşların sayısının farklı olması, cenazenin taşınma şeklindeki değişiklik (araçlarla mezara götürmek), aynı mezara birden fazla kişinin defnedilmesi gibi durumların hepsi sünnete itaattir.⁴⁹¹

2.1.2.3. İbrahimî Dinin, Hz. Peygamber Tarafından Yenilenmiş Şekli

Pakistan'daki hadis ve sünnet tartışmalarında halen sıcaklığını koruyan bir diğer düşünce Câvîd Ahmed Gâmidî'ye aittir. Ona göre sünnet: "İbrahimî dinin rivâyetidir (gelenek). Hz. Peygamber onu yenileyerek ve reforme ederek bazı ilavelerle inananlar

⁴⁸⁹ Pulvârevî, *Maḳām-ı Sünnet*, 77-83. Pulvârî'nin düşüncesi vahy-i gayr-i metluv ve itaatle ilgili görüşler arasında zikredilmiştir. (s. 10, 78)

⁴⁹⁰ Pulvârevî, *İctihâdî Mesâil*, 35-45.

⁴⁹¹ Pulvârevî, *Maḳām-ı Sünnet*, 81-83.

arasında din olarak aktif hale getirmiştir”. Gāmidî, bu iddiasına delil olarak “Sonra da sana, ‘Hakka yönelen İbrahim’in dinine uy. O, Allah’a ortak koşanlardan değildi’ diye vahyettik.” (en-Nahl 16/123) âyetini zikretmiştir. Tanımını bu şekilde yaptığı sünnet ile ilgili olarak Gāmidî ayrıca şunu söylemektedir: “Sübut açısından Kur’ân ve bunlar (sünnet olarak kabul ettiği yirmi altı amel) arasında fark yoktur. Kur’ân sahâbenin icmaı ve kavî tevâtür ile naklolunduğu gibi sünnet de onların icmaı ve amelî tevâtür ile tespit edilmiş, Kur’ân gibi her dönemde Müslümanların icmaı ile sabit olmuştur. Dolayısıyla bununla ilgili tartışılacak bir şey yoktur”.⁴⁹²

Gāmidî, Hz. Peygamber’in Kur’ân dışındaki davranışlarını da üçe ayırır: 1. Kur’ân ile başlamayan müstakil hükümler 2. Müstakil olan (Kur’ân’da yer alan veya almayan) hükümlerin şerhi 3. Bunların pratik örneği. Ona göre birinci kısım sünnet, ikincisi teşrîh ve tebyîn, üçüncü kısım ise güzel örnektir (اسوة حسنة). Gāmidî, bunların hepsine sünnet denmesinin karışıklığa sebep olduğunu belirterek bu üçlü tasnife ihtiyaç duyduğunu ifade etmiştir.⁴⁹³

Gāmidî bir amele sünnet denilebilmesi için yedi esas belirlemiştir. Bunların altısı muhtevayla, biri ise nakil yoluyla alakalıdır. Bu esaslar özetle şu şekildedir: 1. Peygamberlerin görevi din getirmektir. Dolayısıyla sadece din denilebilen şey sünnet olabilir. Din olmayan bir şey sünnet olamaz. Mesela savaş esnasında kılıç ve ok kullanmak, Arap kültürüne göre giyinmek vb. 2. Sünnet amelle sınırlıdır; akide, tarih, nüzul sebepleri gibi konular onun kapsamına dâhil değildir. 3. Ana temeli Kur’ân olan ameller de sünnete dâhil değildir. Hırsızın elinin kesilmesi, zina edenlere celde vurulması, fesat yapanların öldürülmesi gibi hükümler böyledir. Çünkü bunların esas kaynağı Kur’ân’dır. Ancak namaz, oruç, zekât, hac ve kurban gibi Kur’ân’dan önceki toplumlarda var olan ve süregelen ameller sünnettir. Kur’ân, sadece bunları yeniden düzenlemiştir. 4. Nafile olan ameller sünnet değildir. 5. Fıtratı beyan eden hükümler de sünnet değildir. Mesela köpek dişli yırtıcıların, pençesiyle avlanan kuşların ve evcil eşeklerin yenilmemesi sünnete değil, insanın içinde bulunan fıtrata dayalıdır. Sünnet, yeni bir şey söylemeyip sadece bu fıtratı ortaya koymuştur. Ancak Hz. Peygamber bunlardan birisini din olarak ortaya koyduysa o ayrıdır. 6. Hz. Peygamber tarafından

⁴⁹² Gāmidî, *Mîzân*, 14.

⁴⁹³ Gāmidî, “Maḳāmât”, *el-Mevrîd* (2014): 150, akt. Manzûru’l-Hasen, “Hadis u Sünnet ki Hücciyet Medrese-i Ferâhî key Mavḳif kâ Taḳābulî Cāize”, *İşrâḳ* (Kasım 2016): 42, 43.

öğretilmiş olmasına rağmen onun sünnet olarak sunmadığı aşikâr olan ameller. Mesela namazda oturuşta okunacak zikirler böyledir. Çünkü Hz. Peygamber teşehhüd ile salevâtı öğretmiştir, ama bunları ne gerekli kılmış ne de insanları onlara tâbi tutmuştur. 7. Kur'ân gibi sünnet de âhâd haberle ispatlanamaz. Nasıl ki Kur'ân sahâbenin ittifakı (icma) ve kavî tevâtür ile sonrakilere nakledilmişse, sünnet de onların ittifakı (icma) ve amelî tevâtür ile sonrakilere ulaştırılmıştır.⁴⁹⁴ Gâmidî'nin zikrettiği bu yedi şarttan birinci ve ikinci maddesi önceki görüşte de bulunmaktadır.

Gâmidî ortaya koyduğu bu tanım ve şartlar doğrultusunda sadece yirmi altı ameli sünnet saymaktadır. Onun sünnet saydığı ameller şunlardır.⁴⁹⁵

İbadetler: 1. Namaz. 2. Zekât ve fitır sadakası. 3. Oruç ve itikâf. 4. Hac ve umre. 5. Kurban ve teşrik tekbirleri

Muaşeret: 6. Nikâh, talâk ve bunlarla ilgili hususlar. Hayız ve lohusalık sürecinde cinsel ilişkiden sakınmak.

Yiyecek ve içecekler: 8. Domuz, kan, ölü ve Allah'tan başkasının adına kesilmiş hayvanların haram olması. 9. Hayvanların Allah'ın adıyla kesilmesi

Gelenek (رسوم) ve edebler: 10. Allah'ı anarak sağ elle yemek. 11. Görüşmede selam vermek ve almak. 12. Hapşırıldığında *el-hamdulillah* diyene *Yerhamükallah* ifadesiyle dua etmek. 13. Bıyıkları kısaltmak. 14. Etek tıraş olmak 15. Koltuk altı kıllarını yolmak. 16. Uzun tırnakları kesmek. 17. Erkeklerin sünnet olması. 18. Ağız, burun ve dişlerin temizliği. 19. İstincâ etmek. 20. Hayz ve lohusalıktan sonra gusül abdesti almak. 21. Cünüplük sebebiyle gusül almak. 22. Ölüünün yıkanması. 23. Teçhiz ve tekfin. 24. Tedfin. 25. Ramazan bayramı. 26. Kurban bayramı.

Gâmidî'nin bu görüşleri pek çok açıdan eleştirilmiştir. Bunları, tanım, muhteva ve deliller şeklinde sıralamak uygun olacaktır.

a. Gâmidî'nin sünnet tanımına yönelik eleştiriler şunlardır:

i. Bu tanıma yöneltilecek genel itiraz, bunun muhaddislerin zikrettiği tanımdan farklı olmasıdır. Çünkü hadis ve sünnet arasında ayırım yapmak selef âlimlerden sabit değildir. Buna delil olarak muhaddislerin zikrettiği tanımlar öne sürülmüştür. Onların zikrettiği

⁴⁹⁴ Gâmidî, *Mîzân*, 57-61.

⁴⁹⁵ Gâmidî, *Mîzân*, 14. Bu sayı elimizde olan ve kullandığımız baskıya göredir, öncekilerde sayı farklıdır.

bu deliller sadece Gāmidî'nin benimsediği tanımın diğerlerinininkinden farklı olduğunu belirtmektedir. Manzûru'l-Hasen, Gāmidî'nin düşüncesini savunarak bu itirazlara cevap vermek için selef âlimlerden bazı alıntılarda bulunmaktadır ki onlar,⁴⁹⁶ sünneti haber-i vahid mukabilinde kullanmışlardır. Manzûru'l-Hasen'e göre, bu kullanım onlar nezdinde de sünnetin hadisten farklı olduğunu belirtmektedir.⁴⁹⁷

ii. İkinci bir itiraz şöyledir: Ümmetin geneline göre sünnetin bir mefhumu vardır. Hatta bu tanım, lügavî anlama galebe çalmıştır. Bu yüzden sünneti yeni bir biçimde tanıtmak sadece fikir bozukluğuna yol açacaktır. Sünnetten İbrahimî dinin rivâyeti kastedilebilirse diğer peygamberlerin dini de sünnet olarak sunulabilir, böylece herkes kendine göre bir tanım ortaya koyabilir.⁴⁹⁸ Çünkü Gāmidî, Nazmü'l-Kur'ân teorisiyle tanınan Hamîdüddîn Ferâhî (ö. 1930)⁴⁹⁹ ve meşhur talebesi Emin Ahsen Islâhî'yi âlimler arasında en üstün tutmaktadır, bu yüzden onların görüşleri delil gösterilerek Gāmidî'nin düşüncesi eleştirilmiştir.⁵⁰⁰ Ferâhî'ye göre dînî ıstılahlar (namaz, zekât, hac vb.) tevatür yoluyla naklolunmuştur. Ümmetin bunlar hakkında yalnız cüzî ihtilafları vardır. Ferâhî Kur'ân'da net olarak açıklanmamış şer'î ıstılahların, ümmet tarafından ittifak edilmiş kısımlarıyla yetinilmesinin gerekliliğini vurgular.⁵⁰¹ Islâhî ise Kur'ân'ın kavli tevatürle gelişi gibi dînî ıstılahların da amelî tevatürle geldiğini belirterek bunları değiştirmeyi hadis inkârcılarının cüreti olarak değerlendirmektedir.⁵⁰² Ferâhî'nin görüşü çok açık değilse de Islâhî'nin sözünden onun dînî ıstılahlardan kastının inkârcıların farklı şekillerde yorumladıkları namaz, oruç, zekât ve hac gibi ibadetler olduğu

⁴⁹⁶ "تختلف الأحاديث فأخذ بعضها استدلالاً بكتاب أو سنة أو قياس". Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şâkir (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940), 369; "وقد يستدل أيضا على صحته بأن يكون خبراً عن أمر اقتضاء القرآن أو السنة". Ebû Bekir Ahmed b. Ali Hâfîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, Ebû Abdillâh es-Sûrakî v.dğr., bn.y. (Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 417, 432.

⁴⁹⁷ Manzûru'l-Hasen, "Hadis u Sünnet kî Hücciyet Medrese-i Ferâhî key Mavkıf kâ Takâbulî Câize", (Kasım 2016) 33-37.

⁴⁹⁸ Muhammed Zübeyr, *Fikr-i Gāmidî Eyk Tahkîkî or tecziyâtî Muṭâla'a*, 3. Baskı (Lahor: Metkebe-i Rahmetülli'l-Âlemîn, 2012), 186, 187; Nâşır, *Uşûl-i Islâhî*, 87.

⁴⁹⁹ Ferâhî'nin hayatı ve çalışmaları hakkında bkz. Seyyid Süleyman Nedvî, *Yâd-i Reftegân*, bn.y. (Karaçi: Meclis-i Neşriyât İslâm, 2003), 110-132; Ferîd Râvî b. Abdillâh, *el-İmâm Abdülhamîd el-Ferâhî ve cühûduhû fî'r-tefsîr ve ulûmî'l-Kur'ân*, (Malezya: Dârü's-Şâkir, 2005); İshitiyaq Ahmad Zilli, "Hamîdüddîn Ferâhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15: 477, 478. Ferâhî, Arapça eserlerinde Abdülhamîd ismi kullanmaktaydı.

⁵⁰⁰ Çünkü Gāmidî âlimler arasında bu iki zatı en üstün tutmaktadır bu yüzden onların görüşleri delil gösterilmiştir.

⁵⁰¹ Abdülhamîd el-Ferâhî, *Tefsîru nizâmî'l-Kur'ân ve te'vilü'l-Furkân bi'l-Furkân* (Âzamgarh: ed-Dâiretü'l-Hamîdiyye, 2008), 31, 32.

⁵⁰² Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 1: 29, akt. Refîk, *Câvid Ahmed Gāmidî*, 21.

anlaşılmaktadır. Bundan dolayı onun sözünü bu konuda delil göstermek doğru gözükmemektedir.

iii. Bir diğer eleştiri şöyledir: Gāmidî'ye göre sünnet için amelî tevatür ve sahâbenin icmaı lazımdır. Dolayısıyla İbrahimî dinin rivâyetinin de tevatür ile ispatlanması gerekir, ancak bu tevatür ile sabit değildir. Ama bunları Hz. İbrahim dininin bir rivâyeti olarak tespit edebilmenin bir yolu yoktur. Muhammed Zübeyr,⁵⁰³ Gāmidî'nin sünnet olarak kabul ettiği amellerin sadece üç tanesinin hadislerde Hz. İbrahim'e nispet edildiğini zikreder, ancak bu nispetin doğru olmadığını söyler. Mesela “Bu atanız İbrahim'in sünnetidir”⁵⁰⁴ hadisinde kurban kesilme ibadeti Hz. İbrahim'e nispet edilmiştir. Fakat Zübeyr bu rivâyetin zayıf olduğunu ve “Hani ikisi de birer kurban sunmuşlardı da, birinden kabul edilmiş, ötekinden kabul edilmemişti.” (el-Mâide 5/27) âyetini delil göstererek kurban ibadetinin Hz. Âdem'den beri devam ettiğini dile getirir.⁵⁰⁵ Sünnet olma ve bıyıkların kısaltılması da hadiste Hz. İbrahim'e nispet edilmiştir.⁵⁰⁶ Ama bu rivâyet de zayıftır ve sahih rivâyetlere aykırıdır. Çünkü Hz. Peygamber'in bunları fitrat olarak açıklaması bunların Hz. Âdem döneminde de bulunduğunu gösterir.⁵⁰⁷

iv. Son olarak Salâhaddin Yûsuf tarafından şu eleştiri yapılmıştır: İbrahimî dinin rivâyetinin din olarak kabul edilebilmesi için ilk olarak onun ne olduğunun bilinmesi ve Hz. Peygamber tarafından nasıl düzenlemeler yapıldığının belli olması gerekir. Ayrıca Kur'ân bazı hükümlerin önceki şeriatlarda bulunduğu kısaca temas etmiştir, sadece isimlerinden hareketle bunların detaylarını anlamak mümkün değildir. Bu detaylar Hz. Peygamber tarafından ortaya konulmuştur.⁵⁰⁸ Gāmidî'nin sünnet tanımına bakıldığında zikredilen bu eleştiri pek isabetli gözükmemektedir. Çünkü Gāmidî sadece İbrahimî

⁵⁰³ 1979 yılında Attak'da (Attock) dünyaya geldi. Ders-i Nizâmî'yi (Hint alt kıtasında yaygın olan İslâmî ilimler programı) tamamlamakla birlikte Arap Edebiyatı ve Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde iki lisans eğitimi bitirdi. 2012'de Pencap Üniversitesi'nde *Aşr-i Hâzir meyn İctimâ'î İctihâd: Eyk Tecziyâtî Mutâla'a* isimli teziyle doktorasını savunan Zübeyr, 15 civarında kitap ve 200'e yakın makale (hakemli, hakemsiz) yazmıştır. Halen Lahor Comsats Üniversitesi'nde Yrd. Doç. Dr. olarak çalışmaktadır. Bazı eserleri şunlardır: *İslâm or Müsteşrikin, Aşr-ı Hâzir meyn Tekfir Hurûc Cihâd or Nifâz-i Şerî'at kâ Menhec, Vücûd-i Bârî Te'âlâ Mezheb, Science or Felsefe kî Rûşenî meyn* (Bu bilgiler yazarın bizzat kendisinden alınmıştır.)

⁵⁰⁴ “سُنَّةُ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ”. İbn Mâce, “Adâhî”, 3.

⁵⁰⁵ “يَتَقَلَّلُ مِنَ الْآخِرِ” (el-Mâide 5/27).

⁵⁰⁶ “كَانَ إِبْرَاهِيمُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوَّلَ النَّاسِ ضَيَّفَ الضَّيْفَ، وَأَوَّلَ النَّاسِ اخْتَنَنَ، وَأَوَّلَ النَّاسِ قَصَّ الشَّارِبَ”. Malik, “Sıfatü'n-Nebî”, 4.

⁵⁰⁷ Zübeyr, *Fikr-i Gāmidî*, 188-190.

⁵⁰⁸ Yûsuf, *Fitne-i Gāmidîyyet*, 55, 137, 138.

dinin rivâyetinin yeterli olduğunu söylememekte, Hz. Peygamber'in düzenleme ve ilaveleriyle birlikte ortaya konulanın sünnet olacağını ifade etmektedir.

b. Gâmidî'nin sünnet tanımının kapsamına dair eleştiriler şunlardır:

i. Kapsamı açısından zikredilen öncelikli itirazların ilki, tanım kısmında da geçtiği üzere inançla ilgili konuların sünnetin kapsamından çıkarılmasına yöneliktir.⁵⁰⁹ Bu itirazın hülasası dört maddede toplanabilir: 1. Hz. Peygamber en güzel örnektir, bu yüzden akideyi onun sünnetinin sınırından çıkarmak doğru değildir.⁵¹⁰ 2. Hadislerde (sünnette) akide konuları bulunmaktadır. Nitekim Muhammed Refik⁵¹¹ hadislerde zikredilen akidelerin belli bir kısmını ortaya koyarak bu düşüncüyü tenkit eder.⁵¹² 3. Akidesiz bir din olamaz. Ayrıca her amelin arkasında bir inanç ve akide bulunur.⁵¹³ Ancak Gâmidî akideyi dinden değil, sadece sünnetin sınırından çıkarmaktadır. Dolayısıyla bu şekildeki bir itiraz isabetli olmayacaktır. 4. Gâmidî'nin tarif ettiği sünnet için delil olarak kullandığı “Sonra da sana, ‘Hakka yönelen İbrahim'in dinine uy. O, Allah'a ortak koşanlardan değildi’ diye vahyettik.” (en-Nahl 16/123) âyeti akîde alanını da kapsamaktadır. Nitekim Muhammed Zübeyr, “Biz bunu son dinde (en son dinî inanışlarda) duymadık.” (Sâd 38/7)⁵¹⁴ âyetinin siyak ve sibakından hareketle, millet (din) kelimesine akidenin de dâhil olduğunu beyan ederek sünnetin kapsamından inançla ilgili konuların çıkarılmasını eleştirmektedir.⁵¹⁵

ii. Bir diğer itiraz şöyledir: Hz. İbrahim'e nispet edilen ameller ondan önceki şeriatlarda da bulunmaktaydı. Dolayısıyla bunların Hz. İbrahim dinine nispet edilmesi doğru değildir. Mesela kadınlarla adet ve lohusalık döneminde cinsel ilişkinin caiz olmaması, nikâh ve talak hükümleri, önceki milletlerde de bulunmaktaydı.⁵¹⁶

iii. Üçüncü itiraz Gâmidî'nin sünnet olduğunu belirttiği yirmi altı amelden bazılarının onun kuralına göre sünnet olamayacağı yönündendir. Mesela Gâmidî'ye göre fıtratı

⁵⁰⁹ Nâsır, *Uşûl-i İslâhî*, 25.

⁵¹⁰ Muhammed Hüseyin Meymen, *Uşûl u Mebâdî per Tahkîkî Nâzar* (Karaçi: Seyf Islamic Publishers, 2008), 85-86.

⁵¹¹ Hayatı hakkında bilgiye rastlanmamıştır.

⁵¹² Refik, *Câvid Ahmed Gâmidî*, 66-70.

⁵¹³ Nâsır, *Uşûl-i İslâhî*, 89.

⁵¹⁴ “مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ”

⁵¹⁵ Zübeyr, *Fikr-i Gâmidî*, 198.

⁵¹⁶ Nâsır, *Uşûl-i İslâhî*, 90; Zübeyr, *Fikr-i Gâmidî*, 191-193. Salahüddîn Yûsuf da benzer cevabı vermiştir. Bkz. Yûsuf, *Fitne-i Gâmidîyyet*, 65, 66.

beyan eden hükümler sünnet kapsamının dışındadır. Ancak hadiste⁵¹⁷ istinca yapma, tırnak kesme, ağız ve burun temizleme, bıyıkları kısaltma, etek tıraşı olma, koltuk altı kıllarını yolma fitrattan sayılmıştır. Oysa bunlar fitrattan olduğu için Gāmidî'nin düşüncesine göre sünnet sayılmaması gerekir; ne var ki onun listesinde yer almaktadır.⁵¹⁸ Hâlbuki anladığımız kadarıyla Gāmidî Hz. Peygamber'in, fitrattan olan amelleri sünnet olarak sunmasını istisna etmektedir. Muterizin zikrettiği ameller ise hadiste sünnet olarak sunulmuştur. Bu sebeple söz konusu itiraz doğru olmayacaktır.

iv. Diğer bir itiraz onun listesinde bulunmayan bazı amellerin, onun kurallarına göre sünnet olması gerektiğidir. Mesela sakal bırakmanın Hz. İbrahim'den Hz. Muhammed'e kadar tüm peygamberlerin sünneti olması, Araplarda bunun yaygınlığı, Hz. Peygamber'in sakal bırakma emri ve sahâbenin bu konudaki ittifakı (icmaı), sakalın sünnet olmasını gerektirir. Ancak Gāmidî'nin listesinde sakal sünneti bulunmamaktadır.⁵¹⁹ Baş örtüsü için de aynı husus söz konusudur.⁵²⁰

v. Gāmidî'nin zikrettiği yirmi altı sünnetin kaynağının ne olduğu da sorgulanmıştır. Muhammed Zübeyr'in ortaya koyduğu sorular şunlardır. Zikredilen bu yirmi altı sünnet vahiyden midir? Vahiyden değilse nasıl olur da bunlar din sayılmıştır? Vahiyden ise bunun delili nedir? Sahâbenin icmaından mı bunların din olduğu anlaşılmıştır? Eğer cevabı evet ise sahâbenin bu konuda icma ettiği delili nedir? Şayet bu İcmaı ispatlamak için ümmetin icmaı delil olarak öne sürülürse o da kabul edilemez, zira söz konusu amellerin detaylarında ümmet içinde ihtilaflar bulunmaktadır. Mesela yeni doğan bebeğin kulağına ezan okunması, namaz, oruç, zekât, hac, nikâh ve talakla ilgili konuların detaylarında ümmetin icmaı yoktur.⁵²¹ Ayrıca Hüseyin Meymen yeni doğan bebeğin kulağına ezan okunmasıyla ilgili hadislerin zayıf olduğunu da vurgulamaktadır.⁵²² lakin Meymen'in bu itirazı Gāmidî'nin düşüncesini ilgilendirmez, çünkü Gāmidî sünnet konusunda rivâyeti değil, amelî tevatürü esas alır.

⁵¹⁷ "الْفِطْرَةُ خَمْسٌ، أَوْ خَمْسٌ مِنَ الْفِطْرَةِ: الْخِتَانُ، وَالْإِسْتِحْدَادُ، وَنَشْفُ الْإِطِيطِ، وَتَقْلِيمُ الْأُظْفَارِ، وَقَصُّ الشَّارِبِ". Buhârî, "Libâs", 63.

⁵¹⁸ Zübeyr, *Fikr-i Gāmidî*, 199-201; Meymen, *Uşûl u Mebâdî*, 18, 19.

⁵¹⁹ Zübeyr, *Fikr-i Gāmidî*, 207-210; Meymen, *Uşûl u Mebâdî*, 18, 19; Muhammed Rafîk'in naklettiğine göre Gāmidî sakal bırakmayı daha önce sünnet saymaktaydı. Bkz. Refîk, *Câvid Ahmed Gāmidî*, 139, 140.

⁵²⁰ Zübeyr, *Fikr-i Gāmidî*, 207-210; Refîk, *Câvid Ahmed Gāmidî*, 148-153. Bayanın saç, yüzü, eli ve ayaklarının tesettüre dâhil olması açısından da eleştiri yapılmıştır.

⁵²¹ Zübeyr, *Fikr-i Gāmidî*, 192, 193.

⁵²² Meymen, *Uşûl u Mebâdî*, 18.

vi. Gâmidî sünnetin kapsamıyla ilgili altıncı noktada⁵²³ teşehhüddeki ifadelerin sünnet olmadığını dile getirmiştir. Bu nokta Salâhaddîn Yûsuf tarafından eleştirilmiştir. Ona göre teşehhüd hakkındaki hadislerde Hz. Peygamber'in bu ameli sünnet olarak koymadığıyla ilgili ne bir açıklama bulunmakta ne de insanlara bir serbestlik tanıdığına işaret vardır. Salâhaddîn şu soruyu da ortaya koyar: Hz. Peygamber'in bunları namazda okuması, sahâbeye öğretmesi, amel için yeterli bir gerekçe değil midir?⁵²⁴

c. Gâmidî'nin sünnet tanımının delillerine karşı şu cevaplar verilmiştir:

i. Gâmidî'nin delil olarak sunduğu âyette (en-Nahl 16/123) geçen **مِلَّةٌ** kelimesinden cüzî hükümlerin kastedildiğine yönelik eleştirilere göre lügatta millet kelimesi cüzî hükümler için değil, genel ilkeler hakkında kullanılmaktadır. Bu yüzden **مِلَّةٌ** kelimesinden, tevhid, Allah'a itaat gibi, tüm dinler arasındaki ortak inançlar ve öğretilerin kastedildiği öne sürülmüştür.⁵²⁵ Buna delil olarak Kur'an'daki İbrahim milletiyle ilgili âyetler⁵²⁶ zikredilmiştir. İbrahim dinine/milletine itaat, şeriat konusunda değil, tevhid konusundadır. Tüm peygamberlerin şeriatları birbirinden farklıydı, birinde helal olan bir şey diğesinde haram olabilmiştir. Bu konuda Kurtubî'nin (ö. 671/1273) sözü⁵²⁷ de delil olarak zikredilmektedir. Salâhaddîn Yûsuf da benzer itirazında asıllar konusunda tüm dinlerin aynı olduğunu, cüzî hükümlerde birbirinden farklılık arz ettiğini dile getirmiştir.⁵²⁸

ii. İkinci bir itiraz şöyledir: Kur'an on sekiz peygamberi zikrettikten sonra "işte, o peygamberler, Allah'ın doğru yola ilettiği kimselerdir. (Ey Muhammed!) Sen de onların

⁵²³ "Hz. Peygamber tarafından öğretilmiş olmasına rağmen onun sünnet olarak koymadığı aşikâr olan ameller".

⁵²⁴ Yûsuf, *Fitne-i Gâmidîyyet*, 60.

⁵²⁵ Zübeyr, *Fikr-i Gâmidî*, 194, 195; Meymen, *Uşûl u Mebâdî*, 13-15.

⁵²⁶ Bkz. el-Bakara 2/131-135; Âl-i İmrân 2/67, 95; en-Nisâ 4/125; el-En'âm 6/161; Yûsuf 12/38; el-Hac 22/78; en-Nahl 16/123.

⁵²⁷ "الصحيح الاتباع في العقائد الشرع دون الفروع لقوله تعالى: لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا". Bkz. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim Ettafeyyîş, 2. Baskı (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1964), 10: 198; Meymen, *Uşûl u Mebâdî*, 13-15; Benzer cevabı Muhammed Refîk de vermektedir. Bkz. Refîk, *Câvid Ahmed Gâmidî*, 3, 26. Meymen bunun için delil olarak bazı hükümler zikretmektedir. Mesela saygı için birine secde etmek, iki kız kardeşi aynı nikâh altında bir araya getirmek. Ancak ikinci örneğin önceki şeriatlarda helal olmasıyla ilgili herhangi bir delil ortaya konulmamıştır.

⁵²⁷ Yûsuf, *Fitne-i Gâmidîyyet*, 65, 66.

⁵²⁸ Yûsuf, *Fitne-i Gâmidîyyet*, 65, 66.

fikirler doğrultusunda hadis ve sünnetin hücciyetiyle ilgili tartışmalar ele alınacaktır. Bu tartışmalara girmeden önce şunu vurgulamak yerinde olur: Söz konusu tartışmaların doğru bir biçimde anlaşılması için ilgili düşünürün hadis veya sünnetten ne kastettiğinin göz önünde bulundurulması gerekir.

Hadis ve sünnetin hücciyeti konusu, hücciyeti tamamen inkâr eden ile bazı açılardan kabul, bazı açılardan reddedenler bulunduğu için iki kısımda işlenecektir.

2.2.1. Tamamen İnkâr

Bir kısım düşünürler hadis ve sünnetin hücciyetini tamamıyla inkâr etmişlerdir. Çünkü bunlar temelde Hz. Peygamber'in davranışlarının hücciyetini kabul etmemektedir. Bir hadis ister mütevatir ister âhad olsun, amel yoluyla veya rivâyet yoluyla gelsin, Kur'ân dışında bir hüküm ortaya koyuyorsa, onlara göre hüccet değildir. Bu fikrin öncüsü Abdullah Çekrâlevî'dir. Çekrâlevî'ye göre Kur'ân apaçıktır ve tüm şer'î hükümleri içermektedir. Bu yüzden hadislere ihtiyaç yoktur. Sahih hadis ancak Kur'ân'a açıklama olabilir, yeni bir hükmü ortaya koyamaz. Dolayısıyla Kur'ân'ın temas etmediği bir hükmü ortaya koyan hadis, sahih olamaz ve kabul edilmez.⁵³⁶ Bu görüşle ilgili tartışmalar itaat konusunda ele alındığından burada sadece tevatürü de hüccet kabul etmemelerine ilişkin eleştiriye yer verilecektir.

Abdüssettâr Ömerpûrî, tevatürün hüccet olmadığını iddia edenlerin tevatür yoluyla nakledilen Kur'ân'ı nasıl kabul ettiklerini sorarak bir itiraz yöneltir.⁵³⁷ Bu sorusuna "Kur'ân'ın Allah'ın kelamı olarak kabul edilmesi tevatür yoluyla gelmesinden değil onun benzersizliğinden eşsizliğinden anlaşılmıştır" şeklinde verilecek olası bir cevaba da bu yanıtın sadece Araplar için bir gerekçe sayılabileceğini, çünkü Arapça bilmeyen birinin Kur'ân'ı beşer kelimelerinden ayırt edemeyeceğini öne sürerek karşılık verir.⁵³⁸ Oysa Kur'ân'ın benzersizliği sadece onun üstün bir Arapçaya sahip olmasından değil, aynı zamanda içerdiği bilgi, gerçekler vb. yönlerindendir. Dolayısıyla Ömerpûrî'nin bu tenkidi yetersiz kalmaktadır.

Hadisin hücciyetini tamamıyla inkâr edenler arasına onu sadece tarihsel yönüyle kabul edenler de dâhil edilebilir. Eslem Ceyrâcpûrî'nin görüşüne göre hadisler, Hz.

⁵³⁶ Dipnot. Çekrâlevî, Akt. Betâlevî, "Alâmet-i Kıyamet", 143, 144

⁵³⁷ Abdüssettâr, "Münkirîn-i Hadîs key İ'tirâzât", 95, 96; İşlâhî de benzerini söylemektedir. Bkz. İşlâhî, *Mebâdî Tedebbür-i Hadîs*, 30.

⁵³⁸ Abdüssettâr, "Münkirîn-i Hadîs key İ'tirâzât", 96.

Peygamber'in sözlerini, davranışlarını, hallerini beyan eder ve bunun ismi tarihtir.⁵³⁹ Hz. Peygamber'in vefatından sonra, iki üç sahâbî bir araya geldiğinde Hz. Peygamber'in hatıralarını yâd ederlerdi. Ona göre hadis rivâyeti bu şekilde ortaya çıkmıştır.⁵⁴⁰ Niyâz Fetihpûrî de aynı düşünceyi benimsemiştir. Ona göre İslam'ın, düşünceleri değiştirirken dönemin koşullarına ne kadar uyum sağladığı, hangi değişikliklere uğramış olduğu, ne zaman ve hangi sebeplerle çeşitli ilaveler yapıldığı gibi konular hadislerle öğrenilebilir.⁵⁴¹ Yani İslam'ın tarihî süreciyle ilgili bilgi elde edilebilir. Hadisi sadece bir tarihî bilgi olarak kabul eden bu düşünceye muhtelif cevaplar verilmiştir. Bunlardan bazıları şöyledir:

a. Hadislerin ortaya çıkışını sadece Hz. Peygamber'i yâd etmekle açıklamanın doğru olmadığını belirten Keylânî şöyle der: Eğer onların amacı Ceyrâcpûrî'nin dediği gibi olsaydı zaman geçtikçe bu halkaların azalması gerekirdi. Çünkü acı zamanla azalır. Ama sahabiler hadis rivâyeti için ders halkaları kurmuşlardı. Mesela Ebû Hüreyre ve diğer bazı sahâbîlerin ilim halkaları vardı.⁵⁴²

b. Ehl-i Hadis ekolünün önemli isimlerden biri olan Muhammed İsmail Selefi (ö. 1967),⁵⁴³ “akli dengesi yerinde olmayanların işi” diye nitelediği bu düşünceyi eleştirirken bunun sadece tarihî olayları içeren hadisler hakkında kabul edilebileceğini söylemektedir. Bunlar dışında emir ve yasaklar; terğîb-terhib; zühd ve vera', ahlak, ibadet, zikir ve duaları beyan eden hadislerin tarihî olarak kabul edilemeyeceğini dile getirmiştir.⁵⁴⁴

c. Muhammed Dîn Kâsımî, Kur'ân'da zikredilen peygamber hikâyelerinin tarih olduğunu söyleyerek tarihin zannî olduğu gibi yakînî de olabildiğini belirtir ve bir şeyin

⁵³⁹ Ceyrâcpûrî, “İlm-i Hadîs”, 90, 91.

⁵⁴⁰ Ceyrâcpûrî, “İlm-i Hadîs”, 51.

⁵⁴¹ Niyâz Fetihpûrî, *Mezheb* (b.y.: Y.y., ts.) 72. Kitabın PDF'si şu siteden indirilmiştir: Rekhta, “Niyâz Fetihpûrî Mezheb”, erişim: 02 Ağustos 2019, <https://www.rekhta.org/ebooks/mazhab-niyaz-fatehpuri-ebooks/?lang=ur>.

⁵⁴² Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 456.

⁵⁴³ *Merkezi Cemî'at-i Ehl-i Hadîs* hareketinin öncü liderleri arasında yer alan ve bir süre cemaatin yöneticiliği de yapan Muhammed İsmail Selefi 1895 yılında dünyaya geldi. Din eğitimi tamamladıktan sonra 1921 yılından itibaren Gucranvâle'de hatip ve kendi kurduğu *Muhammediyye* adlı bir medresede hocalık yaparak hayatını sürdürdü. Meşhur hocaları arasında Abdülcebbâr Ömerpûrî, Abdullah Gâzîpûrî; meşhur talebeleri arasında ise İshak Battî, Hanîf Nedvî yer almaktadır. Hadis savunucusu olan Selefi'nin bazı makaleleri *Maqâlât-ı Hadîs* adlı kitabında derlenmiş bulunmaktadır. Müellif 1967 yılında Gucranvâle'de vefat etmiştir. Bkz. Abdürreşîd *Çâlîs Ulemâ-i Ehl-i Hadîs*, 328-337.

⁵⁴⁴ Selefi, *Hücciyet-i Hadîs*, 167-169; Selefi, *Maqâlât-ı Hadîs*, 154, 155.

tarihle alakalı olmasının onun dinî değerini etkileyemeyeceğini ifade eder. Dolayısıyla hadislerin tarihî olması onların dinî değerine aykırı değildir.⁵⁴⁵

d. Bir diğer itiraz hadis ve tarih arasındaki farklardan hareketle yapılmıştır. Keylânî, hadis ve tarih arasında on iki, İdrîs Kândehelevî ise beş fark zikretmiştir. Bunlardan önemli olan birkaçı şöyledir:

i. Bu farklardan ilki nakledilen bilgi ile nakleden kimse arasındaki ilişkiye dairdir. Mesela hadisin ilk râvîleri Hz. Peygamber'in davranışlarının görgü şahitleriydi, ama tarih, söylentilerden oluşturulur.⁵⁴⁶ Râvîlerin Hz. Peygamber ile derin ilişkisi vardı, ama tarihçinin tarih ile benzer bağlantısı yoktur.⁵⁴⁷

ii. Bazı farklar nakledenler açısındanadır. Mesela hadisi rivayet edenin güvenilir olma gerekliliği varken tarihçide bu şart aranmamaktadır. Hadisin ilk râvîlerinin sayısı yaklaşık dört bindir, ama tarihi yazan bir kişi veya kurum olabilmektedir.⁵⁴⁸

iii. Hadisin araştırma alanı Hz. Peygamber'in hayatıyken, tarihin araştırma alanı çok geniştir. Dolayısıyla hadis naklinde hatalara düşme ihtimali azken tarihte çok fazladır.⁵⁴⁹

iv. Diğer bazı farklar ise naklin keyfiyeti ile alakalıdır. Mesela hadisçinin naklettiğinin güvenilirliği onun ve zikrettiği senedin sağlam olmasına bağlıdır, ama tarihçi ne sened zikretmek zorundadır, ne de onun zatı incelenir. Hadis râvîleri, muhtelif bölgelerden olduğundan hadisler onların milli görüşlerinden etkilenmez;⁵⁵⁰ ama tarihçinin kendi düşünceleri tarihi etkiler.⁵⁵¹ Hz. Peygamber, hadisi naklederken yalandan şiddetli bir şekilde sakındırmıştır. Dolayısıyla râvî ona kendinden bir şey eklemekten sakınır, ama tarihçi böyle bir uyarı ile karşı karşıya kalmadığından kendi görüşlerini katabilir. Hadis tüm insanlığı ilgilendirirken tarih belli zaman veya bölgeyle alakalı olur.⁵⁵² Hadisleri bilmek, öğrenmek ve onlarla amel etmek lazımken tarih bu niteliğe sahip değildir.⁵⁵³

⁵⁴⁵ Muhammed Dîn Kâsımî, *Cenâb Gulâm Ahmed Pervîz kî (Hud Sâhte) Acemî Sâziş per Eyk Nazar*, bn.y. (Lahor: Kitâb Sarây, 2009), 273.

⁵⁴⁶ İdrîs Kandehelevî, "Münkirîn-i Hadîs key Delâil", 223-246; Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 635, 636.

⁵⁴⁷ Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 635, 636.

⁵⁴⁸ Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 635, 636.

⁵⁴⁹ Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 635, 636.

⁵⁵⁰ Râvîlerin farklı bölgelerden olması onların milli görüşlerinin hadislere yansımaya bir engel olarak düşünülmüştür.

⁵⁵¹ İdrîs Kandehelevî, "Münkirîn-i Hadîs key Delâil", 223-246, Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 635, 636.

⁵⁵² Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 635, 636.

⁵⁵³ İdrîs Kandehelevî, "Münkirîn-i Hadîs key Delâil", 223-246.

Bu itirazlar dışındaki diğer deliller genelde Hz. Peygamber'e itaatin vacipliğiyle alakalı olduğundan tekrara gerek duyulmamıştır. Bazı itirazlar ise söz konusu düşüncenin gerekçeleriyle birlikte ileride zikredilecektir.

Hadis ve sünnetin hücciyetini reddedenlerin ortaya attığı şüpheler ve üzerindeki tartışmaları birkaç başlık altında ayrıntılı olarak ele almak konuyu daha anlaşılır kılacaktır. Şunu hatırlatmak gerekir ki burada, hadisin hücciyetini genel olarak zedeleyen iddialar zikredilecektir.

2.2.1.1. Kur'ân'a Aykırı Olması

Hadis ve sünnetin hücciyetini kabul etmeyenlerin zikrettikleri hususların başında Kur'ân'a aykırılık gelir. Bu itirazın iki yönü vardır. Birincisi Kur'ân'a göre hadisler hüccet değildir. İkincisi ise hadisler içerik açısından Kur'ân'a aykırı olabildiğinden hüccet değildir. İtaatin vahiyle sınırlı olması ve hadislerin vahiyden olmayışı; hadislerin zannî olması, ancak Kur'ân'a göre zanna itaatin caiz olmaması, hadislerin hücciyeti hakkında Kur'ân'da bir delilin bulunmaması gibi şüpheler bu konu altında değerlendirilebilir. Birinci kategoriye giren bazı şüpheler vahy-i gayr-i metlûvün ispatı ve itaatin mahiyetiyle ilgili yerlerde detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Hadisin zanniliği dışındaki diğer şüphelere burada yer verilecek, zannilik konusu ise ileride müstakil bir başlık altında işlenecektir.

a. İdrîs Farûkî, kime ait olduğunu açıklamaksızın şöyle bir şüphe nakletmektedir: “Kur'ân'da hadislerle ilgili bir delil bulunmamaktadır. Dolayısıyla hadisler hüccet değildir”. Bu iddiaya Muhammed İdrîs Fârûkî şöyle cevap verir: Kur'ân'ın bu konuda öğrettikleri vardır. Hz. Peygamber'e itaati ele alan âyetler⁵⁵⁴ bunun delilidir.⁵⁵⁵ Fârûkî'nin verdiği bu cevap oldukça yetersizdir. Çünkü söz konusu âyetler rivâyetlerin hücciyetini değil Hz. Peygamber'e itaatin gerekliliğini bildirmektedir.

b. Eslem Ceyrâcûrî “İnsanlardan öylesi vardır ki, eğlencelik asılsız ve faydasız sözleri satın alır.” (Lokman 31/6)⁵⁵⁶ âyetinden hareketle Kur'ân dışında herhangi bir hadise iman edilemeyeceğini öne sürmektedir. Ona göre âyette geçen hadisin üç niteliği vardır: 1. Allah'ın yolundan saptırması 2. Yakînî bilgi (يقين) üzerine inşa edilmemiş olması 3.

⁵⁵⁴ El-Bakara 2/129; en-Nahl 16/44; el-Haşr 59/7; el-Cuma 61/2; et-Tahrîm 66/3.

⁵⁵⁵ Farûkî, *Maḳām-ı Risâlet*, 212-214.

⁵⁵⁶ “وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ”

Din ile alay etmeye sebep olması. Dolayısıyla bundan bazı yorumlarda olduğu gibi çalgı, musiki kastedilemez. Çünkü o Allah'tan uzaklaştırmak için değil, eğlenmek için kullanılır. Ceyrâcpûrî'ye göre âyetle hadis kelimesi kıssalar ve rivâyetler için kullanılmıştır.⁵⁵⁷ Bu iddiaya: 1. Âyetteki hadis kelimesiyle faydasız söylentiler kastedilmektedir. 2. Kur'ân'da hadis kelimesi farklı anlamlarda, hatta Kur'ân için de kullanılmıştır,⁵⁵⁸ şeklinde cevap verilmiştir. Rüstemî, söz konusu âyetleri zikrettikten sonra hadis ile *lehve'l-hadis* arasındaki farka dikkat etmek gerektiğini belirtmiştir.⁵⁵⁹

c. Gulâm Ceylânî Berk “اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ.” (ez-Zümer 39/23)⁵⁶⁰ âyetinin nüzul sebebini delil getirerek sünnetin hücciyetini reddetmektedir.⁵⁶¹ Ona göre sahâbîler *haddisnâ* diyerek Hz. Peygamber'den hadisler istemişler, bunun üzerine söz konusu âyet indirilmiştir. Onlar “Bize Kur'ân dışından bir şey anlatın”⁵⁶² diyerek bir daha istekte bulunduğu ise Yûsuf sûresi vahiy edilmiştir.⁵⁶³ Bu iddia dört cevap ile reddedilmiştir: 1. Söz konusu rivâyet zayıftır. 2. Hadisin asıl ifadesi “Bize hadisten öte ama Kur'ân'ın altında bir şey anlatın”⁵⁶⁴ şeklinde olup Kur'ân ve hadis dışındaki şeyler manasındadır. 3. Yûsuf sûresi Mekkîdir ve o dönemde yoğunluk inanç konuları üzerindeydi. Dolayısıyla sahâbenin başka şey isteme gibi bir durumu söz konusu olamaz. 4. Yûsuf sûresinin inişine sebep olan asıl soru Hz. Yakup oğullarının Mısır'a nasıl geçtiğidir.⁵⁶⁵

d. Hadislerin Kur'ân'a aykırılığı iddiasının ikinci yönü onların içerik açısından Kur'ân'ın ortaya koyduğu hükümlerle çelişmesidir. Bunun için ortaya konulan delillerden ikisi şöyledir: Zina ile ilgili Kur'ân'ın zikrettiği ceza celdedir, ama hadisler muhsan zânînin recmedilmesini emretmektedir. Kur'ân'a göre savaş esirleri ya

⁵⁵⁷ Ceyrâcpûrî, “İlm-i Hadîs”, 84. Bundan önce bu delili Abdullah Çekrâlevî de kullanmıştır. Bkz. Şiddîkî, *Sünnet-i Nebvî or Hem*, 175.

⁵⁵⁸ et-Tur 52/34; en-Necm 53/59; el-Murselât 77/50; el-Kehf 18/7; el-Vâkıa 56/81; el-Kalem 68/44.

⁵⁵⁹ Rüstemî, *İnkâr-ı Hadîs*, 277-279; Şafder, *İnkâr-ı Hadîs key Netâic*, 48, 49. Şafder burada *Lehve'l-hadisten* şarkı kastettiği için ilgili delilleri serdetmiştir.

⁵⁶⁰ “Allah sözün en güzelini indirmiştir.”

⁵⁶¹ Gulâm Ceylânî Berk hakkında şu hususî göz önünde bulundurmak gerekir ki o daha sonra Hadisin hücciyetini Kabul ettiğini açıklamıştır. Bkz. Berk, *Târîhi Hadis*, 7, 8.

⁵⁶² “حدثنا شيئا دون القرآن”

⁵⁶³ Berk, *Do İslâm*, 60, akt. Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 109. *Do İslâm* kitabının elimizdeki baskısında bu delil bulunmamaktadır.

⁵⁶⁴ “حدثنا فوق الحديث ودون”. Muhammed İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (B.y.: Muessesetü'r-Risâle, 2000), 15: 552.

⁵⁶⁵ Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 109.

karşılıksız ya da fidye karşılığında serbest bırakılır, ama hadisler onların köle edilmesine de izin verir.⁵⁶⁶ Bu iddiaya verilen yanıt üçüncü bölümde detaylı bir şekilde ele alınacağından burada sadece bunun nazarî boyutuyla alakalı cevap ile yetinilecektir. Hadislerde geçen hükümler temelde üç türdür: 1. Kur'ân'ın aynısının tekrarı 2. Kur'ân'ın beyanı 3. Kur'ân'da zikredilmeyen yeni hükümler. Sahih hadisler bu üç kısım sınırlıdır. Bunların Kur'ân'la çelişmiş olması, yanlış anlamadan kaynaklanır, gerçekte böyle bir aykırılık yoktur. Hem buna benzer çelişkili gibi gözüken durumlar Kur'ân'ın kendi içinde de bulunmaktadır.⁵⁶⁷

2.2.1.2. Yazımının ve rivâyetinin Yasaklanması

Hadislere dinî değer vermeyenlerin ikinci gerekçesi hadislerin yazılması⁵⁶⁸ ve çok rivayet edilmesinin Hz. Peygamber tarafından yasaklanmasıdır.⁵⁶⁹ Hadis yazımının yasaklanması konusunda zikredilen deliller Hz. Peygamber'e itaatle ilgili olduğundan birinci kısımda ele alınmıştır. Burada sadece çok hadis rivâyetiyle ilgili bazı cevaplara yer verilecektir.

a. Keylânî, Kur'ân dışında vahiy olmadığını düşünenler tarafından ortaya konulduğu için ilgili hadisin onların delili olamayacağını öne sürmüştür.⁵⁷⁰ Çünkü onlara göre dinî hüccet olan şey vahiydir ve vahiy sadece Kur'ân'da yer almaktadır. Bu yüzden hadis onlar için delil olamaz.

b. Keylânî çok hadis rivâyetinin yasaklanmasının üç sebebini zikretmiştir: Birincisi ihtiyat için olmasıdır. Çünkü çok rivayet etmek, hata ihtimalini yükseltir. İkincisi çok hadis rivâyetine müsaade edilmesi Medine'de bulunan münafıkların yalan sözler yaymaları için bir fırsat olacaktı. Üçüncüsü ise ahad haberlerin çoğalması, ümmet arasında ihtilafların artmasına yol açacaktı. Ayrıca bu durum sadece hadislere mahsus değildir. “Kur'ân üzerinde gönülleriniz birleştiği müddetçe okuyunuz. Kur'ân hakkında ihtilâf ettiğiniz zaman da artık kalkıp ondan dağılınız”. hadisi doğrultusunda Kur'ân konusunda bile ihtilaflara düşüldüğünde tartışmak men edilmiştir.⁵⁷¹ Ona göre ihtilaflı

⁵⁶⁶ Mizâc Şinâs-i Rasûl, 217-219. Diğer deliller için bkz. A.y.

⁵⁶⁷ Farûkî, *Maḳām-ı Risâlet*, 228-231; Abdülkavî, *Ehl-i Kur'ân or Ehl-i Hadîs*, 17.

⁵⁶⁸ “لَا تَكْتُبُوا عَنِّي، وَمَنْ كَتَبَ عَنِّي غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلَيْمَحُهُ، وَحَدَّثُوا عَنِّي، وَلَا حَرَجَ”. Müslim, “Zühd”, 72.

⁵⁶⁹ “إِيَّاكُمْ وَكَثْرَةَ الْحَدِيثِ عَنِّي”. İbn Mâce, “Mukaddime”, 4. Ceyrâcpûrî, “İlm-i Hadîs”, 51, 59.

⁵⁷⁰ Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 909.

⁵⁷¹ “اقرأوا القرآن ما اتلفت عليه قلوبكم، فإذا اختلفتم فقوموا عنه”. Buhârî, “Fedâilü'l-Kur'ân”, 37.

durumda Kur'ân ve âhâd haber arasında sadece şu fark vardır: Kur'ân'daki müteşâbihât anlaşılmadığı takdirde bile onlara iman etmek vaciptir, ancak âhâd haberde böyle bir konu geldiğinde tevakkuf lazımdır.⁵⁷² Bu konudaki diğer gerekçeler ve üzerindeki tartışmalar sahâbenin hadise karşı tutumu başlığı altında işlenecektir.

2.2.1.3. Sahâbe'nin Karşı Tutumu

Hadisleri bütünüyle reddin üçüncü gerekçesi sahâbenin hadislere karşı çıktığı iddiasıdır. Yani onlar, hadisleri hüccet olarak kabul etmemekteydi. Bu konuda ilk dört halife başta olmak üzere bazı sahabilere ve sonrakilere nispet edilen görüşler ve ilgili tartışmalar ele alınacaktır.

a. Hz. Ebû Bekir'in hadislere karşı olduğu görüşünü gösteren iki rivâyet zikredilir:

i. Birincisi, Hz. Ebû Bekir'in 500 hadis içeren nüshasını yaktığına dair gelen bilgidir.⁵⁷³ Bu rivâyetten elde edilen sonuç ve onun sıhhat durumunu beyan eden üç yanıt öne sürülmüştür: 1. Bu rivâyet, isnadında bulunan İbrahim b. Ömer,⁵⁷⁴ Ali b. Salih ve Müfezzel'in *cehaleti* (mechûl olması) ve Mûsâ b. Abdillâh'ın *kezzab* oluşu gerekçesiyle yalan (mevzu) bir rivâyet sayılmıştır.⁵⁷⁵ Ayrıca imam Zehebî'nin bunu zayıf kabul etmesi de delil gösterilmiştir. 2. Rivâyet sahih kabul edilse bile inkârcıların delili olamayacağı da öne sürülmüştür. Çünkü Hz. Ebû Bekir'e göre hadisler hüccet olmasaydı, onları baştan yazmaya kalkmazdı. 3. Hz. Ebû Bekir'in güvenilir sanarak kendilerinden hadisler aldığı râviler arasında zayıf râvilerin bulunma endişesinden dolayı o, söz konusu nüshasını yok etmiştir.⁵⁷⁶ Yani Hz. Ebû Bekir'in bu davranışının sebebi hadisin hücciyeti değil râvîlerin güvenilirliği hakkındaki şüphesidir. Söz konusu rivâyette geçen ifade⁵⁷⁷ Kâsımî'nin zikrettiği bu cevaba imkân verse de, Hz. Ebû Bekir'in nüshasında bizzat onun rivâyetlerinin de olma ihtimalinden dolayı böyle bir endişesi doğru olamaz. Ayrıca nüshadaki râvîlerin güvenilirliği söz konusu ise bu sahâbenin adâletini hedef alan bir düşüncedir.⁵⁷⁸

⁵⁷² Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 453, 454.

⁵⁷³ Muhammed Eslem Ceyrâcpûrî, "Vaz'-i Hadîs", *Maqâm-ı Hadîs*, 6. Baskı (Lahor: Tulû'-i İslâm Trust, 2001), 93, 94.

⁵⁷⁴ Kâsımî, *Tefsîr Meâlîbü'l-Furkân kâ İlmi u Tahkîkî Câize*, 1: 397, 398.

⁵⁷⁵ Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 80. Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 492.

⁵⁷⁶ Kâsımî, *Tefsîr Meâlîbü'l-Furkân kâ İlmi u Tahkîkî Câize*, 1: 397, 398.

⁵⁷⁷ "خشيت أن أموت وهي عندي فيكون فيها أحاديث عن رجل قد ائتمنته ووثقت ولم يكن كما حدثني فأكون قد نقلت ذلك". bkz. Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1: 10, 11.

⁵⁷⁸ Mes'ûd Ahmed'in, Berk'in düşüncesine karşı benzer şüphesi üçüncü bölümde "Sahâbe Döneminde

ii. İkinci delil Hz. Ebû Bekir'in, insanları çok hadis rivâyetinden men etmesidir.⁵⁷⁹ Bu iddiaya iki şekilde cevap verilmiştir: 1. Cezâ'irî, *Tevcihü'n-nazar*'da bunun zayıf olduğunu söylemiştir.⁵⁸⁰ 2. Hz. Ebû Bekir'in getirdiği yasaklama, çokça rivayet edilmesi, dolayısıyla ihtilafların çoğalması sebebiyledir.⁵⁸¹

İnkârcıların delil olarak kullandıkları bu iki rivâyete Hz. Ebû Bekir'in hadisleri kabul ettiğini ortaya koyan örneklerle cevap verilmiştir. Bunlardan bazıları şöyledir: Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber'in defnedileceği yeri hakkında onun sözünü delil göstermiştir.⁵⁸² Halife olduktan sonraki ilk hutbesinde "Allah'a ve Rasûlü'ne itaat ettiğim sürece bana itaat ediniz. Allah'a ve Rasûlü'ne karşı gelirim bana itaat etmeyiniz!" ifadelerini kullanmıştır.⁵⁸³ Üsâme ordusunu gönderirken onun Hz. Peygamber tarafından görevlendirilmesini delil olarak göstermiştir.⁵⁸⁴ Hz. Peygamber'e ödedikleri zekâtı kendi zamanında ödemek istemeyenlere karşı savaş kararı alması,⁵⁸⁵ Hz. Fâtıma'nın miras talebine hadisten delil getirmesi,⁵⁸⁶ ninenin mirasta payı olduğu hususunda hadisi delil alması, diğer bazı örneklerdir.⁵⁸⁷

Yûsuf Lüdeyânevî, bunlardan Hz. Ebû Bekir'in ilk hutbesindeki ifade ve Üsâme ordusunun gönderilmesinden 1. Hadislerin vahiy olduğu, 2. Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu hükümlerin değiştirilemezliği ve 3. Yöneticilere olan itaatin müstakil olmayıp, asıl ölçünün Kur'ân ve sünnet olduğu şeklinde üç netice çıkarmaktadır.⁵⁸⁸

b. Hz. Ömer'in hadislere karşı olduğu iddiasına bazı rivâyetler delil gösterilmiştir. Bunların en meşhur ve önemlisi onun "Bize Allah'ın kitabı yeterlidir" ifadesidir.⁵⁸⁹ Bununla ilgili tartışmalar doğrudan itaatle ilgili olduğundan onlara ilgili kısımda yer

Hadis Uydurulması" başlığı altında zikredilecektir. (s. 205)

⁵⁷⁹ Ceyrâcpûrî, "İlm-i Hadîs", 51.

⁵⁸⁰ Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 81. Bununla ilgili Keylânî'nin verdiği bir cevap hadislerin yazılmasıyla ilgili tartışmalarda zikredilmiştir. (s. 107)

⁵⁸¹ Kâsımî, *Tefsîr Meâlibü'l-Furkân kâ İlmî u Tahkîkî Câize*, 1: 396, 397.

⁵⁸² Kâsımî, *Tefsîr Meâlibü'l-Furkân kâ İlmî u Tahkîkî Câize*, 1: 390, 391.

⁵⁸³ "أَطِيعُونِي مَا أَعْطَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ، فَإِذَا عَصَيْتَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَلَا طَاعَةَ لِي عَلَيْهِمْ". Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakkâ v.dğr., 2. Baskı (Mısır: Şirket-ü Mektebet-i Mustafa el-Bâbî, 1955), 2: 661. Mevdûdî, *Sünnet ki Â'inî Hayşiyet*, 107, 108; Kâsımî, *Tefsîr Meâlibü'l-Furkân kâ İlmî u Tahkîkî Câize*, 1: 390, 391; Lüdyânevî, *İnkâr-ı Hadîs key Netâic*, 31-48.

⁵⁸⁴ Mevdûdî, *Sünnet ki Â'inî Hayşiyet*, 107, 108; Lüdyânevî, *İnkâr-ı Hadîs key Netâic*, 31-48.

⁵⁸⁵ "وَاللَّهُ لَوْ مَنَعُونِي عَنَّا كَانُوا يُؤْذُونَهَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَقَاتَلْتُهُمْ عَلَى مَنَعِهَا". Buhârî, "Zekât", 1.

⁵⁸⁶ "لَا تُورَثُ، مَا تَرَكَهَا صَدَقَةٌ". Buhârî, "Humus", 1.

⁵⁸⁷ İbn Mâce, "Ferâiz", 4.

⁵⁸⁸ Dipnot: Lüdyânevî, *İnkâr-ı Hadîs key Netâic*, 31-44.

⁵⁸⁹ "حَسْبُنَا كِتَابُ اللَّهِ". Buhârî, "Merdâ", 17.

verilmiştir. Diğer rivâyetler ise şunlardır:

i. Hz. Ömer, Ka'b b. Karaze'yi Irak'a gönderirken onlara "az rivayet edin" diye tavsiyede bulunmuştur.⁵⁹⁰ Bu rivâyet doğrultusunda Hz. Ömer'i hadise karşı çıkan biri olarak görmenin doğru olmadığını beyan etmek için söz konusu rivâyet üç şekilde yorumlanmıştır: 1. Hz. Ömer sadece az rivayet edin demiş, tamamıyla men etmemiştir. 2. Oradaki insanlar İslam'a yeni girenler olduğundan hadisleri Kur'an'la karıştırmasınlar diye rivâyetin azaltılmasını emretmiştir. Buna hadiste geçen "Kur'an'ı (diğer bilgilerden) arındırın"⁵⁹¹, yani sadece Kur'an kalsın" ifadesi delil gösterilmiştir.⁵⁹² 3. Hz. Ömer bu sözün devamında "Hz. Peygamber'den az rivayet edin"⁵⁹³ ifadesini de kullanmıştır. Bu sözünde geçen hadis kelimesinden kastı hikâyelerdir. Mes'ûd Ahmed, bunu da Hz. Ömer'in hadisi delil olarak kabul ettiğinin bir göstergesi olarak değerlendirir. Ona göre Hz. Ömer bu emri verirken aslında Hz. Peygamber'in "Benden çok hadis rivayet etmekten sakının. Her kim benim adıma (benim ağzımdan) bir şey söylemek isterse hak veya doğru (bu tereddüt râvîdendir) söylesin".⁵⁹⁴ hadisiyle amel etmiştir.⁵⁹⁵

ii. Hz. Ömer, hadislerin yazdırılıp yazdırılmaması konusunda bir ay istihare yapmış ve nihayetinde yazdırılmama kararına varmıştır.⁵⁹⁶ Mes'ûd Ahmed, bu rivâyete iki cevap vermiştir: 1. Rivâyetin sonunda "وَاللَّهِ لَا أَشُوبُ كِتَابَ اللَّهِ بِشَيْءٍ أَبَدًا" yani Allah'ın kitabına başka şeyler katmayacağım, ifadesi vardır. Dolayısıyla bu, Hz. Ömer'in hadisleri genel olarak inkârı değil, Allah'ın kitabı hadislerle karışmasını diye sergilediği titizliktir. 2. Bu rivâyet *munkatıd*ır, bu yüzden kabul edilemez.⁵⁹⁷

⁵⁹⁰ إِنَّكُمْ تَأْتُونَ أَهْلَ قَرْيَةٍ لَهُمْ دَوِيٌّ بِالْقُرْآنِ كَدَوِيٍّ النَّحْلِ فَلَا تَصُدُّوهُمْ بِالْأَحَادِيثِ فَتَشْغَلُوهُمْ، جَرِّدُوا الْقُرْآنَ وَأَقْلُوا الرِّوَايَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمْضُوا وَأَنَا شَرِيكُكُمْ. bkz. Ebû Ömer Cemâleddîn İbn Abdilber, *Câmi' u beyâni 'l-ilmî ve faḍlih*, thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyrî (Suudî Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1994), 2: 999-1000; Ceyrâcpûrî, "İlm-i Hadîs", 52.

⁵⁹¹ "جَرِّدُوا الْقُرْآنَ"

⁵⁹² Kâsimî, *Tefsîr Meḥâlibü'l-Furkân kâ İlmi u Tahkîkî Câize*, 1: 399, 400.

⁵⁹³ "أَقْلُوا الرِّوَايَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ"

⁵⁹⁴ "إياكم وكثرة الحديث عني فمن قال علي فليقل حقا أو صدقا". İbn Mâce, "Mukaddime", 4.

⁵⁹⁵ Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 98.

⁵⁹⁶ عَمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَرَادَ أَنْ يَكْتُبَ السُّنَنَ فَاسْتَفْتَى أَصْحَابَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي ذَلِكَ فَأَشَارُوا عَلَيْهِ بِأَنْ يَكْتَسِبَهَا فَطَلَّقَ عُمَرُ يَسْتَجِيرُ اللَّهُ فِيهَا شَهْرًا، ثُمَّ أَصْبَحَ يَوْمًا وَقَدْ عَزَمَ اللَّهُ لَهُ فَقَالَ: إِنِّي كُنْتُ أُرِيدُ أَنْ أَكْتُبَ السُّنَنَ وَإِنِّي ذَكَرْتُ قَوْمًا كَانُوا قَبْلَكُمْ كَتَبُوا كِتَابًا فَأَكْبُوا عَلَيْهَا وَتَرَكُوا كِتَابَ اللَّهِ وَاللَّهُ وَإِنِّي وَاللَّهُ لَا أَشُوبُ كِتَابَ اللَّهِ بِشَيْءٍ أَبَدًا. bkz. İbn Abdilber, *Câmi' u beyâni 'l-ilm*, 1: 274; Berķ, *Do İslâm*, 54.

⁵⁹⁶ Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 81.

⁵⁹⁷ Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 81.

iii. Hz. Ömer'in, bazı insanlar tarafından yazılmış olan nüshaları getirtip hepsini yaktığına dair iddia da vardır.⁵⁹⁸ Berk bunu söz konusu dönemde hadislerin tahrife uğramış olduğunun delili olarak zikretmektedir.⁵⁹⁹ Buna iki cevap verilmiştir: 1. Bu rivâyet *munkatıd*ıdır. 2. Bu rivâyet aklen de doğru değildir. Zira İmam Malik'in dediğine göre Hz. Ömer'in (sadaka hakkında) bir hadis kitabı vardı.⁶⁰⁰ Hz. Ömer'in hadise karşı olmadığı hakkında diğer bazı rivâyetler nakledilmiştir. Bunların temel kaynağı İbn Abdilber'in kitabı olan *Câmi'u beyani'l-ilm*'dir.

iv. Ebû Hüreyre'nin, "Hz. Ömer döneminde aynı şekilde mi rivayet ediyordun" sorusuna "eğer onun döneminde böyle yapsaydım beni döverdi"⁶⁰¹ mealindeki cevabı Hz. Ömer'in hadislere karşı olduğunun göstergesi olarak değerlendirilmiştir.⁶⁰² Bu delile de şu cevaplar verilmiştir: 1. Bu rivâyet sened açısından güvenilir değildir. İmam Zehebî ve rivâyetin ilk râvîsi Derâverdî (ö. 187/803) arasında inkıta var. Râvilerinden Muhammed b. Amr b. Alkame çok güvenilir biri değildir. 2. Rivâyet güvenilir olsa bile bu, rivâyet konusunda ihtiyatlı davranmakla ilgili olup hadisin hücciyetine aykırı değildir. 3. Bu, sadece belli bir kimseye mahsus bir hüküm olabilir, Hz. Ömer'in genel kanaatı değildir.⁶⁰³

v. Hz. Ömer, çok rivayet etmelerinden ötürü İbn Mes'ûd, Ebu'd-Derdâ ve Ebû Mes'ûd el-Ensârî'yi hapsedmiştir.⁶⁰⁴ Bu delile üç yanıt verilmiştir: 1. İmam Zehebî ile rivâyetin ilk râvîsi Ma'n b. İsâ arasında inkıta vardır. 2. Senedinde Sa'îd b. İbrahim adlı bir râvî vardır. Fakat bu ismi taşıyan râvîlerden hiçbiri güvenilir değildir. Şayet bu isim hatalı

⁵⁹⁸ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ، بَلَغَهُ أَنَّهُ قَدْ ظَهَرَ فِي أَيْدِي النَّاسِ كُتُبٌ فَاسْتَنْكَرَهَا وَكَرِهَهَا. وَقَالَ: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّهُ قَدْ بَلَغَنِي أَنَّهُ قَدْ ظَهَرَ فِي أَيْدِيكُمْ كُتُبٌ فَأَحْبِبْهَا إِلَى اللَّهِ أَغْدَلُهَا وَأَقْوَمُهَا، فَلَا يَنْقِيَنَّ أَحَدٌ عَنْدَهُ كِتَابٌ إِلَّا أَتَانِي بِهِ، فَأَرَى فِيهِ رَأْيِي قَالَ: فَظَنُّوا أَنَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَنْظُرَ فِيهَا وَيَقْوَمَهَا عَلَى أَمْرِ لَا يَكُونُ فِيهِ اخْتِلَافٌ، فَاتَّوَهُ بِكُتُبِهِمْ فَأَخْرَقَهَا بِالنَّارِ. ثُمَّ قَالَ: أُمْنِيَّةٌ كَأُمْنِيَّةِ أَهْلِ الْكِتَابِ؟ *Tak'yîdû'l-ilm*, bn.y. (Beyrut: İhyâü's-Sünneti'n-Nebeviyye, ts.), 52; Berk, *Do İslâm*, 54, 55.

⁵⁹⁹ Bu konu üçüncü bölümde ele alınacaktır. (s. 205)

⁶⁰⁰ "عَنْ مَالِكٍ، أَنَّهُ قَرَأَ كِتَابَ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ فِي الصَّدَقَةِ". Malik, "Zekât", 23; Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 81; Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 492.

⁶⁰¹ "لَوْ كُنْتُ أَحَدُ فِي زَمَانِ عُمَرَ مِثْلَ مَا أَحَدُكُمْ لَضَرَبْتَنِي بِمُخَفَّقَتِهِ". bkz. Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1: 12. İbn Abdilber bunu "لَقَدْ حَدَّثْتُكُمْ بِأَحَادِيثٍ، لَوْ حَدَّثْتُ بِهَا زَمَنَ عُمَرَ لَضَرَبْتَنِي عُمَرُ بِالذَّرَّةِ" şeklinde zikretmiştir. Bkz. İbn Abdilber, *Câmi'u beyânî'l-ilm*, 2: 1003. (Alıntı yapanlar Zehebî'den nakletmişlerdir)

⁶⁰² Ceyrâcûrî, "İlm-i Hadîs", 52; Berk, *Do İslâm*, 69. Ceyrâcûrî Ebû Mes'ûd Ensârî yerinde Ebû Zer ismi vermiştir.

⁶⁰³ Kâsîmî, *Tefsîr Me'âlibü'l-Furkân kâ İlmi u Tahkîkî Câize*, 1: 401.

⁶⁰⁴ "أَنَّ عُمَرَ حَبَسَ ثَلَاثَةً: ابْنَ مَسْعُودٍ وَأَبَا الدَّرْدَاءِ وَأَبَا مَسْعُودٍ الْأَنْصَارِي فَقَالَ: قَدْ أَكْثَرْتُمُ الْحَدِيثَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ". bkz. Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1: 12; Kâsîmî, *Tefsîr Me'âlibü'l-Furkân kâ İlmi u Tahkîkî Câize*, 1: 401. Ceyrâcûrî, "İlm-i Hadîs", 52. Ceyrâcûrî burada Ebû Mes'ûd yerine Ebû Zer'i zikretmiştir.

yazılmış olabilir ve asıl râvî Şu‘be’nin hocası Sa‘d b. İbrâhim ise de rivâyet munkatıdır ki Beyhakî’ye göre Sa‘d’in babası İbrâhim’in⁶⁰⁵ Hz. Ömer’den semâi sabit değildir.⁶⁰⁶ 3. Söz konusu rivâyete göre bu üç sahâbî *muksirûn* gözükmektedirler. Ama onların rivâyetlerine bakıldığında ortaya çıkan durum farklıdır. Mesela İbn Mes‘ûd’un 448, Ebu’d-Derda’nın 179, Ebû Zer’in 102 rivâyeti vardır.⁶⁰⁷ Dolayısıyla bunların kesret-i rivâyet nedeniyle hapse atılmalarına dair bilgi doğru değildir. 4. Kâsimî, Abdullah b. Mes‘ûd’un rivâyet konusunda ihtiyatlı olup az rivâyette bulunduğu ve Hz. Ömer tarafından Kûfe’ye muallim olarak gönderildiğine de dikkat çekmektedir.⁶⁰⁸

vi. Selmân el-Farisi Medâin’de iken Huzeyfe’yi bazı rivâyetleri nakletmekten men etmiş ve onları rivayet ettiğinde Hz. Ömer’e şikayet etmekle ikaz etmiştir.⁶⁰⁹ Bu bilgiden, Hz. Ömer’in hadis rivayet etmeyi yasakladığı çıkarımı yapılmıştır. Şüphenin kime ait olduğunu belirtmeyen Kâsimî, bu rivâyetin genel olarak hadise karşı olmadığını, hassaten Hz. Peygamber’in bazı kişiler aleyhine kullandığı ifadelerle ilgili olduğunu savunmuş ve söz konusu rivâyetlerin yayılmasının ümmet arasında ihtilafa sebep olacağından Hz. Selmân’ın bu tepkiyi gösterdiğini dile getirmiştir. Rivâyette geçen “Hz. Peygamber’in, biri için kullandığı herhangi bir hakaret ifadesi/sebb veya lanetin o kişi hakkında duaya çevrilmesini”⁶¹⁰ beyan eden ifade de bunun delilidir.⁶¹¹

Bu delillere cevap olarak Hz. Ömer’in hadisleri hüccet kabul edişiyile alakalı bazı rivâyetler de zikredilmiştir. Mesela: 1. Hz. Peygamber’in mirası konusunda Hz. Ebû Bekir’in aldığı kararı Hz. Ömer aynı şekilde devam ettirmiştir.⁶¹² Hâlbuki bu karar hadise dayalı⁶¹³ ve Kur’ân’ın veraset kurallarına aykırı idi. 2. Hz. Ebû Bekir döneminde zekâtı vermeyenlerle savaşa karşı Hz. Ömer “Lâ ilâhe illallah deyinceye kadar

⁶⁰⁵ سعد بن إبراهيم عن أبيه.

⁶⁰⁶ Mes‘ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 93.

⁶⁰⁷ Naklettığımız rivâyette Ebû Mes‘ûd’un ismi geçmektedir. Ama önce de belirttiğimiz üzere Ceyrâcpûrî burada Ebû Zer’in ismini zikretmiştir. Dolayısıyla cevap verenler de Ebû Zer’in hadisleri hakkında bilgi vermişlerdir.

⁶⁰⁸ Kâsimî, *Tefsîr Me‘âlibü’l-Furkân kâ İlmi u Tahkîkî Câize*, 1: 401-403.

⁶⁰⁹ “وَاللَّهِ لَتَنْتَهِيَنَّ أَوْ لَا تُكْتَبَنَّ إِلَى عُمَرَ”.

⁶¹⁰ “إِنَّمَا رَجُلٌ مِنْ أُمَّيِّ سَبَّهْتُ سَبًّا، أَوْ لَعَنْتُه لَعْنَةً فِي عَضِي، فَإِنَّمَا أَنَا مِنْ وَلَدِ آدَمَ أَغْضَبَ كَمَا يَغْضَبُونَ، وَإِنَّمَا بَعَثَنِي رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ، فَاجْعَلُهَا عَلَيْهِمْ صَلَاةً يَوْمَ”.

⁶¹¹ Ebû Dâvûd “Sünnet”, 11.

⁶¹² Kasimî, *Tefsîr Me‘âlibü’l-Furkân kâ İlmi u Tahkîkî Câize*, 1: 405, 406

⁶¹³ “أَعْمَلُ فِيهَا بِمَا عَمِلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَمَا عَمِلَ فِيهَا أَبُو بَكْرٍ، وَاللَّهُ يَغْلِبُ: إِنِّي فِيهَا لَصَادِقٌ نَارٌ رَاشِدٌ تَابِعٌ لِلْحَقِّ... فَوَاللَّهِ الَّذِي يَأْذِيهِ تَقْوَمُ”.

⁶¹⁴ “السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ، لَا أَقْضِي فِيهَا قَضَاءَ غَيْرِ ذَلِكَ”.

⁶¹⁵ “لَا نُورُثُ مَا تَرَكْنَا فَهُوَ صَدَقَةٌ”.

insanlarla savaşmakla emrolundum” hadisini hatırlatmıştır.⁶¹⁴ 3. Hacerülesvedi öpme sebebi olarak Hz. Peygamber’in böyle yaptığını söylemiştir. 4. Hacda remel (الرميل)⁶¹⁵ ve temettu⁶¹⁶ konusunda hadisleri delil almıştır. 5. Boşanmış kadının nafakası konusunda Fatıma bint Kays’ın rivâyetini Kur’ân ve sünnete aykırı olduğunu düşünerek kabul etmemiştir.⁶¹⁷ 6. Yöneticilerine gönderdiği yazısında Kitap ve sünnetten delil aldığını beyan etmiştir.⁶¹⁸

c. Hz. Osman’ın da hadislere karşı olduğu iddia edilmiştir. Bunun için delil olarak şöyle bir olay nakledilmiştir. Hz. Ali’nin oğlu Muhammed b. Hanefiyye (ö. 81/700) babasının kendisine verdiği Hz. Peygamber’den gelen zekâtla ilgili bir yazıyla Hz. Osman’a gitti. Hz. Osman, Muhammed b. Hanefiyye’ye, “”bunu bizden uzak tut”⁶¹⁹ diyerek yanıt vermiş. Onun bu ifadesi hadise karşı olduğunun bir delili sayılmıştır.⁶²⁰ Bu iddiaya üç cevap verilmiştir: 1. Bu rivâyetin senedi hakkında bilgi yoktur.⁶²¹ 2. Muhammed b. Hanefiyye’nin getirdiği rivâyetler zekâtla ilgilidir. Çünkü Hz. Osmân zekât emirleri apaçık olduğundan söz konusu rivâyetlerinden istifade etmeye ihtiyaç duymamıştır. Yani bu genel düşüncesi değildi. 3. Hz. Osmân’ın sünnetle amel etmesi sabittir.⁶²² Ayrıca Mevdûdî Hz. Osmân’ın ilk hutbesinde Allah’ın kitabı ve Hz. Peygamber’in sünnetine ittiba (اتباع) etme emrini⁶²³ de delil olarak zikretmiştir.⁶²⁴

⁶¹⁴ كَيْفَ تُقَاتِلُ النَّاسَ؟ وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " أَمِيزْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَمَنْ قَالَهَا فَقَدْ عَصَمَ مِنِّي مَالَهُ وَنَفْسَهُ " Buhârî, "Zekât", 1.

⁶¹⁵ وَلَوْلَا أَنِّي رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اسْتَلَمَكَ مَا اسْتَلَمْتُكَ، فَاسْتَلَمْتُهُ ثُمَّ قَالَ: فَمَا لَنَا وَلِلرَّمْلِ إِنَّمَا كُنَّا رَاءَيْنَا بِهِ الْمُشْرِكِينَ وَقَدْ أَهْلَكَهُمُ اللَّهُ، ثُمَّ قَالَ: " Buhârî, "Hac", 58.

⁶¹⁶ إِنْ تَأْخُذُ بِكِتَابِ اللَّهِ، فَإِنَّهُ يَأْمُرُنَا بِالتَّمَامِ، وَإِنْ تَأْخُذُ بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَجَلَّ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ " Buhârî, "Hac", 11.

⁶¹⁷ "لَا تَشْرُكَ كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّةَ نَبِيِّنَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِقَوْلِ امْرَأَةٍ، لَا نَدْرِي لَعَلَّهَا حَفِظَتْ، أَوْ نَسِيتْ، لَهَا الشُّكْنَى وَالْفَقْفَقَةُ" Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 58-69.

⁶¹⁸ Mevdûdî, *Sünnet kî Â'îni Hayâsiyyet*, 108.

⁶¹⁹ "اغنها عنا"

⁶²⁰ Ceyrâcpûrî, "İlm-i Hadîs", 52.

⁶²¹ Cevapların birincisi doğru sayılamaz. Zira Buhârî bu olayı nakletmektedir. " أَذْهَبَ إِلَى عُثْمَانَ " قَالَ لِي عَلِيٌّ: " أَذْهَبَ إِلَى عُثْمَانَ " فَخَرِزْتُ: أَنَّهَا صَدَقَةُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " فَمُرْ سَعَاتِكَ يَعْمَلُونَ فِيهَا، فَاتَّيْتُهَا بِهَا، فَقَالَ: أَغْنَيْهَا عَنَّا، فَاتَّيْتُ بِهَا عَلِيًّا، فَخَرِزْتُ فَقَالَ: صَغِيهَا حَيْثُ أَخَذْتُهَا " Buhârî, "Humus", 4.

⁶²² Kâsimî, *Tefsîr Meâlibü'l-Furkân kâ İlmi u Tahkîkî Câize*, 1: 409-412.

⁶²³ Hz. Osman’ın ilk hutbesinde böyle bir ifadeye rastlanmamıştır. Fakat Hz. Abdurrahmân b. Avf’ın ona: "قُمْ إِلَيَّ يَا عُثْمَانُ، فَآخُذْ بِيَدِهِ فَقَالَ: هَلْ أَنْتَ مُبَايِعِي عَلَى كِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَفِعَلِ أَبِي بَكْرٍ وَعَمْرٍ؟ قَالَ: اللَّهُمَّ نَعَمْ!" şeklinde hitap etmesinden hareketle mezkûr sonuca varılabilir. Bu konuşmadan biraz sonra Hz. Osman’a halife olarak biat edilmiştir. Ayrıca o, valilerine yazdığı mektupta da Hz. Peygamber’e itaat konusunu zikretmiştir. Bkz. Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şîrî, (Beyrut: Dâru

Hiz. Ali ile ilgili olarak da bir rivâyet nakledilmiştir: Nakledildiğine göre o, insanlara ellerindeki yazılı rivâyetleri yakmalarını emretmişti.⁶²⁵ Bu iddiaya da üç cevap verilmiştir: 1. rivâyetin senedinde Câbir el-Cu'fî bulunmaktadır ve o *kezzab* olarak nitelendirilmiştir. 2. Hiz. Ali'nin kılıcının kabzasında sakladığı yazılı bir nüshası vardı. Onu çoğaltarak yöneticilerine dağıtmıştı.⁶²⁶ 3. Mevdûdî, Hiz. Ali'nin Kays b. Sa'd aracılığıyla yöneticilerine gönderdiği resmi yazısında Allah'ın kitabı ve Rasûlün sünnetine uyma emrinden de bahsetmektedir.⁶²⁷

d. Mu'aviye, Zeyd b. Sabit'ten hadis dinlemek istemişti. O hadisleri rivayet ederken Mu'viye'nin kâtibi de onları yazıyordu. Zeyd onun yazdıklarını imha etmiş ve Hiz. Peygamber'in hadislerin yazılmasını yasakladığını hatırlatmıştır.⁶²⁸ Mes'ûd Ahmed, buna iki cevap vermiştir: 1. Bu bilginin senedindeki râvilerden Kesîr b. Abdillâh ve Muttalib b. Abdillâh zayıftır. 2. Ayrıca Zeyd b. Sâbit'in kendisine ait bir nüshası bulunmaktaydı. Bu, onun hadisleri yazdığının delilidir.⁶²⁹

e. Abdullâh b. Abbas'a "Hiz. Peygamber ümmeti için ne bırakmıştır?" diye sorulmuş, o da Hiz. Peygamber'in sadece iki kapak arasında bir kitap (Kur'ân) bıraktığını söyleyerek yanıt vermiştir. Aynı soru Muhammed b. Hanefiyye'ye yöneltildiğinde o da aynı cevabı vermiştir.⁶³⁰ Bu rivâyetten hareketle Hiz. Peygamber'in ümmeti için Kur'ân dışında hiçbir şey bırakmadığı sonucuna varılmıştır.⁶³¹ Rüstemî, bunun hadisin hücciyetine aykırı olmadığını şu şekilde açıklar: Cevap verenlerin kastı, toplanmış ve derlenmiş bir kitap idi ve o dönemde yalnız Kur'ân yazılmış bulunmaktaydı, ama tüm hadisler Kur'ân gibi derlenmiş şekilde bulunmamaktaydı. Fakat bu hadislerin hücciyetine veya

İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1988), 7: 165-167.

⁶²⁴ Mevdûdî, *Sünnet ki Â'ini Hayâsiyyet*, 108, 109.

⁶²⁵ "أَعَزُّ عَلَى مَنْ كَانَ عَنْدهُ كِتَابٌ إِلَّا رَجَعَ فَمَحَاهُ، فَإِنَّمَا هَكَذَا النَّاسُ، حَيْثُ يَتَّبِعُونَ أَحَادِيثَ عُلَمَائِهِمْ، وَتَرَكُوا كِتَابَ رَبِّهِمْ". İbn Ebî Şeybe, *Muşannef*, 5: 314.

⁶²⁶ Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 491, 492.

⁶²⁷ Mevdûdî, *Sünnet ki Â'ini Hayâsiyyet*, 109.

⁶²⁸ دَخَلَ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ، عَلَى مُعَاوِيَةَ، فَسَأَلَهُ عَنْ حَدِيثٍ فَأَمَرَ إِنْسَانًا يَكْتُبُهُ، فَقَالَ لَهُ زَيْدٌ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَرَنَا أَنْ لَا نَكْتُبَ شَيْئًا مِنْ حَدِيثِهِ. Ebû Dâvûd, "İlim", 3. Berç, *Do İslâm*, 67.

⁶²⁹ "فَقَدْ ذَكَرَ بَعْضُ الْحَفَاطِ أَنَّ زَيْدَ بْنَ ثَابِتٍ أَلْفَ كِتَابٍ فِي عِلْمِ الْفَرَايِضِ". bkz. Tâhir b. Şâlih el-Cezâirî, *Tevcihü'n-naẓar ilâ uşûli'l-eser*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-Maṭbû'âtü'l-İslâmiyye, 1995), 1: 50; Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 97.

⁶³⁰ عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ رُفَيْعٍ، قَالَ: دَخَلْتُ أَنَا وَشَدَّادُ بْنُ مَعْقِلٍ، عَلَى ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، فَقَالَ لَهُ شَدَّادُ بْنُ مَعْقِلٍ: أَتَرَكَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ "شَيْءٍ؟ قَالَ: مَا تَرَكَ إِلَّا مَا بَيْنَ الدَّقَّتَيْنِ قَالَ: وَدَخَلْنَا عَلَى مُحَمَّدِ ابْنِ الْحَنْفِيَّةِ، فَسَأَلْنَاهُ، فَقَالَ: مَا تَرَكَ إِلَّا مَا بَيْنَ الدَّقَّتَيْنِ Kur'ân", 16.

⁶³¹ Rüstemî bunu Pervîz'e nispet etmekte fakat herhangi bir kaynak zikretmemektedir.

korunmuş olmasına aykırı değildir.⁶³²

f. Abdullah b. Mes'ûd'un "İlme ihtiyaç duyduğunuzda Kur'ân'ı okuyun, onda evvelînin ve âhirinin ilmi vardır".⁶³³ sözü de öne sürülen delillerdendir.⁶³⁴ İbn Mes'ûd'un Hz. Peygamber'in sünnetine verdiği önemle ilgili rivâyetler hatırlatılarak buna cevap verilmiştir. Bunlardan birinde o Peygamber'in sünnetini terk etmeleri halinde insanların sapıtacağını haber vermektedir.⁶³⁵

g. İbn Mes'ûd, Esved b. Hilâl'in elindeki hadis nüshasını, üzerine su dökerek imha etmişti.⁶³⁶ Mes'ûd Ahmed, bu rivâyeti yalan diyerek reddetmiştir ve gerekçe olarak İbn Abdilber ve İbn Ebî Şeybe arasındaki inkıtaı ve senedde iki yerin "عن" ile rivayet edilmesini -ki temrîz sîgasıdır, kesinlik ifade etmez- göstermiştir.⁶³⁷ Fakat söz konusu râvîlerin müdellis olup olmaması ile *likâ* gibi konulara temas etmemiştir. Bu yüzden cevabın son kısmı eksik kalmıştır.

h. Ubey b. Ka'b kendisinden tavsiye isteyen birine "Allah'ın kitabını eline al ve sadece onun kararlarına göre amel et".⁶³⁸ diye cevap vermiştir.⁶³⁹ Bu rivâyete de iki cevap verilmiştir: 1. Rivâyette "sadece" kelimesi yoktur. 2. Allah'ın kitabıyla amel etme emri verildiğine göre hadis buna dâhildir. Çünkü Kur'ân, Peygamber'e itaati de emreder.⁶⁴⁰

2.2.1.4. Güvenilir Olmaması

Hadisi inkâr edenlerin zikrettiği bir diğer şüphe, hadislerin pek çok yönden zayıf olması, dolayısıyla güvenilir olmamasıdır. Çünkü Hz. Peygamber, kendisine uydurma söz nispet edenleri cehennem ile uyarmıştır. Bu sebeple Hz. Peygamber'e şüpheli veya yalan söz atfedilmemesi için ihtiyaten hadisleri hiç kullanmamak daha uygundur.⁶⁴¹ Bu şüpheye üç cevap verilmiştir: 1. İnkârcıların bu hususta öne sürdüğü delil de Hz. Peygamber'in

⁶³² Rüstemî, *İnkâr-ı Hadîs*, 299, 300.

⁶³³ "إذا أردتم العلم فانظروا القرآن؛ فإن فيه علم الأولين والآخرين". bkz. Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, 1: 17.

⁶³⁴ Berk, *Do İslâm*, 63.

⁶³⁵ "وَلَوْ تَرَكْتُمْ سُنَّةَ نَبِيِّكُمْ لَضَلَلْتُمْ". Müslim, "Mesâcid", 258; Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 94.

⁶³⁶ "أَتَيْ عَبْدُ اللَّهِ بِصَحِيفَةٍ فِيهَا حَدِيثٌ فَدَعَا بِمَاءٍ فَمَحَاهَا". İbn Abdilber, *Câmi'u beyânî'l-ilm*, 1: 278; Berk, *Do İslâm*, 65,

66. Mezkûr rivâyette söz konusu yazının Esved'e ait olduğu hakkında bilgi yoktur.

⁶³⁷ Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 97.

⁶³⁸ "اتخذ كتاب الله إماما وارض به حكما وقاضيا، فإنه الذي استخلف فيكم رسولكم، شفيع مطاع وشاهد لا يتهم. فيه ذكركم وذكر من قبلكم وحكم ما". Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, 1: 18.

⁶³⁹ Berk, *Do İslâm*, 63, 64.

⁶⁴⁰ Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 95.

⁶⁴¹ Rüstemî bu şüphenin kime ait olduğunu belirtmemiştir.

bir hadisidir bundan dolayı onlar için delil sayılmaz. 2. Bu hadisin muhatabı, hadis uyduranlardır. Onların amacı sadece hadisler uydurmak idi. 3. Hadiste bilinçli bir şekilde yalan nispet etmek zikredilmiştir. Hadisteki uyarı sehven yapılan yalan rivâyetlerle alakalı değildir. Ancak kişinin, hadis naklinde ihtiyatlı olması gerekir.⁶⁴² *Müte‘ammiden* kelimesini Ceyrâcpûrî farklı bir şekilde yorumlamaktadır: Ona göre Hz. Peygamber’e kasten veya kasıtsız yalan nispet etmek cehennemdeki yerine hazırlanmak demektir, dolayısıyla *müte‘ammiden* ifadesi Hz. Peygamber’in sözü olmayıp, hadislerin çoğalmasına/yayılmasına yol açmak için sonradan ilave edilmiştir. O, bu görüşüne delil olarak Abdullah b. Zübeyr’in rivâyetini esas almaktadır. Bu rivâyette Zübeyr b. Avvâm (ö. 36/656) az hadis rivayet etmesinin gerekçesi olarak “Kim Hz. Peygamber üzerine yalan uydurursa cehennemdeki yerini hazırlasın” rivâyetini zikretmiş ve Hz. Peygamber’den duyduğu hadiste *müte‘ammiden* kelimesinin bulunmadığını belirtmiştir.⁶⁴³ Buradan hareketle Ceyrâcpûrî, ister kasıtlı ister kasıtsız olsun Hz. Peygamber’e yalan nispet edenin yerinin cehennem olduğu sonucuna ulaşmıştır.⁶⁴⁴

Hadislerin güvenilir olmadığı iddiasına farklı cevaplar da verilmiştir. Bunlardan birisi Hz. Peygamber’in öğretilerinin Kur’ân’ı açıklama mahiyeti taşıdığı yönündendir. Şöyle ki: Kur’ân’ın mahfuz olması sadece lafızlarıyla değil onun anlamıyla birliktedir. Bu yüzden Hz. Peygamber’in zikrettiği açıklamalar ve anlamlar da mahfuzdur. Bir diğer cevap ümmetin Hz. Peygamber’e itaatle yükümlü oluşu açısındandır. Yani ona itaat etmek için onun öğretilerinin mahfuz kalması lazımdır. Aksi halde Allah’ın, insanları yapamayacağı şey ile sorumlu tutması durumu ortaya çıkacaktır.

Hadislerin güvenilirliği üzerindeki şüpheyne verilecek genel cevaplar şöyle sıralanabilir:

Hadisler âyette geçen “الذكر” kelimesinin kapsamına dâhildir. Bu konu vahy-i gayr-i metlûvle ilgili tartışmalar ele alınırken detaylı bir şekilde işlenmiş olmasına rağmen burada bazı yazarların görüşlerine temas etmek faydalı olacaktır.

Gâzî Üzeyir, Diyobend ekolünün meşhur âlimi Muhammed Şefî‘ Diyobendî’nin⁶⁴⁵

⁶⁴² Farûkî, *Maḳām-ı Risâlet*, 221, 222.

⁶⁴³ “رَوَى عَنْ الزَّيْبَرِ أَنَّهُ رَوَاهُ وَقَالَ أَرَاهُمْ يَزِيدُونَ فِيهِ مُتَعَمِّدًا وَاللَّهُ مَا سَمِعْتَهُ قَالَ مُتَعَمِّدًا”. Cezâirî, *Tevcihü’n-naẓar*, 1: 59.

⁶⁴⁴ Ceyrâcpûrî, “İlm-i Hadîs”, 53.

⁶⁴⁵ Diyobend ekolünün önemli isimlerden biri ve müftî-i âzam lakabını almış Diyobendî’nin hayatı için bkz. Muhammed Taḳî Osmânî, *Meyrey Vâlid Meyrey Şeyh*, bn.y. (Karaçi: Mektebe-i Me‘ârifü’l-Kur’ân, 2009); Abdulhamit Birişik, “Muhammed Şefî‘ Diyobendî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 576-577.

görüşüne de yer vermiştir. Ona göre Kur’ân’ın mahfuz olması, sadece onun lafızların değil aynı zamanda anlamı, yani Hz. Peygamber’in öğretilerinin mahfuz kalmasıyla mümkündür. Eğer biri hadislerin güvenilirliğini kabul etmiyorsa ona göre Hz. Peygamber Kur’ân’a dair açıklamalarda bulunmamıştır, bulunduysa da bunlar korunamamıştır. Dolayısıyla Kur’ân da mahfuz değildir. Şefî‘ Osmânî’ye göre hadisleri inkâr etmek aslında Kur’ân’ın mahfuz kalacağını beyan eden âyetin inkârıdır.⁶⁴⁶

Abdulkavî de hadisler, Kur’ân’ın bir açıklaması olduğundan *zîkr* kelimesinin kapsamına dâhildir, dolayısıyla mahfuzdur, görüşündedir.⁶⁴⁷

İsmail Selefî, “Sonra onu açıklamak da bize aittir.” (el-Kıyâme 75/19) âyeti doğrultusunda Kur’ân’ın beyanının da Allah tarafından olduğunu esas alarak hadislerin, rical, sened ve benzeri şüpheler nedeniyle güvenilirliğinin kabul edilmediğinde, âyetteki bu va’dın gereksiz kalacağını, Kur’ân’ın sadece lafızları açısından mahfuz kalmasının ise faydasız olduğunu öne sürmektedir.⁶⁴⁸

Bülendşehrî, “(Ey Muhammed!) Biz sana Kitab’ı (Kur’ân’ı) hak olarak indirdik ki, insanlar arasında Allah’ın sana öğrettikleri ile hüküm veresin.” (en-Nisâ 4/105) âyetinden hareketle Kur’ân’ı beyan etmenin Hz. Peygamber’in bir görevi olduğunu belirtmiş, Müslümanlar hayatta var olduğu müddetçe Kur’ân ve onun beyanı olan hadislerin mahfuz kalacağını dile getirmiştir.⁶⁴⁹

İsmail Selefî, “Âhâd haberler aracılığıyla gelen dinin mahfuz olmadığı” düşüncesini eleştirirken hadislerin güvenilirliği hakkındaki şüphenin temelini sened olduğunu dile getirir. Ona göre sahâbe doğrudan Hz. Peygamber’den hadis aldığında sened yoktu ve güvenilirliği üzerinde de bir şüphe söz konusu değildi. Şayet böyle düşünülürse Allah’ın sadece o zaman dilimine kadar dinini koruduğu ve -hâşâ- gelecek için bir tedbir almadığı ve uydurmacıların dine galib geldiği gibi bir sonuç çıkar. Ancak Allah dini korumayı garanti altına aldığına göre, din kesinlikle kıyamet gününe kadar âhad haberler aracılığıyla da korunacak demektir.⁶⁵⁰

Diğer bir cevap da şöyle verilmiştir: Allah, müslümanları Hz. Peygamber’e itaatle

⁶⁴⁶ Muhammed Şefî‘, *Me‘ârîfü’l-Kur’ân*, bn.y. (Karaçi: İdâretü’l-Me‘ârif, 1983), 1: 336-341; 5: 348, 349; Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 1: 106, 107.

⁶⁴⁷ Abdülkavî, *Ehl-i Kur’ân or Ehl-i Hadîs*, 15.

⁶⁴⁸ Selefî, *Hücciyet-i Hadîs*, 169, 170; Selefî, *Maḳālât-ı Hadîs*, 155, 156.

⁶⁴⁹ Bülendşehrî, *Fitne İnkâr-ı Hadîs or İs kâ Pes-i Manzâr*, 13.

⁶⁵⁰ Selefî, *Hücciyet-i Hadîs*, 117; Selefî, *Maḳālât-ı Hadîs*, 298, 299.

yükümlü kılmış, onun öğrettiklerine uymayı emretmiştir. Eğer Hz. Peygamber'in öğrettikleri korunmamış kabul edilirse, Allah, insanları güç yetiremeyecekleri bir şey ile sorumlu tutmuş olacaktır ki bu da zulümdür.⁶⁵¹ İnkârcılara yöneltilen bu argümanlar onlar için yeterli olmayacaktır. Onlar, tüm bu zikredilenlere şu karşılığı verebilirler: Kur'ân'da zikredilen peygambere itaat, Kur'ân konusundadır veya devlet başkanına olan itaattir. Bu hususla ilgili detaylı bilgi itaat konusunda geçmiştir.

Bu genel değerlendirmelerin yanı sıra hadislerin neden güvenilir olmadığını ortaya koyan diğer bazı şüpheler ve bunlara yönelik itirazları şu başlıklarda incelemek mümkündür:

a. Medine'de münafıkların bulunması: Hadislerin güvenilirliğinin kabul edilmemesi için öne sürülen gerekçelerden biri Medine'de münafıkların varlığı ve "Medine halkından da münafıklıkta direnenler var ki sen onları bilmezsin." (et-Tevbe 9/101) âyetine göre Hz. Peygamber'in bile onları tanımadığı iddiasıdır.⁶⁵² Bu iddianın iki yönü vardır: 1. Hz. Peygamber bile onları bilmediğine göre hadisi nakledenin münafık olup olmadığı bilinemeyecektir. 2. Hz. Peygamber de onları tanımadığına göre zahire bakarak biri hakkında karar alınamaz. Dolayısıyla rical ilmi de güvenilir değildir. Burada sadece birinci şüpheyile ilgili itirazlar zikredilecek, diğeri üçüncü bölümde ele alınacaktır.

i. Hadisler vahiydir ve vahiy Allah'ın koruması altında olup sahâbe vasıtasıyla mahfuz şekilde nakledilmiştir.⁶⁵³

ii. Bu âyet, Hz. Peygamber'e münafıkların bildirilmesinden önce indirilmişti. Daha sonra Allah onu bu konuda bilgilendirmiştir. Bunu ispatlamak için bazı gerekçeler öne sürülmüştür. Mesela Abdülcebbâr Ömerpûrî (ö. 1916)⁶⁵⁴, söz konusu âyetin sonundaki

⁶⁵¹ Abdülkavî, *Ehl-i Kur'ân or Ehl-i Hadîs*, 15, 16; Reşîd Ahmed, *Ahşenü'l-Fetâvâ*, 9. Baskı. (Karaçi: H. M. Sa'îd Company, 1420 h.), 1: 151.

⁶⁵² Akt, Abdülcebbâr, "Makâlât", 60; Abdüssettâr, "Münkirîn-i Hadîs key İ'tirâzât", 92; Çekrâlevî, akt. Betâlevî, "Alâmet-i Kıyâmet", 152, 153.

⁶⁵³ Rüstemi, *İnkâr-ı Hadîs*, 313.

⁶⁵⁴ 1861'de Hindistan'ın Müzafferneger şehrine bağlı Ömerpûr'de dünyaya geldi. Emritser, Diyobend ve Sehârenpûr'da farklı hocalardan dersler aldı. Meşhur hocaları arasında Abdülcebbâr Gaznevî, Mazhar Nânotevî, Ahmed Ali Sehârenpûrî ve Nezâr Hüseyin Dihlevî yer almaktadır. Meşhur talebeleri içinde oğlu Abdüssettâr Ömerpûrî, Abdülazîz Meymenî ve Abdülcebbâr Kandehevî bulunmaktadır. *Şamşâmü't-Tevhîd fî Reddî't-Taqlîd, İrşâdü's-Sâilîn İlâ Mesâilî's-Şelâşîn* ve daha başka eserleri vardır. 1902 yılında *Żiyâü's-Sünne* adlı bir dergi de çıkarmış ve o dönemde Abdullah Çekrâlevî'ye karşı yazılar yazmıştır. 1916 yılında vefat etti. Bkz. Rahmânî, *Azamet-i Hadîs*, 9-12; Battî, *Debistân-ı Hadîs*, 222-224.

“Onlara iki defa azap edeceğiz.” (et-Tevbe 9/101) ifadesinden hareketle münafıklara ilk olarak dünyada azap verilmesinin ve zillet çukuruna düşürülmesinin bunun delili olduğunu belirtir.⁶⁵⁵ Rüstemi ise “onları, konuşma tarzlarından da tanırsın” (Muhammed 47/30) âyetini delil göstererek Hz. Peygamber’in onları tanıdığını söylemektedir.⁶⁵⁶

iii. Kur’ân, münafıkların durumunu açığa çıkaracağını haber vermektedir. Mesela Uhud savaşı hakkında “İki topluluğun (ordunun) karşılaştığı günde başınıza gelen musibet Allah’ın izniyledir. Bu da mü’minleri ortaya çıkarması ve münafıklık yapanları belli etmesi içindi.” (Âl-i İmrân 3/166) buyrulmuştur. Diğer bir yerde de münafıklarla ilgili olarak: “Allah, pisi temizden ayırıncaya kadar mü’minleri içinde bulduğunuz şu durumda bırakacak değildir.” (Âl-i İmrân 3/179) söylemiştir.⁶⁵⁷ Yani münafıkları Allah açığa çıkaracaktır.

iv. Kur’ân’da, hem müminler hem de münafıkların özelliklerini içeren âyetler bulunmaktadır.⁶⁵⁸ Rüstemi, yukarıda işaret edilen âyetleri zikrettikten sonra şunu ekler: “Sahâbe ve tabiin, anlayış ve ferasette üstün seviyeye sahiptiler. Onlar, mümin ile münafık arasındaki farkı iyi bildiklerinden sadece müminlerden rivâyet kabul etmişlerdir. Münafıklara gelince, dünyevî konularda bile onlardan uzak kalanlar dinî konularda nasıl onlardan rivâyet almış olabilirler!”⁶⁵⁹

b. Hadis yazımının geç dönemde başlaması: Hadislere güvensizliğe götüren şüphelerden bir diğeri şöyledir: Hadislerin yazılması geç döneme hatta üçüncü yüz yıla kadar gecikmiştir. O döneme kadar hadislerin naklî bazı istisnalar hariç tamamıyla şifahî idi. Dolayısıyla hadisler güvenilir değildir. Bundan hareketle: 1. Eğer hadisler hüccet olsaydı yazdırılmış olacaktı. 2. Hadislerin güvenilirliği için yazılmış olması gerekirdi 3. Hadisler, Kütüb-i Sitte yazılana kadar yazılmamıştır, bundan dolayı güvenilir değildir. 4. Bu kitapların, yazılmasından sonra muhafaza edilip edilmediği de belli değildir. Bu yüzden bu eserlerdeki hadisler kesin olarak o kitaplara nispet edilemez.

⁶⁵⁵ Abdülcebbâr, “Maḳālât”, 60; Abdüssettâr, “Münkirîn-i Hadîs key İ’tirâzât”, 92-95. Abdüssettâr sadece münafıkların alametleriyle ilgili kısmı zikretmiştir.

⁶⁵⁶ Rüstemi, *İnkâr-ı Hadîs*, 313, 314.

⁶⁵⁷ Rüstemi, *İnkâr-ı Hadîs*, 308-313.

⁶⁵⁸ Abdüssettâr, “Münkirîn-i Hadîs key İ’tirâzât”, 93, 94; Rüstemi, *İnkâr-ı Hadîs*, 308-313.

⁶⁵⁹ Rüstemi, *İnkâr-ı Hadîs*, 308-313. Münafıklar üzerinden ortaya atılan bu şüpheyeye verilen cevapların bazı detayları bu bölümdeki hadisin zannılığı (s. 154) ile üçüncü bölümde rical ilmi hakkındaki kısım da verilecektir. (s. 227)

Bu iddialara verilen cevaplardan birinci maddeye itaat konusunda yer verilmiş olup üçüncü ve dördüncü madde ise üçüncü bölümde gelecektir.⁶⁶⁰ Burada sadece ikinci şüphe, yani hadislerin güvenilirliği için yazılmış olması gerektiği hususu üzerinde durulacaktır.

i. Bu şüpheyeye yönelttiği itirazında Mevdûdî, üç esas belirlemiştir: 1. Bir şeyin mahfuz kalması için yazılmış olması lazım değildir. Kur'ân'ın yazılması lafızlarının korunması içindir. Sünnet ise kavî ve fiili idi. Bunun yanısıra kavî olanlarda da lafızlar değil anlam önemliydi. Ayrıca bunun bir kısmı doğrudan Hz. Peygamber'in sözleri değil, onu görenlerin anlattıklarından ibaretti. 2. Bir metnin güvenilirliği onun yazılmasına değil, nakledenlerinin güvenilirliğine dayanır. Hz. Peygamber döneminde Kur'ân bir heybe içinde bulunuyordu. Hz. Peygamber, sahâbileri farklı yerlere tebliğ için gönderdiğinde ise tüm işler şifahi olmaktadır. 3. Bir yazının güvenilirliği ancak birinin tevsik ve tasdiki ile olur. Mesela Hz. Peygamber'in yazdırdığı Kur'ân nüshası hiçbir yerde bulunmamaktadır. Yani Kur'ân'ın güvenilirliği, yazılmış olmasından değil, insanlarca nesil be nesil nakledilmiş olmasındandır.⁶⁶¹

ii. Mevdûdî, hadislerin, şifahi olarak nakledilmekle birlikte güvenilir olduğuna dair altı gerekçe zikretmektedir: 1. Sahâbe, Hz. Peygamber'in, Allah'ın rasûlü ve en üstün insan olduğunu biliyordu. Bu sebeple onlar nezdinde onun davranışları ve halleri genel olaylar gibi değildi. 2. Hz. Peygamber'den öğrendiklerini kendi hayatlarında uygulayacaklarından, değerini bilip onları öğrenme konusunda titiz idiler. 3. Sahâbe kendi çıkarları için hadisleri kullanmamış, hatta fitne döneminde bile hadis uydurmaktan kaçınmışlardır. 4. Onlar hadisleri din olarak kabul ediyor ve onu sonrakilere ulaştırma görevini de biliyorlardı. Bu yüzden bu konuda çok ihtiyatlı davranmışlardır. 5. Sahâbenin büyükleri, diğerlerini bu konuda uyarırdı. Bazen naklettikleri bilgiler hususunda şahit isterlerdi. Ayrıca birbirlerinin hafızalarını da kontrol ederlerdi. Mesela Hz. Âişe bir hac seferinde Abdullah b. Amr'dan hadisler almış, bir sonraki sene sınama amacıyla bir adamı ona gönderip aynı hadisleri tekrar dinletmiştir. Sonuç olarak onlar arasında herhangi bir fark olmadığı görmüştü. 6. Hz. Peygamber'in rivâyetlerinin tümü kavî değildi. Büyük bir kısmı sahâbenin amelf

⁶⁶⁰ Bu konu belli hadis kitaplarıyla alakalı olduğundan tezimizde ele alınmamıştır.

⁶⁶¹ Mevdûdî, *Sünnet kî Â'ini Hayşiyet*, 147, 332-334.

hayatında mevcut idi. Böyle bir durumda yeni bir şey ilave etmek imkânsızdı. Tüm bunların sonucu olarak hadislerin güvenilirliği ortaya konulmuştur.⁶⁶²

Mevdûdî'nin saydığı bu hususlar dışında zikredilen bazı deliller şunlardır: Hz. Peygamber bizzat kendisi hadislerin korunması için özen göstermişti. Mesela Berâ b. Âzib'in (ö. 71/690-91) uykudan önce yapacağı duada *Nebi* yerine *Rasûl* kelimesi kullandığını görünce onu uyarıp kelimeyi düzeltirmiştir.⁶⁶³ Sahâbe hadislerde değişiklik yapmanın cezasını bildiğinden bu konuda çok ihtiyatlı davranırlardı.⁶⁶⁴ Ayrıca bu konuda Arapların güçlü hafızasına da atıf yapılmıştır.⁶⁶⁵ Verilen bu cevaplarda sadece sahâbenin bu konudaki titizliği ortaya konulmuş, sonraki dönemle ilgili bir şey söylenmemiştir.

c. Hadisin manen rivâyeti: Hadislerin manen rivayet edilmiş olması da güvensizliğe yol açmıştır diye değerlendirilmiştir. Manen rivâyetle ilgili şüphenin üç boyutu vardır: Tüm hadisler manen rivayet edilmiştir. Manen rivâyet nedeniyle Hz. Peygamber'in kastettiğini tespit zordur. Dolayısıyla manen rivayet edilen şey hüccet değildir.

i. Tüm hadisler manen rivayet edilmiştir. Hatta bu sebeple Ebû Hayyan (ö. 745/1344) gibi bazı nahiv âlimleri hadis metnini delil olarak kullanmamışlardır.⁶⁶⁶ Pakistan'ın eski hâkimlerinden olan Muhammed Şefî⁶⁶⁷ tarafından da benzer şüphe ortaya atılmıştır. Ona göre birçok hadis çok kısa ve belirsizdir; bunları okuyunca siyak sibaktan kopuk ve bağılamsız oldukları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bunların, hangi durumlarda söylendiği bilinmeden anlamak mümkün değildir.⁶⁶⁸

Bu şüpheyne manen rivâyetin caiz olduğunu düşünen sahâbenin de lâfzen rivâyeti tercih ettiği, bu yüzden hadislerin çoğunun lâfzen rivayet edildiği belirtilerek cevap verilmiştir. Ebû Hayyân'ın hadisleri istişhad için kabul etmemesine karşılık da Keylânî, İbn Malik (ö. 672/1274), el-Bedr ed-Demâmînî (ö. 827/1424), ve başka nahiv

⁶⁶² Mevdûdî, *Sünnet ki Â'ini Haysiyyet*, 346-348.

⁶⁶³ "فَرَدَّدْتُهَا عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَلَمَّا بَلَغْتُ: اللَّهُمَّ آمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِي أَنْزَلْتَ، قُلْتُ: وَرَسُولِكَ، قَالَ: لَا، وَنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ". Buhârî, "İlim", 77. Hammâd, *Hücciyet-i Hadîs*, 90, 91.

⁶⁶⁴ Mevdûdî, *Sünnet ki Â'ini Haysiyyet*, 346-348; Farûkî, *Maqâm-ı Risâlet*, 84, 85.

⁶⁶⁵ Farûkî, *Maqâm-ı Risâlet*, 84, 85.

⁶⁶⁶ Ceyrâcpûrî, "İlm-i Hadîs", 76, 77.

⁶⁶⁷ Muhammed Şefî'in ilgili görüşleri, kadının ikinci evlilik yapmasının onun önceki çocuklarının velayetini etkileyip etkileyemediği hakkındaki 21 Temmuz 1960 tarihinde aldığı bir kararında geçmektedir. *Sünnet ki Â'ini Haysiyyet* adlı kitabın ikinci yarısı, Mevdûdî'nin bu kararın nazârî/teorik konularına yönelttiği eleştirilerinden ibarettir.

⁶⁶⁸ Akt, Mevdûdî, *Sünnet ki Â'ini Haysiyyet*, 362, 363.

bilginlerinin dil bilgisinde hadisleri delil olarak kullandıkları hatırlatmıştır.⁶⁶⁹

Verilen diğer bir cevap şöyledir: Hz. Peygamber'den nakledilenlerin bir kısmı ameli sünnetlerdir. Bunları râvîler kendi lafızlarıyla nakletmişlerdir. Dolayısıyla bunlarda manen veya lâfzen gibi bir tartışma söz konusu değildir.⁶⁷⁰ Ayrıca teşehhüd ve diğer duaların lâfzen rivayet edildiğine de dikkat çekilmiştir.⁶⁷¹ Buna ilaveten Hz. Peygamberin bazı konularda farklı zamanlarda muhtelif lafızlar kullandığına da atıf yapılmıştır.⁶⁷²

Mevdûdî, Muhammed Şefî'in ortaya koyduğu yukardaki şüphenin basit okumadan kaynaklandığını ve bütünsel yaklaşımla bu sorunun çözülebileceğini söyleyerek cevap vermiştir.⁶⁷³

ii. Manen rivâyet nedeniyle hadislerde Hz. Peygamber'in ne kastettiğini tespit etmek zordur. Ceyrâcpûrî'ye göre hadislerin lafızlarının Hz. Peygamber'in kastıyla uyumlu olup olmamaları belli olmadığından bu lafızlar özel amaç için delil olamaz.⁶⁷⁴ Niyâz Fetihpûrî ise Hz. Peygamber'in konuşma tonunun ve muhatabının kim olduğu bilinmediğinden hadisler tam olarak anlaşılamaz, iddiasındadır. Bu sebeple sahâbenin büyükleri hadis rivâyetine karşı olmuşlardır. Bazı muhaddisler de manen rivâyeti hiç caiz görmemişler, ama manen rivâyet engellenememiştir.⁶⁷⁵

Bu şüpheyne şu cevap verilmiştir: Manen rivâyetin caizliği, onların tahrife uğramış olduğu anlamına gelmemektedir. Keylânî, bu konuda iki somut örnek vermiştir: İlki Hz. Peygamber'in Mısır valisi Mukavkıs'a (ö. 21/642-) yazdığı mektubun hadis kitaplarında bulunan metni ile Osmanlı Halifesi Sultan Abdülhamid'e hicrî 1275 yılında⁶⁷⁶ bir

⁶⁶⁹ Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 535. Konunun detayları için bkz. Abdülkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hzânnetü'l-edeb ve lübbü lübâbî lisâni'l-arab*, thk. Abdüsselâm b. Muhammed Hârûn, 4. Baskı (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1997), 1: 9-15; Cezâirî, *Tevcihü'n-naẓar*, 2: 699, 700; Muhammed Muhammed Ebû Zehv, *el-Hadîs ve'l-muhaddîsîn*, bn.y. (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1378 h.), 219.

⁶⁷⁰ İdrîs Kandehevî, "Münkirîn-i Hadîs key Delâil", 223-246; Şiddîkî, *Sünnet-i Nebevî or Hem*, 211; Hammâd, *Hücciyet-i Hadîs*, 72. Bu cevap bir nebze doğru sayılsa da eksik bir cevaptır. Hz. Peygamber'in fiillerine şahitlik yapanın (sahâbi), o fiili lafzen veya manen rivayet etmesi gibi bir durum yoktur. Çünkü sahâbî onu kendi lafızlarıyla nakletmiştir. Fakat ondan rivâyet alan kişinin (ikinci râvî) bunu lafzen de manen de rivayet etme imkânı vardı.

⁶⁷¹ İdrîs Kandehevî, "Münkirîn-i Hadîs key Delâil", 223-246; Şiddîkî, *Sünnet-i Nebevî or Hem*, 211.

⁶⁷² İdrîs Kandehevî, "Münkirîn-i Hadîs key Delâil", 223-246.

⁶⁷³ Mevdûdî, *Sünnet ki Â'ini Hayıyyet*, 362, 363.

⁶⁷⁴ Ceyrâcpûrî, "İlm-i Hadîs", 77.

⁶⁷⁵ Fetihpûrî, *İstîfsâr u Cevâbât*, 345. Burada şu unutulmamalı ki Niyâz Fetihpûrî Kur'an ile hadisin Hz. Peygamber'in kelâmı olduğunu söylemektedir. Bkz. Fetihpûrî, *İstîfsârât u Cevâbât*, 404-417.

⁶⁷⁶ Burada isim ya da tarihin yazılmasında bir hata vardır, çünkü bu dönemde Sultan Abdülmecîd

Fransız (ismi zikredilmemiştir) tarafından verilen mektubun metni bir harf hariç aynıdır. İkincisi, Ebû Hüreyre'nin talebesi olan Hemmâm b. Münebbih'in (ö. 132/750) *Müsned-i Ahmed*'de bulunan rivâyetleri ile Hamidullah'ın neşrettiği nüshanın metni birkaç lafız dışında aynıdır.⁶⁷⁷

Abduhâlîk Sıddîkî ise hadisin güvenilirliği için râvînin sika olması ve eğer manen rivayet ediyorsa mefhumu iyi bir şekilde bilmesi gerektiğini belirtir ve bu sebeple anlam değişikliği davasını batıl sayar.⁶⁷⁸

iii. Manen rivayet edilmesi, hadisin hücciyetine aykırıdır. Sıddîkî, bu şüphenin kime ait olduğunu söylemeksizin şöyle cevap vermiştir: Peygamberlerin çoğu ve ümmetleri Arap değildi, ama Kur'ân onların hikâyelerini, sözlerini Arapça nakletmektedir, yani manen rivayet etmektedir. Eğer manen rivâyet bir şeyin hüccet olmasına aykırı ise o zaman söz konusu âyetler de hüccet olamaz.⁶⁷⁹ Sıddîkî'nin bu itirazında haklı olduğu söylenemez. Çünkü asıl şüphe, hadisin manen rivayet edilmesi sebebiyle konu veya hükmün değişebilme endişesidir. Ama Kur'ân'ın manen naklettiği konularda böyle bir endişe yoktur. Çünkü onu zikreden Allah'tır ve beyan ettiğinde hataya düşme ihtimali bile söz konusu değildir.

d. Hüküm için aranan iki şahit bulunma şartına hadislerin uymaması: Hadislerin güvenilirliği üzerine diğer bir şüphe ise bunların hüküm için aranan iki şahit bulunma şartına uymamasıdır. Bunun için Ceyrâcûrî, Mu'tezileden özellikle Ebû Ali el-Cübbâi'nin (ö. 303/916) *fred*/Haber-i vahid hadislere karşı çıktıklarını, ama hadislerin büyük bir kısmının elden gideceği endişesiyle muhaddislerin bu görüşü reddettiğini öne sürmektedir. Ona göre sahâbe döneminde *ferd* (garib) hadislerin kabul edilmesi için şahit isteniyordu. O dönemde görgü tanığı bulunabildiği için bu uygulama doğru idi. Ama sonraki nesilde bu, aynı şekilde devam etmedi. Hz. Peygamber'e bir amelin nispet edilmesi, aslında söz konusu ameli milyonlarca Müslüman için din kılma davasıdır. Bu sebeple her râvînin bir öncekinden rivâyeti işittiğini ispatlaması için iki şahit getirmesi gerekirdi. Ama râvîler böyle yapmamışlardır. Bu sebeple tüm hadisler güvenilir

(1254/1839-1277/1861) hüküm sürdürmekteydi. Keylânî bu bilgiyi Muhammad Abdülhay Keflîtevi'nin *Sil'atü'l-kurbe fi tavdîh-i Şerhi'n-Nühbe*'den aktarmaktadır. Asıl kaynağına ulaşamamıştır.

⁶⁷⁷ Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 535, 536.

⁶⁷⁸ Sıddîkî, *Sünnet-i Nebevî or Hem*, 211.

⁶⁷⁹ Sıddîkî, *Sünnet-i Nebevî or Hem*, 210, 211.

değildir.⁶⁸⁰ Ceyrâcpûrî, ayrıca aynı sebebi zikrederek hadislerin sadece tarih olarak kabul edileceği görüşünü ortaya atmıştır.⁶⁸¹

İtaatle ilgili konusunda zikredildiği üzere Eslem Ceyrâcpûrî ve onun yolundan gidenler, Hz. Peygamber'den sonra onun söz ve fiillerinin hücciyetini reddetmektedir. Bu yüzden zikrettiği bu gerekçe de sadece bir tartışmadan ibarettir. Keylânî bu şüpheyi şöyle ele alır: Eğer sahâbe döneminde görgü tanığı bulunabildiğinden rivâyet kabul ediliyorsa o zaman, yalnız bir sahabîden naklolunmuş ve sonraki tabakada râvîlerinin sayısı çok olan mütevatir hadislerin kabul edilmesi gerekir. Fakat Ceyrâcpûrî böyle bir rivâyeti de mütevatir saymamaktadır.⁶⁸² Bu genel itiraz dışındaki diğer cevaplar şunlardır:

i. Ceyrâcpûrî tüm hadislerin *fred* olduğunu söylemektedir. Bu yüzden Keylânî hadis ıstılahları arasında *aziz*, *meşhur* ve *mütevatir* kavramlarının bulunması açısından şu soruyu sormuştur: Eğer *aziz*, *meşhur* ve *mütevatir* hadisler hiç yok ise o zaman neden hadisçiler bu isimleri (yani ıstılahları) zikretmişlerdir.⁶⁸³ Yani ona göre ıstılahların bulunması, ilgili hadislerin var olduğunun delilidir.

ii. Sahâbe *ferd* rivâyeti kabul ederdi. Ne var ki, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in hadis kabulü konusunda râvîden şahit istemesi *ferd* rivâyeti kabul etmeyenler tarafından delil getirilmiş fakat bu görüşe itiraz edenler değişik argümanlarla buna cevap vermiştir. Buna göre; 1. Söz konu rivâyetler, şahit ile birlikte de âhad olmaktan çıkmamaktadır. Böylece zikredilen rivâyetler de âhad hadislerin hücciyetinin bir delili olarak değerlendirilmiştir.⁶⁸⁴ 2. Her iki sahâbînin hadis kabulü konusunda şahit istemesi, sadece bir iki kez vuku bulmuştur. Hz. Ebû Bekir'in bir olayı dışında râvîden şahit istenmesi sabit değildir. 3. Onların bu tavrı, tespit, itminan, teyit için ve hadis konusunda gevşek davranılmasını diye yaptıkları bir uygulamadır. 4. Her iki sahabî'nin haber-i vahidi kabul ettiğine dair bazı örnekler zikredilmiştir.

Mesela Hz. Ömer'in teyemmüm konusunda Ammâr'la yaşadığı olay da delil olarak zikredilmiştir. Ammâr yaptığı uygulamayı Hz. Peygamber'e nispet etmiş, Hz. Ömer ona karşı çıkmak yerine “Üzerine aldığın mesuliyetin neticesini sana bırakıyoruz” diyerek

⁶⁸⁰ Ceyrâcpûrî, “İlm-i Hadîs”, 77-78.

⁶⁸¹ Ceyrâcpûrî, *Hemârey Dînî Ulûm*, 105.

⁶⁸² Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 538.

⁶⁸³ Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 540, 543

⁶⁸⁴ Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 537, 538; Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 3: 42, 43.

yanıt vermiştir.⁶⁸⁵ Bu örneğin, söz konusu iddiaya delil olduğunu düşünmüyoruz. Çünkü Ammâr, bu hadisi bizatihi Hz. Peygamberden duymuştu bu yüzden onun hakkında bu hadis bir haber-i vahid değildir. Eğer Hz. Ömer bunu kabul etseydi durum farklı olabilirdi.

iii. Keylânî rivâyet ve şahitlik arasında fark olduğunu beyan ederek bu konuda detaylı cevap vermiştir. Ona göre râvî dava eden değil sadece haber verendir. Onun haberinin doğru olup olmadığını ortaya koymak münekkithlerin işidir. Ayrıca davada karşı tarafın da bulunması gerekir, ama rivâyette böyle bir durum yoktur. Dava, davacının ölümüyle sona ermiş olur, ama râvinin ölümü rivâyeti etkilemez. Bu yüzden râvî ve davacı aynı değildir.⁶⁸⁶

e. Hadisin zannî olması: Hadislerin güvenilirliği üzerinde bir başka şüphe ise hadisçilerin onu zannî kabul etmesidir. Bu hususun, iki yönü vardır: Hadisler zannîdir, bu yüzden hüccet değildir. Cerh ve ta'dil ilmi zannîdir, dolayısıyla onun üzerinde bir hükmün inşa edilmesi doğru değildir. Bunların birinci kısmı, bu bölümün ilerdeki sayfalarda işlenecektir. Diğer kısmı ise üçüncü bölümde ele alınacaktır.

f. Uydurma hareketleri: Uydurma hadislerin varlığı da hadislerin hücciyetine yönelik şüpheye sebep olmaktadır. Pervîz, yazılı olması sayesinde Kur'ân'a bir ilave yapılmasının imkânı olmadığını, ancak hadislerin ilk dönemde yazılı olmaması yüzünden çok sayıda hadis uydurulduğunu belirterek bu konudaki şüphesini dile getirmiştir. O, Buhârî'nin, *Sahih*'ini altıyüzbin hadisten seçmesini de bu şüphesini destekleyen bir argüman olarak öne sürmüştür.⁶⁸⁷ Gâzî Üzeyir de kime ait olduğunu zikretmeksizin çok sayıda hadislerin uydurulduğundan hadislerin mahfuz kalmadığı şeklinde bir şüphe nakletmiştir.⁶⁸⁸

Bu şüphenin iki yönü vardır: 1. Uydurma hareketleri nedeniyle hadislerin güvenilirliği zedelenmiştir, bu yüzden yalan olan doğrusundan ayırt edilemez. 2. Hadisçilerin elindeki hadislerin çokluğu, onların uydurma hadisler olduğunun göstergesidir. Burada uydurmaların tüm hadislerin güvenilirliğini zedelediği yönündeki şüpheye verilen

⁶⁸⁵ “نوليك ما توليت”. Müslim, “Hayz”, 112; Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 3: 45.

⁶⁸⁶ Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 539. Keylânî diğer bazı farklara da işaret etmiştir fakat bunlar hadis usûl kitaplarında detaylı şekilde yer aldığından burada zikredilmeyecektir.

⁶⁸⁷ Pervîz, *Esbâb-ı Zevâl-i Ümmet*, 63.

⁶⁸⁸ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 1: 102.

cevaplar ele alınacaktır. Bu şüpheyeye üç şekilde cevap verilmiştir.

i. Hadis uydurma hareketleri, aslında hadisin hücciyetinin bir delilidir. Uydurma hareketleri, hadisin hüccet oluşunun kabul edildiğini gösterir. Zira değersiz bir şeyin uydurulmasının bir faydası yoktur.⁶⁸⁹

ii. Sahih hadisler din olduğundan Allah tarafından korunmuştur. Gâzî Üzeyir'e göre uydurma hareketlerinin dine galebe çalması ve doğrunun yalandan ayırt edilemeyecek kadar karışmış olması aslında Allah'ın kendi sevdiği dini korumadığı anlamına gelecektir. Bu sebeple hadisler mahfuz olmalıdır. O, bu görüşüne İbnu's-Salah'ın (ö. 643/1245), hadislerin korumasının Allah tarafından üstlenildiği, bu yüzden bir hadisin cem, tedvin ve korunma dışında kalmasının imkânsız olduğu şeklindeki izahını referans göstermiştir.⁶⁹⁰

iii. Uydurma hadisler bulunduğu için sahih hadisleri terk etmek doğru değildir. İkbâl Keylânî,⁶⁹¹ piyasada sahte ilaçların varlığının hakiki ilaçları terke, dünyada kötülüğün yer almasının iyilikten kaçınmaya; şirkin bulunmasının da tevhidden vazgeçmeye götürmeyeceği gibi sahte ve uydurulan hadisler nedeniyle sahih hadislerin reddedilemeyeceğini öne sürmektedir.⁶⁹² Muhammed Ekrem Nesîm Cecce⁶⁹³ de çakıllarla karışmış elmaslara benzeterek bu hususu savunmaktadır.⁶⁹⁴

⁶⁸⁹ Eyyûb, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs*, 47-55; Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 265, 266, 585, 586, 910; Rüstemi, *İnkâr-ı Hadîs*, 197.

⁶⁹⁰ “وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَذْهَبَ شَيْءٌ مِنْهَا عَلَى جَمِيعِهِمْ، وَإِنْ جَازَ أَنْ يَذْهَبَ عَلَى بَعْضِهِمْ، لِصَمَانِ صَاحِبِ الشَّرِيعَةِ حِفْظُهَا”. Osmân b. Abdurrahmân İbnu's-Salâh, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*, nşr. Nûreddin İtr, bn.y. (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986), 121; Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 1: 102. Üzeyir, benzer ifadeyi Süfyân es-Sevrî'den de nakletmiştir. Bkz. “ما ستر الله عزوجل أحدا يكذب في الحديث”. Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdû'ât*, thk. Abdurrahmân Muhammed Osman (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1966), 1: 48.

⁶⁹¹ Ehl-i hadis ekolüne bağlı olan İkbâl Keylânî, 1945 yılında Gucrânvâle'de doğdu. Kimyâ alanında lisans eğitimini bitirdi. Bu esnada dînî kitapların mütalaasına ilgi gösterdi. 1985 yılında *Tefhîmü's-Sünne* adlı bir yayın evi kurdu. Oradan yaklaşık yirmi eseri yayımlandı. Namaz, oruç, zekât, hac, dualar, nikâh, talak, cennet gibi konularda hadis merkezli eserler yazmıştır. Battî, *Debistân-ı Hadîs*, 635-639.

⁶⁹² Muhammed İkbâl Keylânî, *İttibâ'-i Sünnet key Mesâil*, bn.y. (Riyad: Mektebetü Beyti's-Selâm, 1423 h.), 16, 17.

⁶⁹³ Ehl-i hadis ekolünün temsilcisi olan müellif, Pakistan'ın Siyâlkût şehrine bağlı Möhrîkey Cecce adlı bir köyde 1945'te dünyaya geldi. Köyündeki bir hocadan İbn Kesîr'in *Tefsîr*'ini okudu. Pencap Üniversitesinde önce Eğitim Fakültesi'ni, akabinde Ulûm-i İslâmiyye (İlâhiyat) Fakültesi'ni bitirdi. Pencap millî eğitiminde öğretim görevlisi olarak çalışma hayatını sürdürdü. Bölgesinde Kâdiyânî mezhebi müntesipleri bir hayli fazla olduğundan onlarla münazaralar yapmıştır. *Tefhîm-i Tevhîd*, *Tefhîm-i Sünnet*, *Hayat-i Mesîh u Mirzâ* (Kâdiyânîlikle alakalıdır), *Namaz key Tîn İhtilâfî Mesâil*, *Muhtâr-i Kül or İlmi Gayb* adlı kitaplar yazmıştır. Battî, *Debistân-ı Hadîs*, 671-673.

⁶⁹⁴ Cecce, *Tefhîm-i Sünnet*, 257, 258.

g. Edebe aykırı olması: Hadislerin doğruluğu üzerinde oluşturulan bir şüphe de onların bir kısmının edebe aykırı olduğu iddiasıdır. Bu iddiaya göre bu tür hadisler doğru olamaz.⁶⁹⁵ Bu konuda zikredilen delillerin çoğu Hz. Aişe'den nakledilen Hz. Peygamber'in özel hayatıyla ilgili hadislerdir. Bu konu ile ilgili tartışmaları dördüncü bölüme bırakarak burada sadece konunun nazarî boyutu üzerinde durmak yerinde olacaktır.

i. Bu şüpheyeye en detaylı cevap Mevdûdî tarafından verilmiştir. O bu konuyu beş noktada ortaya koymaktadır: 1. Gereksiz hayâ duygusu sebebiyle gelişmiş milletler bile taharetin temel kuralları gibi insan hayatının bazı özel konularında bilgisiz kalmışlardır. Şariat bu konuda bilgilendirerek insanları hatalardan kurtarmıştır. 2. Hz. Peygamber ümmeti eğitmek için gönderilmişti ve hayatın bu kısmı da onun görevine dâhildi. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in kendisi bu konuları öğretmiş ve hanımlarına da bu konuda izin vermişti. 3. Allah, Hz. Peygamber'in hanımlarına farklı bir statü vererek Hz. Peygamber'den sonra onlarla nikâhı haram kılmıştır. Bunun bir hikmeti de ümmetin mahrem konularda onlardan ilim almasını ve bu esnada her iki tarafın kalbinde kötü duygular doğmasını engellemek olmalıdır. Nitekim Mevdûdî'ye göre Hz. Peygamber'in hanımları dışındaki bir kadından mahrem konularla ilgili hadisler kaynaklarda yer almamaktadır. 4. Ehl-i kitabın öğretilerinin toplumdaki tesiri sebebiyle haram veya mekruh zannedilen şeylerin sadece caiz olduğunun belirtilmesi yeterli değildi. Bizatihi Hz. Peygamber'in o amelleri yaptığıнын ortaya konulması lazımdı. Zira bir amelin peygamber tarafından uygulandığının bilinmesi tatmine sebep olurdu. 5. Söz konusu amellerde Hz. Peygamber'in özel hayatının halka açık hale gelmesi ve hanımlarına bu konuda izin verilmesi onun peygamberliğinin ve üstünlüğünün bir delilidir.⁶⁹⁶ Beşinci noktanın hâsılı şudur: bir insan kendi özel hayatını insanlara açamaz ve utanır, ama Hz. Peygamber insanlara öğretmek amacıyla kendi hayatının bu özel yönünü bile topluma açmıştır.

ii. Bu itiraza verilen diğer bir cevap söz konusu bilgilerin edebe aykırı olmadığı ve benzerlerinin Kur'ân'da da bulunduğu şeklindedir.⁶⁹⁷

⁶⁹⁵ Şefî', akt. Mevdûdî, *Sünnet ki Â'ini Hayâsiyyet*, 351.

⁶⁹⁶ Mevdûdî, *Sünnet ki Â'ini Hayâsiyyet*, 352, 353.

⁶⁹⁷ Zikredilen bazı âyetler ise şunlardır: “Kadınlarınız sizin ekinliğinizdir.” (el-Bakara 2/223), “Kendileriyle zifafa girdiğiniz karılarınızdan olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız.” (en-Nisâ

h. Kendi içinde çelişkili olması: Hadisleri reddetmenin bir diğer gerekçesi hadislerin birbiriyle çelişkili olduğu iddiasıdır. Eslem Ceyrâcpûrî şöyle der: “Eğer hadis Kur’ân gibi ise o zaman neden onlar arasında çelişki vardır? Mezhepler, birbirine karşı hadisleri delil kullanıyor. Hâlbuki “Eğer o, Allah’tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı.” (en-Nisâ 4/82) âyetine göre Kur’ân’da ihtilaf yoktur”.⁶⁹⁸ Hadisleri konuları açısından 1. Eğitim, akide, ibadet ve ahlak. 2. Kıssalar ve gelecekle ilgili haberler 3. Ahkâm ve toplumsal hukuk kuralları. 4. Metafizikle ilgili konular (cennet, cehennem, azap, sevap) şeklinde dört kısma ayıran Niyâz Fetihpûrî ise bunlardan ilkinin en korunmuş olması gerektiğini ama onda bile ihtilafların bulunduğunu söylemektedir. Ona göre bunlardan ikinci kısım israiliyatın etkisi altındadır. Üçünü kısımda da ihtilaflar vardır. Son kısım ise tamamıyla uydurmadır. Dolayısıyla hadisler, yeni kurallar belirlenerek yeniden araştırılmalıdır ki bu da imkânsızdır. Bu yüzden hadisler dikkate alınamaz.⁶⁹⁹ Abdülvedûd hadisler arasındaki ihtilafları onların anayasal niteliği (hücciyeti) için bir engel olarak değerlendirmiştir. Kâdî Muhammed Şefî‘ de hadis toplayanların ittifak ettiği hadislerin az olduğunu ileri sürerek hadislerin güvenilirmez olduğunu savunulardandır.⁷⁰⁰ Bu iddialara bazı yanıtlar verilmiştir. Ahmaed Han, ihtilaflı hadislerin uyduma olduğunu düşünen Hıristiyan tarihçilerin⁷⁰¹ fikrini reddetmektedir. Söz konusu ihtilafların doğal sebeplerden kaynaklandığını öne süren Ahmed Hân, her ihtilaflı hadisin uydurma olduğunu düşünenleri eleştirmektedir. Ona göre bu ihtilafların dokuz sebebi vardır. Zikrettiği sebeplerden ikisi hadisin anlaşılmasıyla alakalıdır: Rivâyetin yanlış anlaşılması⁷⁰² ve bir hadisin farklı râvîler tarafından farklı şekilde anlaşılması. İki sebep râvînin sıfatlarıyla alakalıdır: Hadisin bir kısmını unutma veya iki hadisi birbirine karıştırma gibi hafıza kusuru ve hadisi doğru bir şekilde aktarma yeteneğine sahip

4/23), “Attığınız o meniye ne dersiniz?!” (el-Vâkıa 56/58) “وَمَرْيَمَ ابْنَتْ عِمْرَانَ الَّتِي أُخْصِنَتْ فَرْجَهَا” (et-Tahrîm 66/12), “O dökülen meniden ibaret az bir su değil miydi?” (el-Kıyâme 75/37), “Bu su, bel ile kaburga kemikleri arasından çıkar.” “يُخْرَجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ” (et-Târık 86/7). Bkz. Farûkî, *Maḳām-ı Risâlet*, 256-260; Hammâd, *Hücciyet-i Hadîs*, 69.

⁶⁹⁸ Akt. Abdülcebbâr, “Maḳālât”, 76. Pulvârevî bu âyeti hadislerin vahiy olmadığının bir delili olarak zikretmiştir. Bkz. Pulvârevî, *Maḳām-ı Sünnet*, 66.

⁶⁹⁹ Fetihpûrî, *İstîfsârât u Cevâbât*, 348-350.

⁷⁰⁰ Abdülvedûd ve Şefî‘, akt. Mevdûdî, *Sünnet ki Â’îni Ḥayyiyet*, 158, 343.

⁷⁰¹ Ahmed Hân, hiç kimsenin ismini vermemiştir.

⁷⁰² Ahmed Hân bunu açıklamamıştır, ama galiba kastı iki veya fazla hadisin birbiriyle çelişkili olduğunu düşünen kişinin onları doğru anlamamış olmasına işaret etmektedir.

olmamasıdır. Üç sebep *idracla* alakalıdır: Ravînin ortaya koyduğu açıklamanın sonrakiler tarafından hadisin parçası zannedilmesi; konuşmasında hadisin bir parçasını zikreden râvînin talebelerinin söylenenin hepsini hadis zannetmesi; râvînin naklettiği isrâîliyyatın sonrakiler tarafından hadis zannedilmesi. Son sebep ise râvînin, Hz. Peygamber'in farklı durumlarda yaptığı işleri görüldüğü gibi nakletmesiyle alakalıdır. Ahmed Hân'a göre bu son sebep düşünüldüğünde ihtilaflı gözüken tüm hadislerin doğru olma ihtimali vardır.⁷⁰³

Mevdûdî de hadislerdeki ihtilafların dört türüne dikkat çeker: 1. Râvîlerin aynı anlamı farklı lafızlarla rivayet etmesi veya hadisin bir kısmını rivayet edip bir kısmını bırakması. 2. Hz. Peygamber'in tek bir anlamı farklı lafızlarla söylemesi. 3. Hz. Peygamber'in muhtelif zamanlarda farklı amel etmesi. 4. İhtilaflı hadislerden birinin mensuh diğerinin nasih olması. Mevdûdî'ye göre bunlar dışında ihtilaflı giderilemeyen hadisler yüzde bire bile ulaşmamaktadır. Her hadis kendi senediyle geldiğinden yüz hadisin de sâkıt olması diğerlerinin güvenilirliğini etkilememektedir. Ayrıca ona göre, muhaddislerin hadislerin sıhhati üzerindeki ihtilafları sadece düşünce ve araştırma açısından değildir.⁷⁰⁴ Mevdûdî, Abdülvedûd'un itirazını ele alırken bir şeyin anayasal niteliğe sahip olabilmesi için ihtilafsız olması gibi bir zorunluluğun bulunmadığını dile getirmiştir. Ona göre eğer ihtilaflı olması bir şeyin anayasal konumunu zedeliyorsa o zaman bu Kur'ân için de geçerli olacaktır ki onun (bazı âyeterinin) anlaşılmasında ihtilaflar bulunmaktadır. Fakat Abdülvedûd Kur'ân hakkındaki ihtilafların sadece anlam açısından olduğunu ve bir merkez sistemi (*Merkez-i millet*) bulunduğu mezkûr ihtilafların ortadan kaldırılabileceğini, ama hadislerdeki ihtilafların onların metninin tespiti açısından olduğuna işaret ederek Mevdûdî'nin bu cevabına karşı yanıt vermiştir.⁷⁰⁵ Bunun üzerine Mevdûdî iki hususa işaret etmiştir. Ona göre Kur'ân'ın anayasal niteliği kabul edildiğinde, onun anlaşılmasındaki ihtilaflar bir üst makam (*Merkez-i millet*) aracılığıyla çözülebileceği gibi, amelî konularda genel itibariyle sünnetin anayasal niteliği de kabul edilip, tespiti⁷⁰⁶ için üst makamın (*Merkez-i millet*) kararı esas alınabilir. Nitekim Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer döneminde Kur'ân'ın anlaşılması ve sünnetin tespiti konusundaki ihtilaflarda merkez tarafından kabul edilen

⁷⁰³ Hân, *Maḳālât*, 11: 398, 399.

⁷⁰⁴ Mevdûdî, *Sünnet ki Â'ini Ḥayyiyet*, 343, 344.

⁷⁰⁵ Abdülvedûd, akt. Mevdûdî, *Sünnet ki Â'ini Ḥayyiyet*, 156-160.

⁷⁰⁶ Hangisinin doğru hangisinin doğru olmadığı konusundaki karar.

görüŖ esas alınırdı. Ŗimdi de benzer bir kurum bunun gibi alıŖma yapabilir.⁷⁰⁷

Hadislerdeki ihtilaflar konusunda Ahmed Hân ve Mevdûdî'nin bu detaylı cevaplarına ilaveten Ŗu gerekeler de dile getirilmiŖtir:

i. Hadislerde görölen ihtilaflar, gerek eliŖki değil, anlamaktan kaynaklanan ihtilaflardır.⁷⁰⁸ Ayrıca sadece basit ihtilaflar nedeniyle bir Ŗeyin reddedilmesi gerekecekse o zaman tüm ilimler reddedilir.⁷⁰⁹

ii. Hadisler gibi Kur'ân'da da ihtilaflar bulunmaktadır. Nasıl ki onların arası farklı yöntemlerle bulunuyorsa hadislerinki de özölür. Bu ihtilaflar yüzünden hadislerin reddedilmesi doğru değildir.⁷¹⁰ Bu ihtilaflı hadislerin nasih mensuh, evlâ gayr-i evlâ, caiz ve mübah gibi derecelere mahmul olması da öne sürölmüŖtür.⁷¹¹

iii. Allah'ın sıfatları ile ahlak, rikak, mucize, cennet ve cehennemle ilgili hadislerde ihtilaf olmadığı, sadece ahkam hadislerinde ihtilaf bulunduğu, onların da özölmüŖ olduğu da söylenmiŖtir.⁷¹² Ayrıca ihtilaflı hadisler ok az olduğundan onlar yüzünden tüm hadislerin reddedilmesi doğru bulunmamıŖtır.⁷¹³

2.2.1.5. Ümmet İinde İhtilaflara Sebep Olması

Hadislerin reddi için gösterilen diğer bir gereke, bir önceki Ŗüpheyne bağlantılı olarak, onların ihtilaflara sebep olmasıdır. İddiaya göre hadisler birbiriyle eliŖkilidir, onları kabul etmek ümmetin zararınadır. Sözelimi Ceyrâcpûrî'ye göre ümmette olan ihtilafların sebebi hadistir, her mezhep ve fırka kendi düşöncelerini hadisler üzerinde inşa etmiŖtir. Hâlbuki Kur'ân'a göre (er-Rûm 30, 31)⁷¹⁴ mezheplere ayrılmak Ŗirktir.⁷¹⁵

⁷⁰⁷ Mevdûdî, *Sünnet ki Â'ini HayŖiyyet*, 158-161.

⁷⁰⁸ Abdölcebbâr, “Mağâlât”, 76, 77; Farûkî, *Mağâm-ı Risâlet*, 238-244.

⁷⁰⁹ Abdüssettâr, “Münkirîn-i Hadîs key İ'tirâzat”, 96, 97.

⁷¹⁰ Abdölcebbâr, “Mağâlât”, 76, 77; Rağmânî, *Azamet-i Hadîs*, 186, 187; Farûkî, *Mağâm-ı Risâlet*, 238-244; Hammâd, *Hücciyet-i Hadîs*, 83, 84; Şiddîkî, *Sünnet-i Nebvî or Hem*, 184-187. Bu müellifler Kur'ân'ın eliŖkili gibi görölen âyetlerini delil olarak zikretmiŖlerdir. Burada sadece iki örnek vermekle yetinecektir. Mesela “Sonunda onların manevraları, ‘Rabbimiz Allah’a andolsun ki biz (ona) ortak koŖanlar değildik’ demelerinden başka bir Ŗey olmayacaktır.” (el-En‘âm 6/23) âyeti ile “Allah’tan hiçbir söz gizleyemezler.” (en-Nisâ 4/42) âyeti eliŖkili gözökmektedir. Biri kıyamet gününde müşriklerin hiçbir Ŗey saklamayacağını diğeri ise kendi Ŗirkini inkâr edeceğini beyan etmektedir. Aynı Ŗekilde “Sululukları kesinleŖmiŖ olanlara günahları konusunda soru sorulmaz.” (el-Kasas 28/78) ile “Rabbine andolsun, onların hepsine yapmakta olduklarını mutlaka soracağız (el-Hicr 15/92) âyetleri eliŖkili gözökmektedir.

⁷¹¹ Abdölcebbâr, “Mağâlât”, 76, 77; Farûkî, *Mağâm-ı Risâlet*, 238-244.

⁷¹² İdrîs Kandehevî, “Münkirîn-i Hadîs key Delâil”, 223-246; Hammâd, *Hücciyet-i Hadîs*, 83, 84.

⁷¹³ İdrîs Kandehevî, “Münkirîn-i Hadîs key Delâil”, 223-246.

⁷¹⁴ “وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ۝ مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا”

Ceyrâcpûrî, mutezilenin hadisçilere yönelik söylediği “sizin yüzünüzden din bozukluğa uğramıştır” sözünü de hatırlatmaktadır.⁷¹⁶ Bu iddiaya verilen en temel cevap hadisler reddedildiğinde dini nasıl yaşayacağız, sorusu olmuştur. Ancak Gulâm Ceylânî Berk, bu soruya “hadislere göre namaz kılmaya başlarsak her mescidin namazı diğerininkinden farklı olacaktır” şeklinde yanıt vererek temel şüpheyi savunmayı sürdürmüştür.⁷¹⁷

Bu şüpheyi verilen cevaplardan bazıları şöyledir:

a. İslam’da ortaya çıkan ilk ihtilaflar hadislerden değil, Kur’ân’ın yanlış anlaşılmasından kaynaklanmıştır. Mesela Hariciler “Hüküm ancak Allah’a aittir.” (Yûsuf 12/40) âyetini farklı yorumlamışlar, peygamberliğini iddia eden yalancı Müseyleme de “(Ey Mekkeliler!) Şüphesiz biz size üzerinize şahitlik edecek bir peygamber gönderdik. Nitekim Firavun’a da bir peygamber göndermiştik.” (el-Müzzemil 73/15) âyetini kendi sahte/sözde peygamberliği için delil göstermiştir.⁷¹⁸

b. Keylânî, sünnî Şîî ihtilafında hadislerin değil Abdullah b. Sebe hareketinin payı olduğunu savunur. Yine o, ihtilaflara sebep olan şey hadis ise hadisin hüccet olduğunu kabul etmeyen mutezililer neden farklı düşüncelere ayrılmışlardır, sorusunu sorar.⁷¹⁹ Rüstemî de benzer bir cevap vermektedir. Ona göre Şîa ve Ehl-i Sünnet arasındaki ihtilafların sebebi hadis değil, bid’î akidelerdir. Muhaddislerin hadis kabul şartlarından biri de kişinin bir bidatın savunucusu olmamasıdır. Ona göre diğer fırkalar arasındaki ihtilafın sebebi ise şahsi takliddir.⁷²⁰ Rüstemî tarafından verilen bu cevabın ilk kısmı ikna edici değildir, çünkü ilgili bid’î düşünceler de hadislere dayandırılmaktadır. Ancak ehl-i sünnete göre o hadisler sahih değildir.⁷²¹ Cecce, ilgili ihtilafların sebebinin hizipçilik ve cehalet olduğunu söylemektedir.⁷²²

c. Üstelik ihtilafların doğduğu dönemde hadislere dayanarak bu düşüncelerin ortaya konulması, hadislerin hüccet olarak kabul edildiğinin delili sayılmıştır.

d. Hadisler nedeniyle ümmette ihtilaflar azdır. Hadisler ortadan kalkarsa ihtilaflar

⁷¹⁵ Ceyrâcpûrî, “İlm-i Hadîs”, 90, 91.

⁷¹⁶ Ceyrâcpûrî, “İlm-i Hadîs”, 59.

⁷¹⁷ Berk, *Do İslâm*, 232.

⁷¹⁸ Raḥmânî, *Azamet-i Hadîs*, 191, 192. Hz. Mûsâ ile Hz. Hârûn’un peygamber olarak gönderildiğini Müseyleme kendi sözde peygamberliğinin bir delili olarak zikretmiştir.

⁷¹⁹ Keylânî, *Â’ine-i Pervîziyyet*, 612, 613.

⁷²⁰ Rüstemî, *İnkâr-ı Hadîs*, 284, 285.

⁷²¹ Keylânî, *Â’ine-i Pervîziyyet*, 478.

⁷²² Cecce, *Tefhîm-i Sünnet*, 193.

çoğalacaktır. Nitekim ilk dönemdeki bazı büyük ihtilaflar hadis aracılığıyla çözülmüştür. Mesela, Hz. Peygamber'in defnedileceği yer, halifenin seçilmesi, peygamberin mirası gibi konulardaki ihtilaflar, hadisler doğrultusunda çözülmüştür.⁷²³

Abdugaffâr Hasan Rahmânî, örnek olarak inkârcıların namaz konusundaki ihtilaflarına atıfta bulunmaktadır. Bazılarının namazın sadece zikir olduğunu, bazılarının sadece sabah ve yatsı namazını kastettiğini, bazılarının ise sabah, ikindi ve yatsı namazları şeklinde anladığını ve diğer iki görüşü inkâr ettiğini zikretmesi bundandır. Kimilerine göre ise namaz rububiyyet sistemidir.⁷²⁴ Keylânî bu konuyu şöyle açıklamaktadır: Ümmetin yüzde doksan beşi hadisi hüccet olarak kabul etmesine rağmen Kur'ân tefsirinde ihtilaflar vardır, eğer hadisleri ortadan kaldırarak sadece lügat ile Kur'ân anlaşılmalı çalışılırsa, ayrıca zamane koşullarının etkisi de eklenirse, Kur'ân, çocukların oyuncağı gibi olmuş olacaktır. Ona göre hadislerin kabul edilmesinin sebep olduğu ümetin bölünmesi sadece birkaç fırka ile sınırlıdır.⁷²⁵

2.2.2. Durumlara Göre Hadis ve Sünnetin Bağlayıcılığı

Hadis/sünnetin hücciyetini tamamıyla inkâr edenlerin düşünce yapılarını ortaya koyduktan sonra, farklı durumlara göre hadis ve sünnet arasında ayırım yapanların görüşleri zikredilecektir. Bu tartışmaların ele alındığı genel bağlamda göz önünde bulundurulması gereken önemli husus, hadis ve sünnet arasında ayırım yapanların, bunların hücciyeti yani delil olma yönlerinden de farklılık arz ettikleri kanaatinde oldukları gerçeğidir.

2.2.2.1. Hüküm Koyma Yönü

Hadis/sünnetin hüküm koyması ifadesiyle kastımız dinde onların müstakil konumudur. Yani hadis ve sünnette zikredilen ama Kur'ân'da ne ispat ne de nefiy şeklinde temas edilen bir hükmün dinî değeri ne olacaktır? Hadis ve sünnet arasında ayırım yapan ve yapmayanların her ikisi de sünnetin hüküm koyma yetkisini kabul etmektedir. Dolayısıyla burada ele alınacak tartışmalar sadece hadisler ve bazılarının tabiriyle âhâd haberlerle alakalıdır.

Bu konudaki iki görüş açıktır; biri mutlak inkâr, ikincisi ise hadisin sahih olma şartıyla

⁷²³ Rahmânî, *Azamet-i Hadîs*, 193, 195.

⁷²⁴ Rahmânî, *Azamet-i Hadîs*, 195, 197.

⁷²⁵ Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 242.

mutlak kabulü. Bu başlık altında asıl işlenecek olan görüş, hadis ve sünnetin eş anlamlı olmadığını düşünenlerin fikirleridir. Bunlar arasında Gâmidî ve onun takipçilerinin dışındakiler hadisi de dinde müstakil hüccet olarak kabul etmektedirler. Mesela Gâmidî'nin hocası Islâhî, kendisinden daha güçlü bir delile aykırı olmayan ve karinelerle desteklenen haber-i vahidle amel edilmemesini, sünnetten yüz çevirmek diye nitelendirmektedir.⁷²⁶ Ancak o, hadisin kabulü için bazı şartların bulunmasının da gerekli olduğunu dile getirir. Onun zikrettiği şartlar ileride hadisin tespit ölçülerinde ele alınacaktır.

Islâhî'den farklı düşünen Câvîd Ahmed Gâmidî kendi fikrini şu şekilde ortaya koyar: “Genellikle hadis denilen, Hz. Peygamber’in söz, fiil ve takrirlerinin âhâd haberleri hakkında düşüncemiz şudur: Bunlardan elde edilen ilim asla yakın seviyesine ulaşmaz. Dolayısıyla bunlarla dinde hiçbir amel ve akide artmaz (sabit olmaz). Bunların içerdiği dinî konular, aslında Kur’ân ve sünnetle sınırlı olan dinin tefhim, beyan ve onlarla amel etmek için Hz. Peygamber’in üsve-i hasene’sinin beyanıdır. Hadislerin kapsamı sadece budur. Bu yüzden mezkûr sınır haricindeki bir şey ne hadis sayılabilir, ne de sadece hadis olduğundan kabul edilebilir”.⁷²⁷ Gâmidî hadisin hücciyetinin izafî (yani kişiden kişiye farklı olan) şeklini de zikreder. Ona göre eğer birisi, hadislerin Hz. Peygamber’in sözü, fiili ve takrirleri olduğu konusunda mutmain ise⁷²⁸ o zaman hadisler onun için bir hüccet olur ve o söz konusu hadislerde zikredilen hükümleri kabul etmek zorundadır

Yukarıda dile getirilen görüşten elde edilen sonuçlar şunlardır: 1. Haber-i vahid ile yakın ilmi elde edilemez. 2. Bunlar ne akide ne de amel konusunda müstakil delil olabilir. 3. Bunlar dinin hükümleri için sadece açıklama ve beyan olabilir. 4. Hadislerin hücciyetinin izafî yönü de vardır. Bunlardan ilk üç hususla ilgili tartışmalar bulunsa da hadisin hücciyetinin izafî yönü üzerinde bir eleştiriye rastlanmamıştır.

a. Konula ilgili nazarî itirazlar şunlardır:

i. Gâmidî'den önce yaşamış olan Abdülcebbâr Ömerpûrî benzer fikri nakledip eleştirmiş, ama kime ait olduğunu açıklamamıştır. Zikrettiği düşünceye göre sadece Kur’ân’ı açıklayan yani onun lafzının, ibaresinde yer alan mücmel hükümlerin

⁷²⁶ Islâhî, *Tavzîhât*, 80.

⁷²⁷ Gâmidî, *Mizân*, 15.

⁷²⁸ Yani, onların Hz. Peygamber’e olan nispetini kabul ettiği takdirde.

açıklayıcısı olan hadisler kabul edilebilir.⁷²⁹ Ömerpûrî'ye göre söz konusu düşünce doğrultusunda makbul sayılan hadisler iki türlü olabilir: 1. Zikredilen külli hükümleri açıklayan hadisler 2. Kur'ân'da zikredilen cüzî hükümlerin tafsilini ortaya koyan hadisler. Ömerpûrî birinci kısmın kabulünde hiç kimsenin ihtilafı olmadığını ve hadislerin “Peygamber size ne verdiyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin.” (el-Haşr 59/7) emrinin kapsamına dâhil ve onun tefsiri olduğunu söyler. Abdülcebbâr Ömerpûrî hadislerde yer alan birçok cüzî hükmün Kur'ân'da özlü bir şekilde bile yer almadığını zikrederek ikinci ihtimali reddetmiştir.⁷³⁰ Yani hadislerde yer alan bazı cüzî hükümler, Kur'ân'ın herhangi bir cüzî hükmüne dair açıklamalar değildir. Dolayısıyla bu düşünceye göre söz konusu hadislerin reddedilmesi gerekir. Mesela namazın cüzî hükümleri, alışveriş ve faizin cüzî detayları gibi.⁷³¹ Verilen diğer cevapların birçoğu buna benzemektedir ama bunlar asıl şüpheyi temas etmemektedir. Çünkü itiraz rivayet edilen hadisler ile alakalı iken buradaki cevaplar, Hz. Peygamber'e itaatin gerekli olduğuna dair verilmiştir.

ii. Salâhaddin Yûsuf, Kur'ân dışındaki hükümlerde sünnet/hadisın hücciyetini beyan etmek için İbn Kayyim'a atıfta bulunmaktadır.⁷³² Ona göre söz konusu hükümler, Hz. Peygamber'in teşrî'î konumunun göstergesidir. Yani bunlar Hz. Peygamber tarafından ortaya konulmuş ve bunlara itaat vaciptir. Dolayısıyla eğer Hz. Peygamber'e olan itaat, sadece Kur'ân'a muvafık konularla sınırlı tutulursa o zaman ona ayrı olarak itaatin emredilmesi, anlamsız ve sâkıt olacaktır.⁷³³ Bu konuda Salâhaddin Yûsuf ve diğerlerinin zikrettiği örnekleri Gâmidî ele almıştır. Bunlar daha çok nesih ve tahsisle alakalı olduğundan ilgili yerde işlenecektir.

iii. Gâmidî, hadisleri Hz. Peygamber'in örnek hayatının kaynağı olarak kabul etmektedir. Ama bunları amel veya akide için müstakil delil olarak kabul etmediğinden “Eğer hadisler Hz. Peygamber'in örnek hayatını taşıyorsa neden amel ve akide konusunda delil olamaz” şeklinde kendisine itiraz yöneltmiştir.⁷³⁴

iv. Muhammed Zübeyr, sahâbe uygulamasını delil olarak haber-i vâhidin hücciyetini

⁷²⁹ Abdülcebbâr, “Maḳālât”, 46, 47.

⁷³⁰ Abdülcebbâr, “Maḳālât”, 47, 48.

⁷³¹ Zikredilen örnekler Ömerpûrî'ye aittir.

⁷³² Muhammed b. Ebî Bekir İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakki'în an Rabbi'l-âlemîn*, thk. Muhammed Abdüsselâm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991), 2: 220.

⁷³³ Yûsuf, *Fitne-i Gâmidîyyet*, 35, 36, 41.

⁷³⁴ Nâşır, *Uşûl-i İslâhî*, 102, 103.

savunmaktadır. O, sahâbenin Hz. Peygamber'den, vasıtasız veya birinin aracılığıyla ilim almalarını delil göstermiştir. Yani ona göre bu durum, haber-i vahid ile ilim elde etmek demektir.⁷³⁵ Sahâbenin Hz. Peygamber'den ilim alma şeklinin ikincisi, yani birinin aracılığıyla almaları, haber-i vahid olsa da birinci kısmının haber-i vahid olarak değerlendirmesi yanlıştır. Hz. Peygamber'den doğrudan ilim alan bir kişi için o haber, haber-i vahid değildir. Çünkü söz konusu kişi bizatihi Hz. Peygamber'den yani dinin kaynağından istifade etmektedir ve arada bir vasıta da yoktur.

b. Haber-i vâhidi kabul edenlerin bazı gerekçeleri şöyle sıralanılabilir: Hadisin hücciyeti konusunda ortaya konulan delillerin çoğu, klasik hadis kitaplarında geniş bir şekilde yer almaktadır. Dolayısıyla burada konuyla alakalı söz konusu delillerin farklı açılardan ele alınanlarına veya üzerinde tartışma bulunanlarına yer verilecektir.

i. “İsrailoğullarından bir şâhit de bunun benzerini (Tevrat'ta görerek) şahitlik edip inandığı halde, siz yine de büyüklük taslamışsanız” (el-Ahkâf 46/10) âyetine göre Kur’ân’ın tasdiki için Allah tarafından kâfirlere karşı “bir şâhidin şahitliğinde” delil gösterilmesi, haber-i vâhidin hücciyeti için bir gerekçe sayılmıştır. Çünkü zikredilen âyette imanla ilgili şahitlik söz konusudur. Abdüssettâr bundan hareketle taabbudi konularda (الأمر التعبدية) haber-i vâhidin hüccet olduğunu öne sürmektedir.⁷³⁶

ii. Abdüssettâr Ömerpûrî, Hz. Mûsâ hakkında şahitlik yapan kişinin ifadesini anlatan “Eğer yalancı ise, yalanı kendi aleyhinedir. Eğer doğru söylüyorsa, sizi tehdit ettiği şeylerin bir kısmı başınıza gelecektir.” (Gâfir 40/28) âyeti doğrultusunda sâlih ve dindar kişi tarafından aktarılan haberin güvenilir olmasının gerekli olduğunu söylemektedir. Ayrıca Arapça belâgat ilmine göre “عَلَيْهِ” câr-mecrûrun, müteallakından (متعلق به) önce zikredilmesinin hasr (حصر) anlamına gelmesinden hareketle şu sonuca varmıştır: Âyete göre eğer haberi aktaran yalan söylüyorsa vebalı sadece ona aittir. Bu durumda onu duyan ve kabul edenler üzerinde bir vebal yoktur.⁷³⁷ Yani onu kabul etmekte bir sakınca yoktur.

iii. Hz. Peygamber, kendi peygamberliğini ispatlamak için geçmiş hayatını delil göstermişti ki⁷³⁸ o, insanî ilişkilerde bile yalan söylemediğinden Allah’a atıfta

⁷³⁵ Zübeyr, *Fikr-i Gâmidî*, 25, 26.

⁷³⁶ Abdüssettâr, “Münkirîn-i Hadîs key İ’tirâzât”, 126, 127.

⁷³⁷ Abdüssettâr, “Münkirîn-i Hadîs key İ’tirâzât”, 126, 127.

⁷³⁸ “فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِ” (Yûnus 10/16).

bulduğunda hiç yalan söylemezdi. Abdüsettâr bundan hareketle Mekkeliler gibi tüm insanlar için Hz. Peygamber'in hayatının bir delil statüsünde olduğunu ve onunla ilgili bilgilerin ancak rivâyetler vasıtasıyla elde edilebileceğini söyleyerek hadislerin hücciyetini beyan etmektedir.⁷³⁹

iv. “Def’i mefâsid celb-i menâfî’den evlâdır”⁷⁴⁰ şeklindeki fikhî kaideye dayanarak Eyyûb Dihlevî şunu söylemektedir: “Âhad haber, eğer gerçekten Hz. Peygamberin sözü ise onunla amel etmek, onu terk etmenin azabından kurtulmak demektir. Ama eğer o, Rasûlün sözü değilse o zaman sadece faydasız bir amel işlenmiş olacaktır.”⁷⁴¹ Yani haberi-i vâhid ile amel etmek, onu terk etmekten evladır. Bu delil, zayıf gözükmektedir. Eğer durum böyle kabul edilirse o zaman tenkide uğramış birçok rivâyetin de gerçek olma ihtimali vardır. Dolayısıyla onunla da amel edilmesi, terkinden evla sayılmalıdır, ama genel düşünce öyle değildir.

v. Eyyûb Dihlevî bir başka gerekçe olarak da şunu söyler: Haber-i vâhidin hüccet olmadığını düşünerek onunla amel etmemeye niyetlenmek de aslında bir ameldir ve bunun (yani terk-i amelin niyeti) esası vehimdir.⁷⁴² Ona göre vehim zandan daha düşük bir delil olduğundan zanna dayanarak amel etmek ondan evladır.⁷⁴³

vi. Kur’ân’da haber-i vâhidin hüccet olmadığını ispat eden bir gerekçenin bulunmaması da onun hücciyetinin bir delili sayılmıştır.⁷⁴⁴

vii. Eyyûb Dihlevî, Hz. Peygamber’in kat’î bir hükmü ile amel edilmesinin Allah’ın kat’î bir hükmü olduğunu söyler. Buna dayanarak zannî bir sözü ile amel edilmesinin Allah’ın zannî bir hükmü olduğunu düşünerek onunla amel edilmesinin vacip olduğunu iddia eder. Ona göre Allah’ın zannî olan bir hükmü de ameli gerekli kılar.⁷⁴⁵

⁷³⁹ Abdüsettâr, “Münkirîn-i Hadîs key İ’tirâzât”, 126, 127.

⁷⁴⁰ درء المفاسد أولى من جلب المصالح

⁷⁴¹ Eyyûb, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs*, 49.

⁷⁴² Ona göre bir haberde gerçek veya yalan olma ihtimalinin yüksek tarafına zan, düşük tarafına vehim denir. Yani zan bir haberin doğru veya yalan olması konusunda yüksek ihtimalin adıdır. Vehim ise bir haberin doğru veya yalan olması durumun düşük ihtimalidir. Bunu metinde zikrettiği delile intibak edersek durum şöyle olur: Sahih olan bir hadisin gerçekten Hz. Peygamber’in sözü olma ihtimali yüksektir, o zaman bununla amel etmek zanla amel etmek demektir. Ama aynı hadiste düşük olsa da yalan olma ihtimali de vardır ki bunun adı vehimdir. Dolayısıyla söz konusu hadis ile amel etmemenin niyeti aslında vehim esaslı bir ameldir. Ona göre zan, vehimden yüksek bir delil olduğundan onunla amel etmek evladır.

⁷⁴³ Eyyûb, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs*, 49.

⁷⁴⁴ Eyyûb, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs*, 54.

⁷⁴⁵ Eyyûb, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs*, 49, 50.

2.2.2.2. İnançla İlgili Konularda Hücciyeti

Hadisin teşrî'î konumunu kabul edenler onun inançla ilgili konularda delil olabileceği hakkında ihtilaf etmişlerdir. Bazıları inançla ilgili konularda hadisin hücciyetini kabul ederken diğerleri ise bu konularda onu, müstakil delil olarak kabul etmemektedir. Bu düşüncede olanlar, akidenin tespiti için kat'î bir delilin gerekli olduğunu ve hadislerin zannî olması sebebiyle bu konuda delil olamayacağını temel gerekçe olarak öne sürerler. Mesela Eyyûb Dihlevî, muhkem âyetlerin iman ve ameli, müteşâbih âyetlerin ise sadece imanı gerektirdiğini zikreder. Hz. Peygamber'in sözlerine gelince, tümünün amel ve akide konusunda delil olabileceğini kabul etmekle birlikte, rivâyet yoluyla gelenlerin zannî olması sebebiyle sadece amelî konularda hüccet olabileceğini düşünmektedir.⁷⁴⁶ Mevdûdî de bir yazısında aynı düşüncüyü ortaya koymaktadır. Ona göre iman ve küfrün ölçüsü, yalnız Hz. Peygamber'den elde edilen kesin bilgi yani Kur'ân ve mütevâtir rivâyet olabilir.⁷⁴⁷ Hadislerin zannî olmasına atıfta bulunan bu fikirler dışında haber-i vâhide dayanan bir bilginin inkârı sebebiyle tekfir veya tefsîk'in caiz olmadığı düşüncesi de delil olarak zikredilmiş ve haber-i vahid hadislerin ilm-i yakîn/kesin bilgi ifade etmediği belirtilmiştir.⁷⁴⁸

Bu düşünce, genelde amelî konularda hadisin hücciyetini kabul edenler tarafından dile getirilmiştir. Bu yüzden konuyla alakalı tartışmaların bir kısmı, haber-i vâhidin hücciyeti noktasında amelî ve akidevi açılardan farklı değerlendirmelerle ilgilidir. İlk olarak bu konu, sonra da haber-i vâhidin akide konusuna delil olabilmesinin gerekçeleri zikredilecektir. Haber-i vâhidin yakın ilim ifade edip etmediği ile ilgili tartışmalar, hadisin zanniliği konusunda ele alınacaktır.

a. Akide konusunda hadisleri kabul etmeyenler, hadislerin zannî olduğunu delil göstermiştir. Buna şu itiraz yapılmıştır: Eğer bunun delili Kur'ân'da zanla alakalı olan âyetler ise o zaman hadislerin zannî olması zararlı değildir. Buna gerekçe olarak da Allah tarafından müşriklerin kınanmasına sebep olan zan ile⁷⁴⁹ haber-i vâhidin ifade

⁷⁴⁶ Eyyûb, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs*, 27.

⁷⁴⁷ Mevdûdî, *Resâil u Mesâil*, 1: 170, 171; 3: 97.

⁷⁴⁸ Akt, Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 3: 212, 213; Manzûr'l-Hasen, "Hadîs u Sünnet kî Hücciyet Medrese-i Ferâhî key Mavkif kâ Takâbulî Câize", *İşrâk* (Ekim 2016): 40-44. Manzûr'l-Hasen, bu konuda Ebû Zehre'ye atıfta bulunarak haber-i vâhidi inkâr eden birinin kâfir olmadığı kanaatinde olan İmâm Şafii'nin görüşünü öne sürmüştür. Ayrıca o, Alâeddîn es-Semerkindî (ö. 539/1144) ile bazı çağdaş âlimlere de atıfta bulunmuştur.

⁷⁴⁹ "إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ" (en-Necm 53/28).

ettiği zann-ı galibin farklı olduğunu söylemişlerdir. Gâzî Üzeyir bu bağlamda şu soruyu ortaya atmıştır: Eğer Allah'ın uyarısı mutlak zanna yönelik ise o zaman ahkâm (amel) konusunda bunun kabul edilmesi ve buna karşılık akide konusunda reddedilmesinin delili nedir?⁷⁵⁰

b. Akide ve amelî bir arada barındıran hadislerle amel etmek konusunda onların içerdiği akidelerin kabulünü gerektirmesi açısından da itiraz yapılmıştır. Mesela teşehhütte “Allah’ım kabir azabından, cehennem azabından, ölüm ile hayatın fitnesinden ve deccalın fitnesinden sana sığınırım” duasının okunmasını buyurmuşlar.⁷⁵¹ Bu hadis teşehhütte mezkûr duanın okunmasını yani bir amelî ortaya koymaktadır. Bu hadisle amel edildiğinde (yani söz konusu dua okunduğunda) hadiste yer alan kabir azabı ve deccalın fitnesi gibi konuların akîdevî açıdan kabul edilmesi söz konusu olacaktır. Eğer bu hadis sadece amel konusuna delil sayılırsa o zaman içinde zikredilen akidelere inanılmaması halinde bu amel ne meşru ne de ibadet sayılabilir.⁷⁵²

c. Bir itiraz da akide ve amelin birbiriyle bağlı olması açısından yapılmıştır. Tartışmaya neden olan fikrin, akidenin amele ve amelin akideye şâmil olmama düşüncesinden kaynaklandığını söyleyen Gâzî Üzeyir, bu temelin yanlışlığına inanmaktadır. O, amelin akideye bağlı olduğunu, akidesiz bir amel ve amelsiz bir akidenin anlamsız olduğunu söylemektedir. Örnek olarak yalnız temizlik için abdest almak, gezmek amaçlı hacca gitmek ve sadece sağlık için oruç tutmanın faydasız olduğunu zikretmektedir.⁷⁵³ Bir başka ifadeyle ameller, inançla birlikte değerli olmaktadır. Bu da akide ve amelin birbirine bağlı olduğunun delilidir.

d. Sahâbe’nin Hz. Peygamber’den doğrudan aldığı akideler, âhâd haberlerle tabiine ulaşmıştı. Ama onların bu gerekçe doğrultusunda ilgili akideleri reddetme şansı yoktu. Bu yüzden sonrakilerin de hadisleri, haber-i vahid olma gerekçesiyle reddetme imkânına sahip olmadığı düşünülmüştür.⁷⁵⁴ Benzer bir itiraz şudur: Akîdevî konularda haber-i vahidin kabul edilemeyeceği düşüncesi sahâbeden sonra akideler için ahad

⁷⁵⁰ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadis*, 3: 172.

⁷⁵¹ “إِذَا تَشَهَّدَ أَحَدُكُمْ فَلْيَسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنْ أَرْبَعٍ يَقُولُ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ جَهَنَّمَ، وَمِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ، وَمِنْ فِتْنَةِ الْمَحْيَا وَالْمَمَاتِ، وَمِنْ شَرِّ فِتْنَةٍ” Müslim, “Mesâcid”, 128.

⁷⁵² Üzeyir, *İnkâr-ı Hadis*, 3: 174.

⁷⁵³ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadis*, 3: 177.

⁷⁵⁴ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadis*, 3: 175.

haberleri değersiz kılar.⁷⁵⁵

e. Haber-i vâhidin, akide ve amel açısından dinî değeri farklı olsaydı, Hz. Peygamber tarafından bunun açık bir şekilde beyan edilmesi gerekirdi.⁷⁵⁶ Ancak haber-i vâhidin mutlak hüccet olması konusunda da Hz. Peygamber'in açık bir ifadesi yoktur denilerek bu delile bir itiraz yapılabilir.

b. Bu düşünce seleften halefe tevarüs yoluyla gelen tüm akideler hakkında şüphe uyandırıcı olarak nitelendirilmiştir. Gâzî Üzeyir, ahad haberler ile nakledilmiş olan yirmi beş kadar akideyi örnek olarak vermiştir.⁷⁵⁷

c. Haber-i vâhidin hem akide hem de amel için delil olabilmesi için zikredilen gerekçeler birinci kısmı, Kur'ân'da Hz. Peygamber'e olan itaatin mutlak olduğunu veya haber-i vâhidin hüccetini ortaya koyan âyetlerdir. Hâlbuki bu ikisi söz konusu düşünce için sağlam deliller sayılmaz. Asıl şüphe akide ve amelde Hz. Peygamber'e olan itaatte ayırım yapmak değil rivâyet yoluyla gelenler hakkındadır. Ancak Gâzî Üzeyir'in zikrettiği delillerinden biri, gerçek itiraza temas etmektedir. O, Allah'ın, müminleri Hz. Peygamber'e gelerek ondan din öğrenip kendi kavimlerine öğretmeyi teşvik ettiğini belirten âyete (et-Tevbe 9/122) dayanarak haber-i vâhidin akide ve amel konusunda hüccet olduğunu savunmuştur. O, Hz. Peygamber'e gelen grupların öğrenmiş olduğu dinde amel ile akidenin birlikte bulunduğunu delil göstermiştir.⁷⁵⁸ Yani onların Hz. Peygamber'den elde ettiği akidevî ve amelî konular söz konusu kavimlerine âhad haber şeklinde ulaşmasına rağmen kavim için hüccet sayılmıştır. Dolayısıyla haber-i vâhid hem akide hem de amel konusunda hüccettir.

d. Delillerin ikinci kısmında Hz. Peygamber'in gönderdiği davetçiler ele alınmıştır. Gerekçenin temeli şudur: Hz. Peygamber'in gönderdiği davetçilerin çalışma alanına amel ile akide de şâmil idi. Bu yüzden âhad haberler de akide konusunda delildir. Bunun için örnek olarak zikredilen davetçiler arasında Mâlik b. Huveyris (ö. 74/693-94) Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh (ö. 18/639) ve Muaz b. Cebel'in (ö. 17/638) isimleri yer almaktadır. Özellikle Muaz b. Cebel'i kitap ehline gönderirken Hz. Peygamber'in

⁷⁵⁵ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadis*, 3: 176.

⁷⁵⁶ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadis*, 3: 176.

⁷⁵⁷ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadis*, 3: 180-182.

⁷⁵⁸ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadis*, 3: 171.

“onları Allah’tan başka ilah olmadığına çağır”.⁷⁵⁹ ifadesi de buna delil olarak zikredilmiştir ki bu bir akidedir.⁷⁶⁰

e. Hz. Hızır ile görüşen Hz. Mûsâ’nın, hangi Mûsâ olduğu hakkındaki bir tartışmada Hz. Abbâs, Hızır ile görüşenin Beni İsrâil’e gönderilen Hz. Mûsâ olduğunu ispatlamak için Ubey b. Ka’b vasıtasıyla Hz. Peygamber’in bir hutbesine atıfta bulunmuştur. Gâzî Üzeyir bunu naklettikten sonra: “Bu da bir akidedir” demiştir.⁷⁶¹ Yani Hz. Abbas bir sahâbi aracılığıyla naklolunan haber-i vâhidi akide konusuna delil göstermiştir.

f. “Bizden bir söz işitip onu belleyip başkalarına aktaranın Allah yüzünü ak etsin”.⁷⁶² hadisinde amel ve akide arasında herhangi bir ayrıma gidilmemesi de bir delil olarak ortaya konulmuştur.⁷⁶³

2.2.3. Hadis ve Sünnetin Kur’ân’la İlişkisi

Hadis ve sünnetin hücciyetiyle ilgili tartışmalarda önemli bir konu onların Kur’ân’la ilişkisidir. İlgili tartışmalarda bunlar üç yönüyle ele alınmıştır: 1. Hadis ve sünnetin, Kur’ân’ın tefsiri ve açıklamasındaki değeri 2. Hadis ve sünnetin, Kur’ân’ın ortaya koyduğu bir hükmü tahsis etme konumu. 3. Hadis ve sünnetin, Kur’ân’ın bir hükmünü neshedebilme yetkisi. Gerçi bazı âlimler tahsisi de şerh anlamında kabul etmektedir⁷⁶⁴ ama bizim ilgilendiğimiz düşünürler bunlar arasında bir ayrıma gitmemektedirler. Bu yüzden her ikisi ayrı ayrı başlık altında işlenecektir.

2.2.3.1. Tebyîn

Hadis ve sünnetin hücciyetini mutlak olarak reddedenler dışında hiçbir kimse, bunların Kur’ân’ın açıklayıcı olma yönünü inkâr etmemektedir. Hadis ve sünnet arasında ayırım yapanlar da bu konuda aynı tarafta durmaktadır. Bunun bazı detaylarını hadisin kavramsal sınırını çizerken zikretmiştik. Gâmidî de aynı düşünceye sahip olmakla birlikte onun Kur’ân’da zikredilen (Gâmidî nezdindeki) sünnetlerin şerhi için ancak

⁷⁵⁹ إِنَّكَ تَقْدُمُ عَلَى قَوْمٍ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ، فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَى أَنْ يُؤْخَذُوا اللَّهَ تَعَالَى، فَإِذَا عَرَفُوا ذَلِكَ، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ “... صَلَوَاتٍ فِي يَوْمِهِمْ وَلَيْلَتِهِمْ”. Buhârî, “Tevhîd”, 1.

⁷⁶⁰ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 3: 172, 173.

⁷⁶¹ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 3: 173.

⁷⁶² “نَضَرَ اللَّهُ أَمْرًا سَمِعَ مِنَّا حَدِيثًا فَحَفِظَهُ حَتَّى يُلَاقَهُ غَيْرُهُ”. Tirmizî, “İlim”, 7.

⁷⁶³ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 3: 173.

⁷⁶⁴ Bkz. Hân, *Maqālât* 13:147.

icma ve tevatür yoluyla gelen rivâyetlerin kabul edileceğini⁷⁶⁵ anlatan görüşü ile çelişkili gözükmemektedir. Bunun çelişkili yönü, kendisinin Kur'ân'ın tefsiri için haber-i vâhidi kabul etmekte olmasına rağmen Kur'ân'da yer alan sünnetin açıklaması için icma ve tevatür şartı aramasıdır. Burada onun zikrettiği gerekçe sünnetin Kur'ân'dan önce olma düşüncesidir. Ama bu takdim tarihî midir yoksa teşri'î mi bunun hakkında bilgi vermemektedir. Hadis ve sünnetin bu konumunu tamamıyla inkâr edenlerin gerekçeleri ve üzerindeki tartışmalar, itaatin mahiyeti konusunda zikredilmiştir.

2.2.3.2. Tahsîs/Tahdîd

Hadis ve sünnetin Kur'ân'la ilişkisinin ikinci yönü Kur'ân'ın nefy veya isbât (نفي و اثبات) olarak zikrettiği bir hükmün sınırlarını daraltması anlamında tahsis yetkisidir. Yani hadis ve sünnet ile Kur'ân'ın bir hükmü tahsis edilebilir mi? Bu konuda iki görüş vardır: 1. Hadis ve sünnet ile Kur'ân'ın herhangi bir hükmü tahsis edilemez. 2. Sadece bazı açılardan tahsis edilebilir.

a. Görüşlerin birinci kısmı tahsisin mutlak inkârıdır. Ahmed Hân, Çekrâlevî ve Gâmidî hadis ve sünnet ile Kur'ân'ın hiçbir şekilde tahsis edilemeyeceğini söylemektedirler. Bunlar sonuç olarak aynı düşüncüyü kabul etse de delilleri birbirinden farklıdır. Mesela Ahmed Hân, Kur'ân'ın hiçbir âyetinin mensûh olmadığını söylemektedir. Ona göre âlimlerin mecazen nesh dedikleri⁷⁶⁶ yönünden de hadisler Kur'ân için nâsîh olamazlar. Hatta Ahmed Hân bunu hadisin zayıflığının bir göstergesi olarak değerlendirir.⁷⁶⁷

Câvid Ahmed Gâmidî tahsis yerine tağyir ve tebdil kelimesini kullanmıştır. Ancak hadis ile sünnetin böyle bir yetkiye sahip olmadığını söylemektedir. Ona göre Kur'ân'da yer alan bir hükmü, sünnet ne neshedebilir ne de ona herhangi bir değişiklikte bulunabilir. Sebep olarak Kur'ân'ın sünnete böyle bir yetki vermediğini iddia eder. Gâmidî naklolunan sünnet bir tarafa, Hz. Peygamber'in de böyle bir konuma sahip olmadığını düşünmektedir. Bunun aksinin iddia edilebilmesi için ancak Kur'ân'dan kat'î bir nassın delil olabileceğini söyler.⁷⁶⁸

Burada ilk olarak bu fikir üzerindeki nazârî itirazlara daha sonra ise onların delilleri ve

⁷⁶⁵ Gâmidî, *Mîzân*, 47.

⁷⁶⁶ Büyük ihtimal tahsis kastedilmektedir.

⁷⁶⁷ Hân, *Maḳālât*, 13: 147; Çekrâlevî, akt. Betâlevî, “Alâmet-i Kıyamet”, 153, 154.

⁷⁶⁸ Gâmidî, *Burhân*, 38-40.

üzerindeki tartışmalara yer verilecektir.

Salâhaddîn Yûsuf bu düşüncenin, Hz. Peygamber'in mansıbına aykırı olduğunu söylemektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu hükümler, Kur'ân'ın hükümlerinde değişiklik sayılmaz, onlar Allah'ın kendi Rasûlüne verdiği konunun göstergesidir.⁷⁶⁹

Meymen, "Peygamber size ne verdiyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin." (el-Haşr 59/7) âyetinden hareketle Gâmidî'nin fikrinde çelişki olduğunu iddia eder. Ona göre söz konusu âyette Hz. Peygamber'e olan itaat âmdır ama Gâmidî, hurma döllemesi hadisiyle onu tahsis etmektedir.⁷⁷⁰ Yani itaati dinî konularla sınırlı tutarak Kur'ân'da zikredilen genel itaati tahsis etmesi onun kendi kuralına aykırıdır ki ona göre sünnet ile Kur'ân'ın herhangi bir hükmü tahsis edilemez.

Nazarî itirazlardan sonra bu düşünce için ortaya konulan deliller ve üzerindeki tartışmalar şöyle sıralanabilir.

i. Bu konuda zikredilen delillerden biri şudur: Kur'ân'ın genel bir hükmünün sınırlandırılması için ondan üstün olan bir delil lazımdır. Dolayısıyla yaratan'ın keliması, yaratılanın sözüyle sınırlandırılmaz.⁷⁷¹ Abdülcebbâr Ömerpûrî, hadisin sadece Hz. Peygamber veya bir insanın keliması olduğunda böyle bir şüphenin doğru olabileceğini fakat söz konusu hadisin, vahyin bir parçası olması sebebiyle hadis ile Kur'ân'ın tahsisini, vahiy ile vahyin tahsisi diyerek söz konusu şüpheye yanıt vermektedir. Ona göre ikisi de Allah tarafından olduğuna göre birinde hükmün âm şeklinde zikredilmesi halinde diğerrinin onu tahsis etmesinde bir sakınca yoktur.⁷⁷²

ii. "Bu kitabı; her şey için bir açıklama olarak indirdik." (en-Nahl 16/89) âyet-i kerîmesinde Kur'ân hakkında zirkedilen ifadeden hareketle onun, herhangi bir sınırlandırma ve açıklamaya muhtaç olmadığı öne sürülmüştür.⁷⁷³ Bu delil ve üzerindeki tartışmalar detaylı bir şekilde vahy-i gayr-i metlûv ve itaatin mahiyeti konusunda ele alınmıştır.

iii. Bu konuda öne sürülen bir başka delil de Kur'ân'ın, sünnet için böyle bir hakkı

⁷⁶⁹ Yûsuf, *Fitne-i Gâmidîyyet*, 73, 74.

⁷⁷⁰ Meymen, *Uşûl u Mebâdî*, 82-84.

⁷⁷¹ Çekrâlevî, akt. Abdülcebbâr, "Mağâlât", 59, 60.

⁷⁷² Abdülcebbâr, "Mağâlât", 59, 60.

⁷⁷³ Akt. Abdülcebbâr, "Mağâlât", 59, 60.

tanımamış olduğu söylemidir.⁷⁷⁴ Bu delile verilen cevapların çoğunda Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın açıklama görevinden bahseden âyetler zikredilmektedir. Mesela: Gâmidî bu konuda “İnsanlara, kendilerine indirileni açıklamak ve onların da (üzerinde) düşünmeleri için sana *zikri* indirdik.” (en-Nahl 16/44) âyetini zikrederek “beyan” kelimesi üzerinde durmaktadır. Ona göre burada beyan kelimesi açıklamak, şerh etmek anlamındadır ve bu da bir şeyin anlamını ortaya koymak, kapalılığını ortadan kaldırmak demektir. Bunun için o, Bakara sûresinde inek kesilme olayında yer alan beyan kelimesine (el-Bakara 2/68, 69)⁷⁷⁵ ve bazı şairlerin şiirlerinde geçen söz konusu kelime ve türevlerine atıfta bulunmaktadır. Bütün bunlardan sonra o, “teybin” kelimesinin terim anlamını: “Mükellim'in bir kelimini ilk söylediğinde ondan ne kastettiğinin ortaya konulması” şeklinde verir. Yani o (tahsis) önceden söz konusu keliminde saklı olan bir şeydir, dolayısıyla sonradan ilave edilen değildir. Bu durumda Gâmidî'ye göre sonradan bir kelimeye nispet edilen şey beyan ve şerh değildir, ister ona nesh denilsin ister değişiklik.⁷⁷⁶ Bu konuda verilen cevaplardan en kayda değer, Muhammed Zübeyr tarafından verilmiştir. O, Hz. Peygamber'e böyle bir hakkın verilmesini Gâmidî'nin zikrettiği deliliyle ispatlamaya çalışmıştır. Ona göre inek kesilme emri ilk başta her türlü ineklere (البقرة) şâmil idi. Hz. Mûsa'nın kavmi tarafından bunun beyanı istendiğinde (يُسَيِّئُ لَنَا) önce rengi ve sonra diğer nitelikleri açısından inek özelleştirilmiştir. Zübeyr ilk başta genel bir ineğin kesilme emri verilmesine rağmen sonradan bu umumun renk ve diğer sıfatlarla sınırlandırılması delil olarak tahsisin de beyanın sınırında olduğunu, dolayısıyla Hz. Peygamber'e böyle bir yetki verildiğini iddia etmektedir.⁷⁷⁷ Yani Hz. Peygamber'e verilen Kur'ân'ı açıklama yetkisi tahsise de şâmilidir.

iv. Sünnet ile Kur'ân'ın bir hükmünün tahsis olamayacağına dair Gâmidî'nin zikrettiği diğer bir delil ise “Onu kendiliğimden değiştirmem benim için olacak şey değildir.” (Yûnus 10/15) âyetidir.⁷⁷⁸ Bundan hareketle Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın herhangi bir hükmünde bir değişiklik yapamayacağı düşünülmüştür. Bu delili Islâhî, nesih

⁷⁷⁴ Gâmidî, *Burhân*, 38, 39.

⁷⁷⁵ “يُسَيِّئُ لَنَا مَا لُونُهَا”, “يُسَيِّئُ لَنَا مَا هِيَ”

⁷⁷⁶ Gâmidî, *Burhân*, 42-43.

⁷⁷⁷ Zübeyr, *Fikr-i Gâmidî*, 128-132.

⁷⁷⁸ Gâmidî, *Burhân*, 40.

konusunda kullanmıştır.⁷⁷⁹ Söz konusu delile verilen genel cevap; bu âyette, Hz. Peygamber'in kendi nefesine uyararak böyle bir teşebbüse girişemeyeceği açınsındandır. Dolayısıyla Allah tarafından verilen yetki doğrultusunda yapılanların buna dâhil olmadığı düşünölmüştür. Abdölvekîl Nâsır bunun için “Ben ancak bana vahyolunana uyarım.” (Yûnus 10/15) âyetini delil göstermiştir. Yani onun yaptığı tahsisler vahye tâbidir. Ayrıca Kur'ân'daki sûrelerin, nüzûl tertibinden farklı bir tertip ile sıralanmış olması da bunun vahiy kaynaklı olduğunun göstergesi olarak zikredilmiştir.⁷⁸⁰ “مِنْ تِلْكَاءِ” ifadesinden hareketle ortaya konulan bu cevap Gâmidî tarafından eleştirilmiştir. O, Kur'ân ve sünnet arasındaki farkın sadece vahy-i metlûv ve gayr-i metlûv açısından olmadığını söyler. Ona göre vahy-i hafînin vahy-i celîyi neshetmesini hiçbir akıl sahibi kabul edemez. Manen rivayet edilmekle birlikte, Hz. Peygamber'in zannî olan sözü ile lafız olarak naklolunan Allah'ın sübutu kat'î olan kalamı ne neshedilebilir ne de anlamında bir değişikliğe gidilebilir. Bir gerekçesi şudur ki Allah'ın kalamı sadece Kur'ân'dır, bunun dışındaki vahiy ne Kur'ân ne de Allah'ın kalamıdır.⁷⁸¹ Gâmidî'nin zikrettiği bu delil onun davasına bir açıdan uyumlu değildir. O Hz. Peygamber'e söz konusu yetki verilmediğini iddia etmektedir ama zikrettiği farkların bir kısmı doğrudan Hz. Peygamber'in sözüyle değil nakil olunan şekliyle alakalıdır.

v. Gâmidî bu konudaki görüşünü desteklemek adına zikrettiği diğer bir gerekçesinde Kur'ân'ın, Hz. Peygamber'e nispet edilen her şey için test ve ölçü olduğunu söyler.⁷⁸² Bunu daha detaylı bir şekilde diğer bir yerde şöyle anlatır: “Kur'ân vahiy silsilesinin gözeticisi, dinin keskin delili, hak ve batılın ölçüsü, Allah ve rasûllerine nispet edilen her şey için furkan ve yeryüzünde Allah'ın mîzânıdır (...) her şey onunla ölçölüp tartılacak fakat onu ölçüp tartacak bir şey de olmayacak!”⁷⁸³

vi. Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) bir sözü de delil olarak zikredilmektedir: “Sünnet, ya Kitab'ı beyan etmektedir ya da ona ilave bir hüküm getirmektedir -bu ikinci kısımda sünnet dikkate alınma bakımından beyan edilene nispetle ikinci derecede bir yere sahip olacaktır- eğer sünnet Kur'ân'ı beyan edici mahiyette değilse, o zaman aranılanın

⁷⁷⁹ İşlâhî, *Mebâdî Tedebbür-i Hadîs*, 34, 40.

⁷⁸⁰ Nâsır, *Uşûl-i İşlâhî*, 49.

⁷⁸¹ Gâmidî, *Burhân*, 49-51. Benzeri için bkz. Eyyûb, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs*, 55, 56. Burada vahiy söz konusu değildir, zira her ikisi de vahy-i gayr-i metlûvü kabul etmektedirler.

⁷⁸² Gâmidî, *Burhân*, 40.

⁷⁸³ Gâmidî, *Burhân*, 51.

Kur'ân'da bulunmamasından sonra sünnet dikkate alınacaktır".⁷⁸⁴ Gâmidî bu ifadeden iki sonuç elde etmiştir. Bunlar: 1. Kur'ân'ın temas etmediği bir meselede hüküm olarak sünnet asıldır. 2. Kur'ân'ın zikrettiği bir hükmü, sünnet ancak şerh edebilir. Sünnetin, bunun ötesinde herhangi bir yetkisi yoktur.⁷⁸⁵

b. Tahsisle ilgili ikinci görüş ise bazı durumlarda söz konusu tahsisi kabul etmektedir. Islâhî'nin ortaya koyduğu bu düşünceye göre hadis ve sünnet, Kur'ân'ın bir hükmünün neshedilmesi sınırına dâhil olmamak şartıyla tahsis edebilir. Ona göre tahsis iki türdür. Birinci kısımdaki tahsis hadis, sünnet hatta kıyas ve içtihat ile de yapılabilir. O ikinci kısımdaki tahsis için ne hadise ne de sünnete yetki tanımaktadır. Islâhî, lâfzın anlamı ve âyetin amacına aykırı olan şeyin Kur'ân'ın umumuna girmesini engellemek için yapılan tahsisin, hadis ve sünnet, hatta kıyas ve içtihatla bile yapılabileceğini düşünmektedir. Gerekçe olarak her umumda bazı doğal sınırların ve bunlara dair tahsislerin bulunduğunu söyler. Onun ifadelerinden açıkça anlaşılan; tahsisin bu kısmının, hadis ve sünnetin bir özelliği olmadığıdır. Tahsisin bu kısmına dair zikrettiği örnekler şunlardır: 1. Çeyrek dinardan az bir şeyi çalan kişiye hırsızlık suçu cezası uygulanmaz ki bu hadisler ile mezkûr cezadan tahsis edilmiştir.⁷⁸⁶ 2. Miras konusunda din farklılığı nedeniyle iki kişi arasında miras cari olmamıştır.⁷⁸⁷ Bu iki örneğe Gâmidî nesih konusunda temas etmiştir. Bu yüzden bunların nesih konusunda incelenmesi uygun görülmüştür.

Tahsisin nesih anlamına giren kısmını Islâhî şöyle anlatmaktadır: "Eğer tahsisin sonucu olarak lafzın mefhumuna açıkça dâhil olan bir şey Kur'ân'ın umumundan çıkıp, ondan bambaşka ve daha ağır bir hükme tâbi olacaksa, o zaman bu, tahsis değil nesihdir. Hâlbuki Hz. Peygamber'e Kur'ân'ın hiçbir hükmünü neshetme yetkisi verilmemiştir" Böylece o, hadis ve sünnet⁷⁸⁸ için bu yetkinin söz konusu bile olamayacağını söylemektedir. Islâhî, buna örnek olarak zina eden evli birisi için recm cezasının uygulanmasını zikreder. Ona göre Kur'ân'da geçen zina cezası evli ve bekâr her ikisini

⁷⁸⁴ "اما السنة اما بيانا للكتاب او زيادة على ذلك. فهو ثان على المبين في الاعتبار. وان لم يكن بيانا فلا يعتبر الا بعد ان لا يوجد في الكتاب".

İbrahim b. Mûsâ eş-Şatıbî, *el-Muvafaqât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr (b.y. Dâru İbni Affân, 1997)

⁷⁸⁵ Gâmidî, *Burhân*, 41.

⁷⁸⁶ "تَقَطُّعُ الْيَدِ فِي رُبْعِ دِينَارٍ فَصَاعِدًا". Buhârî, "Hudûd", 14.

⁷⁸⁷ "لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ وَلَا الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ". Buhârî, "Ferâiz", 26. Islâhî, *Mebâdî Tedebbür-i Hadîs*, 40-44.

⁷⁸⁸ Yani nakil yoluyla gelenler.

kapsar, ama hadis böyle bir durumda evli olanı ayrı ve Kur'ân'ın zikrettiğinden daha sert (yani ölüm) bir cezaya tâbi tutmuştur. Dolayısıyla bu bir nesihdir ve kabul edilemez.⁷⁸⁹ Öyle gözüküyor ki Islâhî, bu kuralı sadece recm cezasını reddetmek için ortaya koymuş olmalıdır. Zira onun eserlerinde bu kural için başka herhangi bir örneğe rastlanmamıştır.

Bu taksim dayanaksız bir taksim denilerek reddedilmiştir. Temel gerekçe ise birinci kısımdaki örneklerde Hz. Peygamber tarafından yapılan tahsisin âyetle saklı olma iddiasının doğru olmamasıdır. Nitekim ikinci kısımda zikredilen zina cezasını bekâr olanlara hasrettikten sonra da umumî ifade, hâlâ bir ferdin kapsamında vardır, bu yüzden ikinci kısım da tahsis olup nesih sayılmaz.⁷⁹⁰ Üzeyir birinci kısımdaki tahsisde içtihat ve kıyasa da yetki verilmesini eleştirmiştir. Ama içtihatla Kur'ân'ın tahsis edilip edilmemesi konumuza dâhil olmadığından burada temas edilmeyecektir.

Gâzî Üzeyir'in yaptığı başka bir itiraz şudur: İkinci kısma nesih denmesi için ortaya konulan gerekçeler eğer birinci kısımdaki örnekler üzerinde intibak edilirse aynı sonuç ortaya çıkacaktır. Yani onlar da nesih sayılacaktır. Mesela miras konusundaki Kur'ân hükmü miras alanlar arasında kâfir ve Müslümanın her ikisine de şâmil idi. Fakat hadis, bunlardan sadece birisi⁷⁹¹ için olabileceğini belirtmiştir. Böylece ona da nesih demesi gerekir. Üzeyir: "Eğer birinci kısımdaki örneklerde saklı bir tahsis olduğu varsayılırsa ikinci kısımdaki örnekte de böyle bir tahsis kabul edilmesinde bir sakınca yoktur" şeklinde ilave açıklamalarda bulunmuştur.⁷⁹²

2.2.3.3. Nesih

Kur'ân'ın herhangi bir hükmünün hadis ve sünnet ile neshedilebilmesi konusundaki görüşler üç noktada toplanabilir:

- a. Semavî kitapların hiçbirinde nesih yoktur. Dolayısıyla Kur'ân'ın bir hükmünün neshedilebilmesi söz konusu bile değildir. Bu düşünce Abdullah Çekrâlevî'ye aittir.⁷⁹³
- b. Ahmed Hân'a göre Kur'ân dışındaki semavî kitaplarda nesih vuku bulmuşsa da Kur'ân'da hiçbir nesih yoktur. Bu yüzden hiçbir hadis ile (âhad/mütevâtir) Kur'ân'ın bir

⁷⁸⁹ Islâhî, *Mebâdî Tedebbür-i Hadîs*, 41.

⁷⁹⁰ Nâsır Uşûl-i Islâhî, 52, 53. Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 1: 346-352.

⁷⁹¹ Müsümanlar için.

⁷⁹² Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 350, 351.

⁷⁹³ Çekrâlevî, akt. Abdülcebbar, "Mağâlât", 59, 60; Çekrâlevî, akt. Betâlevî, "Alâmet-i Kıyâmet", 148.

hükmü neshedilemez. Hadisler ancak Kur'ân'ın açıklayıcısı (durumunda) olabilirler.⁷⁹⁴

c. Üçüncü görüşe göre Kur'ân'ın bir hükmünün neshedilebilmesi için sadece Kur'ân'da bulunun bir delil geçerlidir.⁷⁹⁵ Bu düşünce, Abdülhamid Ferâhî, Emîn Ahsen Islâhî ve Câvid Ahmed Gâmidî'ye aittir. Bu düşüncenin temelinde Hz. Peygamber'e böyle bir yetkinin verilmemiş olması fikri vardır. Dolayısıyla hadis, tevâtür yoluyla gelse de bu konuda delil olamaz.⁷⁹⁶ Ferâhî'ye göre mensuh olduğu iddia edilen hükümler çok azdır. Eğer bunlara bir cevap verilirse bu ihtilaf ortadan kalkmış olacaktır. Gâmidî ilgili örnekleri detaylı bir şekilde ele almıştır. Onlar bu başlık altında ilgili yerde zikredilecektir.

Burada sadece bir noktaya işaret etmek gerekirse, Islâhî, âhâd haberlerin yerinin Kur'ân'dan sonra olduğunu söylese de sünnetin, sübut açısından Kur'ân'la denk seviyede olduğunu düşünmektedir.⁷⁹⁷ Gâmidî de aynı düşünceye sahiptir. Ama her ikisi de sünnetle bile olsa Kur'ân'ın bir hükmünün neshedilebileceğini kabul etmemektedirler. Bu konu üzerindeki genel itiraz, sünnetin vahiy olduğu ve sübut açısından Kur'ân'la aynı seviyede olduğunun kabul edilip edilmemesi yönüyledir. Eğer her ikisi de vahiy kabul ediliyor ve sübut açısından aynı seviyede görülüyorlarsa bu durumda sünnet ile Kur'ân'ın bir hükmünün neshi, niçin söz konusu olamasın?⁷⁹⁸

Burada hadislerle tahsis veya neshedilmiş sayılan bazı Kur'ânî hükümlerle ilgili Ferâhî ekolünün görüşü örnekler şeklinde ele alınacaktır. Bu düşünceyi kapsamlı bir şekilde Gâmidî zikretmiştir. Dolayısıyla burada onun yorumlarına yer verilecektir. O, ilgili örneklerde tahsis veya nesih iddiasını, yanlış anlama ve az düşünmenin sonucu diye nitelendirmektedir.

i. Kur'ân'daki “De ki: Bana vahyolunan Kur'ân'da bir kimsenin yiyecekleri arasında leş, akıtılmış kan, domuz eti -ki o şüphesiz necistir- ya da Allah'tan başkası adına kesilmiş bir (murdar) hayvandan başka, haram kılınmış bir şey bulamıyorum.” (el-En‘âm 6/145) âyetinde haram sayılan dört şey dışında hadislerde haram olarak zikredilen şeyler hakkında Gâmidî'nin yorumuna göre söz konusu hadisler, müstakil bir

⁷⁹⁴ Hân, *Maḳālât*, 13: 146-150.

⁷⁹⁵ Gâmidî, *Burhân*, 51.

⁷⁹⁶ Ferâhî, *Tefsîru Nizâmi 'l-Kur'ân*, 30.

⁷⁹⁷ Islâhî, *Mebâdî Tedebbür-i Hadîs*, 34, 40; Islâhî, *Tavzîhât*, 81.

⁷⁹⁸ Abdülvâhid, *Tuḥfe-i Islâhî*, 17, 18; Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 1: 345.

hüküm ortaya koymamaktadır. Onlar sadece insanın fitratında olana dair beyanlardır. Yani onların haram olması hadisler nedeniyle değil, insan fitratına dayanır. Hadisler sadece o fitratı ortaya koyar. Mesela o, kaplan, fil, akbaba, karga, yılan, akreplerin yenmemesini bu açıdan ele almış; at, eşek gibi hayvanların da binmek için yaratılmış olmasından yenilecek olmamasını, aynı şekilde pisliğin (idrâr ve dışkılar) haram kılınmasını da insan fitratına ters olması yönüyle bu kısımdan saymaktadır. Gâmidî'ye göre bu sayılanların yenmemesi hakkında insanın genel fitratı bu şekildedir ve insanların çoğu bu konuda hataya düşmez. O, biraz önce temas edilen âyetteki dört şeyin haram olmasını bilmenin kolay olmaması sebebiyle Kur'ân'ın bu konuda açık bilgi verdiğini düşünmektedir.⁷⁹⁹ Yani sadece insan fitratı bu dört şeyin haram olması konusunda yol gösterici olamazdı. Bu yüzden Kur'ân, onları açıklamıştır.

Muhammad Zübeyr ise bu konuda “Deve de at ve eşek gibi bir binektir. Neden söz konusu kurala göre onun yenmesi haram sayılmamaktadır. Hâlbuki Araplarda en yaygın olan binek deve idi” şeklinde itirazı dile getirmiştir. Bu itiraza ‘Kur'ân devenin helal olduğunu ayrıca beyan etmiştir’ şeklinde bir cevap verilebilir.⁸⁰⁰ Bu yüzden Zübeyr aynı itirazı zikredip “Gâmidî'ye göre helal ve haram konusunda Kur'ân sadece dört şeyi ele almıştır bu yüzden bu itiraz doğru değildir” demektedir.⁸⁰¹

ii. Gâmidî bir kural olarak: “Kur'ân'ın üslûbudur ki lafızlar ve karinelerin delaleti ve hükmün aklî gereksinimlerden anlaşılan şeyleri lafızlarla beyan etmez” demektedir. O, bu kurala binaen iki örnek vermektedir: 1. Kadın ile teyzesini vb. nikâh yoluyla bir araya (bir şahsın nikâhına) getirmenin haram kılınmasını beyan eden hadisler,⁸⁰² aslında Kur'ân'da iki kız kardeşin –aynı anda bir adamın nikâhında- bir araya getirilmesinin haram kılınmasına dayanmaktadır.⁸⁰³ Ona göre eğer karı koca ilişkisinde iki kız kardeşi bir nikâhta birleştirmek fuhuş ise diğer mahremler için de aynı gerekçe vardır. Bu yüzden hadislerde muharremât olan kadınların bir nikâhta toplanmasının haram kılınması, Kur'ân'ın ilgili hükmüne dayalıdır ve müstakil bir haram kılma değildir. 2.

⁷⁹⁹ Gâmidî, *Mîzân*, 35-37.

⁸⁰⁰ “وَمِنَ الْإِبِلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ ۖ قُلْ آلَّذِكْرَيْنِ حَرَّمَ أَمَ الْأُنثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيَيْنِ” (el-En‘âm 6/144)

⁸⁰¹ Zübeyr, *Fikr-i Gâmidî*, 219, 220.

⁸⁰² “نَهَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ تُنْكَحَ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا، وَالْمَرْأَةُ وَخَالَتِهَا”. Buhârî, “Nikâh”, 28.

⁸⁰³ “وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ” (en-Nisâ 4/23).

Süt anne gibi süt kardeşin de mahrem kılınmasını⁸⁰⁴ diğer akrabaların haram kılınmasının gerekçesi olarak değerlendirmektedir. Ona göre hadislerde mahrem olarak zikredilenler söz konusu âyetlerin birer tefsiri niteliğindedir, müstakil hüküm olarak zikredilmiş değildir.⁸⁰⁵

iii. Gâmidî mirasla ilgili “Babalarınız ve oğullarınızdan, hangisinin size daha faydalı olduğunu bilemezsiniz.” (en-Nisâ 4/11) âyetine dayanarak miras hükmünün “faydalı yakınlık” (akrabalık) üzerine inşa edildiğini söyler. Ona göre eğer akraba olan birisi miras bırakana serapa zararlı olmaya başlamışsa o zaman onun miras alması haram kılınacaktır. O, “Müslüman, kafire; kafir de müslümana mirasçı olamaz”⁸⁰⁶ hadisindeki hükmü, söz konusu gerekçenin beyanı olarak kabul etmektedir. Ancak o bu hükmün Arap yarımadasındaki müşrik, yahudî ve hıristiyanlar için geçerli olduğunu öne sürmektedir. Onun bu konudaki gerekçesi şudur: Hz. Peygamber tarafından delillerin tamamen erdirilmesinden sonra müşrik Araplar açık bir şekilde Allah ve müslümanlara karşı çıkmışlardı, böylece Müslümanlar ve onlar arasındaki yararlı akrabalık sonsuza kadar bittiğinden onlar arasındaki miras hakkı da ortadan kaldırılmıştır.⁸⁰⁷ Yani söz konusu hadis miras âyetinin tahsisi değil, şerhidir.

iv. Gâmidî, hadislerde geçen recimle ilgili hükmün sırf zina sebebiyle değil, yanı sıra yeryüzünde fesada neden olmasından dolayı verilen ilave bir ceza olduğunu söyler. Ona göre Hz. Peygamber, bu cezayı kendi dönemindeki fahişe kadınlara uygulamıştı. Onların suçu sadece zina işlemek değil, aynı zamanda fuhşun yayılmasına sebep olmalarıydı. Hz. Peygamber, onların durumlarına göre, bazılarını Nûr sûresinin ilgili âyetini esas alarak değnek vurmuş, bazılarını diğer bölgelere sürgün etmiş ve bazılarını da recmettirmiştir.⁸⁰⁸ Yani hadislerde yer alan recim cezası Nûr sûresinde zikredilen zina cezasının tahsisi değil, yeryüzünde fesat yapılmasının bir tezahürüdür.

v. Gâmidî, Arapça bilen herkesin balık ve çekirgenin ölü şartlarını taşımadığını bildiğinden, bunların, ölünün haram kılınma hükmüne dâhil bile olmadığını dile getirerek hadisteki hükmün tahsis sayılamayacağını iddia etmiştir. O, burada

⁸⁰⁴ “وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاهِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرُّضَاعَةِ” (en-Nisâ 4/23).

⁸⁰⁵ Gâmidî, *Mizân*, 37, 38.

⁸⁰⁶ “لَا يَرِثُ الْمُؤْمِنُ الْكَافِرَ، وَلَا يَرِثُ الْكَافِرُ الْمُؤْمِنَ”. Buhârî, “Meğâzî”, 50.

⁸⁰⁷ Gâmidî, *Mizân*, 38, 39.

⁸⁰⁸ Gâmidî, *Mizân*, 39.

Zemahşeri'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ına⁸⁰⁹ da atıfta bulunmuştur.⁸¹⁰ Yani söz konusu hadis "Ölmüş hayvan size haram kılındı." (el-Mâide 5/3) âyetindeki hükmü tahsis etmemektedir. Ama burada; eğer bunlar ölünün tanımına dâhil değilse neden hadiste "Bizim için iki ölü helal kılındı; balık ve çekirge".⁸¹¹ ifadesi kullanılarak bunlar için ölü denmiştir? şeklinde bir itiraz söz konusu olacaktır.

vi. Hadislerde hırsızlık cezasından istisna edilen durumların⁸¹² aslında hırsızlığın tanımına dâhil olmadığını söyleyen Gâmidî, çocuğun kendi babasının ve kadının kendi kocasının cebinden para almasının, bahçe veya tarladan meyve sebze çalmakla aynı kabilden olduğunu öne sürmektedir. Yani hadislerde geçen benzer hükümler, Kur'ân'daki ilgili hükmün kapsamından hariçdir.⁸¹³

2.2.4. Hadisin Zanniliği

Hadisin hücciyeti konusunda en fazla tartışılan mevzu, onun zannî olma sıfatıdır. Hadisin hücciyetini tamamıyla reddedenler veya amelî konularda kabul edip akidelerde delil saymayanların üzerinde durduğu önemli nokta budur. Bu yüzden bu konunun müstakil bir başlık altında burada işlenmesi uygun görülmüştür.

Hadislerin zanniliği konusu iki şekilde ele alınmıştır. Birinci görüşte olanlar, zan kelimesi tahmin ve vehim gibi anlamlara geldiğinden akide ve amel olarak her iki alanda da hadisin hücciyetini reddetmişlerdir. İkinci görüş ise zannı, ilmin bir kısmı olarak kabul edenlere aittir ki onlar hadisleri, amelî konularda kabul etmekle birlikte akidede delil olarak kabul etmemektedirler. Her iki görüşe ait bir kısım tafsilat, ilgili görüşler altında zikredilecektir.

Eslem Ceyrâcûrî'nin zikrettiği şüphenin özeti şudur: Hadisçilere göre hadis, haberdîr ve onda yalan ve doğru olma ihtimali vardır. Bu yüzden bunlarda hüsn-i zan caiz değildir. Bunlar tetkike tâbi tutulmalıdır. Yani bunlar ilmî tenkit sınırına dâhildir. Ancak din olan şeyler yakîni olup tenkitten beri/uzak olur.⁸¹⁴ Başka bir yerde sadece tevatür ile yakînî bilginin elde edilebileceğini ve hadislerin tümünün âhad haberler olması

⁸⁰⁹ Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an haikâiki gavâmi'zî t-tenzîl*, 3. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 1: 215.

⁸¹⁰ Gâmidî, *Mizân*, 40, 41.

⁸¹¹ "أَحَلَّتْ لَنَا مَيْتَانِ: الْخَوْتُ، وَالْجَرَادُ". İbn Mâce, "Sayd", 9.

⁸¹² Hadis daha önce tahsis konusunda geçmiştir. (s. 144)

⁸¹³ Gâmidî, *Mizân*, 41.

⁸¹⁴ Ceyrâcûrî, "İlm-i Hadîs", 89.

sebebiyle onların, böyle ilim ifade edemeyeceğini söylemektedir.⁸¹⁵ Gulâm Ceylânî Berk sadece Kur’ân’a iman ederek onunla uyumlu olan hadislerin kabul edilmesini ve zannî olan bir şeyin vahiy olarak kabul edilemeyeceğini düşünmektedir.⁸¹⁶ Eslem Ceyrâcpûrî, bu konuda üç âyeti delil göstermiştir:

i. “Hakkında bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme.” (el-İsrâ 17/36).⁸¹⁷

ii. “Onların çoğu ancak zannın ardından gider. Oysa zan, hak namına hiçbir şeyin yerini tutmaz.” (Yûnus 10/36).⁸¹⁸ Bu âyet üç şekilde yorumlanarak ona cevap verilmiştir: 1. Âyet, zannın her durumda değil, hakka karşı olan durumlarda hüccet sayılmadığını beyan etmektedir.⁸¹⁹ 2. Bir şeyin gerçeği zan ile anlaşılamaz. Bu yüzden asıl gerçekler (المعارف الحقيقية) konusunda zann, delil olamaz. 3. Bu âyette haktan kasıt Allah’tır. Yani Allah’ın zatı ve sıfatları hakkında zan delil olamaz.⁸²⁰

iii. “Onlar ancak zanna uyuyorlar ve onlar sadece yalan uyduruyorlar.” (el-En‘âm 6/116).⁸²¹ Bu âyette zanna itaatin kınanmış olması, delil olarak zikredilir.

Hadislerin zannî olma nedeniyle delil olamayacağı şüphesine verilen cevapları üç başlık altında sıralamak mümkündür: 1. Zannın anlamı 2. zan ve yakın ilmi 3. Zannın hücciyeti.

2.2.4.1. Zannın Anlamı ve Hadisçilerin İstılahı

Bu başlık altında zikredilebilecek cevaplar şunlardır.

a. Zann kelimesi, tahmin, galip hayal (الظن الغالب) ve yakın gibi farklı anlamları taşımaktadır.⁸²² Bunun için Kur’ân’da zan kelimesinin yakın anlamında da kullanıldığını ispat eden âyetler delil olarak zikredilmiştir. Mesela “الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ” (el-Bakara 2/46),⁸²³ “وَيُظَنُّوا أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ” (et-Tevbe 9/118),⁸²⁴ “إِنِّي ظَنَنْتُ” (el-Cin 1/27),⁸²⁵ “وَأَنَا ظَنَنْتُ أَن لَّن نُّعْجِزَ اللَّهَ فِي الْأَرْضِ وَلَن نُّعْجِزَهُ هَرَبًا” (el-Hâkka 69/20),⁸²⁵ “أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَّةٍ” (el-Bakara 2/46).

⁸¹⁵ Ceyrâcpûrî, “İlm-i Hadîs”, 88.

⁸¹⁶ Berk, *Do İslâm*, 184, 185.

⁸¹⁷ Ceyrâcpûrî, *Hemârey Dînî Ulûm*, 105, Ceyrâcpûrî, “İlm-i Hadîs”, 87.

⁸¹⁸ Ceyrâcpûrî, “İlm-i Hadîs”, 87.

⁸¹⁹ Abdüssettâr, “Münkirîn-i Hadîs key İ’tirâzât”, 97-99; Farûkî, *Mağâm-ı Risâlet*, 255, 256.

⁸²⁰ Abdüssettâr, “Münkirîn-i Hadîs key İ’tirâzât”, 97-99.

⁸²¹ Ceyrâcpûrî, “İlm-i Hadîs”, 87.

⁸²² Eyyûb, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs*, 44, 45; Selefi, *Hücciyet-i Hadîs*, 30, 31; Selefi, *Mağâlât-ı Hadîs*, 93, 94; Reşid Ahmed, *Ahşenü’l-Fetâvâ*, 1: 129-131.

⁸²³ “Onlar, Rablerine kavuşacaklarını ve gerçekten ona döneceklerini çok iyi bilirler”.

⁸²⁴ “Böylece Allah(ın azabın)dan yine ona sığınmaktan başka çare olmadığını anlamışlardı.”

⁸²⁵ “Çünkü ben, hesabımla karşılaşacağımı zaten biliyordum.”

72/12),⁸²⁶ gibi âyetlerde zan yakın anlamındadır.⁸²⁷ Siyâlkûtî, Kur'ân'ın Hz. Yûnus hakkındaki “فَطْلٌ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ” (el-Enbiya 21/87)⁸²⁸ ve kâfirler hakkındaki “وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا” (Yûnus 10/36)⁸²⁹ ifadesine atıfta bulunarak şunu söylemektedir: Her iki âyetteki zan kelimesi aynı anlamı taşımamaktadır.⁸³⁰ Yani zan kelimesi farklı anlamları taşıyan bir ifadedir.⁸³¹

b. Kur'ân'da kınanmış olan zan, tahmin ve öngörü anlamında olan zandır.⁸³² Siyâlkûtî, sû-i zannın kınanmış olan zan olduğunu söylemektedir.⁸³³ İsmail Selefi, zan kelimesinin karine olmadan vehim ve şüphe anlamında kullanılmayacağını ve bu konudaki şüphenin Urducadaki kullanışından kaynaklandığını öne sürer, ki orada bu kelime vehim ve şüphe anlamında kullanılır.⁸³⁴

c. Hadisler için kullanılan zan kelimesi muhaddislerin bir ıstılahıdır. Onlar bu kavramı, ilmin bir kısmı olarak ilm-i yakîn'in karşısında kullanırlar.⁸³⁵ Eyyûb Dihlevî ise zannın, ilmî ve amelî olarak iki kısımlı olduğunu söyler. İlmî olan zannın yakîn'in mukabili olarak kullanıldığını ve amelî olanın hüsn-i zann⁸³⁶ ve sû-i zann⁸³⁷ diye iki kısma ayrıldığını beyan eder. Ona göre hüccet olan zan ilmî zan yani yakine karşı olan zandır. Hüsn-i zan veya sû-i zan değildir.⁸³⁸ İsmail Selefi, muhaddislerin bu ıstılahını şöyle açıklamaktadır: Hadisin sıhhatı, görünen ve işitilen bir şey değildir. Ricalin durumları ve karinelere delil olarak tetkik, araştırma ve akıl yürütmenin sonucu olan bir hükümdür. Ona göre bu, sem'î ve 'aynî ilimden bir alt derecedeki ilimdir.⁸³⁹ Reşîd Ahmed hadislere zannî denilmesinin iki sebebinin olduğunu zikreder: 1. Bunlardan elde edilen ilim, yakînî istidlâlidir (اليقيني الاستدلالي). 2. Aklen bunlarda hata ihtimali vardır. Bu

⁸²⁶ “Muhakkak ki biz Allah'ı yeryüzünde aciz bırakamayacağımızı, kaçarak da onu aciz bırakamayacağımızı anladık.”

⁸²⁷ Selefi, *Maḳālât-ı Hadîs*, 30, 31; Siyâlkûtî, *Żarb-i Hadîs*, 317; Rüstemi, *İnkâr-ı Hadîs*, 303, 304; Abdüssettâr, “Münkirîn-i Hadîs key İ'tirâzât”, 97-99.

⁸²⁸ “Kendisini asla sıkıştırmayacağımızı sanmıştı.”

⁸²⁹ “Onların çoğu ancak zannın ardından gider.”

⁸³⁰ Siyâlkûtî, *Żarb-i Hadîs*, 318.

⁸³¹ Siyâlkûtî bu iki âyetteki zan kelimesinin birbirinden nasıl farklı olduğunu açıklamamıştır.

⁸³² Reşîd Ahmed, *Aḥsenü'l-Fetâvâ*, 1: 129-131.

⁸³³ Siyâlkûtî, *Żarb-i Hadîs*, 319.

⁸³⁴ Selefi, *Hücciyet-i Hadîs*, 30; Selefi, *Maḳālât-ı Hadîs*, 93.

⁸³⁵ İşlâhî, *Mebâdî Tedebbür-i Hadîs*, 80.

⁸³⁶ Bunn için şu âyeti zikretmiştir: “لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ” (en-Nûr 24/12).

⁸³⁷ Bunun için şu âyeti delil göstermiştir: “اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ” (el-Hucurât 49/12).

⁸³⁸ Eyyûb, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs*, 44, 45. Benzeri için bkz. Siyâlkûtî, *Żarb-i Hadîs*, 319.

⁸³⁹ Selefi, *Hücciyet-i Hadîs*, 33; Selefi, *Maḳālât-ı Hadîs*, 96.

yüzden çoğu hadis zann-ı galibi ifade eder.⁸⁴⁰

2.2.4.2. Zan ve Yakın İlmi

Bu tartışmaların ikinci konusu âhad haberlerin yakînî ilim ifade etmesi açınsındandır. Burada konuyla alakalı değerdendirmeler, itirazları ile birlikte aktarılacaktır.

a. Gâzî Üzeyir şöyle bir şüphe nakletmektedir: “Her râvînin vasfı ve tabiatında doğru, yalan ve hata yapma ihtimali vardır. Bu yüzden şeriatta âhad haberin ilim gerektirmesi bir değıl iki âdil râvî için de muhaldır”.⁸⁴¹ Onun naklettiğı bu şüpheyeye verdiğı cevabın özeti şudur: Her râvînin hatasız ve masum olması gibi bir iddia söz konusu değıldır. Ama Allah, halk üzerinde hüccetini tamama erdirmek (اتمام الحجّة) ve ona ibadet edilmesinde hatadan sakındırmak için, Hz. Peygamber’in söylediklerini, yalancılardan yalanlarından ve nakil esnasındaki çok hatadan korumak maksadıyla kesinlikle ilim adamlarını yaratmıştır. O, bunun tersi bir durumun varlığı düşünöldüğünde dinin, kıyamet gününe kadar korunmuş halde kalacağı va‘dinin ne olacağını sormuştur. Ayrıca Üzeyir, zann-ı galip olarak hadis ilminin hatalardan korunmuş olduğunu da vurgulamaktadır.⁸⁴² Yani her râvî masum değılse de hadisler, geneli itibariyle korunmuş haldedir.

a. İsmail Selefî, âhâd haberlerin karinelerle desteklendiğinde onlardan yakın ilminin elde edilebileceğini ve onunla amel edilmesinin vacip olduğunu söyler. Zikrettiğı karineler şunlardır: Senedin sıhhati, ümmetin kabulü, musannıfın sıhhat iltizamı⁸⁴³ ve bu iltizamın ümmet tarafından kabulü.⁸⁴⁴

b. Sadece tevatürün yakînî ilim ifade ettiğini düşünenlere verdiğı cevapta Gâzî Üzeyir, bir hadis hakkında tevatür iddiasının muhaddislerin sözüne dayandığını söyler. Yani bir muhaddisin: “Şu hadis mütevatirdir” sözüyle onun mütevatir olması öğrenilir. Ona göre eğer yakînî ilim için tevatür şart ise o zaman tevatürün söz konusu olduğunu söyleyen muhaddislerin sayısının da tevatür şartına ulaşması gerekir ki bu imkânsızdır. Dolayısıyla haber-i vâhidin, yakînî ilim ifade etmesi sabittir.⁸⁴⁵ Zikredilen bu delil ile

⁸⁴⁰ Reşid Ahmed, *Ahşenü’l-Fetâvâ*, 1: 129.

⁸⁴¹ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 3: 211.

⁸⁴² Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 3: 211, 212.

⁸⁴³ Yani hadisin yer aldığı kitabın yazarının sıhhat iltizamı. Mesela *Sahîh-i Buhârî* ve *Sahîh-i Müslim*.

⁸⁴⁴ Selefî, *Hücciyet-i Hadîs*, 115, 116; Selefî, *Mağâlât-ı Hadîs*; 297.

⁸⁴⁵ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 3: 191.

ortaya konulan sonuç arasında bir bağ yoktur. Bu delil haber-i vâhidin gerekliliği, tevatürün haber-i vahid ile sübutu gibi sonuçlara açık olsa da haber-i vâhidin yakînî ilim ifade ettiğini ortaya koymamaktadır.

c. İslam'da davanın ispatlanması için istenilen iki şahit (el-Bakara 2/283), şahit ile yemin⁸⁴⁶ ve bunların bulunmaması durumunda sadece yemin ile karar alınmasından hareketle şu itiraz yapılmıştır: Eğer haber-i vahid yakın ilmini ifade eder olsaydı neden İslam şahit ve yemini gerekli kılmıştır?⁸⁴⁷ Gâzî Üzeyir, bu şüpheyi naklettikten sonra dava ve hadis arasındaki farkı şu noktalar üzerinden anlatarak cevap vermiştir: 1. Kul haklarıyla alakalı konularda Allah, zahire göre karar alınmasını emretmiştir. İstenilen şahitler ilim elde etmek için değil zahirin öne sürülmesi içindir. Bunun gerekçesi şudur ki gerçeğe aykırı olsa da, hatta hâkim, gerçeğin farklı olduğunu bilse de şahitlerin ifadelerine göre karar vermek zorundadır. 2. Çünkü şeriatın korunmasını Allah üstlenmiştir. Ama (bu durumda) şahitlerin ortaya koyduğu delillerin sıhhatinin zorunluluğu gibi bir durum yoktur. Bu yüzden hadislerin diğer haberlerle kıyaslanması doğru değildir. 3. Kul hakları ile alakalı muamelelerde zulüm ve baskı gibi şeyler olduğundan ortaya konulan delilde yalan, doğruluk ve zan olabilir ama hadislerin durumu bunun tam tersidir.⁸⁴⁸

d. Âhad haberlerin kesinlik (yakînî ilim) ifade etmediğini ispatlamak için şöyle bir delil de zikredilmektedir: Eğer Allah, âhad haberlerin kesin (yakînî ilim) olduğunu biliyor olsaydı bununla ilgili delili ortaya koymuş olacaktı. Bu itirazın kime ait olduğu hakkında ilgili yerde bilgi bulunmamaktadır. Fakat bunu naklettikten sonra Üzeyir, aynı minvalde şu cevabı vermektedir: “Eğer Allah haber-i vâhidin yalan olmasına rağmen ümmetin bununla amel edeceğini biliyor olsaydı, ümmetin dalaletе düşmemesi için bunların sahih olmadığı hakkında kesinlikle açık burhan ortaya koymuş olacaktı”.⁸⁴⁹ Yani Allah'ın böyle bir hükmü bulunmadığına göre âhad haberler güvenilirdir.

e. Haber-i vâhidi inkâr edenin tekfîr veya tefsîkinin caiz olmadığı üzerinde âlimlerin ittifak ettiğinden hareketle haber-i vâhidin yakînî olmadığı sonucuna varılmıştır. Gerekçe olarak da haber-i vâhid, eğer yakînî olsaydı mütevatir hadiste olduğu gibi

⁸⁴⁶ “أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضَى بِالْيَمِينِ مَعَ الشَّاهِدِ الْوَاحِدِ”. Tirmizî, “Ahkâm”, 13.

⁸⁴⁷ Üzeyir, şüphenin kime ait olduğunu beyan etmemiştir.

⁸⁴⁸ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadis*, 3: 212.

⁸⁴⁹ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadis*, 3: 212.

bunların inkârının da küfür veya bidat sayılması gerekirdi denilmiştir.⁸⁵⁰ Zikredilen bu delile karşı Gâzî Üzeyir, bu konudaki ittifakın sebebini şöyle anlatır: Bir haberden elde edilen ilim, hamili, râvîsi ve dinleyicisinin ilmine göre farklı olur. Bu yüzden eğer bir fakih veya âlimin görüşü bir hadise aykırı gözüküyorsa bunun sebebi şu olabilir: Ona ilgili hadis ulaşmamıştır, ulaşmışsa da doğru ulaşmamıştır ya da ona göre söz konusu hadis sahih değildir. Dolayısıyla haber-i vâhîde aykırı düşünenlerin tekfir veya tefsik edilmemesi bu açıdandır. Yoksa haber-i vâhidin yakînî olup olmamasından değildir.⁸⁵¹

2.2.4.3. Zannın Hücciyeti

Âhad haberlerin zanniliği hakkındaki üçüncü konu zannın hücciyetiyle alakalıdır. Bunlar şöyle sıralanabilir:

a. Zannî olanın tamamıyla reddedilmesi gerektiğini ileri sürenlere verdiği cevapta Mevdûdî, zannî olan şeyin sabit olmasını söylemekle birlikte; sabit olmayan her şeyin reddedilmesinin de gerekmediğini öne sürmektedir. Ona göre hayatın tüm işleri/hayattaki bütün işler/durumlar, yakînî dayanaklar üzerinde inşa edilmemektedir. Zannî olanların tamamıyla kabul edilmesi nasıl yanlış ise onları tamamıyla reddetmek de doğru değildir. Mevdûdî zannî olanların tetkik edilmesini, yakine yakın olanın kabulünü, bundan uzak olanın reddini ve (bunların dışında kalan) aradakiler hakkında tevakkuf yapılmasını savunmaktadır.⁸⁵²

b. Eyyûb Dihlevî, zannın hüccet olduğunu ispatlamak için “Ey iman edenler! Zannın birçoğundan sakının. Çünkü zannın bir kısmı günahıdır.” (Hucurât 49/12) âyetinden hareketle zannın bir kısmının günah kapsamına girdiğini,⁸⁵³ ama zannın çoğundan sakınma emrinin verilmiş olduğunu⁸⁵⁴ söylemektedir. Buna sebep olarak da, hangisinin günah olup hangisinin olmadığına zannî olduğunu binaenaleyh zannın çoğundan men edildiğini zikreder. Ona göre Kur’ân bu durumda zan üzerinde hüküm inşa etmiştir. Dolayısıyla zan hüccettir.⁸⁵⁵

c. Bu konuda zikredilen diğer bir gerekçe ise şeriatte şahitliğin kabulüdür. Şahitlere

⁸⁵⁰ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 3: 212, 213

⁸⁵¹ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 3: 212.

⁸⁵² Mevdûdî, *Tefhîmât*, 1: 351.

⁸⁵³ “إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ” (el-Hucurât 49/12).

⁸⁵⁴ “اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ” (el-Hucurât 49/12).

⁸⁵⁵ Eyyûb, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs*, 44, 45.

dayanılarak verilen kararın zannî olmasına rağmen şeriatin onu esas olarak kabul etmesi, zannın hüccet olduğunun delili sayılmıştır.⁸⁵⁶ Keylânî buna, Hz. Peygamber, insanlar arasındaki ihtilaflarda şahitlere göre karar verirdi. Hâlbuki şahitlikte hata ihtimali vardır, açıklamasını eklemiştir. O, burada Ümmü Seleme hadisini⁸⁵⁷ de zikretmektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in verdiği kararlarda hata ihtimali yoktu ama başka bir hâkimlik önüne yapılan şahitliğinde hata ihtimali olmasının yanı sıra bizatihi hâkimin kendi kararında hataya düşme imkânı olmasına rağmen şeriat onun verdiği karara şer'î değer tanımış ve ona uymayı gerekli görmüştür.⁸⁵⁸ Yani bu karar zannî bir karar olmakta ama şeriat buna itibar etmektedir.

d. Zannın delil olabileceğine diğer bir delil, şeriatta tahkimin geçerliliğidir.⁸⁵⁹ İsmail Selefî: Şeriat, insanları her konunun aslına (özüne) ulaşma külfetine tâbi tutmak yerine zahir ile amel etmeyi yeterli kıldığını söylemektedir.⁸⁶⁰

e. Bazı dinî hükümlerin zanna dayalı olması, onun hüccet olduğunun delili olarak zikredilmiştir. Mesela kıble yönü ve namazda kaç rekâtın kılındığının unutulduğunda galip zanla hareket etme ile imsak ve iftar zamanının (tespitinin) zannî olması böyledir. Keylânî, Hz. Ömer'in bulutlar nedeniyle orucu erken açması durumunda söylediği: “meselenin telafisi kolaydır ve biz böyle ictihad ettik”⁸⁶¹ ifadesini delil göstermiştir.⁸⁶²

f. Amellerin kabul olacağı zannîdir ama insanlar buna dayanarak amel eder. Bunun için “Onlar, korkarak ve ümid ederek Rablerine ibadet etmek için yataklarından kalkarlar.” (es-Secde 32/16) âyeti delil gösterilmiştir.⁸⁶³

g. Dünyevî konularda zan ile amel edildiği de delil olarak zikredilmiştir. Çünkü sadece yakînî konular üzerine amel edilirse hayatın düzeni devam edemez.⁸⁶⁴ Fakat *Tulû‘-i*

⁸⁵⁶ Eyyûb, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs*, 41-43; Selefî, *Hücciyet-i Hadîs*, 34, Selefî, *Maḳālât-ı Hadîs*, 97.

⁸⁵⁷ Söz konusu rivayti birinci bölümde “Hz. Peygamber'in Nübüvvet ve İmamet (Devlet Başkanı) Sıfatlı Olması” başlığı altında ele alınmıştır. (s. 67)

⁸⁵⁸ Keylânî, *Â‘ine-i Pervîziyyet*, 603; Rüstemî de benzer örnekler zikretmektedir. Bkz. Rüstemî, *İnkâr-ı Hadîs*, 305, 306.

⁸⁵⁹ “وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمَّداً فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ” (el-Mâide 5/95)

⁸⁶⁰ Selefî, *Hücciyet-i Hadîs*, 35, 36; Selefî, *Maḳālât-ı Hadîs*, 98, 99.

⁸⁶¹ “الْخُطْبُ يَسِيرُ وَقَدْ اجْتَهَدْنَا”. Muvatta “Sıyâm”, 44.

⁸⁶² Keylânî, *Â‘ine-i Pervîziyyet*, 603.

⁸⁶³ Siyâlkûtî, *Zarb-i Hadîs*, 319; Keylânî, *Â‘ine-i Pervîziyyet*, 628; Siyâlkûtî bunun için “وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا” (el-Muminûn 23/60) âyetini zikretmektedir.

⁸⁶⁴ Eyyûb, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs*, 41-43; Keylânî, *Â‘ine-i Pervîziyyet*, 631; Reşîd Ahmed, *Aḥsenü l-Fetâvâ*, 1: 129-131.

İslâm hareketi tarafından bu gerekçe eleştirilmiştir. Onlara göre, hadisler hüccet olarak kabul edildiğinde bunların dînî statü kazanması ve tartışılmaz hale gelmesi söz konusu olur. Dolayısıyla bunların durumu dünyevî konular gibi değildir. Nitekim din zanna dayalı olamaz.⁸⁶⁵

h. Hadislerin zannî olduğu şüphesi genelde *Tulû'-i İslâm Trust*'a (Vakıf) bağlı olanlar tarafından ortaya konulur. Bu yüzden Keylânî, onların *merkez-i millet* düşüncesini⁸⁶⁶ eleştirir ve bu düşüncede sözü edilen otorite tarafından ortaya konulan ve itaatin lazım olduğu düşünülen hükümlerin de zannî olduğunu vurgular.⁸⁶⁷ Âhâd haberlerin zannî sayılması tespit açısından değildir. Ama *merkez-i millet* denilen ferd veya kurumun ortaya koyduğu hükümlerde tespit açısından zan yoktur. Ancak dinin ruhuna uygun olup olmaması ayrı bir konudur. Bu yüzden bunları birbiriyle kıyaslamak doğru gözükmemektedir.

2.3. Hadis/Sünnetin Tespit Yolları

Hadis ve sünnetin tespit yolları adlı konu iki başlık altında işlenebilir. 1 Hadis tespitiyle alakalı konular. Mesela sened ittisali, ricalin halleri/ahvâl-i ricâl gibi teknik konular ve metnin kabulünün şartları. Burada birinci konu ile ikincisinin metinle ilgili hususları üzerinde durulacaktır. Hadisin sened ve ricalle ilgili hususlarından bazıları üçüncü bölümde ele alınacaktır. 2. Sünnetin tespit yolları, yani bir amele sünnet denebilmesi için onda aranan hususlar.

2.3.1. Hadisin Kabul Ölçüleri

Bu başlık altında hadisin metin açısından kabul şartları ele alınacaktır. Sened ve ricâl ile ilgili konular ikinci bölümde işlenecektir. Burada zikredilen ölçüler, genelde hadisi herhangi bir şekilde hüccet kabul edenler tarafından ortaya konulmuştur. Ama hadis ve sünneti tamamıyla reddedenlerin bazı görüşlerine de yer verilecektir.

2.3.1.1. Kur'ân'a Uyumlu Olması

Hadislerin kabulü noktasında zikredilen ilk ölçü, Kur'ân'dır. Bunun iki yönü vardır: 1. Hadisin Kur'ân'a muvâfık olması. 2. Hadisin Kur'ân'a aykırı olmaması. Genellikle

⁸⁶⁵ *Maḳām-ı Hadîs*, 22, 23.

⁸⁶⁶ Bu düşünce detaylı bir şekilde birinci bölümde ele alınmıştır.

⁸⁶⁷ Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 243, 244; 631.

birinci ölçü, hadisin hücciyetini kabul etmeyenler tarafından; diğeri ise herhangi bir şekilde hücciyetini kabul edenler tarafından ortaya konulmuş bir şarttır. Bunların birincisi bu başlık altında diğeri ise bir sonraki başlık altında işlenecektir.

Hadisin kabulü için onun Kur'ân'a muvaffik olmasını şart koşanların esası şudur: Kur'ân dinin temelidir bu yüzden hadisin onunla uyumlu olması lazımdır.⁸⁶⁸ Bu düşüncenin delillerinin zikredilmesinden önce bunun üzerindeki nazari itirazlara yer verilecektir.

a. Nazari İtirazlar

i. Gâzî Üzeyir, bir hadisin Kur'ân'a muvâfık olmamasının sadece iki şekilde düşünülebileceğini söyler: 1. Hadisin içerdiği bilgi kabul edildiğinde Kur'ân'ın (bir hükmün) reddedilmesini gerekli kılan durum. Ona göre böyle bir uyumsuzluk söz konusu bile değildir. Kur'ân ve hadisler arasında gözüken çelişki gerçek bir çelişki değildir ve bu çelişki, biraz tedebbür ile ortadan kalkar. 2. Kur'ân'da yer almayan bir hükmün hadiste bulunması. Mesela, Kur'ân zekât hükmünü zikretmiştir. Fakat onun detaylarını beyan etmemiştir. Hadisler ise bunu açıklamıştır. Ona göre böyle bir durum Kur'ân'ın bu konudaki beyânına muhalif bir durum sayılamaz.⁸⁶⁹

ii. Abdüssettâr Ömerpûrî Kur'ân ile hadis arasında tevafukun bulunup bulunmamasının nasıl anlaşılacağını sormuştur. Yani bir hadisin Kur'ân'a uyumlu olup olmamasına dair nasıl karar verilecektir? Bu konuda kimin sözü geçerli olacak? Eğer uyumluluktan maksadı görünüşte değil gerçekte olan (نفس الامر) uyumluluk ise onu öğrenmek imkânsızdır.⁸⁷⁰ Yani bir konuda hadisin Kur'ân'a uyumlu olarak kabul edilmesi görünüş ve zahire göre olabilir. Gerçekten uyumlu olup olmamasının öğrenilmesi imkânsızdır.

iii. Sadece Kur'ân'a uyumlu olan bir hadisin kabul edilmesi faydasızdır. Bu itirazın detayı şöyledir: Kur'ân'la ilişkisi açısından hadisler sadece üç türlü olabilir: 1. Kur'ânın aynısını beyan edenler. 2. Kur'ân'dan fazla olan yani onun icmâlini açıklayan veya

⁸⁶⁸ “Haķāik o ‘iber”, *Tulū‘-i İslām*, 11/12 (Aralık 1958): 25; Temennâ İmâdî, *İ‘câzū'l-Kur'ân ve İhtilâf-i Kırâat* (Karaçi: er-Rahman Publishing Turst, 1993), 235, 236. İmâdî'ye göre eğer bir konuda Kur'ân herhangi bir hüküm ortaya koymadıysa hadisin de o konuda hiçbir şey söylememesi gerekir. Dolayısıyla Kur'ân'ın ele almadığı konuya hadis tarafından değinilmesi Kur'ân'a muhalefettir ve kabul edilemez. Çekrâlevî'nin de benzer düşünceye sahip olduğuna, itaatle ilgili birinci görüşte işaret edilmiştir.

⁸⁶⁹ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadis*, 4: 58.

⁸⁷⁰ Abdüssettâr, “Münkirîn-i Hadis key İ'tirâzât”, 133, 134; Benzer bir itirazı Keylânî de ortaya koymaktadır. Bkz. Keylânî, *Â'ine-i Perviziyyet*, 645, 646.

umûmunu tahsis edenler. 3. Kur'ân'da yer almayan bir hükmü ortaya koyanlar. Kur'ân'a uyumluluktan kastı yalnız birinci ihtimal olduğunda onun kabulü faydasız sayılmıştır ki zaten aynı hüküm Kur'ân'da yer almaktadır.⁸⁷¹ Ayrıca ikinci ve üçüncü kısmın kabul edilmemesi durumunda Kur'ân'ın gerçek anlamının karışacağı ve ziyan olacağı, sünnete temas edilmeden Kur'ân'a getirilen açıklamaların ümmette tefrikaya sebep olacağı öne sürülmüştür.⁸⁷²

iv. Bir itiraz da Hz. Peygamber'in teşrî'î konumu açısından yapılmıştır: Eğer yukarıda zikredilen üç kısımdaki hadislerden sadece birincisi -Kur'ân'ın aynısı olan- hüccet olarak kabul edilirse bu Hz. Peygamber'e olan itaatin iptali,⁸⁷³ Hz. Peygamber'in özel konumunun yok sayılması,⁸⁷⁴ ve onun sözüne ümmetinden herhangi birinin sözü kadar değer verilmesi anlamına geldiği düşünülmüştür.⁸⁷⁵ Nasıl ki ümmetten birinin sözü Kur'ân'a muvâfık olduğunda kabul edilir, bu durumda Hz. Peygamber'in sözünü de aynı şekilde kabul etmek, her ikisinin denk seviyede tutulması demektir.

v. Eyyûb Dihlevî'de benzer eleştiri yapmaktadır. Ona göre Kur'ân, Allah tarafından olduğundan mutlak hüccettir. Aynı şekilde peygamber de Allah tarafından (gönderilmiş) olduğundan onun sözü de Allah tarafındandır ve mutlak hüccettir. Kur'ân'a uyumlu olması şart değildir. İlgili şart yalnız halkın sözü için geçerlidir.⁸⁷⁶ Bu cevap, buradaki asıl şüpheyi hitap etmemektedir. Sebebi de bu ölçünün doğrudan Hz. Peygamber'in sözü ile değil, onun nakledilen şekli ile ilgilidir. Fakat burada (Eyyûb Dihlevî tarafından) verilen cevap, doğrudan Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin hücciyetiyle alakalıdır.

vi. Eğer Kur'ân'la uyumluluk, hadisin sıhhatinin delili ise o zaman Kur'ân'la uyumlu olan uydurma hadislerin de kabul edilmesi gerekir ki bunun batıl olduğu açıktır.⁸⁷⁷

b. Delilleri ve üzerindeki tartışmalar

Nazarî itirazlardan sonra hadislerin Kur'ân'la uyumlu olmasının gerekli olduğunu

⁸⁷¹ Raḥmânî, *Azamet-i Hadîs*, 172, 173; Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 645; Hammâd, *Hücciyet-i Hadîs*, 81, 82.

⁸⁷² Raḥmânî, *Azamet-i Hadîs*, 172, 173.

⁸⁷³ Yûsuf, *Fitne-i Gâmidîyyet*, 35, 36.

⁸⁷⁴ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 4: 58.

⁸⁷⁵ Abdüssettâr, "Münkirîn-i Hadîs key İ'tirâzât", 133, 134.

⁸⁷⁶ Eyyûb, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs*, 56, 57.

⁸⁷⁷ Abdüssettâr, "Münkirîn-i Hadîs key İ'tirâzât", 96, 97.

düşünenlerin delilleri ve bunlar üzerindeki tartışmalar ortaya konulacaktır. Burada zikredilecek hadisler farklı senedler ve değişik lafızlarla gelmesine rağmen anlam açısından aynıdır. Bu yüzden sadece birisine metinde, diğerlerine ise dipnotta yer verilmesi uygun görülmüştür.

Nakledilen delililerinden biri şu rivâyettir: “Yakında size benden diye nakledilen farklı hadisler gelecektir. Allah’ın kitabına ve benim sünnetime uygun olanlar bana aittir. Allah’ın kitabı ve sünnetime aykırı olanlarsa bana ait değildir”⁸⁷⁸ Bazı âlimler bu rivâyetin uydurma olduğunu söylerken bazıları çok *zayıf* olduğu kanaatini belirterek mezkûr delili reddetmişlerdir.⁸⁷⁹

2.3.1.2. Kur’ân’a Aykırı Olmaması

Kur’ân’ın hadislerin sıhhatı için ölçü olmasının ikinci yönü, hadislerin ona aykırı olmamasıdır. Bu konuyla ilgili tartışmaların bir kısmı tahsis ve nesih hakkındaki görüşlerin ele alındığı yerde zikredilmiştir. Burada ise konuyla alakalı geri kalan bir kısım detaylar verilecektir.

Bu şartı ilk olarak Ahmed Hân ortaya koymuştur. Ona göre Kur’ân’a aykırı olan hadis, güvenilirmez, reddedilmesi gerekir, hatta uydurmadır.⁸⁸⁰ Ferâhî, Kur’ân âyetleri ve onun nazmına/uyumuna (نظم) aykırı olan hadisin reddedileceğini söylemektedir.⁸⁸¹ Pervîz de Kur’ân’a aykırı olmayan hadisleri kabul ettiğini iddia etmektedir.⁸⁸² Islâhî, Kur’ân’la çelişkili haber-i vâhidin kabul edilemeyeceğini söyler. Kur’ân, kavli tevâtür ile nakledildiğinden kendisinde hiçbir şüpheye yer olmaması sebebiyle onun, haber-i vâhid ile ne nesih olacağı ne de bir değişiklik yapılabileceğini savunur. Ayrıca Allah’ın keliması ve Hz. Peygamber’in sözleri arasında çelişki olmayacağını ve çelişkiye sebep

⁸⁷⁸ “سَيَأْتِيَكُم عَنِّي أَحَادِيثُ مُخْتَلِفَةٌ، فَمَا جَاءَكُم مُّوَافِقًا لِّكِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى وَلِسُنَّتِي فَهُوَ مِنِّي، وَمَا جَاءَكُم مُّخَالَفًا لِّكِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى وَلِسُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي”. Hañib, *el-Kifâye*, 430; Islâhî, *Mebâdî Tedebbür-i Hadîs*, 66-67. Islâhî burada uyumluluk değil muhalif olmama konusunu esas almıştır.

⁸⁷⁹ Bkz. Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 4: 63; Alizeî, *Buhârî per İ’tirâzât kâ ilmî Câize*, 51. Bu kısımdaki diğer rivâyetler ve üzerindeki değerlendirmeler şunlardır.

⁸⁸⁰ Hân, *Maḳâlât*, 11: 382.

⁸⁸¹ Ferâhî, *Tefsîru Nizâmi’l-Kur’ân*, 28, 29.

⁸⁸² Gulâm Ahmed Pervîz, *Ḥatm-i Nübüvvet or tahrîk-i Ahmediyyet*, 8. Baskı (Lahor: Tulû’-i İslâm Trust, 2000), 10. Berk, *Do İslâm*, 334, 335. Ama Pervîz’in bu iddiası doğru kabul edilemez. Çünkü kendisi, Hz. Peygamber’in itaatini onun hayatıyla sınırlı tutmaktadır. Bunun detayları Hz. Peygamber’e itaatin ele alındığı ikinci görüşte zikredilmiştir. Berk de benzer iddiada bulunmuştur. Berk, *Do İslâm*, 334, 335.

olacak nitelikteki hadisın münker olduğunu vurgular. Ona göre Kur’ân’la çelişen hadis ya uydurmadır ya da bize doğru bir şekilde ulaşmamıştır.⁸⁸³ Gâzî Üzeyir, benzer bir görüşü Mevdûdî, Gulâm Ceylânî Berk ve Habiburrahman Kandehevî’ye (ö. 1991)⁸⁸⁴ nispet etmektedir.⁸⁸⁵

a. Nazarî İtirazlar

3. Bu düşünceye yapılan genel itiraz şudur: Eğer çelişkili gözükme reddedilmesini gerektiriyorsa o zaman birbiriyle teâruz halindeki âyetler hakkında nasıl bir karar alınması lazımdır?⁸⁸⁶
4. Sahih hadis ve Kur’ân’ın âyetleri arasında gerçek bir ihtilaf yoktur. Zaten Hz. Peygamber’in Kur’ân’a aykırı bir söz söylemesi de imkânsızdır.⁸⁸⁷ Burada zikredilen bu cevap, asıl şüpheye temas etmemektedir. Buna itiraz edenler de aynı şeyi söylemektedir. Dolayısıyla onlar, Kur’ân’a aykırı gözükme hadisın Hz. Peygamber’e nispetini kabul etmemektedirler.
5. Görünüşte Kur’ân’la çelişen hadis, onun umumunu tahsis eden, onun sınırını daraltan bir hadis olabilir. Mesela balık ölüsünün yenilmesinin haramlığını hadisle tahsis ederek onun yenilebileceği hükmünü çıkarmak örnek olarak verilebilir. Yani bu bir çelişki değildir.⁸⁸⁸
6. Bir itiraz da şu şekilde yapılmıştır: Eğer bu kural genel bir şekilde kabul edilirse bu durumda herkes kendi düşüncesine göre, kendi anlayışı doğrultusunda hadisın Kur’ân’a aykırı olduğunu düşünerek reddedebilir.⁸⁸⁹ Bu genel itirazlardan sonra bu düşünceyi benimseyenlerin delilleri ve üzerindeki tartışmalara geçilebilir.

b. Deliller ve üzerindeki tartışmalar

- i. Ahmed Hân bu ölçüye delil olarak Hz. Âişe’nin, sema‘-i mevtâ (ölülerin işitmesi)

⁸⁸³ İşlâhî, *Mebâdî Tedebbür-i Hadîs*, 49, 67, 70.

⁸⁸⁴ 1924 yılında Hindistan’ın Delhi şehrinde dünyaya geldi. Farklı medreselerde okuyan Kandehevî çoğu derslerini babası İşfâkurrahman’dan almıştır. Daha sonra Pakistan’a hicret etti ve farklı yerlerde imamlık ve hocalık yaptı. Birçok kitabı Arapçadan Urduca’ya tercüme eden Habiburrahman Kandehevî 1991 yılında Karaçi’de vefat etmiştir. Tercümeler dışındaki bazı telif eserleri şunlardır: *Uşûl-i Fıkıh*, *Uşûl-i Hadîs*, *Mezhebî Dâstâneyn or un kî Haqîkat*. Bkz. Muhammed Azîmüddîn Muhabbet, “Kârî Hâfiz Hâbiburrahmân Sıddîkî Kandehevî”, *Mezhebî Dâstâneyn or un kî Haqîkat*, 1: 3-16 (Nâşirin notu).

⁸⁸⁵ Bkz. Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 4: 55, 56.

⁸⁸⁶ Keylânî, *Â’îne-i Pervîziyyet*, 646; Mes’ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 481-484.

⁸⁸⁷ Selefî, *Hücciyet-i Hadîs*, 18; Selefî, *Maqâlât-ı Hadîs*, 82.

⁸⁸⁸ Mes’ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 481; Yusuf, *Fitne-i Gâmidîyyet*, 35-38.

⁸⁸⁹ Mes’ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 481-484.

hadisini Kur'ân'a aykırı olma gerekçesiyle reddetmesini⁸⁹⁰ zikretmektedir.⁸⁹¹

7. Islâhî *el-Kifâye*'ye atıfta bulunarak Hz. Ebû Hüreyre'nin hadisini nakletmektedir⁸⁹² ki onunla ilgili eleştirileri bir önceki başlık altında zikredilmiştir.⁸⁹³ Bunun dışında Islâhî, "Sünnet, Kur'ân'ın anlamını belirler"⁸⁹⁴ hakkında Ahmed b. Hanbel'in söyledikleri⁸⁹⁵ ile Hatib Bağdâdî'nin "Akla ve Kur'ân'ın sabit ve muhkem olan hükmüne aykırı haber-i vâhid kabul edilemez"⁸⁹⁶ ifadesini delil göstermiştir.⁸⁹⁷ Islâhî'nin Hatib Bağdâdî'den naklettiği sözüne Meymen şu cevabı vermektedir: Hatib Bağdâdî, burada sened itibariyle sahih olan bir hadisin Kur'ân'a aykırı olduğu gerekçesiyle reddedilme konusunu ele almamaktadır. O, uydurma olan hadislerin alâmetlerinden biri olarak onun Kur'ân'a aykırı olduğunu ortaya koymaktadır. Meymen bu iddiası için sened açısından sahih olan haber-i vahidin hücciyetinin Hatib Bağdâdî tarafından kabul edildiğini beyan eden bir ifadesini delil gösterir.⁸⁹⁸ Meymen, netice itibariyle Hatib Bağdâdî'nin, Kur'ân, sünnet, ilim ve akla aykırı deyip kabul etmediği hadislerin, sahih olmayan hadisler olduğunu vurgulamaktadır. Yani sahih olmayan hadis Kur'ân, sünnet, ilim ve akla aykırı olur.⁸⁹⁹ Muhammed Ramazan Selefi,⁹⁰⁰ Hatib Bağdâdî'nin *el-Kifâye*'sinde haber-i vâhidin kabulü hakkındaki bölümünü, bu konuda delil göstermiştir⁹⁰¹ Meymen'in zikrettiği diğer cevabı şudur: Bir hadisin Kur'ân'a

⁸⁹⁰ Buhârî, "Meğâzî", 8.

⁸⁹¹ Hân, *Maḳālât*, 11: 382.

⁸⁹² Bu hadis önceki ölçüde ele alınmıştır. Haṭīb, *el-Kifâye*, 430.

⁸⁹³ Islâhî, *Mebâdî Tedebbür-i Hadîs*, 65-70. Islâhî burada Kur'ân'ın hadis ile neshi konusunu da ele almıştır. Detayları "hadis ve sünnetin Kur'ân'la ilişkisi başlığı" altında zikredilmiştir. (s. 146)

⁸⁹⁴ "السُّنَّةُ قَاضِيَةٌ عَلَى الْقُرْآنِ"

⁸⁹⁵ "وَسُئِلَ عَنِ الْحَدِيثِ الَّذِي رَوَى أَنَّ السُّنَّةَ قَاضِيَةٌ عَلَى الْكِتَابِ، فَقَالَ: مَا أَجْسُرُ عَلَى هَذَا أَنْ أَقُولَهُ، وَلَكِنِّي أَقُولُ: إِنَّ السُّنَّةَ تُفَسِّرُ الْكِتَابَ وَتُؤَيِّدُهُ". İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, 2: 1194.

⁸⁹⁶ "وَلَا يُقْبَلُ خَبَرُ الْوَاحِدِ فِي مُنَافَاةِ حُكْمِ الْعَقْلِ وَحُكْمِ الْقُرْآنِ الثَّابِتِ الْمُحْكَمِ". Haṭīb, *el-kifâye*, 417.

⁸⁹⁷ Islâhî, *Mebâdî Tedebbür-i Hadîs*, 67-70.

⁸⁹⁸ لَا يَثْبُتُ الْخَبَرُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى يَرُودَهُ ثِقَّةٌ عَنْ ثِقَةٍ، حَتَّى يَتَنَاهَى الْخَبَرَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِهَذِهِ الصِّفَةِ، وَلَا يَكُونُ فِيهِمْ "رَجُلٌ مَجْهُولٌ، وَلَا رَجُلٌ مَجْرُوحٌ، فَإِذَا ثَبَتَ الْخَبَرُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِهَذِهِ الصِّفَةِ وَجَبَ قَبُولُهُ وَالْعَمَلُ بِهِ وَتَرْكُ مُخَالَفَتِهِ". Haṭīb, *el-Kifâye*, 20.

⁸⁹⁹ Meymen, *Uşûl u Mebâdî*, 94-96.

⁹⁰⁰ 1967 yılında Faysalâbâd'a bağlı bir köyde dünyaya gelen Selefi, herhangi bir medresede İslâmî ilimler tahsil etmemiştir. Sadece farklı ders sohbetlerine katılarak hadis ve tefsir hakkında bilgi sahibi olmuştur. Yaklaşık 5 kitabı ve ehl-i hadis ekolüne bağlı farklı dergilerde yayınlanmış 200 civarında yazısı bulunan Ramazan Selefi bazı dergilerin yönetim kurullarında da yer almıştır. Bazı kitapları şunlardır: *Mevlânâ Abdülvehhâb Dihlevî or un kâ Hânedân*, *Mevlânâ Şenâullah Emritserî*, *Mevlânâ Muhammed İdrîs Hâşimî or un kî Hâdemât*. Bkz. Battî, *Çemenistân-ı Hadîs*, 765-768.

⁹⁰¹ Muhammed Ramazan Selefi, "Haber-i vâhid, Hadis-i Nebevî kî Hücciyet ko Te'âmül-i Ümmet Hâşıl hey", *Muḥaddis*, 44/9 (Kasım 2012), erişim: 01 Ağustos 2019, <http://magazine.mohaddis.com/shumara/75-nov2012>.

aykırı olması onun uydurma olduğunun delili (ölçüsü) değil; alâmetidir. Yani sahih olarak kabul edilen hadisleri, bu ölçü ile deneyerek reddetmek söz konusu değildir. Ona göre hadisçilerin, Kur’ân ve akla aykırı olan hadisin, uydurma olarak nitelendirdikleri şey de budur. Onlar hadisin kabulü için senedi, asıl ölçü saymışlardır.⁹⁰²

2.3.1.3. Sünnet-i Ma’lûme

Hadisin kabulü için ortaya konulan diğer bir ölçü ise sünnet-i ma’lûmeye uygunluğudur. Mevdûdî bu konuda şunu söylemektedir: “Hadiste geçen bir konu hakkında ondan daha güçlü yolla gelen sabit sünnete bakılmalı”.⁹⁰³ O, başka bir yerde şöyle ifade etmektedir: “Bazen sahih sened ile gelen bir hadis, metin açısından çok zayıf yönleri sahip olur ve kitap ile sünnet yoluyla elde ettiğimiz bilgilere uymaz. Böyle durumlarda hadis ya te’vil edilsin veya reddedilsin”.⁹⁰⁴ Islâhî bu konuda şunu söylemektedir: “Ümmetin elinde olan sünnetin kendisi de bir ölçüdür. Sünnetler, amelî tevatür ile ispatlanmış olduğundan söz konusu sünnet-i ma’lûme’ye uymayan veya aykırı olan her şey reddedilir. Âhâd haberler, onları (amelî tevâtürle sâbit olmuş sünnetleri) etkileyemez”.⁹⁰⁵ Islâhî, bu konuda *el-Kifaye*’deki السنة مجرى الجارى مبحث/sünnet yerine geçen amel bölümünü delil olarak zikretmekte ve “Medine ehlinin ameli” ıstılahını bu kısımdan saymaktadır.⁹⁰⁶

Her hadisin müstakil bir hüccet olduğu gerekçesinden Gâzî Üzeyir, halkın çoğunun veya bazılarının ameline aykırı olması sebebiyle bir hadisin kabul edilemeyeceği düşüncesini reddetmektedir. Kendi görüşü ile alakalı olarak, Hattâbî (ö. 388/998)⁹⁰⁷ Sıddîk Hasan Hân (ö. 1307/1890)⁹⁰⁸ ve Cemaleddin Kâsımî’nin (ö. 1914)⁹⁰⁹ de aynı fikre sahip olduklarına dikkat çeker.⁹¹⁰ Islâhî’nin zikrettiği delil, Kur’ân konusunda işlenmiştir.⁹¹¹

⁹⁰² Meymen, *Uşûl u Mebâdî*, 107-109.

⁹⁰³ Mevdûdî, *Resâil u Mesâil*, 1: 184.

⁹⁰⁴ Mevdûdî, *Resâil u Mesâil*, 1: 176.

⁹⁰⁵ Islâhî, *Mebâdî Tedebbür-i Hadîs*, 75.

⁹⁰⁶ Islâhî, *Mebâdî Tedebbür-i Hadîs*, 70, 71.

⁹⁰⁷ Ebû Süleyman Hâmîd b. Muhammed el-Hattâbî, *Me’âlimü’s-sünen*, (Haleb: el-Ma’te’atü’l-İlmiyye, 1932), 28: 413.

⁹⁰⁸ Muhammed Şiddîk Hasan Hân el-Kannevî, *Huşûlü’l-me’mûl fî ilmi’l-uşûl*, thk. Ahmed Mustafa Kâsım Tahtavî, bn.y. (Kahire: Dâru’l-Faîle, ts), 141-143

⁹⁰⁹ Cemâleddin el-Kâsımî, *Kavâ’idü’t-tahdîs min fûnûni muştalâhi’l-hadîs*. Bn.y. (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 94, 273, 302.

⁹¹⁰ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 4: 72, 73.

⁹¹¹ Bkz. Hadisin Kur’ân’a aykırı olmama şartı

2.3.1.4. Amel-i Ma'rûf

Haber-i vâhidin kabulü için öne sürülen diğer bir ölçü ise ma'rûfe uyumluluktur. Yani eğer hadis, ma'rûfl amellere uyumlu ise kabul edilir, aykırı ise reddedilir. Burada önemli olan şey ma'rûftan ne kastedildiğidir. İslâhî'ye göre ma'rûflar, Kur'ân ve sünnettir ve münker olan şey Kur'ân ve sünnetin külli usûlleri, öğretileri ve hükümlerine aykırı olanıdır.⁹¹² Gâzî Üzeyir, İslâhî'nin bu açıklamalarında iki ihtimal olduğunu zikreder: 1. Kur'ân ve sünnette bulunan hüküm. 2. Ümmetin bildiği ve onunla amel ettiği amel. Gâzî birinci ihtimalin yüksek olduğunu zikrederek bu konuda iki itirazını ortaya koyar. Birincisi şudur: Kur'ân'da emredilen ma'rûflar ve men edilen münkerler insanın amelleriyle ilgilidir, hadislerin doğrusunu yanlışından ayırmakla değil. İkincisi her hadisin içerdiği emir veya nehiy onun delâlet ettiği manası ve ruhudur. Dolayısıyla ona göre bir hadis diğeri için ölçü sayılamaz.⁹¹³

İslâhî, hadislerin kabulü için ortaya koyduğu amel-i ma'rûf ölçüsü için iki delil zikretmiştir. Bunlardan biri şudur: “Size benden nakledilen diye anlatılanlardan bildiklerinizi/tanıdıklarınızı alınız, ama size benden nakledilen diye anlatılanlardan tanımadıklarınızı almayınız. Çünkü ben münker (tanınmayan/hoşlanılmayan şeyler) söylemem ve ben münker ehlinden de değilim”.⁹¹⁴ Mezkûr delil üzerinde iki itiraz bulunmaktadır: 1. Rivâyetin senedinde yer alan Süleym Ebû Müslim el-Mekkî adlı râvi nedeniyle hadis çok zayıftır.⁹¹⁵ 2. Hadiste amelle ilgili hiçbir bilgi yoktur. Dolayısıyla bu hadis amel-i ma'rûf konusunda delil olamaz. Gâzî Üzeyir bu anlamı taşıyan beş rivâyeti nakledip hepsini değerlendirmiş ve hiçbirinin sened açısından sahih olmadığı sonuca varmıştır. Sonuç olarak şöyle bir yorumda bulunmuştur: Mezkûr hadisler kabul edildiği takdirde mantikî olarak bundan; Hz. Peygamber'e nispet edilen ve kendisinde iyiliği barındıran her hadisin tenkide tâbi tutulmaksızın onunla amelin serbest olması sonucunun çıkacağını, ne var ki böyle bir anlayışı kabul etmenin caiz olmadığını öne sürer. Ona göre söz konusu anlayış, yalan hadisi nakletmekten men eden ve dine yeni şeyler eklenmesini (bid'atlar) kınayan hadislere aykırıdır.⁹¹⁶

⁹¹² İslâhî, *Mebâdî Tedebbür-i Hadîs*, 64-67.

⁹¹³ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 37.

⁹¹⁴ “مَا حَدَّثْتُمْ عَنِّي مِمَّا تَعْرِفُونَهُ فَخُذُوهُ، وَمَا حَدَّثْتُمْ عَنِّي مِمَّا تَنْكَرُونَهُ فَلَا تَأْخُذُوا بِهِ فَإِنِّي لَا أَقُولُ الْمُنْكَرَ، وَلَسْتُ مِنْ أَهْلِهِ”. Haţib, *el-Kifâye*, 430;

İslâhî, *Mebâdî Tedebbür-i Hadîs*, 64, 65.

⁹¹⁵ Nâsır, *Uşûl-i İslâhî*, 77; Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 4: 38.

⁹¹⁶ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 4: 36-50.

2.3.1.5. Hadisler

Ahmed Hân hadisin kabul edilmesi için bir ölçünün de yine hadisler olduğunu söyler. Ona göre sahih hadislerle çelişen hadis kabul edilemez.⁹¹⁷ Islâhî, aynı ölçüyü şu şekilde beyan eder: “Her hadis, hadisler sisteminin bir ferdidir. Dolayısıyla bunlardan bağımsız olarak ne bir hadis anlaşılabilir ne de bu sisteme aykırı olan bir hadis kabul edilebilir”. Ona göre birbiriyle çelişen hadisler konusunda bu sistem yol gösterici olur.⁹¹⁸

Bu düşünce üzerine yapılan itirazların bir kısmı şu şekilde verilebilir:

a. Gâzî Üzeyir bu ıstılahın müphem olduğunu ve bir hadisin bu sisteme uyumlu olup olmadığını kararının iki şekilde alınabileceğini söyler:

i. Birinin vicdânına göre karar alınması. Ona göre bu ölçü insanların tabiatları açısından olduğu gibi vicdânları açısından da farklı farklı olmaları sebebiyle kabul edilemez. Kimin vicdânı ile ve nasıl kabul edileceği belli değildir.

ii. Hadislerin sayısına göre uyumlu olup olmaması. Bu da bazı itirazlar nedeniyle reddedilmiştir: 1. Bir konuda on tane uydurma ve bir sahih hadis varsa, tercih sahih hadisten yana kullanılacaktır. 2. Bir konuda sadece iki çelişkili hadis varsa hangisi tercih edilecektir? 3. Her hadis, hadisler sisteminin bir parçası olarak nitelendirilmiştir, bu yüzden bir konudaki hadisler arasında hangi hadis neye dayanılarak ölçü alınacaktır? 4. Bir konuda aynı seviyede sahih olan ama birbiriyle çelişen hadisler varsa onların arasından bir hadisin ölçü olarak kabul edilmesi bu sistemdeki fertler arasında, hiçbir dayanak olmadan ayırım yapmak olmayacak mıdır? Dolayısıyla Gâzî Üzeyir hadislerin, sadece kendi sistemi ile uyumlu olmasının yeterli olmadığını; Kur’ân ve hadisler arasındaki ortak ve bütünsel irtibatına uymasının da çok önemli olduğunu söylemektedir.⁹¹⁹ Fakat bu durumda Kur’ân ve hadisler arasındaki bu irtibat ve bütünsellik konusunda kimin görüşü delil olacaktır? şeklinde bir itiraz da söz konusu olmayacak mıdır?

2.3.1.6. Hadisler Konusunda Derinleşmekten Kaynaklanan Vicdâni Kanaat

Hadisin kabul veya reddi ile ilgili konuda diğer bir ölçü olarak da hadisler konusunda

⁹¹⁷ Hân, *Maḳālât*, 11: 382.

⁹¹⁸ Islâhî, *Mebâdî Tedebbür-i Hadîs*, 50, 51.

⁹¹⁹ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 4: 107, 108.

derinleşmekten kaynaklanan vicdâni kanaatin varlığı zikredilmiştir. Söz konusu düşünceyi Mevdûdî ve Islâhî dillendirmişlerdir. Mevdûdî, fıkıh imamlarının bazı zayıf rivâyetleri kabul ettiği ve bazı sahih rivâyetleri reddettiğini savunurken onların nezdinde hadislerin sıhhatinin ölçülmesi noktasında farklı olarak bir ölçü var olduğunu söyler. Onun bu konuda söylediğinin özeti şudur: İnsan, Kur’ân ve sîret hakkında derin okumalar neticesinde özel bir idrak kabiliyeti elde eder, böylelikle şeriatin tümünü göz önünde bulundurma imkânını yakalar. Bu insan, İslam’ın mizacı ve onun sisteminin tabiatını bilir bu yüzden önüne cüzî hükümlerden biri geldiğinde onun İslam’ın mizacına uyumlu olup olmadığını anlar. O, rivâyetleri görünce onlardan hangisinin Hz. Peygamber’in sözü olup olmadığını bilir. Mevdûdî’ye göre böyle bir kişi seneden istifa eder ama sened onun kararlarının temeli olmaz. Hadisçilerin tenkide uğradığını söyledikleri hadisleri bazen kabul eder ve bazen onların tercih ettiği hadisi reddeder. Mevdûdî son olarak bunun bir vicdâni şey olması sebebiyle bir kuralının olmadığını; dolayısıyla bunun ihtilafa açık bir alan olduğunu dile getirir. O imamlar arasındaki ihtilafları da bu açıdan değerlendirir.⁹²⁰ Islâhî, aynı düşünceyi iman ehli ve anlayış sahiplerinin (معرفة اهل الايمان و اصحاب الذوق) marifeti ile tabir edip buna aykırı olan hadisleri kabul edilemeyeceğini düşünür. Ona göre selim fıtratı ile çok yüksek anlayışa sahip, sefihlikten uzak, Hz. Peygamber’in sohbetinden bir pay almış ve onun kelimasını iyice kavramış olan biri bu melekeyi elde edebilir. Hz. Peygamber’in sohbetinde bulunmamış olan birinin onun kelimasını iyice kavramış olması, dini anlamak konusunda yüksek yeteneğe/zevke sahip olması ve bunu da iyice terbiye etmiş bu kimsenin zevki de muteberdir. Ancak bunun bir öncekinden biraz daha düşük seviyede olduğunu söyler.⁹²¹

a. Nazarî itirazlar

i. İslam’da haberlerin kabul edilip edilmemesi için asıl yöntem; tahkik ve tespittir. Bunun için “Ey iman edenler! Size bir fasık bir haber getirirse, bilmeyerek bir topluluğa zarar verip yaptığınıza pişman olmamak için o haberin doğruluğunu araştırın.” (Hucurât 49/6) âyeti delil gösterilmiştir.⁹²²

ii. İkinci itiraz ise hadisçilere göre asıl ölçünün sened olduğu şeklindedir. Bunun için

⁹²⁰ Mevdûdî, *Tefhîmât*, 1: 361-364.

⁹²¹ Islâhî, *Mebâdî Tedebbür-i Hadîs*, 58, 63.

⁹²² Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 4: 19, 20.

senedin önemini vurgulayan sözler nakledilmiştir.⁹²³ Ama bu itiraz burada doğru bir itiraz değildir. Çünkü bu düşünceye sahip söz konusu kişiler hadisçilerin senede verdiği değeri inkâr etmemektedirler. Onların itirazı hadisçilerin sadece senedle ilgilenmeleri açısındandır. Çünkü İbnü'l-Kayyım, İbn Dakîkul'îd, ve Bulkînî de benzer düşünceleri ortaya koymuşlardır. Bu yüzden Gâzî Üzeyir, onları da eleştirmekte ve söylediklerinin bir yanılgıdan ibaret olduğunu söylemektedir.⁹²⁴

iii. Üçüncü itiraz bir endişeden ibarettir. Gâzî Üzeyir'e göre bu ölçünün kabul edilişi hadis ilmini çocuk oyuncağına dönüştürür ve hadis ilmiyle azıcık temas halinde olan herhangi birisi, kendi vicdânına göre hadislerin kabulü ve reddine karar vermeye başlayacaktır. Ona göre birinin vicdânını ölçmek için elimizde bir standart yoktur.⁹²⁵ İsmail Selefi de benzer itirazı yaparken şunu dile getirir: Herhangi bir cemaate mensup olanların kendi şeyhi/hocasını *mizaç şinas-i rasul*/Rasûl'ün mizacına aşına biri olarak kabul etmesi durumunda, söz konusu şeyhin, hadisçilerin kurallarına karşı kendi Vicdânî kanaatına uyarak hadisleri kabul veya reddetme yetkisine sahip sayılabilir. Selefi bu ölçüyü komik diyerek reddetmektedir.⁹²⁶

iv. Bir itiraz da söz konusu ölçünün, zandaki hatalardan kurtulmak için ortaya konulmuş olsa da kendisinin de zannî bir ölçü olduğu şeklindedir.⁹²⁷ Gâzî Üzeyir, Mevdûdî'nin hadisin sıhhatini belirlemede ortaya konulan ölçüler, insanî birer çaba olarak değerlendirip eksiklerine işaret ettiği görüşü hedef alarak burada zikredilen ölçünün de insanî çabadan ibaret olduğunu vurgular.⁹²⁸ Yani her ikisi aynı durumdadır.

v. Bir müçtehidin yaptığı her konudaki içtihadın doğru olması lazım değildir. En büyük müçtehitler de hata yapabilir. Bu konuyu aydınlatmak için Ehl-i hadis ekolünün meşhur munazırı Abdullah Muhaddis Roparî (ö. 1964)⁹²⁹ bazı imamların görüşlerini zikreder.

⁹²³ Nâşır, *Uşûl-i İslâhî*, 75, 76.

⁹²⁴ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 4: 19, 20.

⁹²⁵ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 4: 19, 20.

⁹²⁶ Benzer cevap için bkz. Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 4: 21.

⁹²⁷ Selefi, *Maqâlat-ı Hadîs*, 334. Benzer cevap için bkz. Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 4: 21.

⁹²⁸ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 4: 19, 20.

⁹²⁹ Abdülcebbâr Gaznevî'nin talebeleri arasında yer alan Roparî, 1892 yılında Emritser'e bağlı bir kasabada dünyaya geldi. Emritser ve Rampûr'deki medreselerde İslâmî ilimler tahsil etti. 1915'te Hindistan'ın Enbâle şehrine bağlı Ropar'a taşındı. Orada Dâru'l-Hadîs isimli bir medrese kurmuş ve *Tanzîm-i Ehl-i Hadîs* adlı haftalık bir dergi çıkarmıştır. 1938 yılında Emritser'e, 1947 yılında ise Pakistan'a hicret edip Lahor'a yerleşen Roparî, Lahor'da aynı binadan oluşan Câmiî el-Kudus Ehl-i Hadîs ismiyle bir cami ile Câmi'a Ehl-i Hadîs adlı bir medrese kurmuştur. 1384/1964 yılında Lahor'da vefat eden Roparî'nin meşhur talebeleri arasında Abdülcebbâr Kendelvî, Bedî'uddîn Şah

Mesela Hanefî imamı kâdı Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) şu sözü önemlidir: “Hiç kimse söylediğimizin kaynağını bilmeden onunla fetva vermesin”.⁹³⁰ Müçtehidin her söylediğinin herhalde doğru olması söz konusu olmadığına göre asıl itibar edilmesi gereken onun sözü değil ortaya koyduğu delilidir. Onun vicdânı delil değildir.

b. Delilleri ve üzerindeki tartışmalar

Hadisler konusunda derinleşmekten kaynaklanan vicdânî kanaatin bir ölçü olarak kabul edilmesine dair dört delil zikredilmiştir. Burada söz konusu deliller ve üzerindeki tartışmalara yer verilecektir.

i. Islâhî, ikinci delil olarak Hz. Peygamber'e nispet edilen şu rivâyeti delil gösterir: “Benden bir hadis işittiğinizde eğer ona kalpleriniz yatıyor, tüyleriniz ve derileriniz ısınıyor ve onun size yakın olduğunu düşünüyorsanız, (bilin ki) ben ona sizden daha yakınım. Şayet benden bir hadis işittiğinizde kalpleriniz onu reddediyor, tüyleriniz ve derileriniz ondan tiksiniyor ve onun sizden uzak olduğunu düşünüyorsanız, (bilin ki) ben ondan size göre daha uzağım”.⁹³¹ Gâzî Üzeyir, bu hadisin farklı tariklerini naklettikten sonra hiçbirinin sağlam olmadığını iddia eder. Ayrıca o, bu rivâyete sahih diyen âlimleri⁹³² eleştirmekte ve ilgili kişilerin gevşek davrandığını söylemektedir. O, Şevkânî'nin şu sözüne de atıfta bulunur: “Benim kalbim, tüylerim ve vücudum bunu kabul etmekten sakınır. Düşüncem şu ki bu şey, Rasulullah'tan uzaktır”.⁹³³

ii. Islâhî, ikinci delil olarak Rebi' b. Huseym'in (ö. 65/685-?) şu sözünü zikreder:

Raşidî ve Abdüsselâm Keylânî yer almaktadır. Meşhur bir munazır olan Roparî Hanefîlerle olan ihtilaflı meseleler, Bereylvî ekolünün benimsediği inançlar ve diğer bazı konular üzerinde 55 civarında kitap ve makale yazmıştır. Önemli kitapları şunlardır: *Şerhu Mişkâtî'l-Maşâbîh* (Arapça), *Mazharü'n-Nikât* (*Miškâtü'l-Maşâbîh*'in Urduca şerhi), *el-Kitâbü'l-müste'âb fî cevâbi Faşli'l-ĥitâb* (Arapça dilinde olan bu kitap Keşmîrî'nin kitabı *Faşlü'l-ĥitâb*'a eleştiridir). Bkz. Abdürreşîd Irâkî, *Berri Şağîr Pâk u Hind meyn İlm-i Hadîs*, bn.y. (Lahor: Muḥaddis Roparî Academy, 2007), 78; a.mlf, *Çâlis Ulemâ-i Ehl-i Hadîs*, 293-303.

⁹³⁰ “لا يَجَلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَقُولَ مَقَالَتَنَا حَتَّى يَغْلَمَ مِنْ أَيْنَ قُلْنَا”. Muhammed b. Ebî Bekir İbn Kâyyim el-Cevziyye, *I'lâmü'l-muvaḥḥîn an Rabbi'l-âlemîn*, thk. Muhammed Abdüsselâm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991), 2: 140; Abdullah Muḥaddis Roparî, *Ebü'l-Âlâ Mevdûdî Kâ Maḥşûş Nazariye-i Hadîs*, (Delhi: Hadis Publications, 2014), 115, 116.

⁹³¹ “إِذَا سَمِعْتُمُ الْحَدِيثَ عَنِّي تَعْرِفُهُ قُلُوبُكُمْ وَتَلِينُ لَهُ أَشْعَارُكُمْ وَأَبْشَارُكُمْ وَتَرَوْنَ أَنَّهُ مِنْكُمْ قَرِيبٌ فَأَنَا أَوْلَاكُمْ بِهِ، وَإِذَا سَمِعْتُمُ الْحَدِيثَ عَنِّي تَنْكَرُو قُلُوبُكُمْ وَتَنْفَرُ” “إِذَا سَمِعْتُمُ الْحَدِيثَ عَنِّي تَعْرِفُهُ قُلُوبُكُمْ وَتَلِينُ لَهُ أَشْعَارُكُمْ وَأَبْشَارُكُمْ وَتَرَوْنَ أَنَّهُ مِنْكُمْ قَرِيبٌ فَأَنَا أَوْلَاكُمْ بِهِ، وَإِذَا سَمِعْتُمُ الْحَدِيثَ عَنِّي تَنْكَرُو قُلُوبُكُمْ وَتَنْفَرُ”. İlgili diğer hadisler için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 25: 456; Bağdâdî, *el-Kifâye*, 429; Islâhî, *Mebâdî Tedebbür-i Hadîs*, 58, 59.

⁹³² Mesela Nâsiruddîn el-Elbânî hadisin sahih olduğunu ve hadiste kastedilenlerin ilim adamların belli bir kısmı olduğunu söyler. “الخطاب خاص بالصحابة واهل العلم بالحديث ونقاده ممن هم مثلهم في صفاء القلوب وطهارة النفوس والمعرفة”. “بسيرته”.

⁹³³ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 4: 24.

“Hadislerden bazılarının gündüzün aydınlığı gibi aydınlığı vardır, biz onu biliyoruz ve bazılarının ise gece karanlığı gibi karanlığı vardır”.⁹³⁴ Gâzî Üzeyir, sahih olmak kaydıyla bu görüşün sadece bir şekilde kabul edilebileceğini söyler. Ona göre eğer bundan kastı bir hadisin çok ma‘ruf ve belirgin olması sebebiyle kabul edilmesi, diğerinin bilinmezliği nedeniyle araştırılmadan kabul edilememesi ise o zaman mesele yoktur. Ama eğer bunun kastı başka şey ise bu sözü şazdır ve kabul edilmez.⁹³⁵

iii. Islâhî’nin naklettiği diğer bir delil Evzâî’nin (ö. 157/774) şu sözüdür: “Biz hadisleri dinlerdik ve onları sahte dirhemler gibi ashâbımıza arz ederdik, onların bildiklerini alırdık ve bilmediklerini bırakırdık”⁹³⁶ Gâzî Üzeyir’e göre rivâyette zikredilen arzın amacı söz konusu kişilerin vicdâni kanaatini öğrenmek için değildi. Asıl maksadı sadece şu idi ki belki onlardan biri ilgili hadisin detaylarını ve sahih olduğunu biliyorsa o zaman rivâyet kabul edilirdi, ama onların bilmediği veya reddettiği durumlarda rivâyet reddedilirdi. O bu konuda rivâyette geçen “عرفوا” ve “انكروا” fiilinin kullanılışından hareketle onların hadisi bilip bilmediği için böyle yaptığını düşünmektedir.⁹³⁷ Yani onun asıl amacı, onların vicdâni kanaatını öğrenmek değil, hadisler hakkındaki bilgilerinden istifade etmektir.

iv. Buna benzer bir delil ise Cerîr’in (ö. 188/804)⁹³⁸ şu sözüdür: “Ben dinlediğim hadisi Muğîre’ye (ö. 133/750-51)⁹³⁹ götürüyordum, bana “bunu terk et” dediğinde terk ederdim”.⁹⁴⁰ Buna verilen cevap de bir önceki cevap gibidir. Gâzî Üzeyir, Muğîre’nin küçük tâbîler döneminin huffâzı ve tenkitçileri arasında yer aldığından onun bir hadisi bilip teyit etmesini hadisin sıhhatinin bir delili olarak yorumlar.⁹⁴¹

2.3.1.7. Arap Dili

Hadislerin kabulü için ortaya konulan diğer bir ölçü ise Arap dilidir. Islâhî, hadislerin

⁹³⁴ “إِنَّ مِنَ الْحَدِيثِ حَدِيثًا لَهُ ضَوْءٌ كَضَوْءِ النَّهَارِ نَعْرِفُهُ، وَإِنَّ مِنَ الْحَدِيثِ حَدِيثًا لَهُ ظُلْمَةٌ كَظُلْمَةِ اللَّيْلِ نُنْكِرُهُ”. Haṭīb, *el-Kifāye*, 431; Islâhî, *Mebâdî Tedebbür-i Hadîs*, 59, 60.

⁹³⁵ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 4: 21.

⁹³⁶ “كُنَّا نَسْمَعُ الْحَدِيثَ فَنَعْرِضُهُ عَلَى أَصْحَابِنَا، كَمَا نَعْرِضُ الذَّرْهَمَ الرَّائِفَ، فَمَا عَرَفُوا مِنْهُ أَخَذْنَا، وَمَا أَنْكَرُوا مِنْهُ تَرَكْنَا”. *el-Kifāye*, 431; Islâhî, *Mebâdî Tedebbür-i Hadîs*, 60.

⁹³⁷ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 4: 28.

⁹³⁸ Cerîr b. Abdilhamîd.

⁹³⁹ Muğîre b. Mıksım.

⁹⁴⁰ “كُنْتُ إِذَا سَمِعْتُ الْحَدِيثَ جِئْتُ بِهِ إِلَى الْمُغِيرَةِ، فَعَرَضْتُهُ، فَمَا قَالَ لِي: أَلْقِهِ، أَلْقَيْتُهُ”. Haṭīb, *el-Kifāye*, 431; Islâhî, *Mebâdî Tedebbür-i Hadîs*, 59, 60.

⁹⁴¹ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 4: 28, 29.

manen rivayet edildiğini düşünmesine rağmen rivâyetlerin dil seviyesinin yüksek olduğunu ve bunun, hadislerin anlaşılmasında yardımcı olduğunu söyler. Bu ölçüyü esas alarak o “الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ فَارْجُمُوهُمَا أَلْبَتَّ” rivâyetini⁹⁴² reddetmektedir.⁹⁴³ Gâmidî de aynı ölçüyü kabul edip ilgili hadisi aynı sebepten reddetmiştir.⁹⁴⁴ Bu düşünceye karşı üç itiraz yapılmıştır.

a. Islâhî de Arap diline sonradan ilave edilen ve diğer dillerden geçen şeylerin bulunmasını kabul etmektedir. Bu yüzden şöyle bir itiraz yapılmıştır: Biri tarafından aslı Arapça zannedilen bir kelime veya hadis metninin bir parçası başkasına göre Arapça’ya ilave edilmiş veya başka bir dilden geçmiş de olabilir.⁹⁴⁵ İlgili hadis hakkındaki tartışmalara son bölümde yer verilecektir.

b. Hadisçilerin bu ölçüyü dikkate aldığı ve Arap diline aykırı ifadelerin hadislerde bulunmamasının kesin olduğu da iddia edilmiştir. Meymen’e göre Arapça açısından rivâyet metninin düşük olması, uydurma hadislerin bir alâmetidir, ölçü değildir. Yani sened açısından sahih olan hadisleri şimdi ele alarak tek tek bu ölçüden geçirmeleri söz konusu değildir.⁹⁴⁶

c. Islâhî ve Gâmidî, hadislerin çoğunun manen rivayet edildiğini düşünürler. Meymen onların söz konusu düşüncesinden hareketle şöyle bir itiraz dile getirir: Arap dili açısından fasih olmayan bir hadis, manen rivayet edilmiş olabilir. Yani hadisin fasih olmaması onun reddi anlamına gelmemelidir. Kendisi burada İbn Hacer’in hocası olan Bulkînî’nin (ö. 805/1403) ifadesini nakletmiştir. Ona göre sadece lafızlarının düşüklüğü (rekâket) rivâyetin uydurma sayılması için yeterli delil değildir. Çünkü râvînin rivâyeti naklederken lafızların değiştirmiş olması ihtimal dâhilindedir.⁹⁴⁷

2.3.1.8. Peygamberlerin Makamı ve Sahâbe Karakteri

Hadislerin kabulü için zikredilen diğer bir ölçü hadisin Hz. Peygamber’in sîreti ve

⁹⁴² “وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَوْلَا أَنْ يَقُولَ النَّاسُ: زَادَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى لَكُنْتُهَا - الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ فَارْجُمُوهُمَا أَلْبَتَّ”. Muvatta, “Hudûd”, 10.

⁹⁴³ Islâhî, *Mebâdî Tedebbür-i Hadîs*, 51, 52.

⁹⁴⁴ Gâmidî, *Mizân*, 63-65.

⁹⁴⁵ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 4: 117, 118.

⁹⁴⁶ Meymen, *Uşûl u Mebâdî*, 95-99.

⁹⁴⁷ “أَمَّا رَكَاةُ اللَّفْظِ فَقَطُّ، فَلَا تُدَلُّ عَلَى ذَلِكَ، لِإِحْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ رَوَاهُ بِالْمَعْنَى، فَعَبَّرَ اللَّفْظَ بِغَيْرِ فَصِيحٍ، ثُمَّ إِنَّ صَرَحَ بِأَنَّهُ مِنْ لَفْظِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ - فَكَاذِبٌ”. Celâleddin es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fî şerhi Taqrîbi'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe el Fâryâbî, bn.y. (b.y: Dâru Taybe, ts.), 325; Meymen, *Uşûl u Mebâdî*, 95-99.

sahâbenin karakterine aykırı olmamasıdır. Ahmed Hân, Hz. Peygamberin ağır başlılığına/vakarına muhalif bir şeyi beyan eden hadisleri reddettiğini söyler.⁹⁴⁸ Pervîz de benzer düşünceye sahiptir.⁹⁴⁹ Berk, buna ilave olarak Hz. Peygamber'in hanımları ile sahâbenin karakterini ölçü olarak zikreder ve buna aykırı olan hadisin kabul edilemeyeceğini öne sürer.⁹⁵⁰ Bu düşünceye verilen yanıtlar, hadislerin reddine sebep olan konuların benzerinin Kur'ân'da da bulunması yönündendir. Mesela Abdurrahmân Keylânî “Kendisine o âmâ geldi diye Peygamber yüzünü ekşitti ve öteye döndü” (Abese 80/1), “Ta ki Allah, senin geçmiş ve gelecek günahlarını bağışlasın” (el-Feth 48/2), “Eğer biz sana sebat vermiş olmasaydık az kalsın onlara biraz meyledecektin.” (el-İsrâ 17/74) gibi âyetler zikretmiştir. Ona göre eğer bu konular hadislerde yer alsaydı ilgili kişilerin ölçüsüne göre reddedilecekti. Dolayısıyla bunu bir ölçü olarak kabul etmek doğru değildir. Ayrıca o: “Hataya düşmek, unutmak insanların fitratındadır ve peygamberler de bundan müstesna değildiler” açıklamasını yapar. Ona göre peygamberlerin yanılmazlığının anlamı onların hataya düştüğünde Allah tarafından uyarılmaları ve affedilmeleridir.⁹⁵¹ Yani hadislerde yer alan bu kısım bilgilerin bulunması söz konusu bilgilerin yanlış olmasının delili değildir. Mes'ud Ahmed de benzer âyetler zikretmektedir. Mesela “Âdem Rabbine isyan etti ve yolunu şaşırdı” âyeti (Tâhâ 20/121), Hz. İbrahim'in putları kırdıktan sonra bunu büyük puta nispet etmesi (el-Enbiyâ 21/63), Hz. Mûsâ'nın kendi milletinden olan adama yardım ederek karşı olanı yumrukla vurup öldürmesi (el-Kasas 28/15), Hz. Hârûn'un hiçbir hatası olmamasına rağmen, Hz. Mûsâ'nın onun sakalından tutup hesap sorması (Tâhâ 20/94), gibi konuları beyan eden âyetler bunlar arasındadır.⁹⁵² Sahâbenin karakterine aykırı olan hadislerin reddedilmesine cevap olarak Tahrim sûresindeki olay gibi konuları içeren âyetler delil gösterilmiştir.⁹⁵³

2.3.1.9. Akıl, Fitrat, Tecrübe ve Müşahede

Hadisin kabulü için bazıları akıl, fitrat, tecrübe ve müşahedeye aykırı olmama şartını zikrederler. Birbirine yakın olduğundan bunlara aynı başlık altında yer verilmiştir.

⁹⁴⁸ Hân, Makâlât, 1: 34.

⁹⁴⁹ Gulâm Ahmed Pervîz “Hitâb bi-Rufeķâ-i Sefer”, *Tulû‘-i İslâm* 9/11 (Aralık 1956): 35.

⁹⁵⁰ Berk, *Do İslâm*, 340.

⁹⁵¹ Keylânî, *Â‘ine-i Pervîziyyet*, 646, 647.

⁹⁵² Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 484-493.

⁹⁵³ Keylânî, *Â‘ine-i Pervîziyyet*, 647.

Ahmed Hân hadislerde olağan üstü (hârikulâde) ve akla aykırı olduğunu düşündüğü bilgilerin bulunmasını, ilgili hadislerin itibarsız olduğunun delili sayar.⁹⁵⁴ Ona göre hadisçiler bu ölçüyü kabul etmişler ama hadiste meşhur kabul edilen kitaplarda yer alan hadisler üzerinde bunu uygulamamışlardır. Ahmed Hân böyle hadislerin, üç şart taşıdığına kabul edileceğini söyler: 1. Hz. Peygamber'e olan nispetin sabit olması 2. Manen rivayet edilmiş olmaması, yani Hz. Peygamber'in ağzından çıkan kelimeleri taşıması. 3. Şarih ve müfessirlerin zikrettiği anlam dışında başka bir ihtimale açık olmaması. Ahmed Hân bunlardan ilk iki şartın bulunmaması halinde ona, Hz. Peygamber'in hadisi denmesinin doğru olmadığını, üçüncü şartın bulunmaması durumunda müfessir ve şarihlerin zikrettiği anlamına bağlı kalmanın zorunlu olmadığını düşünür.⁹⁵⁵ Başka bir yerde hadislerin kabul ve reddinde ölçü olarak esas aldığı akıldan kastının, aklî konular ve “fizik bilimleri araştırmaları olduğunu” zikrettikten sonra tanrının kelimeleri ve işi arasında çelişki olamayacağını söyler. Ayrıca o, rivâyet ve dirâyet açısından sahih olan hadisler konusunda aynı düşünceye sahiptir.⁹⁵⁶ Ahmed Hân'ın bu fikri, mucizelerle ilgili düşüncesinde açıkça görülmektedir. Sonraki dönemde Gulâm Ceylânî Berk akıl, tecrübe, müşahade ve fitrata ayıkırı,⁹⁵⁷ Emin Ahsen Islâhî ise akla sarîh bir biçimde⁹⁵⁸ aykırı olan hadisin reddedileceğini söyler. O, bu konuda akıldan kastının, fertlerin akli değil ortak akıl olduğu ve bir konuyu aklın almaması ile akla aykırı olup olmamasının farklı şeyler olduğu şeklinde iki hususa işaret eder: Böyle bir ihtilafta aklın tatbik veya tercih uygulamasının gerçekleşmemesi durumunda yani açık bir çelişki olduğunda birinin reddedileceğini söyler.⁹⁵⁹ Gâmidî hadisin kabulü için Kur'ân'ı bir ölçü olarak zikrettikten sonra bilim ve akıl bakımından genel kabul gören konuların da aynı statüye sahip olduğunu söyler.⁹⁶⁰

a. Nazarî itirazlar.

i. Diyobend ekolünün en önemli âlimlerinden biri olan Eşref Ali Tânevî (ö. 1943)⁹⁶¹ akıl

⁹⁵⁴ Hân, *Maḳālât*, 1: 32.

⁹⁵⁵ Hân, *Maḳālât*, 1: 32, 33.

⁹⁵⁶ Hân, *Maḳālât*, 3: 234.

⁹⁵⁷ Berk, *Do İslâm*, 340, 341.

⁹⁵⁸ Yani onlar arasında tatbik veya tercih gibi uygulamanın geçmediği durumda.

⁹⁵⁹ Islâhî, *Mebâdî Tedebbür-i Hadîs*, 71-74.

⁹⁶⁰ Gâmidî, *Mizân*, 62.

⁹⁶¹ Hayatı hakkında bkz. A. S. Bazmee Ansari, “Eşref Ali”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 11: 472, 473.)

ve nakil ilişkisini şöyle açıklar: Bir şeyin aklen muhal olması ile aklın onu almaması ayrı şeylerdir. Birinci kısımda aklın ortaya koyduğu kanaati kabul etmek zorundayız. Mesela birin ikiye eşit olması muhaldir. Fakat ikinci kısımdaki bir konu hakkında sahih naklî bir delil (âyet veya hadis) bulunduğu ona inanmalıyız. Aklın böyle bir konuyu idrak etmemesi söz konusu şeyi müşahade etmediğinden kaynaklanır. Tânevî'nin buna verdiği bir örnek şöyledir: Gramofondan seslerin çıkması ile insanın el ve ayaklarının konuşması her ikisi aklen acaip olan konulardır. İnsan, birincisini müşahade ettiğinden onun aklen tartılamayacağına iltifat etmemektedir. Elin ve ayağın konuşmasını ise görmediğinden aklen bunun acaib olduğunu sanır. Ancak bu, muhal olmadığından ve hakkında sahih naklî delil bulunduğundan bunu kabul etmek zorundayız.⁹⁶²

ii. Diğer bir itiraz ise İsmail Selefi tarafından ortaya konulmuştur. Ona göre akıl bir ölçü olamaz. Aklın hatalardan korunması için mantık ilmi ortaya konulmuştur ki kendisi de hatalarla dolu hale gelmiştir. Dolayısıyla başka bir ölçüye (mantık) muhtaç olan bir (akıl gibi bir) şey bir standart ve ölçü olarak kabul edilemez. Ona göre asıl ihtilaf, herkesin kendi aklına göre kitap ve sünneti ölçmeye kalkmasıdır. Yoksa genel olarak hadisçilerin, hadislerin tespiti noktasında, anlaşılması ve yorumlanması konusunda akli kabul edip etmemesi gibi bir tartışma söz konusu değildir.⁹⁶³ İdrîs Farûkî de benzer itirazı zikrettikten sonra; “Arapların çok akıllı saydığı bazı insanların akli Kur’ân’ı, Allah’ın kelamı ve Hz. Muhammed’in peygamber olduğunu kabul etmemiştir” der.⁹⁶⁴ Yani akıl bir standard değildir ki çoğu insanın akli Kur’ân’ı bile kabul etmemiştir.

iii. Gâzî Üzeyir şöyle bir eleştiride bulunmuştur: Aklın erişebileceği ufuk sınırlıdır. Bu yüzden bir hadisin akla apaçık aykırı olduğunun düşünülmesi de kat’î bir şey değildir. Ayrıca aynı hadis hakkında iki kişi farklı sonuçlara vardığında onlar arasında kimin görüşünün neye göre tercih edildiği de itirazlar arasında yer almaktadır.⁹⁶⁵

iv. Abdüssettâr Ömerpûrî, akıllarına göre rivâyetleri reddedenlere “Hayır öyle değil. Onlar, ilmini kavrayamadıkları ve kendilerine yorumu gelmemiş olan bir şeyi yalanladılar.” (Yûnus 10/39) âyetinde zikredilenlere benzetmektedir.⁹⁶⁶

⁹⁶² Muhammed Eşref Ali et-Tânevî, *el-İntibâhâtü'l-Müfîde ani'l-İştibâhâti'l-Cedîde*, bn.y. (Karaçi: Mektebetü'l-Büşrâ, 2011), 18-20.

⁹⁶³ Selefi, *Hücciyet-i Hadîs*, 158; Selefi, *Maḳālât-ı Hadîs*, 337.

⁹⁶⁴ Farûkî, *Maḳām-ı Risâlet*, 233.

⁹⁶⁵ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 4: 147-149.

⁹⁶⁶ Abdüssettâr, “Münkirîn-i Hadîs key İ’tirâzât”, 117.

v. Akıl hadislerin kabulü ya da reddi noktasında yegâne ölçü kabul edenler tarafından genelde mucizelerle ilgili hadisler reddedilir. Bu yüzden söz konusu düşünceye karşı olarak Kur’ân’da yer alan mucizelere dikkat çekilmiştir.⁹⁶⁷ Bunlar dışında zikredilen ve görünüşte akla aykırı sayılan diğer örnekler şunlardır. Mesela Eyyûb Dihlevî şehitlere ölü denilmemesinin (el-Bakara 2/154) his ve şuura aykırı olduğunu söyler.⁹⁶⁸ Mısır azîzinin karısının büyük bir mevkide olmakla birlikte Hz. Yûsuf’a meyletmesi (Yûsuf 24/23), Hz. Dâvûd’un koyunlar konusunda tartışanlardan sadece birinin görüşünü dinleyerek karar vermesi (Sâd 21/24), Kalem sûresinde zikredilen kardeşlerin kendilerinin ekip biçtiği üründen garibanlara vermemesi sebebiyle ilâhî cezaya çarptırılması (Kalem 68/17-32) gibi konuların görünüşte akla aykırı düşünülebileceğini ortaya koyan İsmail Selefî, şunu söyler: Eğer akıl böyle serbest bırakılırsa ne Kur’ân ne de hadis mahfuz kalacaktır.⁹⁶⁹ Mes’ûd Ahmed, Belkıs’ın tahtının bir anda Yemen’den Kudüs’teki Hz. Süleyman’ın huzuruna getirilmesi (en-Neml 27/38-40), Şeytana kıyamet gününe kadar mühlet verilmesine rağmen onun Bedir savaşında “ben Allah’tan korkuyorum” (el-Enfâl 8/48) diyerek kaçması, insanların doğuşundan önce Allah’ın onlardan ahd almasının (el-E’râf 7/172). akla aykırı gözüktüğünü söyler. Kafirlerin ölüm esnasında melekler tarafından dövülmesinin (el-Enfâl 8/50) müşahedeye aykırı olduğu düşünülmüştür ki ne sesler duyulmuş ne de melekler görülmüştür.⁹⁷⁰ Ayrıca Hz. İsmail, İshâk, İsâ, ve Yahyâ’nın doğmaları üzerinde de benzer itirazlar geldiği söylenmiştir.⁹⁷¹

b. Deliller ve üzerindeki tartışmalar

Zikredilen bu nazarî itirazlardan sonra burada akıl ve benzerlerini, hadislerin kabulü ve reddi noktasında değerlendirmeler için ölçü olarak ortaya koyanların delilleri ve üzerindeki tartışmalar zikredilecektir.

i. İslam, akıl ve fitrat üzerinde inşa edilmiş bir dindir. Dolayısıyla bunlara aykırı olan bir rivâyet kabul edilemez. İslâhî, akıl ve fitratın gerektirdiği ve istediği şeylerin Kur’ân ile sünnette vurgulandığını, Allah ile rasûlünün bunlar aracılığıyla insanlar üzerinde

⁹⁶⁷ Farûkî, *Maḳām-ı Risâlet*, 233-238.

⁹⁶⁸ Eyyûb, *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs*, 62.

⁹⁶⁹ Selefî, *Hücciyet-i Hadîs*, 53, Selefî, *Maḳâlât-ı Hadîs*, 115.

⁹⁷⁰ Mes’ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 496-499.

⁹⁷¹ Mes’ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 496.

hüccetini tamamladığını, Kur’ân ve fitrata hevaları doğrultusunda muhalefet edenlere aklın düşmanı denildiğini öne sürmektedir.⁹⁷² Bunun için zikrettiği diğer bir gerekçe ise “فَطَرَتِ اللَّهُ النَّاسَ عَلَيْهَا” (Rûm 30/30) âyetidir.⁹⁷³ Gâmidî de benzer şekilde bunu zikretmiştir. Ayrıca o, buna ilave olarak vicdânî gerçekleri, tarihî hakikatleri, tecrübe ile müşahedenin sonuçlarını Kur’ân’da zikredilen ölçüler olarak ortaya koymaktadır. Ona göre hak ve batıl arasında ayırım yapmak için Kur’ân’ın ölçü olarak zikrettiklerine aykırı olan haber-i vâhid nasıl kabul edilebilir?⁹⁷⁴ Bu delile verilen cevaplar şunlardır:

Abdülvakîl Nâsır, İslam’ın herhangi bir hükmünün akla ve fitrata aykırı olmadığını ancak insan aklının İslâmî hükümlere muhalif olabileceğini öne sürmektedir. Ayrıca böyle bir ihtilafta alandaki uzmanlara müracaat edilmesinin lazım olduğunu ve naklin (Kur’ân ve sünnet) tercih edilmesinin ihtiyatlı olduğunu da vurgulamaktadır.⁹⁷⁵ Gâzî Üzeyir de benzer bir cevapla bir şeyin makul olmasının kişiden kişiye ve zamandan zamana değiştiğini söyler. Ayrıca makul gözükmeyen bir şeyin bir zaman sonra makul sayılabileceğini de vurgular. Mesela Hz. Süleyman’ın tahtının uçmasının âdete aykırı olsa da akla aykırı olmadığını beyan eder. Bu konuda onun diğer bir delili ise bazı hadislerin herkes tarafından anlaşılamayacağıdır. Dolayısıyla anlaşılmadığı takdirde inkâr edilme endişesinden hareketle bazı âlimlerin, zor anlaşılan hadislerin anlama yeteneği zayıf olanlara bildirilmesini men ettiğine de atıfta bulunmuştur.⁹⁷⁶

ii. İkinci delil olarak Hatib Bağdâdî’nin şu ifadesi zikredilmiştir: “Akla ve Kur’ân’ın sabit ve muhkem olan hükmüne aykırı haber-i vâhid kabul edilemez”.⁹⁷⁷ Bu delil birinci ölçü hakkındaki kısımda işlenmiştir.

2.3.1.10. Bilimsel/İlmî Gerçekler

Hadislerin kabulü için öngörülen diğer bir ölçü ise ilmî gerçeklerdir. Ahmed Hân, sabit tarihe aykırı olan hadisi kabul etmemektedir. Ona göre böyle gözüken hadis, yalnız üç şartın yerine gelmesiyle kabul edilebilir. İlgili şartlar, akıl ve fitrat konusunda

⁹⁷² İslâhî, *Mebâdî Tedebbür-i Hadîs*, 72.

⁹⁷³ İslâhî, *Mebâdî Tedebbür-i Hadîs*, 55, 56.

⁹⁷⁴ Gâmidî, *Mîzân*, 62, 63.

⁹⁷⁵ Nâsır, *Uşûl-i İslâhî*, 70, 71, 110, 122.

⁹⁷⁶ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 4: 78.

⁹⁷⁷ “وَلَا يُقْبَلُ خَيْرُ الْوَاحِدِ فِي مُنَافَاةٍ حُكْمِ الْعَقْلِ وَحُكْمِ الْقُرْآنِ النَّاتِيَةِ الْمُحْكَمِ”. Hatib, *el-kifâye*, 417; İslâhî, *Mebâdî Tedebbür-i Hadîs*, 69 Gâmidî, *Mîzân*, 63

zikredilmiştir.⁹⁷⁸ Berk de, kevnî gerçekler ve tarihî olaylara aykırı olan hadisleri reddetmektedir.⁹⁷⁹

Bu ölçüye verilen cevaplar bir önceki başlıkta zikredilenler gibidir. Yani Kur'ân'da bilimsel gerçeklere aykırı gözükten olayların bulunması delil gösterilmiştir. Mesela ateşin sıfatı yakmaktır, ama Hz. İbrahim'in içine atıldığı ateş onu yakmamıştır (el-Enbiyâ 21/69).⁹⁸⁰ Görünüşte tarihe aykırılık açısından Kur'ân'daki bazı âyetler öne sürülmüştür. Mesela Kur'ân Tûr dağının param parça olduğunu beyan etmektedir (el-A'râf 7/143). Ama o dağ hala vardır, Hz. Peygamber hakkında Kur'ân "Bu da önceki uyarıcılardan bir uyarıcıdır." (en-Necm 53/56) şeklinde bir ifade kullanmıştır. Fakat o, son peygamberdir. Uhud savaşında şehit olanlar hakkında Kur'ân "Onların (müşriklerin) başına (Bedir'de) iki mislini getirdiğiniz bir musibet (Uhud'da) sizin başınıza geldiğinde" (Âl-i İmrân 3/165) demiştir. Yani kâfirlerin Bedir'deki zararı Müslümanların Uhud'daki zararının iki katıydı. Hâlbuki Bedir savaşında öldürülen müşriklerin sayısı yetmiştir. Yani Uhud'daki Müslüman sayısına eşittir.⁹⁸¹ Keylânî, Kur'ân'da yer alan mucizelerin, metafizikle ilgili konuların çağdaş bilim ve müşahedeye aykırı olduğunu; dolayısıyla bilimsel gerçeklerin ölçü olarak kabul edilemeyeceğini söylemektedir.⁹⁸²

2.3.1.11. Kat'î Delil

İslâhî, kat'î olan aklî ve naklî delile aykırı hadisin reddedilmesi gerektiğini söylemektedir. Onun bu konudaki ifadesi şöyledir: "Hz. Peygamber'e nispeti açısından kat'î olan naklî veya aklî delil meşkûk bir haberden daha güvenilirdir. Hz. Peygamber'e nispeti meşkûk olan haberin aklî sonuçlardan daha güvenilir olduğunu düşünmek doğru değildir. Düşünün ki içtihadî hataya düşmek yalana düşmekten daha güvenilirdir. İctihadî hata düzeltilebilir ama Hz. Peygamber'e yanlışlıkla nispet edilen bir şey, din haline geldiğinde bunun zararları (فتنة) çok uzağa kadar gidecek ve düzeltilmesi imkânsız olacaktır".⁹⁸³ İslâhî'nin ortaya koyduğu bu ölçüde kat'î delilden ne kastettiği çok

⁹⁷⁸ Hân, *Maḳālât*, 1: 31.

⁹⁷⁹ Berk, *Do İslâm*, 334, 335.

⁹⁸⁰ Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 495.

⁹⁸¹ Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 499, 500.

⁹⁸² Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 649, 650.

⁹⁸³ İslâhî, *Mebâdî Tedebbür-i Hadîs*, 74, 75.

kapalıdır. Eğer bundan kastı Kur‘ân ve diğer ölçüler ise o zaman bu tekrardan ibaret bir şeydir. Ama eğer başka bir şey kastediyorsa o zaman açıklanmaya muhtaçtır. Abdülvekîl Nâsır⁹⁸⁴ ve Gâzî Üzeyir bu kapalılığa işaret etmektedir. O bir hadisin usûlen sabit olduğunda kendisinin bir asıl olduğunu ve başka bir asla arz edilmeye muhtaç olmadığını söylemektedir. Ona göre eğer Islâhî’nin meşkûk hadisten kastı zayıf hadis ise o zaman bu ölçü doğrudur. Ama eğer tüm hadisleri kastetmişse o zaman bu düşünce din için çok zararlıdır.⁹⁸⁵

Sayılan bu on ölçü dışında diğer bazı ölçüler de zikredilmiştir. Fakat onlar, sanki birer hadisi reddetmek için ortaya konulmuştur. Bu yüzden onlara burada yer vermek yerine son bölümde ilgili hadislerle birlikte zikredilecektir.

2.3.2. Sünnetin Tespit Yolları

Klasik hadisçi düşünceyi benimseyenler nezdinde hadis ve sünnet eş anlamlıdır. Bu yüzden onlara göre sünnet, haber-i vâhid ile de ispatlanabilir. Ancak hadis ve sünnet arasında ayırım yapanlar, sübut açısından farklı bir yol izlemişlerdir. Onlar arasında da bazı cüz’î farklılıklar vardır ki bunların bir kısmı Sünnetin tamamıyla inkârı kısmında zikredilmiştir. Aşağıda zikredilecek olan hususlardan bazıları hakkında ittifak etseler de diğerleri hakkında görüş birliği bulunmamaktadır.

2.3.2.1. Amelî Tevatür

Sünnetin sübutu için zikredilen şartlardan biri, onun amelî tevatür ile nakledilmiş olmasıdır. Mevdûdî açık bir şekilde bu şartı zikretmese de Islâhî ve Gâmidî, bunu kesin bir şekilde ifade etmektedir. Onlara göre Kur‘ân’ın lafzı, kavî tevatür ile nakledildiği gibi sünnet, amelî tevatür ile naklolunmuştur. Yani sübut açısından Kur‘ân ve sünnet arasında fark yoktur.⁹⁸⁶ Islâhî’nin, tevatürden kastedileni, râşit halifeler ve sahâbenin ameli olarak görmesi ve dönemimizdeki tevatürün, dinî değerini yok sayması⁹⁸⁷ dikkat çekicidir. Bu düşünce üzerinde yapılan nazârî itirazlar ise şunlardır:

a. Genel delil hadisçiler tarafından ortaya konulan tanımdır. Onlara göre hadis ve sünnet arasında bir fark yoktur. Dolayısıyla sünnet haber-i vahid ile de ispatlanabilir.

⁹⁸⁴ Nâsır, *Uşûl-i Islâhî*, 84.

⁹⁸⁵ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 4: 83, 84.

⁹⁸⁶ Islâhî, *Mebâdî Tedebbür-i Hadîs*, 28-35; Gâmidî, *Mîzân*, 14, 61.

⁹⁸⁷ Bkz. Islâhî, *Mebâdî Tedebbür-i Hadîs*, 29.

Muhammed Refik bunlara ilaveten, Cibrîl hadisinin haber-i vahid olmasına rağmen dinin bütün temel ilkelerinin onunla ispatlanabileceğini söyler.⁹⁸⁸ Bir başka ifadeyle İslâm'ın temelleri bu hadiste bulunmaktadır ve bu bir haber-i vâhiddir.

b. Sünnet için tevatür şartı konulmasının bir sebebi onunla gelen uygulama veya haberin mahfuz ve güvenilir olma iddiasıdır. Bu yüzden söz konusu temelin doğru olmadığını beyan eden bazı cevaplar verilmiştir. Delil olarak dinin temel hükümlerinde olan ihtilafa atıfta bulunulmuştur ki eğer tevatür mahfuz olsaydı bunlarda ihtilaf olmayacaktı.⁹⁸⁹ Zikredilen bu itiraz sonrakilere ait olsa da İslâhî'nin yazılarında buna cevap bulunmaktadır. Ona göre bir amelde sünnet farklı olabilir. Yani bir ameldeki cüzî ihtilaflar onun sünnet olmasına engel değildir. Buna gerekçe olarak Hz. Peygamber'in haccında nahr -Zilhicce'nin 10.- günündeki amelleri, farklı tertipte uygulayan sahâbenin amelini onaylamasıdır.⁹⁹⁰ İkinci delil ise namazdaki bazı cüzî ihtilaflardır. Mesela ellerin bağlanıp bağlanmaması ve onların koyma yeri vb. konular. İslâhî'ye göre tüm bunlar sünnetin sınırı içerisindeyler.⁹⁹¹ Diğer bir yerde bir ameldeki sünnetin farklılığını o, 'sünnette bazı ihtilafların olması ile bir şeyin sünnete aykırı olması birbirinden farklıdır' demektedir.⁹⁹² Sünnette ihtilaf olabilme düşüncesine ve delillerine yapılan eleştiri şudur:

c. Gâzî Üzeyir, nazarî boyutu açısından sünnette yer alan ihtilafı dört şekilde yorumlamıştır: 1. Hz. Peygamber'in sünnetinde çelişki iddiası. Ona göre bu düşünce batıldır.⁹⁹³ 2. Sahâbeden nakil olunan farklı görüşler. Bunlardan Hz. Peygamber'in takip ettiği yol, sünnet sayılacaktır. 3. Bir konuda Hz. Peygamber'e nispet edilen farklı ameller. Bunlardan Hz. Peygamber'in devamlı yaptığı amel üstün/racih olacak ve sünnet olarak kabul edilecektir. 4. Sahâbenin konuyu yanlış anlamasından kaynaklanan ihtilaf. Bunlardan sünnete aykırı olan amel reddedilecektir.⁹⁹⁴

⁹⁸⁸ Refîk, *Câvid Ahmed Gâmidî*, 43-47.

⁹⁸⁹ Yûsuf, *Fitne-i Gâmidîyyet*, 66; Nâsır, *Uşûl-i İslâhî*, 27; Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 1: 192; Cecce, *Tefhîm-i Sünnet*, 194-197. Cecce ezan kelimeleriyle ilgili, diğerleri ise namazdaki cüzî ihtilaflara atıfta bulunmuştur.

⁹⁹⁰ "أَنَّ رَجُلًا قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، لَمْ أَشْعُرْ، نَحَرْتُ قَبْلَ أَنْ أَرِيَّ؟ قَالَ: "إِمْ وَلَا حَرَجَ"، قَالَ آخَرُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، حَلَقْتُ قَبْلَ أَنْ أَنْحَرَ؟ قَالَ: أَنْحَرُ وَلَا حَرَجَ، "فَمَا سَيْلَ يَوْمِنِذٍ عَنْ شَيْءٍ قَدَّمَ وَلَا أَخَّرَ إِلَّا قَالَ: أَفْعَلْ وَلَا حَرَجَ". Buhârî, "Hac", 132.

⁹⁹¹ İslâhî, *Mebâdî Tedebbür-i Hadîs*, 30-32. Ama Gâmidî benzer ameli ihtilaflı olduğundan sünnet saymamaktadır.

⁹⁹² Bkz. İslâhî, *Mebâdî Tedebbür-i Hadîs*, 70, 71.

⁹⁹³ Yani Hz. Peygamber'in yaptığı ameller arasında çelişki olması.

⁹⁹⁴ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 3: 252.

d. Hac farîzasında gerçekleşen hâdise ile alakalı delilin Islâhî'nin prensiplerine göre sünnet olamayacağını iddia eden Gâzî Üzeyir, bunu beş noktada beyan eder: 1. Bu ihtilafların başlangıcı Hz. Peygamber'den olmamıştır.⁹⁹⁵ 2. Sahâbe bu konuda icma etmemiştir. 3. Raşit halifelerin bu konuda ittifakı yoktur. 4. Bu ihtilaflar tevatür halini almamıştır. 5. Rivâyetler de zikredilen tertibe aykırıdır.⁹⁹⁶

e. Konuyla alakalı bir itiraz da 'asıl olan şey nakildir, amel ona destekleyicidir' şeklindedir. Gâzî Üzeyir, ilimsiz ameli, ruhsuz bedene benzetmektedir. Ona göre bir amelin sünnet olabilmesi için söz konusu amelin Peygamber'e ait olup olmadığına dair bilginin güvenilir râvîlerin beyanı ile sabit olması lazımdır. Hatta o, hadisleri sünnetin destekleyicisi değil onun ölçüsü olarak tanıtmaktadır.⁹⁹⁷ Yani söz konusu amelin bir sünnet olup olmaması hakkındaki karar hadislere göre alınacaktır. Buna benzer bir itiraz, Nesim Cecce tarafından da ortaya konulmuştur. Söz konusu itirazın özeti şudur: Fıkî mezheplerin her birinin elinde kendi uygulamaları hakkında bir tevatür vardır. Eğer hadislere bakılmadan sadece tevatür, sünnet için geçerli kabul edilirse o zaman bunlardan hangisinin sünnet olacağı nasıl öğrenilecektir. Eğer hepsi doğru ise o zaman sünnette ihtilaf nasıl olmaktadır?⁹⁹⁸

f. Eğer Hz. Peygamber'in sünnetinin bir kaç râvî tarafından nakledilmesi o kadar değersiz bir şey ise neden Hz. Peygamber rivâyetleri ezberleyen ve aktaran için dua⁹⁹⁹ etmiş ve nakledilmesi için emir¹⁰⁰⁰ buyurmuşlardır.¹⁰⁰¹

g. Tevatür şartı nedeniyle sünnetin kapsamı daralmış olur ve insanî hayatın tüm yönlerine hitap edemeyecek bir hale gelmiş olacaktır.¹⁰⁰² Diğer bir deyişle sünnetin tevatür ile sınırlandırılması durumunda insan hayatının birçok yönlerinin sünnetten mahrum kalacağı bir gerçektir.

h. Sünnet için amelî tevatürün gerekli görülmesi, insanlara hüküm koyma yetkisinin verilmesi anlamına geldiği şeklinde düşünülerek reddedilmiştir. Yani eğer insanlar Hz.

⁹⁹⁵ Yani Hz. Peygamber'in bir konudaki farklı uygulamaları değildir. Sünnet kavramını beyan ederken Islâhî'nin bu şartını zikretmiş olduk.

⁹⁹⁶ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 199-203.

⁹⁹⁷ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 1: 192.

⁹⁹⁸ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 1: 192, 193.

⁹⁹⁹ "نَصَرَ اللَّهُ أُمَّراً سَمِعَ مِنَّا خَلِيفَةً، فَحَفِظَهُ حَتَّى يُبَلِّغَهُ". Ebû Dâvûd, "İlim", 10.

¹⁰⁰⁰ "لَيْبَلِّغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ، فَإِنَّ الشَّاهِدَ عَسَى أَنْ يُبَلِّغَ مَنْ هُوَ أَوْعَى لَهُ مِنْهُ". Buhârî, "İlim", 9.

¹⁰⁰¹ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 1: 192.

¹⁰⁰² Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 1: 196.

Peygamber'in bir amelini tevatür şeklinde naklederlerse o amel sünnet olarak kabul edilecek ve bu niteliğe sahip olmayan bir amel din sayılmayacaktır. Bu yüzden tevatür, dine ulaşmanın ölçüsü değil aracı olarak kabul edilecektir. Abdülvekîl Nâsır'ın dediğine göre “Âhâd haberlerle naklonulsa bile Hz. Peygamber'in söz ve fiilleri dindir”.¹⁰⁰³ Görüldüğü üzere bu cevap asıl itiraza hitap etmemektedir.

i. Sünnetin sübutu için tevatür şartına karşı Hz. Ebû Bekir'in bir kararı delil gösterilmiştir. Mesela o, ninenin miras payı konusunda ilk olarak şunu söyledi “Ben Hz. Peygamber'in sünnetinde bir şey bilmiyorum”.¹⁰⁰⁴ Ama sonra Muğîre b. Şu'be'nin (ö. 50/670) rivâyeti ve Muhammed b. Mesleme'nin (ö. 43/663) şahitliği doğrultusunda ninenin mirasta payı olduğunu kabul etmişti.¹⁰⁰⁵ Yani o haber-i vahid ile gelen hükmü sünnet saymıştır.

j. Bir itiraz da tevatürün sübutu açısından yapılmıştır ki yaşadığımız dönemde bir konudaki amelî tevatürü ispatlamak mümkündür ama önceki dönemlerde tevatürün vuku bulunduğu sübutu için habere dayanmak zorundayız. Kezâ bidatlerin tevatür ile nakledilmiş olması da söz konusudur. Böyle bir durumda sünnet ve bidat birbirinden nasıl ayırt edilecektir? Ayrıca gerçekleşen icma hakkındaki bilginin de haber vasıtasıyla nakledildiği vurgulanmıştır.¹⁰⁰⁶ Ancak Gâmidî, sünnet veya bidat tespitinin Müslümanların tarihiyle çözülebileceğini söyler. Yani hangi amelin İslam'ın ilk dönemine dayalı ve hangisinin sonraki zamanın ürünü olduğu, tarihe bakılınca anlaşılabilir.¹⁰⁰⁷ Muhammed Zübeyr târihin bu konuda delil olamayacağını ve habersiz (rivâyet) tevâtürün ispatlanamayacağını dile getirmiştir. Ayrıca o, Gâmidî'nin sünnet olarak zikrettiği 27 amelde de tarih boyunca ihtilaflar bulunduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁰⁸

2.3.2.2. Sahâbenin İcmaı

Bir amelin sünnet olabilmesi için zikredilen diğer bir esas, sahâbenin onun üzerinde icma etmesidir. Hz. Peygamber'in davranışının sünnet sayılması için bir şart zikretmeyen Ahmed Hân ilk olarak sahâbenin yaptığı bir amelin sünnet olabilmesi için

¹⁰⁰³ Zübeyr, *Fikr-i Gâmidî*, 201, 202.

¹⁰⁰⁴ “وَمَا عَلِمْتُ لَكَ فِي سُنَّةِ نَبِيِّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَيْئًا”. Ebû Dâvûd, “Ferâiz”, 5.

¹⁰⁰⁵ Refîk, *Câvid Ahmed Gâmidî*, 46, 47.

¹⁰⁰⁶ Zübeyr, *Fikr-i Gâmidî*, 202-205; Nâsır *Uşûl-i İslâhî*, 101; Yûsuf, *Fitne-i Gâmidîyyet*, 68; Üzeyir, *İnkâr-ı Hadis*, 190-194.

¹⁰⁰⁷ Câvid Ahmed Gâmidî, “?”, *İşrâk* (Kasım 1999): 53, akt. Zübeyr, *Fikr-i Gâmidî*, 204, 205.

¹⁰⁰⁸ Zübeyr, *Fikr-i Gâmidî*, 205, 206.

onun üzerinde sahâbenin ittifak halinde olmasını şart koşar. Gâmidî'ye göre eğer bir konuda sahâbe arasında ihtilaf varsa o amel sünnet olamaz. Bu yüzden Gâmidî, namazda el kaldırmayı sünnet olarak kabul etmemektedir.¹⁰⁰⁹ Bunun üzere Zübeyr, bir şeyin müstakil delil olabilmesi için icma şartının doğru olmadığını söyler. O, Kur'ân'ın kırâatları konusunda sahâbe arasında ihtilaflar bulunmasına rağmen Kur'ân'ın müstakil bir hüccet olduğunu örnek olarak zikretmiştir.¹⁰¹⁰

2.3.2.3. Raşit Halifelerin Uygulamaları

Raşit halifelerin uygulaması (تعامل الخلفاء الراشدين) da sünnetin tespiti için bir esas sayılmıştır.¹⁰¹¹ Bazı detayları kavramlar kısmında zikredilen bu görüşü gerekçeleri şunlardır: 1. İcma bir şer'î delildir ve bunun en üstün kısmı, raşit halifelerin dönemindeki icmadır. 2. İlk dönemden itibaren raşit halifelerin ameli delil olarak kabul edilmiştir. Mesela Saîd b. Müseyyeb'in (ö. 94/713) fıkında Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın kararlarının özel bir yeri vardır. İbrahim Nehaî'nin (ö. 96/714) fıkında Hz. Ali'nin hükümlerine daha bir değer verilmiştir. Ayrıca Ömer b. Abdilaziz'in (ö. 101/720) kararlarına da Müslümanlar güvenmiştir. 3. Din Hz. Peygamber ile kemale ermişti ama ümmetin toplumsal hayatına (الحياة الاجتماعية) yansısı raşit halifelerin döneminde olmuştur.¹⁰¹² Bu esasa yönelik özel bir eleştiri bulunamamıştır.

2.3.2.4. Medine Ehlinin Ameli

İslâhî, Medine ehlinin amelini sünnete ulaşmanın bir yolu olarak kabul etmiştir.¹⁰¹³ Buna karşın İsmail Selefî sünnet için Medine ehlinin amelinin delil olacağı düşüncesini üç sebepten reddetmektedir. Bunlar şu şekilde sıralanabilir: 1. İmam Malik dönemine kadar sahâbe farklı bölgelere gitmişlerdi. Hz. Osmân döneminde başlayan fitne ve sonraki durumlar nedeniyle Medine'de çok az sahâbe bulunmaktaydı. 2. Medine'de dünyayı amaç edinmiş ulûclar¹⁰¹⁴ çoğalmışlardı. Yani oradaki insanların amelinin özel

¹⁰⁰⁹ Bu esasın detayları "sünnet" kavramıyla ilgili tartışmalarda geçmiştir. (s. 92)

¹⁰¹⁰ Zübeyr, *Fikr-i Gâmidî*, 203.

¹⁰¹¹ İslâhî, *Tavzîhât*, 76-78.

¹⁰¹² İslâhî, *Tefhîm-i Dîn*, 87-89.

¹⁰¹³ İslâhî, *Tavzîhât*, 76-78.

¹⁰¹⁴ Hz. Ömer'in kullandığı kelimeye atıf olabilir. Kendi katilinin Müslüman olmadığını öğrendiğinde İbn Abbâs'a hitap ederek şu ifadeyi kullanmıştır: "قَدْ كُنْتُ أَنْتَ وَأَبُوكَ نَجَبَانِ أَنْ تَكْثُرَ الْعُلُوجُ بِالْمَدِينَةِ". Buhârî, "Ashâbü'n-Nebî", 8. "Ulûc" kelimesi sözlükte Arap olmayan kâfirler, kaba ve dinsiz anlamlarına gelmektedir. Bkz. Muhammed b. Mükrem İbn Manzûr, "العلاج", *Lisânü'l-arab*, 2. Baskı (Beyrut: Dâru

bir değeri yoktur ve delil sayılamaz. 3. Sünnet tüm Müslümanların ameli için bir ölçüdür. Bu yüzden herhangi bir şehirdeki amel bu konuda ölçü olamaz.¹⁰¹⁵

2.3.2.5. Haber-i Vâhid

Hadis ve sünnet arasında ayrıma gitmeyenlerle birlikte Islâhî de haber-i vâhid ile sünnetin sübutunu kabul etmektedir. Ama Islâhî ile klasik düşünceye sahip olanlar arasında fark var. Onlar hadis ve sünnet arasında herhangi bir ayrıma gitmediklerinden hadis ile gelen şeyin sünnet olduğunu düşünürler. Ama Islâhî, haber-i vâhidi sünnet olarak değil sünnete ulaşmanın bir yolu kabul etmektedir.¹⁰¹⁶ Gâmidî'nin âhâd haberler ile sünnetin ispatlanamayacağı görüşü, söz konusu fikre reddiye sayılabilir. O, Kur'ân'ın haber-i vâhid ile ispatlanamadığı gibi sünnetin de bununla ispatlanamayacağını söylemektedir. Ona göre dinin nakledilişi insanların isteğine bırakılmaz ki isterlerse nakletsinler, istemezlerse etmesinler.¹⁰¹⁷ Yani dinde asıl olan şey tevatürdür, âhâd haberler değil.

2.4. Hadisi/Sünneti Anlama Esasları

Hadis ve sünnetin tespit ölçüleri işlendikten sonra bu başlık altında hadis/sünneti anlama konusunda dikkate alınması gereken bazı hususlara temas edilecektir. Bunlar arasında, ihtiyatlı davranmak, Kur'ân'ı göz önünde bulundurmamak, hadislerin bağlamı ve üslûbuna riayet etmek ve bir *merkez-i millet*'in bulunması yer almaktadır.

2.4.1. Hadisin Lafzını Delil Kullanırken İhtiyatlı Olmak

Hadislerden istifade etmek için Ahmed Hân tarafından hadislerin lafızlarının, bir konuda delil olarak kullanıldığında, ihtiyatlı olmak gerektiği bir esas olarak zikredilmiştir. Ona göre bunun sebebi; söz konusu lafızların Hz. Peygamber'in lafızları olması konusunda tam bir güvenin olmamasıdır. Ahmed Hân kütüb-i sitte hadislerinin çoğunun manen rivayet edildiğini ve lafızlarının son râviye ait olduğunu düşünür. Dolayısıyla o, nakil sırasında lafızların ne kadar değişmiş olduğunu, râvinin hadisi

Şâdır, 1440 h.), 2: 326.

¹⁰¹⁵ Selefi, *Hücciyet-i Hadîs*, 102, 103; Selefi, *Maqâlât-ı Hadîs*, 285-287. Benzer cevap için bkz. Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 3: 251.

¹⁰¹⁶ Islâhî, *Tavzîhât*, 76-78.

¹⁰¹⁷ Gâmidî, *Mîzân*, 57-61.

doğru anlayıp anlamadığı şüphesiyle açıklamaya çalışır.¹⁰¹⁸

Diğer bir delili Arapça dil ve edebiyat uzmanlarının hadisleri delil olarak kullanmamasıdır. Dolayısıyla Ahmed Hân hadiste yer alan lafızların diziminin, fiillerin bâblarının özellikleri, sarf ve nahiv ilminden farklı kurallar doğrultusunda elde edilen sonuçlarının içtihadı dayalı olduğunu, dolayısıyla bunlarda hata ihtimalinin bulunduğunu vurgular.¹⁰¹⁹ Onun zikrettiği bu esas ve deliller üzerinde bir tartışmaya rastlanamadı. Ancak Arap dili ve edebiyat uzmanlarının hadisleri delil olarak kullanmadığı konusu, hadisi tamamıyla inkâr edenlerin şüpheleri arasında yer alan manen rivâyet başlığı altında işlenmiştir.

2.4.2. Kur'ân Işığında Anlamaya Çalışmak

Hadisin anlaşılması için zikredilen esaslardan biri Kur'ân'dır. Islâhî, bu esası hadisin tedebbürü için zikretmişse de içerik açısından anlamadan daha ziyade tespit konusuna bağlı olduğu açıktır, bu yüzden ilgili yerde ele alınmıştır. Ama Gâmidî'nin beyan ettiği konu tedebbür ve anlamakla alakalıdır. Ona göre hadis Kur'ân'ın fer'i olduğundan onu Kur'ân ışığında anlamak lazımdır. Hadislerin içerdiği konuların Kur'ân'daki ilgili yerlerin dışında anlaşılmasından dolayı ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Mesela recim cezası, kabir azabı, şefaât tasavvuru, dinden çıkmasının cezası gibi konuları içeren hadisler böyledir.¹⁰²⁰ Bu düşünceye üç itiraz yöneltmiştir:

a. Hadisin Kur'ân'ın şerhi sayılmasından hareketle bu durumda şerhin, metnin ışığında değil, metnin, şerh doğrultusunda anlaşılması gerekir. Dolayısıyla hadisin Kur'ân ışığında anlaşılması yerine Kur'ân'ın hadis ile öğrenilmesi gerekir.¹⁰²¹ Muhammed Refik de hadislerin, Kur'ân ışığında değil, Kur'ân'ın hadisler doğrultusunda anlaşılmasının doğru yol olduğunu söyleyerek Gâmidî'nin görüşünü reddetmektedir. Mesela, namazın detayları.¹⁰²² Bu itiraz asıl konuyla alakalı değildir. Bu ölçüyü zikredenler hadislerde zikredilen konunun Kur'ân'daki hangi âyetle bağlı olduğuna dikkat edilmesine ilgi çekmektedirler. Ne var ki bu itirazlar hadisin, şerh olması

¹⁰¹⁸ Hân, *Maqālât*, 11: 366, 367. Bu konuda Ahmed Hân, ölülerin işitmesi ve akrabalarının ağlaması nedeniyle ölünün azap edilmesini beyan eden hadisleri hakkında sahâbe arasındaki ihtilaflara işaret etmektedir.

¹⁰¹⁹ Hân, *Maqālât*, 1: 49-54.

¹⁰²⁰ Gâmidî, *Mîzân*, 64. İlgili hadislerden bazı nesih konusunda ele alınmıştır. (s. 146)

¹⁰²¹ Meymen, *Uşûl u Mebâdî*, 100-102.

¹⁰²² Refik, *Câvîd Ahmed Gâmidî*, 74, 77.

açısında yapılmıştır ki bunu Gāmidî veya Islâhî inkâr etmemektedirler. Ama zikredilen bu itirazlar sadece bu açıdan doğrudur ki söz konusu düşünceye sahip olanlar bir hadisin Kur’ân’da temeli bulunmadığında onu ya kabul etmemektedir ya da farklı bir biçimde yorumlamaktadır. Mesela Gāmidî recm cezasını zinanın değil yeryüzünde çıkarılan bir fesadın cezası olarak kabul etmektedir. Bu konu detaylı bir şekilde son bölümde ele alınacaktır.

b. Muhammed Refik her hadisin temelini Kur’ân’dan araştırılmasını İslâm’ın yüzde doksanının Kur’ân’da aslının olmaması sebebiyle kaybolup gideceğini söyleyerek eleştirisinde bulunur. Bu konuya örnek olarak o yirmi iki hüküm zikretmiştir.¹⁰²³

c. Bu düşünceye getirilen bir itiraz da şöyledir: şerhin anlaşılması için metnin göz önünde bulundurulması, metin ve şerhin farklı zatlara ait olduğunda lazımdır. Ama Kur’ân’ı açıklamak, Hz. Peygamber’e Allah tarafından verilen bir yetkidir. Bu yüzden (hadislerin Kur’ân karşısındaki açıklayıcılığına dair) durumu diğer kitaplar(da olduğu) gibi değildir.¹⁰²⁴

d. Hadisin vahiy niteliğine sahip olması açısından şöyle bir itiraz yapılmıştır: Eğer hadisler vahiy olmakla birlikte Kur’ân’a muhtaç ise o zaman bunların faydası nedir?¹⁰²⁵

2.4.3. Hadisin Umum, Husus ve Bağlamına Riayet Etmek

Hadislerin anlaşılması için ortaya konulan ve tartışmalara neden olan diğer bir esas ise hadislerin umum, husus ve bağlamına dikkat edilmesidir. Islâhî, hilafetin Kureyş’e aitliğini ortaya koyan,¹⁰²⁶ İslâm’ı kabul etmeyenlere karşı savaş açılacağını beyan eden¹⁰²⁷ ve diğer bazı hadisleri söz konusu ölçü doğrultusunda yorumlamıştır.¹⁰²⁸ Nazarî olarak bu esasın doğru olduğunda şüphe yoktur ama zikredilen örnekler tartışmaya açıktır. Gâzî Üzeyir, bir hadisin âm veya hâs olmasının sağlam bir delil ile iddia edilebileceğini vurgular. Yalnız kıyas ve ihtimalden hareketle bir hadisin umum ile husus konusunda karar verilmesinin doğru olmadığını ve çok tehlikeli olduğunu söyler.

¹⁰²³ Refik, *Câvid Ahmed Gāmidî*, 74, 77.

¹⁰²⁴ Meymen, *Uşûl u Mebâdî*, 100-102.

¹⁰²⁵ Nâsir, *Uşûl-i Islâhî*, 115.

¹⁰²⁶ “الْأَيْمَةُ مِنْ قُرَيْشٍ”. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 19: 318.

¹⁰²⁷ “أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ”. Buhârî, “İmân”, 15.

¹⁰²⁸ Islâhî, *Mebâdî Tedebbür-i Hadîs*, 52-55. Gāmidî de aynı düşünce doğrultusunda ilgili hadisleri yorumlamıştır. Bkz. Gāmidî, *Mizân*, 63-65.

O bu konuda *Fethu'l-bârî*'ye atıfta bulunarak şunu nakleder: Umumiye hususi kılan bir delil elde edilene kadar onunla amel edilmesi lâzımdır ve bir delil olmadan onun tahsisi caiz değildir.¹⁰²⁹

2.4.4. Merkez-i Millet Denilen Otoritenin Bulunması

Bu esas Pervîz'in merkez-i millet düşüncesine bağlıdır. O şunu söylüyor ki Hz. Peygamber'den sonra söz konusu otorite bulunduğunda hadisler ortada olmasına rağmen fırkacılık yoktu. Ama hayatta olan bir otoritenin ortadan kalmasıyla insanlar kendi kararlarını kendileri almaya başladılar, dolayısıyla fırkacılık başladı. Ona göre Kur'ân'ın bir otorite (peygamber) ile gönderilmesi dikkate alındığında hadislerle amel için bir merkezî otoritenin bulunması lazımdır. Ama böyle bir otoritenin bulunmaması ve hadisleri anlamak için gösterilen bireysel çabalar nedeniyle hadisler fırkacılığa sebep olur. Dolayısıyla onlarla amel etmek mümkün değildir.¹⁰³⁰ Bu konu detaylı bir şekilde itaatin mahiyetiyle ilgili ikinci görüşte zikredilmiştir.

¹⁰²⁹ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 4: 14, 124.

¹⁰³⁰ Gulâm Ahmed Pervîz, *İkbâl or Kur'ân*, der. Muhammed Ömer Derâz, 2. Baskı (Lahor: Tûlû'-i İslâm Trust, 1996), 2: 87, 88.

BÖLÜM 3: HADİS TARİHİ ve USÛLÜYLE İLGİLİ TARTIŞMALAR

Tezin birinci ve ikinci bölümünde hadis ve sünnetin hücciyetiyle alakalı temel konular üzerinde durulmuştu. Bu bölümde ise hadis tarihi ve usûlüne dair bazı konular hakkındaki tartışmalara yer verilecektir.

3.1. Hadis Tarihi

Hadis rivâyetinin ne zaman ve hangi amaçla başladığı, hadislerin yazı ile kayıt altına alınması meselesi, uydurma hareketlerinin başlaması ve sebepleri gibi hadis tarihi ile ilgili bazı önemli tartışmalar, bu başlık altında ele alınacaktır.

3.1.1. Hadis Rivâyetinin Doğuşu ve Gelişimi

Hiz. Peygamber'in hayatta olduğu dönemde hadis rivâyetiyle ilgili kayda değeri bir tartışma bulunmamaktadır. Buna dair bazı tartışmalar, hadisin hücciyetiyle alakalı olduğundan önceki bölümlerde zikredilmiştir. Bu yüzden hadis rivâyetinin gelişimine dair tartışmalar; dört halife döneminde hadis rivâyeti, dört halife döneminden sonra hadis rivâyeti, hadise karşı farklı yaklaşımlar, hadisin Kur'an'a tercih edilmesi adıyla dört başlık altında işlenecektir.

3.1.1.1. Dört Halife Döneminde Hadis Rivâyeti

Bu konudaki tartışmalar, genelde iki soru etrafında dönmektedir: Hiz. Peygamber'in vefatından sonra hadis rivâyeti neden ve nasıl başladı? O dönemde hadislerin sayısı/miktarı ne kadar idi?

İlk sorunun cevabı hakkında ümmetin genel görüşü, dinî kimliğe sahip olması sebebiyle Hiz. Peygamber'in söz ve fiillerinin o hayattayken söz ve amel ile aktarıldığı, sonrasında da bu uygulamanın aynı şekilde devam ettiğı yönündedir. Ancak Eslem Ceyrâcpûrî ve diğeri bazı düşünürlere göre hadis rivâyetinin başlaması, hadislerin dinî statüsü ile değil tarihî değerinden hareketle olmuştur. Yani rivâyet, Hiz. Peygamber'in hayatı ve onun devrindeki olayları hatırlamak amacıyla ortaya çıkan faaliyetlerin sonucuydu. Daha sonra hadisçilerin çabalarıyla hadisler, dinî statü kazanmış ve yayılmıştır. Ceyrâcpûrî Hiz. Peygamber döneminde hadis rivâyetinin bulunduğunu öne sürmekte, hatta Hiz. Ömer'in kendi komşusuyla nöbetleşerek Hiz. Peygamber'in sohbetine katıldıklarını örnek vermektedir. Hiz. Peygamber sonrası dönemde ise ona göre sahâbe genellikle Hiz. Peygamber'in dönemini hatırlamak için söz konusu olayları müzakere ederdi. Çünkü

sahâbe en sevdiği kişiden mahrum olmuştu. Bu yüzden onun vefatından sonra ikişer dörder kişi bir araya geldiğinde onun dönemine ait hatıraları yâd ederlerdi.¹⁰³¹ Yani hadislerin ortaya çıkış sebebi sadece Hz. Peygamber'i hatırlamak idi. Daha sonraki dönemde ise, politik, dinî ve psikolojik sebeplerle hadislere yavaş yavaş dinî statü kazandırılmıştır.¹⁰³² Benzer bir düşünceye sahip olan Niyâz Fetihpûrî de, hadisin muhafaza ve nakledilmesini Arap geleneğine bağlamaktadır. Onun iddiasına göre Araplar kendi atalarına ait tarihsel bilgileri toplardı ve buna özen göstermemeyi ayıp sayarlardı. Çünkü Hz. Peygamber'in öğrettikleri Arapların hayatında bir değişim sağlamıştı. Bu sebeple onlar, ataları yerine Hz. Peygamber'e ait olan bilgileri toplamaya başladılar. Daha sonra sahâbenin söz ve fiilleri de derlenmeye başlanmış ve böylece hadisler ortaya çıkmıştır.¹⁰³³

Öte taraftan Temenna İmâdî,¹⁰³⁴ rivâyetin başlangıcının, hadislerin ne tamamen tarihsel ne de tamamen dinî statüsünden kaynaklandığını belirtir. Ona göre sahâbenin ilim kaynağı sadece Kur'ân ve sünnettir.¹⁰³⁵ Bunlarda yer almayan yeni meseleler için sahâbe içtihat ve kıyasa başvururdu. Sahâbeden biri bir konuda Hz. Peygamber'in uygulamasını rivayet ettiğinde, Kur'ân'a aykırı olmama kaydıyla ve bir tanıgın eşliğinde o rivâyet, halife tarafından kabul edilip uygulanırdı.¹⁰³⁶ Ama eğer Kur'ân'a aykırı ise söz konusu rivâyet reddedilirdi.¹⁰³⁷ Sahâbe içtihattan sakınmak için Hz. Peygamber'in davranışlarını (hükümlerini) araştırırlardı. Öyle ki bazı insanlar bunu deyim yerindeyse sanki bir hobiye çevirmişti. Ama bu sohbet ve müzakereler, dinin tebliği için değil Hz.

¹⁰³¹ Ceyrâcpûrî, "İlm-i Hadîs", 51-55.

¹⁰³² Ceyrâcpûrî, *Hemârey Dînî Ulûm*, 105, 106.

¹⁰³³ Niyâz Fetihpûrî, *İstîfsârât u Cevâbât*, bn.y. (Leknev: Muhtâr Printing Works, 1949), 338.

¹⁰³⁴ 1888 yılında Hindistan'ın Patne şehrine bağlı Pulvârî köyünde dünyaya geldi. Asıl adı Hayâtü'l-Hak olup Temennâ İmâdî ismiyle meşhur olmuştur. Din eğitimi babası Şah Nezârü'l-Hak'tan aldı. Arapça-Farsça hocası olarak çalışma hayatına başlayan İmâdî, 1948 yılında Dakka'ya taşındı ve orada Pakistan radyosunda Kur'ân dersleri vermeye başladı. Daha sonra 1969 yılında Karaçi'ye hicret etti. 1972 yılında aynı şehirde vefat etti. Ricâl konusunda uzman sayılan İmâdî, Şiîliğe karşı sert tavrından dolayı birçok ricâlî ve ilgili hadisleri eleştirmiş, rivayetler konusunda şüphecî bir yaklaşım sergilemiştir. Fakat bazı düşünürlere göre İmâdî hayatının sonlarına doğru kendi görüşlerinden rücû etmiştir. Ancak bu iddia araştırılmaya muhtaçtır. Bazı eserleri şunlardır: *et-Talâku Merratân*, *İmâm Zührî*, *İmâm Taberî*, *İntizâr-i Mehdî u Mesîh*, Hayatı için bkz. Muhammed Tenzîl es-Siddîkî, "Kiâ Allame Temennâ İmâdî Münkir-i Hadîs Tey", *el-Vâkı'a* 1/1 (Ağustos 2012) erişim: 6 Eylül 2019, http://al-waqia.blogspot.com/2012/08/blog-post_2734.html. Wikipedia, "Muhammed Temennâ İmâdî", erişim: 6 Eylül 2019, https://ur.wikipedia.org/wiki/علامہ_تمنا_عمادی.

¹⁰³⁵ Sünnetten ne kastettiği anlaşılmamaktadır.

¹⁰³⁶ Ninenin mirastaki payıyla ilgili Hz. Ebû Bekir'in kararına işaret etmektedir.

¹⁰³⁷ Nafaka konusunda Fatıma bt. Kays rivâyetinin Hz. Ömer tarafından reddedilmesine işaret etmektedir.

Peygamber'e olan sevgilerinden kaynaklanan bir davranış idi. Ancak büyük sahâbe bu hususta bile ihtiyatlı davranmış, fazla rivâyetten kaçınmışlardır.¹⁰³⁸

Hadis rivâyetine sadece tarihî bir bakış açısıyla bakan bu düşünceyi Münâzır Ahsen Geylânî şöyle eleştirmektedir: “Hz. Peygamber'in örnekliği ve sîretinin, Kur'ân'la ve bizatihi onun sözleri aracılığıyla Müslümanların ahlâkî ve dinî hayatıyla olan ilişkisinin durumu malumdur. Bundan sonra -Allah korusun- belli bir zaman zarfında ve özellikle sahâbe döneminde Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin, bu şeytani vesvesenin iddia ettiği gibi değersiz kaldığı düşünülebilir mi?” Geylânî bu eleştiriyi üç esasa dayandırmaktadır: 1. Allah, Hz. Peygamber'i kendi hayatının örnekliğinde Kur'ân'ın uygulamalı şekli ve ilmî açıklamalarını, (الشكل العملي للقرآن و تشریحاته العملية) ortaya koymakla görevlendirmiştir. Müslümanları ise bunu kendi hayatlarının parçası yapmak ve diğerlerine ulaştırmakla mükellef tutmuştur. 2. Hz. Peygamber'in hayatında Suffe medresesi kurulmuştu. Müslümanlar orada eğitim alıp öğrendiklerini kendi evlerinde tebliğ ederlerdi. 3. Hz. Peygamber farklı bölgelere din eğiticileri göndermiştir. Geylânî sonraki dönemlerde tüm şehirlerde hadis derslerinin bulunduğu da işaret ederek Medine'de Hz. Âişe ve Ebû Hüreyre; Dimeşk'te Ebu'd-Derdâ (ö. 32/652); Kûfe'de Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652); Basra'da İmrân b. Husayn'ın (ö. 52/672) hadis halkalarını zikreder. Buradan hareketle hadis ilminin Hz. Peygamber ve sahâbe döneminde sadece söylentilerden ibaret olduğunun gerçeği yansıtmadığı sonucuna varır.¹⁰³⁹ Hadis rivâyetinin gelişim seyri üzerindeki şüphelere karşı Abdurrahmân Keylânî'nin eleştirileri daha önce hadisin hücciyeti hakkındaki düşünceleri işlenirken ele alınmıştır.

Hadis rivâyetinin başlangıcıyla ilgili tartışmaların ikinci kısmı sahâbe döneminde hadislerin sayısı hakkındadır. Eslem Ceyrâcpûrî, sahâbe döneminde hadislerin sayısının çok az olup bunların da dinî bir değere sahip olmadığını söyler. Ona göre sahâbenin çok ihtiyatlı olmalarının yanı sıra hadisleri kesin delil (kat'î delil) olarak kabul etmemeleri bunun temel sebebidir. Onlar, Kur'ân ve bazen kıyasa aykırı olduğu gerekçeleriyle hadisi reddederlerdi. Ceyrâcpûrî bu görüşünü delillendirmek için bazı örnekler de verir.

¹⁰³⁸ Temennâ İmâdî, *İmâm Zühri u İmâm Taberî Taşvîr kâ Dûsrâ Ruḥ*, bn.y. (Karaçi: er-Rahmân Publishing Trust, ts.) 47, 48.

¹⁰³⁹ Münâzır Ahsen Geylânî, *Tedvîn-i Hadîs*, (Lahor: el-Mîzân Nâşirân u Tâcîrân-i Kütüb, 2005), 47-50.

Onun zikrettiği örneklerin bir kısmına ve sahâbenin hadisin hücciyeti konusundaki görüşlerine ikinci bölümde yer verilmiştir. Ceyrâcpûrî'ye göre sahâbe gündelik hayat, dini ikame etme (اقامة الدين) ve fetihlerle meşgul idiler. Dolayısıyla oturup da hadislerle meşgul olma fırsatları azdı. Onlara nispet edilen bunca hadis büyük ihtimal sonraki dönemin ürünüdür.¹⁰⁴⁰ Ceyrâcpûrî'nin bu düşüncesine Keylânî cevap vermiştir. Ona göre Ceyrâcpûrî'nin zikrettiği örnekler ancak sahâbenin az rivayet etmesi ve bunların kabulü konusunda ihtiyatlı davrandığını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte hadislerin sayısı az değildi. İbnü'l-Cevzî'nin tespiti dikkate alındığında hadis kitaplarında yer alan hadislerin sayısı on bine varmaktadır. Sahabenin farklı meşguliyetleri konusunda ise Keylânî cihadın farz-ı kifaye olduğunu hatırlatarak mücahitler cihat ederken, davetçi ve öğretmenlerin de işlerini yaptıklarını ve bunun kesintiye uğramadan devam ettiğini belirtir.¹⁰⁴¹

Bu konuda Ahmed Hân'ın görüşünün zikredilmesi de uygun olacaktır. O, büyük ve önde gelen sahâbenin, özellikle de Hz. Ömer'in, çok hadis rivâyetini hoş karşılamadığına temas eder. Çünkü ona göre, bazı istisnalar hariç Hz. Peygamber'in sözlerinin hiç değişmeden nakledilmesi imkânsızdır. Ayrıca râvi tarafından Hz. Peygamber'in sözünün doğru anlaşılması da şüphelidir. Buna karşın o, din ve dünyası Hz. Peygamber'in öğrettiklerine dayalı olan insanların bunlar hakkında bilgi edinmelerinin doğal bir istek olduğuna da işaret eder. Bu sebeple hadis rivâyeti duramazdı. Nitekim sahâbe ile tâbi'ûn rivâyette bulunmuşlar ve onlardan gelen bu rivâyetlerle hadis kitapları ortaya çıkmıştır.¹⁰⁴²

3.1.1.2. Dört Halife Döneminden Sonra Hadis Rivâyeti

Dört halife döneminden sonra hadis rivâyeti çoğalmıştır. Hatta önceki dönemde hadis rivâyetinin oldukça sınırlı olduğunu düşünenler bile bu dönemde rivâyet potansiyelinin arttığına kanidirler. Ama bu yayılışın sebepleri üzerinde farklı görüşlere sahiptirler. Ceyrâcpûrî, Pervîz ve takipçilerine göre hadisler, dinî statüsünü kazandığında rivâyet çoğalmaya başlamıştır. İnsanlar Emevîler'in şahsî yönetim ve işkencelerine maruz kalmış; devlet ile din birbirinden ayrılmış; hükümet din işlerinden elini çekmiş; dinî

¹⁰⁴⁰ Ceyrâcpûrî, "İlm-i Hadîs", 51-55.

¹⁰⁴¹ Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 465.

¹⁰⁴² Hân, *Maḳâlât*, 1: 41.

önderlik âlimlerin eline geçmiştir. Dolayısıyla önceki döneme göre hadis rivâyeti artmıştır.¹⁰⁴³ Ama sahâbenin talebeleri arasında yer alan bu insanlar doğru sözlü idiler ve hadisler konusunda ihtiyatlı davranırlardı. İkinci yüzyılın başlarında hadis tedvini bir ilim şekline dönmüş, talebeler meşhur imamların yanına hadis almak için gelmeye başlamışlardır. Abbasî döneminde ise bu sistem İslam devletinin tüm beldelerine yayılmıştı. Hadis ve hadisçilere verilen değer nedeniyle insanlar bunu bir meslek olarak benimsemiş, doğru yalan her türlü hadis nakledilmeye başlanmış ve rivâyet sayısı yüz binlere ulaşmıştır. Kendisi İmam Ahmed'in elinde yedi yüz bin sahih hadis olduğunu; Yahyâ b. Maîn'nin elinde on iki bin; İmam Buhârî'nin elinde altı yüz bin hadisin bulunduğunu örnek olarak zikretmiştir.¹⁰⁴⁴

Söz konusu düşünceyi Ghulam Ahmed Pervîz daha sistematik hale getirmiştir. O, hadis rivâyetini *merkez-i millet* düşüncesine bağlamaktadır. Bunun bazı detaylarına vahy-i gayr-i metlûv ve *merkez-i millet* düşüncesi altında yer verilmiştir. Burada sadece hadis rivâyetinin başlangıcıyla ilgili kısma değinilecektir. Pervîz'e göre Kur'ân'da Allah ve Rasûlüne olan itaat aslında Kur'ân ışığında kurulan düzene itaat demektir. Hz. Peygamber ve raşit halifeler döneminde devlet başkanı Kur'ân ışığında cüz'î hükümleri tayin ederdi. Ancak hilafet saltanata dönüştüğünde devlet bu işten elini çekmiş, bunun sonucu olarak halk Allah'a olan itaati Kur'ân'a itaat, Peygamber'e olan itaati hadise itaat şeklinde gerçekleştirmeye başlamıştır. Ayrıca Hz. Peygamber'in hayatı (sîreti) hakkında bilgiler toplanmaya başlanmış, böylece sözlü rivâyetler derlenmiş ve bunların ışığında Hz. Peygamber'e itaat edilmeye başlanmıştır.¹⁰⁴⁵

Keylânî bu düşünceyi şöyle eleştirmiştir: Devletin bir işten elini çekmesi, o işin çoğalmasına değil azalmasına neden olur. Dolayısıyla hadislerin çoğalmasını bu esasa dayandırmak doğru değil, hatta hakikatin tam tersidir. Ayrıca halifeler dinî işlere bağlı idiler. Mesela Hz. Muâviye Hz. Peygamber'in kâtibi olmakla birlikte birçok hadisi ezberlemiş olan biriydi; Halife Abdülmelik hadis alanında uzmandı; hadislerin toplanmasını emreden Ömer b. Abdilaziz, İmam Zührî sevisinde bir muhaddisti; İmam Malik *Muvatta*'sını Abbasî halifesi Mansûr'un isteği üzerine yazmıştı; Harûn er-Raşîd

¹⁰⁴³ Bu konu ikinci bölümde “*merkez-i millet*” fikrinde detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

¹⁰⁴⁴ Ceyrâcpûrî, “İlm-i Hadîs”, 55, 56; Ceyrâcpûrî, *Hemârey Dînî Ulûm*, 105, 106.

¹⁰⁴⁵ Pervîz, *Selîm key Nâm Huûû*, 1: 45-51; Pervîz, *Esbâb-ı Zevâl-i ümmet*, 62, 138, 139, 147; Pervîz, *Taşavvuf kî Hakikat*, 52. Raşit halifelerden sonra hadis nüshaların yazıldığına işaret eden bu görüşü, onun hadislerin hicrî üçüncü yüzyılda yazıldığına dair iddiasıyla çelişmektedir.

bizatihi İmam Malik'ten *Muvatta* dersi almıştı, oğulları da İmam Malik'in talebeleriydi. Keylânî, bazı olaylar için kimi halifelerin uydurma hadislere de dayandığını ama genel itibariyle onların kendilerini dinin muhafızı olarak gördüklerine de işaret etmiştir. Ayrıca Keylânî hadis talebelerinin, muhaddislerden ders almalarını da hadislerin dinî bir değere sahip olduğunun bir göstergesi olarak değerlendirmiştir.¹⁰⁴⁶

Bu iki konu dışında hadislerin toplumda/dinde/insanlar üzerinde yarattığı etki hakkında da bazı iddialar bulunmaktadır. İddialara göre hadislerin yayılışı ve bunların dinî statü kazanması nedeniyle iki farklı tutum ortaya çıkmıştır. Birincisi hadise karşı tutum, diğeri ise hadislerin Kur'ân'a tercih edilmesidir. Bununla ilgili tartışmalar iki başlık altında sunulacaktır.

3.1.1.3. Hadis Rivâyetine Karşı Durulması

Eslem Ceyrâcpûrî ve Emîn Ahsen Islâhî hadislerin çok sayıda ve hızlı yayılışı sebebiyle bazı ihtiyatlı kişilerin hadis rivâyetine karşı çıkmış olduğunu iddia etmektedir. Hatta Ceyrâcpûrî'ye göre gece gündüz hadislerle meşgul olanlardan da hadise karşı çıkanlar olmuştur. Onlar hadislerden bıkmış ve bunun takvaya aykırı olduğunu düşünmeye başlamışlar, Kur'ân'ın kapsamlılığı ve mükemmelliğini görüp hadislerin dinî bir değere değil sadece tarihî kimliğe sahip olduğunu anlamışlardır.¹⁰⁴⁷ Islâhî ise hadislerin popülerliğinin sonucu olarak her türlü hadisin yayıldığını, dolayısıyla ihtiyatlı âlimlerin bundan sıkılıp “bize sadece Kur'ân'dan anlatsın” demeye başladığını iddia eder.¹⁰⁴⁸ Buna dair zikredilen örnekleri ve bunlara yöneltilen tenkitleri sıra ile vermek uygun olacaktır:

a. Büşeyr el-Âdevî, naklettiği hadislere kulak asmayan Abdullah b. Abbas'a (ö. 68/687-88) bunun nedenini sorduğunda o, “Bir zamanlar kim Hz. Peygamber hakkında bir şeyler söylese biz ona yönelip onu dinlerdik. Ancak insanlar her türlü hadisi nakletmeye başlayınca biz hadis rivâyetini terk ettik”¹⁰⁴⁹ şeklinde cevap vermiştir.¹⁰⁵⁰

b. İmrân b. Husayn (ö 52/672), kendi ashabıyla otururken biri “Bize sadece Kur'ân'ı delil göstererek anlatın” diyerek giriş yapmış. Bunun üzere İmrân b. Husayn ona

¹⁰⁴⁶ Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 468, 469.

¹⁰⁴⁷ Ceyrâcpûrî, “İlm-i Hadîs”, 56-58.

¹⁰⁴⁸ Islâhî, *Mebâdî Tedebbür-i Hadîs*, 36-38.

¹⁰⁴⁹ Müslim, “Mukaddime”, 4

¹⁰⁵⁰ Ceyrâcpûrî, “İlm-i Hadîs”, 63.

namazın rekâtları, kıraati, tavaf ve sa'y'ın sadece Kur'ân'dan tespit edilemeyeceğini hatırlatmıştır.¹⁰⁵¹

Gâzî Üzeyir zikredilen bu iki rivâyet hakkında bazı mülâhazalarda bulunmuştur. Ona göre bu rivâyetler söz konusu iddia için delil olamaz. Bunlar ancak o dönemde hadis uydurmanın başladığını ve ilim adamlarının hadis konusunda ihtiyatlı davrandığını ortaya koymaktadır. Gâzî Üzeyir, İmrân b. Husayn'ın rivâyetini delil olarak sunanlara üç şekilde cevap vermektedir: 1. Rivâyette yer alan “رجل من قوم/kavimden biri” ifadesi söz konusu kişinin meşhur veya ihtiyatlı bir âlim olduğunu değil halktan birisi olduğunu gösteriyor. 2. Meşhur birisi olsa bile İmrân b. Husayn'a kıyasla değerli sayılmayan birisi idi. 3. Bu şahıs İmrân b. Husayn'ın ortaya koyduğu delillerden etkilenerek, kendi görüşünden rücu etmişti. “Sen beni yaşattın, Allah seni yaşatsın” ifadesi¹⁰⁵² bunu göstermektedir.¹⁰⁵³

Lahor'daki Medeniyye medresesinin hocası ve tıp doktoru Abdülvâhid (ö. 2019)¹⁰⁵⁴ de söz konusu rivâyet bağlamında Emîn Ahsen Islâhî'ye cevap vermiştir. Özetle ifade edilecek olursa o dönemde hadislere karşı çıkanlar olmuştur, ama bunun sebebi hadis konusunda aşırılığa gidenlerin tavrı değil, Haricilerin batıl düşünceleridir. Hariciler, Hz. Ali ve Hz. Muaviye arasındaki savaşta tahkim olayını kabul edenleri kâfir saydığından onlar aracılığıyla gelen tüm hadisleri reddetmişlerdir. Abdülvâhid, İmrân b. Husayn ile tartışan kişinin Harici veya Haricilerden etkilenmiş biri olduğunu düşünür. Nitekim İmrân'ın cevabı incelendiğinde söz konusu kişinin, hadislerin sahihinin, zayıfının ayırt edilemediği gibi bir şüpheden hareketle değil, hadislerin hücciyetini kabul etmediğinden itirazda bulunduğu görülür.¹⁰⁵⁵ Yani o dönemde ihtiyatlı âlimlerin hadislerden sıkılmış olduğunu iddia etmek için bu rivâyet delil olamaz.

¹⁰⁵¹ Hâfîb, *el-Kifâye*, 15; İslâhî, *Mebâdî Tedebbür-i Hadîs*, 35-37.

¹⁰⁵² “أحييتني أحياء الله”. Bu ifade Taberânî'de bulunmaktadır. Bkz. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 18: 165.

¹⁰⁵³ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 1: 328-333.

¹⁰⁵⁴ Câmî'a Dârü't-Takvâ medresenin fetva birim başkanı Abdülvâhid 1950 yılında dünyaya geldi. Tıp eğitimi tahsil ettikten sonra Ders-i Nizâmî'yi de okudu. Ardından fetva ihtisas eğitimini tamamladı. 1983-2010 yılları arasında Lahor'daki farklı medreselerde hocalık yaptı. Tefsir, hadis, akide ve muhtelif fikhî konular üzerinde 30 civarında eser bırakan Abdülvâhid 2019 yılında vefat etmiştir. Eserlerinin büyük kısmı, katılmadığı farklı görüşlere karşı reddiye mahiyetindeki çalışmalardır. Bazı eserleri şunlardır: *Tefsîr Fehmü'l-Kur'ân*, *Fehm-i Hadîs*, *İslâmî Akâid*, *Merîz u Mu'âlic key İslâmî Ahkâm*, *Cedîd Me'âşî Mesâil ki İslamization*, *İslâmî Şukûk*. Bkz. Muhammed İ'câz Mustafa, “Hz. Mevlânâ Müftü Dr. Abdülvâhid”, *Beyyînât* (Zilkâde/Temmuz 1440/2019): 55-57.

¹⁰⁵⁵ Abdülvâhid, *Tuhfe-i İslâhî*, bn.y. (Lahor: İdâre-i Ta'limât-ı Dîniyye, 1424), 93-98.

c. Dahhâk b. Müzâhim hadislerin çoğalacağını ve insanların Kur'ân'ı bırakıp onlarla meşgul olacağını dile getirmiştir.¹⁰⁵⁶ Mes'ûd Ahmed senedinde geçen Seyf b. Harûn'un *metrûkü'l-hadis* ve Ahmed b. Harûn'un *kezzab* olduğunu beyan ederek bu rivâyeti reddeder.¹⁰⁵⁷

d. Süleyman b. Hayyân el-Ezdî (ö. 196/811-12) “Yakında insanlar Mushafları bırakıp sadece hadis ve fıkıhla meşgul olacaklar”.¹⁰⁵⁸ Ceyrâcpûrî'nin zikrettiği¹⁰⁵⁹ bu rivâyete Keylânî iki şekilde cevap vermiştir. Ona göre bu rivâyet *Tulû'-i İslam* hareketinin iddiaları arasındaki uyumsuzluğu ortaya koymaktadır. Aynı kitapta İmam Ebû Hanîfe'nin kendi fıkıhında hadislere itina göstermediği iddia edilmiş ve bunun üzerine özellikle vurgu yapılmıştır. Ama Süleyman Ezdî'ye nispet edilen bu söz tam tersine o dönemde hadislere önem verildiğini ortaya koymaktadır. Keylânî, Kur'ân'ın tarih boyunca hiçbir zaman tamamıyla rafa kaldırılmış olmamasını da ikinci bir cevap olarak zikretmiştir.¹⁰⁶⁰

e. İmam Şu'be (ö. 160/776) şöyle demiştir.¹⁰⁶¹ “Şüphesiz bu hadisler sizi Allah'ı zikretmek ve namazdan men eder. Artık vazgeçiyor musunuz?!”¹⁰⁶² Diğer bir sözü şöyledir: “Önceleri bir muhaddis gördüğümde mutlu olurdum, ama şimdi onların yüzlerini görmekten daha fazla istemediğim bir şey yoktur”. Şu'be'ye nispet edilen bu iki söz hakkında Mes'ûd Ahmed birinci rivâyetin râvilerinden Abdülvâris'in *meçhul* olduğunu, ikincisinin senedinde ise hadis uyduran Ahmed b. Muhammed b. Gâlib'in yer aldığını, dolayısıyla bunların güvenilir olmadığına işaret ederek cevap vermektedir.¹⁰⁶³

f. Süfyân es-Sevrî'ye (ö. 161/778) nispet edilen: “Bu ilimle altmış yıl geçirdikten sonra dileğim şudur: Keşke bundan kazançsız ve belasız çıksak, ne azaba uğrasak, ne de sevabı kazansak”.¹⁰⁶⁴ şeklindeki ifade de delil gösterilmiştir.¹⁰⁶⁵ Mes'ûd Ahmed buna iki şekilde cevap vermektedir. Birincisi rivâyetin farklı senedlerinde bulunan râvîlerin

¹⁰⁵⁶ “يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ يُلْقُونَ الْمُصْحَفَ حَتَّى يُعْشَشَ فِيهِ الْغَنُكُوتُ، لَا يُنْتَفَعُ بِمَا فِيهِ، وَتَكُونُ أَعْمَالُ النَّاسِ بِالرَّوَايَاتِ وَالْحَدِيثِ”. İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, 2: 1023. Ceyrâcpûrî, “İlm-i Hadîs”, 56; Berk, *Do İslâm*, 65.

¹⁰⁵⁷ Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 97.

¹⁰⁵⁸ “يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ تُعْطَلُ فِيهِ الْمَصَاحِفُ، لَا يُقْرَأُ فِيهَا، يُطْلَبُونَ الْحَدِيثَ وَالرَّأْيَ”. İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, 2: 1021.

¹⁰⁵⁹ Ceyrâcpûrî, “İlm-i Hadîs”, 56.

¹⁰⁶⁰ Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 471, 472.

¹⁰⁶¹ İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, 2: 1028.

¹⁰⁶² İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, 2: 1029. Ceyrâcpûrî, “İlm-i Hadîs”, 57; Berk, *Do İslâm*, 78.

¹⁰⁶³ Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 122.

¹⁰⁶⁴ İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, 2: 1025.

¹⁰⁶⁵ Ceyrâcpûrî, “İlm-i Hadîs”, 57; Berk, *Do İslâm*, 71, 76.

güvenilir olmadığı yönündedir. Mesela birisinde Kutbe b. el-Allâ b. Minhâl el-Ganevî çok hata yapan biridir; Ahver¹⁰⁶⁶ b. Züheyr, Ahmed b. Sâlih ve Ahmed b. Muhammed b. Abdilhâlik ise *mechûldurlar*. Diğerinde ise Ali b. Kâdim Şîf ve *munkeru'l-hadîstir*. Diğer bir seneddeki Hıdır b. Âbân el-Haşîmi ve diğerleri cerh edilmiştir. Bir başka tarikinde Muhammad b. el-Hüseyn ve Ali b. Ahmed *mechûl* râvîlerdir. Diğer cevap ise Süfyân es-Sevrî'nin, bu sözünde aslında hadis ilmine karşı olmadığı, sadece bu ilmin yüce ve zor bir ilim olduğunu vurguladığı şeklindedir.¹⁰⁶⁷

g. Dâvûd et-Tâ'î (ö 165/781) rivayet etmeyi terk etmiş, bunun nedeni sorulduğunda “Hakka muhalif olan bir yola adım atmayı sevmem”.¹⁰⁶⁸ şeklinde cevap vermiştir.¹⁰⁶⁹ Mes'ûd Ahmed, Dâvûd et-Tâ'î'nin hadis rivâyetini terk etmesinin sebebi olarak talebelerinin onun hadislerdeki hataları gösterdiğini düşünür. Ayrıca o, söz konusu rivâyetin senedinin de güvenilir olmadığını işaret etmektedir. Ona göre senedinde yer alan İshâk b. İbrâhim b. Nû'mân, Muhammed b. Ali b. Mervân ve Ebû Abdurrahmân'ın *meçhul* olduğundan bu rivâyeti reddetmiştir. Ona göre bu rivâyet doğru kabul edilirse de anlamı şöyle olacaktır: Dâvûd et-Tâ'î'nin talebeleri onun hadislerinde hatalar çıkardığından o, rivâyeti terketmiştir.¹⁰⁷⁰ Keylânî ise bu rivâyeti daha detaylı bir şekilde ele alarak farklı bir cevap vermiştir. Anlattığına göre Dâvûd et-Tâ'î'den iki rivâyet nakledilmiştir. Birisinde kendisine evden çıkmamakla alakalı sorulan soruya yukarıdaki cevabı vermiştir.¹⁰⁷¹ Rivayet etmeyi terk ettiği hakkında sorulan soruya ise farklı bir biçimde cevap vermiştir.¹⁰⁷² Dolayısıyla bu sözünde, rivayet etmeyi yanlış yol olarak nitelendirmesi söz konusu değildir.¹⁰⁷³

h. Fudayl b. İyâz (ö. 187/803) hadis talebelerini evine almamış, sebebi sorulduğunda ise: “Ben Allah tarafından güvenlik içindeyim, ama tarafınızdan başım derttedir.

¹⁰⁶⁶ Mes'ûd bu ismi Ahver yazmış, fakat asıl kaynağında Ahmed b. Züheyr olarak geçmektedir.

¹⁰⁶⁷ Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 120.

¹⁰⁶⁸ İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, 2: 1021.

¹⁰⁶⁹ Ceyrâcpûrî, “İlm-i Hadîs”, 56; Berķ, *Do İslâm*, 75. Berķ “ben çocukların oyuncağı olmak istemiyorum”. şeklinde tercüme etmiştir.

¹⁰⁷⁰ Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 119.

¹⁰⁷¹ “قِيلَ لِدَاوُدَ الطَّائِي: أَلَا تُحَدِّثُ؟ قَالَ: مَا رَاحَتِي فِي ذَلِكَ، أَكُونُ مُسْتَمْلِيًا عَلَى الصَّبِيَّانِ يَأْخُذُونِ عَلَيَّ سَقَطِي فَإِذَا قَامُوا مِنْ عِنْدِي يَقُولُ قَائِلٌ مِنْهُمْ: أَخْطَا قِيلَ لِدَاوُدَ الطَّائِي: أَلَا تُحَدِّثُ؟ قَالَ: مَا رَاحَتِي فِي ذَلِكَ، أَكُونُ مُسْتَمْلِيًا عَلَى الصَّبِيَّانِ يَأْخُذُونِ عَلَيَّ سَقَطِي فَإِذَا قَامُوا مِنْ عِنْدِي يَقُولُ قَائِلٌ مِنْهُمْ: أَخْطَا”.

¹⁰⁷² “قِيلَ لِدَاوُدَ الطَّائِي: أَلَا تُحَدِّثُ؟ قَالَ: مَا رَاحَتِي فِي ذَلِكَ، أَكُونُ مُسْتَمْلِيًا عَلَى الصَّبِيَّانِ يَأْخُذُونِ عَلَيَّ سَقَطِي فَإِذَا قَامُوا مِنْ عِنْدِي يَقُولُ قَائِلٌ مِنْهُمْ: أَخْطَا قِيلَ لِدَاوُدَ الطَّائِي: أَلَا تُحَدِّثُ؟ قَالَ: مَا رَاحَتِي فِي ذَلِكَ، أَكُونُ مُسْتَمْلِيًا عَلَى الصَّبِيَّانِ يَأْخُذُونِ عَلَيَّ سَقَطِي فَإِذَا قَامُوا مِنْ عِنْدِي يَقُولُ قَائِلٌ مِنْهُمْ: أَخْطَا”.

¹⁰⁷³ Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 469-472.

Benimsediğiniz tavır İslam'da bidattır” şeklinde yanıt verip sonrasında Allah’ın kitabının öneminden bahsetmiş ve: “Bu sizin ve evlatlarınızın meşguliyeti için yeterlidir”.¹⁰⁷⁴ demiştir.¹⁰⁷⁵ Ceyrâcpûrî ve Berk’in zikrettiği bu delil de senedi açısından tenkit edilmiştir. Mes’ûd Ahmed’in zikrettiğine göre senette yer alan İbrahim b. Nasr Ebû İshâk es-Serakustî ile Ahmed b. Mendûs *mechûl*, Osman b. Abdirrahmân Ebû Amr ise *metrûk* bir râvîdir. Dolayısıyla rivâyet güvenilir değildir.¹⁰⁷⁶ Keylânî mezkûr rivâyeti değerlendirirken üç nokta üzerinde durmuştur: 1. Hadis talebelerine kapıyı açmadığı yer bir medrese değil, Fudayl b. İyâz’ın eviydi. Yani kendi evine girmeye izin vermemiştir. 2. Onun karşı çıktığı şey hadis rivâyeti değil, talebelerin tavrı idi. Dolayısıyla onlara ilim talebi konusunda gerekli edepi ve kendisinin öğrenim gördüğü tarzı/usûlü anlattı ki hocalara karşı saygılı davransınlar. 3. Fudayl b. İyâz’ın verdiği cevaptan anlaşılıyor ki söz konusu talebeler Kur’ân’ı bile doğru düzgün bir şekilde bilmiyorlardı. Bunun için onlara önce Kur’ân öğrenmeyi tavsiye etmiştir.¹⁰⁷⁷

i. Süfyân b. Uyeyne’ye (ö. 198/814) nispet edilen şu söz de delil gösterilmiştir: “Keşke bu ilim (hadis) başımın üzerinde koyduğum camlarla dolu sepet olsaydı, düşüp parçalanırdı, böylece bunun müşterilerinden kurtulmuş olurum”¹⁰⁷⁸ Mes’ûd Ahmed bunun senedinde Half b. Kâsım’ın *mechul* ve Ali b. Sa’îd er-Râzî’nin cerh edilmiş biri olduğunu zikrederek rivâyetin güvenilir olmadığına dikkat çekmiştir.¹⁰⁷⁹

j. Süfyân es-Sevrî,¹⁰⁸⁰ Süfyân b. Uyeyne¹⁰⁸¹) ve Ebû Bekir b. Hammâd’a¹⁰⁸² nispet edilen şu söz de inkârcıların zikrettiği delillerdendir: “Eğer hadisler iyi bir şey olsaydı gittikçe azalması gerekirdi, ama bunlar çoğalmaktadır”.¹⁰⁸³ Mes’ûd Ahmed, bunun kaynağına nispetinin sağlam olmadığını şöyle ortaya koyar: Süfyân es-Sevrî’nin sözünün senedindeki İbrahim b. Nu’mân, Muhammed b. Ali b. Mervân *meçhul*, Ali b.

¹⁰⁷⁴ İbn Abdilber, *Câmi’u beyâni’l-ilm*, 2: 1023.

¹⁰⁷⁵ Ceyrâcpûrî, “İlm-i Hadîs”, 56; Berk, *Do İslâm*, 75.

¹⁰⁷⁶ Mes’ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 119, 120.

¹⁰⁷⁷ Keylânî, *Â’ine-i Pervîziyyet*, 472, 473.

¹⁰⁷⁸ İbn Abdilber, *Câmi’u beyâni’l-ilm*, 2: 1027; Ceyrâcpûrî, “İlm-i Hadîs”, 57; Berk, *Do İslâm*, 71, 77, 78.

¹⁰⁷⁹ Mes’ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 121.

¹⁰⁸⁰ “لَوْ كَانَ فِي هَذَا الْحَدِيثِ خَيْرٌ لَنَقَصَ كَمَا يَنْقُصُ الْخَيْرُ وَلَكِنَّهُ شَرٌّ فَأَرَاهُ يَزِيدُ كَمَا يَزِيدُ الشَّرُّ”. İbn Abdilber, *Câmi’u beyâni’l-ilm*, 2: 1015.

¹⁰⁸¹ “مَا أَرَى الَّذِي تَطْلُبُونَهُ مِنَ الْخَيْرِ وَلَوْ كَانَ مِنَ الْخَيْرِ لَنَقَصَ كَمَا يَنْقُصُ الْخَيْرُ”. İbn Abdilber, *Câmi’u beyâni’l-ilm*, 2: 1016.

¹⁰⁸² “أَرَى الْخَيْرَ فِي الدُّنْيَا يَقِلُّ كَثِيرُهُ... وَيَنْقُصُ نَقْصًا وَالْحَدِيثُ يَزِيدُ... فَلَوْ كَانَ خَيْرًا فَلَا كَالْخَيْرِ كُلِّهِ... وَأُخْسِبُ أَنَّ الْخَيْرَ مِنْهُ بَعِيدٌ”. İbn Abdilber, *Câmi’u beyâni’l-ilm*, 2: 1016.

¹⁰⁸³ Ceyrâcpûrî, “İlm-i Hadîs”, 57, 58; Berk, *Do İslâm*, 71, 72.

Cemîl ise *kezzab*dır. Süfyân b. Uyeyne'nin sözünün senedindeki Muhammed b. Yûsuf ve Yahya b. Malik *mecruh*, Muhammed b. Süleyman b. Ebi's-Şerîf ile Zekeriyya Kattân *meçhul*, Muhammed b. Mûsâ ise *mübhem*dir.¹⁰⁸⁴ Keylânî, senede yönelik itirazların yanısıra bu üç zatın Iraklı olduğuna ve orada hadis uydurma hareketlerinin fazlalaştığına işaret ederek şayet söylemişlerse bu sözün söz konusu durumdan kaynaklandığını ifade etmiştir.¹⁰⁸⁵ Ayrıca o, sadece bir şair olan Ebû Bekir b. Hammad'ın sözünün ise bir değeri olmadığını da dile getirmiştir

Hadis rivâyetine karşı duruşlara bunlardan başka da bazı âlimlerin sözleri örnek gösterilmiştir.¹⁰⁸⁶ Muhtevaları ve yöneltilen eleştiriler aynı minvalde olduğu için bu kadarla iktifa edilmesi uygun görülmüştür.

3.1.1.4. Hadisin Kur'ân'a Tercih Edilmesi

Hadis rivâyetinin çoğalmasından kaynaklandığı iddia edilen diğer bir tavır, onların Kur'ân'a tercih edilmesidir. Eslem Ceyrâcûrî'ye göre ihtiyatlı âlimlerin hadis rivâyetine karşı duruşlarının etkisini engellemek hadisçiler için pek zor bir iş değildi. Bu amaç doğrultusunda hadislerin önemi artırılmış hatta Kur'ân'a tercih edilmiştir.¹⁰⁸⁷ Emîn Ahsen Islâhî ise bir önceki başlık altında zikredilen hadis rivâyetine karşı duruşa tepki olarak Kur'ân'a karşı tutumun ortaya çıktığını iddia eder.¹⁰⁸⁸ Bu üç düşünürün ve takipçilerinin bu bağlamda değindiği diğer bir husus da Kur'ân'ın hadis ile neshi meselesidir. Bu iddialara Mekhûl'un (ö. 112/730) "Sünnet, Kur'ân'ın anlamını belirler, Kur'ân ise Sünnetin anlamını belirlemez"¹⁰⁸⁹ ifadesiyle Yahyâ b. Ebî Kesîr'in (ö. 129/747) "Kur'ân'ın sünnete olan ihtiyacı, sünnetin Kur'ân'a olan ihtiyacından daha fazladır"¹⁰⁹⁰ şeklindeki sözleri delil gösterilmiştir.¹⁰⁹¹ Islâhî, bunlardan hareketle şu iddiayı ortaya koymaktadır: Her türlü hadisin nakledilmesi sonucu ortaya çıkan hadis rivâyetine karşı tutumlar yeni bir algıya sebep oldu. Bir grup hadis taraftarı olarak

¹⁰⁸⁴ Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 110, 111.

¹⁰⁸⁵ Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 469-472.

¹⁰⁸⁶ Tüm bu sözlerin kaynağı İbn Abdilberr'in *Câmi'u beyâni'l-ilm*'idir.

¹⁰⁸⁷ Ceyrâcûrî, "İlm-i Hadîs", 59. Gulâm Ceylânî Berk de hadise (aşırı) düşkünlük nedeniyle Kur'ân'ın hadislerle muhtaç olduğunu, hatta muaraza/muhalefet durumunda Kur'ân'ın mensuh sayılması gerektiğini düşünenlerin ortaya çıktığını dile getirir. Ayrıca kendisi Mekhûl, Malik ve Şâfiî'ye atfedilen sözlerin nisbetin doğru olmadığını iddia eder. Berk, *Do İslâm*, 127, 128.

¹⁰⁸⁸ Islâhî, *Mebâdî Tedebbür-i Hadîs*, 36, 37.

¹⁰⁸⁹ İbn Abdilberr, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, 2: 1164; Haţîb, *el-Kifâye*, 14.

¹⁰⁹⁰ İbn Abdilberr, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, 2: 1164; Haţîb, *el-Kifâye*, 14.

¹⁰⁹¹ Ceyrâcûrî, "İlm-i Hadîs", 59; Islâhî, *Mebâdî Tedebbür-i Hadîs*, 37, 38.

aşırıya gidip Kur'ân'a karşı bir duruş benimsedi ve hadisler Kur'ân'a tercih edilmeye başlandı. Hatta Kur'ân ve sünnet birbirine rakip haline getirildi. Bu tespiti yaptıktan sonra Islâhî, Kur'ân ve sünnetin birbirine bağlı olup Kur'ân olmadan sünnetin esassız kaldığını, birinin icmal diğerinin tafsil mahiyeti taşıdığından her ikisine de ihtiyaç duyulduğunu vurgular.¹⁰⁹²

Öne sürülen bu iddialara farklı noktalardan cevap verilmiştir. Gâzî Üzeyir, Islâhî'nin iddiasını reddederken hadise karşı tutumlar gibi Kur'ân'a karşı bir tutumun bulunmadığını söyler. Ona göre hiçbir zaman Hz. Peygamber'in hadisleriyle ilgilenenlerin açık veya gizli bir şekilde Kur'ân'a karşı olumsuz bir tutumu olmamıştır. Çünkü aralarında ayırım yapılmaksızın her ikisine de itaat emredilmiştir. İddia sahiplerinin delil getirdikleri Mekhûl'un sözünü Evzâ'î (ö. 157/774) nakletmiştir. Şayet bunda bir sakınca olsaydı bunu ilk o reddederdi. Oysa o sözün anlamı, sünnetin rehberliği olmadan Kur'ân'ın asıl amacının anlaşılamayacağıdır. Çünkü sünnet, Kur'ân gibi kapalı değil, açıktır. Üzeyir, Yahyâ b. Ebî Kesîr'in sözünü de şu şekilde yorumlamaktadır: Kur'ân'ın bazı âyetleri iki veya daha fazla ihtimale açık olduğunda orada son söz sünnetindir. Yahyâ b. Ebî Kesîr'in sözü de bu bağlamda bir uyarıydı. Çünkü Hz. Peygamber, vahye muhatap olmuştur.¹⁰⁹³

3.1.2. Hadislerin Yazılması ve Tedvini

Hadis tarihi ile ilgili ikinci önemli mesele ise hadislerin yazılması ve tedvinidir. Hadis yazımının ne zaman başladığı, düzenli hadis yazma faaliyetlerinin başlaması ve gelişimi hakkındaki tartışmalar, bu başlıkta işlenecektir. Hadis yazımının yasaklanması ve onun hücciyeti üzerindeki etkisiyle ilgili tartışmalar ikinci bölümde ele alındığından burada tekrarlanmayacaktır.

3.1.2.1. Hadis Yazımının Başlangıcı ve Sebepleri

Hadis yazma ameliyesinin Hz. Peygamber döneminde kısmi ve bireysel düzeyde başlamış olması hemen hemen herkes tarafından kabul edilmektedir. Bunlar arasında Hz. Peygamber'in bazı hükümleri, mektupları, antlaşma metinleri ve Abdullah b. Amr b. Âs'ın (ö. 65/684-685) onun izniyle hadis yazması yer almaktadır. Bu yüzden asıl

¹⁰⁹² Islâhî, *Mebâdî Tedebbür-i Hadîs*, 37, 38.

¹⁰⁹³ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 1: 334, 335.

tartışmalı konu hadis yazımının yaygınlaşması ve sebebidir. Ama bundan önce sahâbe tarafından yazılmış hadis nüshalarıyla ilgili iki şüphe zikredilecektir.

Keylânî *İdare Belâğü'l-Kur'ân*'a nispet ederek şu şüpheyi nakletmiştir: Sahâbe döneminde yazıldığı iddia edilen hadis nüshaları nereye kaybolmuştur? Sahâbe mi onları imha etmiş yoksa tabiîn veya etba-i tabiîn mi? Ayrıca üçüncü yüzyılda yazılan hadis kitaplarında bu nüshalara atıfta bulunmak yerine neden *fulan an fulan* şeklinde işaret edilmiştir? Keylânî, bu soruları naklettikten sonra şöyle cevap vermiştir. Bir kitaptan alıntı yapılırken kitaba atıfta bulunulur, ama bir kitabın tamamı sonraki bir kitapta yer alıyorsa orada sadece yazarın ismi verilmekle yetinilir. Çünkü sahâbenin hadis nüshaları sonraki kitaplara tamamıyla girmiştir bu yüzden ilgili yerlerde sadece râvînin (sahâbi) ismi zikredilmiştir.¹⁰⁹⁴

İkinci şüphe Abdullah b. Amr'ın hadisleri yazdığına dair rivâyetle alakalıdır. Gulâm Ceylânî Berk, Hz. Peygamber'in hadis yazmaktan men ettiğini esas alarak Hz. Peygamber'in bir taraftan hadis yazmayı yasaklarken diğer taraftan Abdullah'a izin vermesinin nasıl mümkün olacağını sorgular. Ayrıca ona göre raşit halifeler hadislerin yazılmasına karşıyken, hatta yazılı hadisleri bulup yok ederken Abdullah b. Amr yazmasına nasıl devam etmiştir? Oysa *Sahîh-i Müslim*'de yer alan bir hadise göre yöneticilere itaat farzdır. Dolayısıyla *Sahîh-i Müslim*'in rivâyeti ile Abdullah b. Amr'ın hadis yazmasını ispatlayan rivâyetten birinin yanlış olduğu düşünülmelidir.¹⁰⁹⁵ Onun bu itirazına Mes'ûd Ahmed yanıt vermiştir. Ona göre İslam tarihinde hadisler yazıla gelmiştir. Hz. Peygamber'in yasaklama ve izninin ayrı ayrı makamı vardır. Bunun örnekleri Kur'ân'da da bulunmaktadır. Mesela bir yerde meleklerin elçi olarak indirilmediği (el-İsrâ 17/95; el-Enbiyâ 21/7) başka bir yerde ise meleklerin elçi olarak gönderildiği (el-Hac 22/75) zikredilmektedir. Hadisteki hükümler de buna benzemektedir. Hz. Peygamber'in nehyi, hadislerin Kur'ân'la birlikte yazılmasıyla alakalıdır. Halifelerin, yazılı hadisleri yok ettiğini beyan eden rivâyetler uydurmadır.¹⁰⁹⁶ Böyle olmasa bile Kur'ân'a göre yöneticilerle ihtilaf olduğunda Allah ve Rasûl'ne

¹⁰⁹⁴ Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 511. Nüshaların kayıp olması yönüyle İmâdî de itirazda bulunmuştur. Bkz. Temennâ İmâdî, "Muhammed b. Şihâb Zühri", *Tulû'-i İslâm* 3/9 (Eylül 1950): 60.

¹⁰⁹⁵ Berk, *Do İslâm*, 81, 82. Sonraki dönemde yazdığı *Târîh-i Hadis* adlı kitabında sahâbenin hadis nüshalarından bahsederken bu nüshanın ismini vermiştir. Ayrıca Abdullah b. Amr'ın hadis yazmasıyla ilgili Buhârî'de yer alan Ebû Hüreyre'nin rivâyetine işaret ederek Abdullah'ın rivâyetlerinin Ebû Hüreyreden fazla veya en az 5374 olduğunu dile getirir. Gulâm Ceylânî Berk, *Târîh-i Hadis*, 31.

¹⁰⁹⁶ Bununla ilgili detaylı bilgi ikinci bölümde zikredilmiştir. (s. 107)

müracaat edip onların emriyle amel etmek gerekir. Yani bu durumda yöneticilere itaat ortadan kalkmış olur.¹⁰⁹⁷

Bu iki şüpheden sonra hadis yazımının başlangıcına dair farklı görüşlere geçilebilir. Mesela Ahmed Hân'ın yazılarında bununla ilgili iki görüş bulunmaktadır. Çoğu sahâbenin hadis yazımına karşı tutumunu, Araplarda yazma sanatının ilk aşamalarda olduğu ve hadislerin yazılmasına ihtiyaç olmadığından bunun yaygınlaşmasının iki yüz yıl kadar geciktiğini anlatan Ahmed Hân, bir diğer makalesinde şu düşüncayı ortaya koyar: Hz. Peygamber hayattayken bazı şahıslar hadisleri yazmaktaydılar. Ancak bunun yaygınlaşması Hz. Peygamber'in vefatından sonraya dayanmaktadır. Ama o dönemde bile bu iş sınırlı olduğundan kayda değer değildir. Ona göre söz konusu dönemde Hz. Peygamber'i doğrudan izleyenlerin bulunması ve diğerlerinin ise hadislere kolayca erişebilmelerinden, hadislerin yazılmasına hiç ihtiyaç yoktu. Ancak sahâbîler dünyadan göç ettiklerinde hadislerin toplanmasına ihtiyaç duyulmuştur. Böylece ikinci yüzyılın başlarında bazı takva sahipleri bu sorumluluğu üstlenmişlerdir. Daha sonra ise bu iş yaygınlaşmış ve çeşitli türlerde hadis kitabı ortaya çıkmıştır.¹⁰⁹⁸ Bundan anlaşılan Ahmed Hân hadis yazılmasının ikinci yüzyılın başlarına kadar veya iki yüz yıla kadar geciktiği gibi iki farklı düşünce ortaya koymaktadır.

Eslem Ceyrâcpûrî de hadis kitabetinin Ömer b. Abdilazîz (ö. 101/720) zamanına kadar geciktiğini ve bundan önce hadislerin tamamıyla şifahi olarak geldiğini savunur. O, Ömer b. Abdilazîz'in emriyle başlanan hadis yazma hareketinden sonra ikinci yüzyılda farklı kitapların ortaya çıktığını kabul eder. Ancak bunlardan sadece İmam Mâlik'in *Muvatta'sının*¹⁰⁹⁹ elimize ulaştığını ve diğer hadis kitaplarının üçüncü yüzyıla ait olduğuna dikkat çeker.¹¹⁰⁰ Pervîz ise Hz. Peygamber'in kendi ümmetine Kur'ân dışında hiçbir şey vermediğini¹¹⁰¹ ve hadis yazımının üçüncü yüzyılda tamamıyla şifahi kaynaklardan gerçekleştirildiğini iddia eder.¹¹⁰²

Abdurreşîd Nu'mânî bu konuda şu görüşü ortaya koyar: İslam devletinin sınırlarının

¹⁰⁹⁷ Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 124, 125.

¹⁰⁹⁸ Hân, *Makâlât*, 11: 363, 387.

¹⁰⁹⁹ Burada Ceyrâcpûrî *Muvatta'sının* farklı nüshalarında bulunan hadislerin sayısının üç yüz ile beş yüz arasında olduğunu ve İmam Mâlik'in hayatının sonuna kadar bunda değişiklik yaptığını da iddia eder.

¹¹⁰⁰ Ceyrâcpûrî, "İlm-i Hadîs", 59-63.

¹¹⁰¹ Bundan kasdı yazılı şekilde olanıdır.

¹¹⁰² Pervîz, *Selîm key Nâm Huûû*, 1: 45; Pervîz, *Esbâb-ı Zevâl-i Ümmet*, 62.

acem topraklarına ulaşması ve oradaki toplumların yazılı kültüre alışık olması, hadislerin de yazılmasını gerektirmiştir. O dönemde Şîa, Kaderiyye, Hâricîler gibi fırkalar ortaya çıkmaya başlamıştı. Bunlardan her biri kendi düşüncelerini yayma peşindeydi. Sahâbe hayattayken bunlar bir açık/fırsat bulamıyorlardı. Bir konuda ihtilaf olduğunda sahâbeye müracaat ediliyor ve sorun çözülüyordu. Enes b. Mâlik'in vefatında Müverrik el-İclî'nin (ö. 105/723) kullandığı "Bugün ilmin yarısı gitti" ifadesi bunu göstermektedir. Bu sözünün sebebi kendisine sorulduğunda o: "Heva ehlinden biri hadis hakkında bizimle ihtilaf ettiğinde biz ona: Gel Hz. Peygamber'den işitene (sahâbîye) gidelim"¹¹⁰³ şeklinde cevap vermiştir. Nu'mânî'ye göre Ömer b. Abdilazîz'in hadis yazdırmasının sebebi de sahâbe neslinin sona ermesi ve büyük tabîîlerin de birer birer vefat etmesidir. Böyle bir durumda dinî ilimler zâyî olmasın diye şifahi nakledien hadislerin yazdırılmasına emir vermiştir.¹¹⁰⁴

Hadis yazılmasının Ömer b. Abdilazîz dönemine kadar ertelendiğini iddia edenlere karşı ilk dönemden itibaren hadislerin yazıla geldiği bazı örnekler gösterilerek savunulmuştur. Verilen örnekler arasında Hz. Peygamber dönemindeki resmi belgeler, bazı sahâbenin hadisleri yazması ile sahâbe ve tâbîînin hadis nüshalarına işaret edilmiştir. Burada onları tek tek zikretmek yerine konuya farklı bir açılım getiren Münâzır Ahsen Geylânî'nin (ö. 1956)¹¹⁰⁵ düşüncesine detaylı bir şekilde yer vermek uygun olacaktır.

Geylânî'ye göre hadisler sahâbe tarafından yazılmıştır. Dolayısıyla hadis yazılmasının Ömer b. Abdilazîz dönemine dayandırılması, ilk dönemde yazı malzemelerinin eksikliği gibi yanlış bir algıdan kaynaklanmaktadır. Geylânî'nin düşüncesi üç maddede özetlenebilir:

لَمَّا مَاتَ أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ قَالَ مُورِقُ الْعَجَلِي: ذَهَبَ الْيَوْمَ نَصْفُ الْعِلْمِ فَقِيلَ: وَكَيْفَ ذَاكَ يَا أَبَا الْمُعْتَمِرِ؟ فَقَالَ: كَانَ الرَّجُلُ مِنْ أَهْلِ الْأَهْوَاءِ إِذَا خَالَفْنَا فِي 1103 "عَلَى مَنْ سَمِعَهُ مِنْهُ" الْخَبِيثُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قُلْنَا لَهُ: تَعَالَ إِلَى مَنْ سَمِعَهُ مِنْهُ. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 1: 250.

1104 Abdürreşîd Nu'mânî, *Târîh-i Tedvîn-i Hadîs*, bn.y. (Râey Bereylî: Seyyid Ahmed Academy, 2002), 74, 75.

1105 Hindistân'ın Patne şehrinde 1892 yılında dünyaya geldi. Tonk'taki medresede İslâmî ilimler eğitimini tamamladıktan sonra Diyobend medresesinde hadis dersleri aldı. Bir süre Tonk ve Diyobend medreselerinde hocalık yaptıktan sonra Haydarâbâd Dekken'deki el-Câmiatü'l-Osmâniyye üniversitesinde öğretim üyesi olarak hayatını sürdüren Geylânî 1956 yılında vefat etti. Meşhûr hocaları arasında Mahmûdu'l-Hasen Diyobendî, Hüseyin Ahmed Medenî, Enver Şah Keşmîrî yer almaktadır. Önemli bazı eserleri şunlardır: *Maqâlât-ı İhsânî* (Tasavvufla ilgili altı makalesi), *Tedvîn-i Hadîs*, *Hindustân meyn Müslümânun kâ Nizâm-ı Ta'lim u Terbiyyet*, *İmâm Ebû Hanîfe kî Siyâsî Zindegî*, *Sevânih-Kâsımî*. Bkz. Muhammed Zafîruddîn Miftâhî, *Hâyât-i Mevlânâ Geylânî*, bn.y.. (Karaçi: Meclis-i Neşriyât-ı İslâm, 1994).

a. *Merfu* hadislerin sayısı azdır ve onlar Hz. Peygamber döneminde kayda geçirilmiştir. Geylânî, *merfu* hadislerin sayısının 10.000'den fazla olmadığını ve bunların sahâbe tarafından kayda geçirilmiş ve kesintisiz¹¹⁰⁶ bir şekilde sonraki dönemlere ulaşmış olduğunu iddia eder. Bu iddianın esasları şunlardır. Hasan b. Amr ed-Damrî'nin rivâyetine göre¹¹⁰⁷ Hz. Ebû Hüreyre'nin hadis nüshaları vardı. Geylânî'ye göre bu onun 5374 hadisinin kayda geçirilmiş olduğu anlamına gelir. Ayrıca Ebû Hüreyre, yazması sebebiyle Abdullah b. Amr'ın kendisinden fazla hadis bildiğini de ifade eder. Ebû Hüreyre'nin rivâyet sayısına bakıldığında Abdullah b. Amr'ın nüshasında 5374'ten fazla hadis olsa gerektir. Hz. Âişe'nin hadislerinin de iki nüsha halinde olduğu hakkında bilgi bulunmaktadır. Biri yeğeni Urve b. ez-Zübeyr tarafından derlenmiş ama Emevî döneminde bir yanlış anlaşılma neticesinde kendisi onu imha etmiştir. Sonra yaptığına çok üzölmüş ve şöyle demiştir: “Keşke ben, onu ailemi ve malımı fîdye vererek kurtarabilseydim”.¹¹⁰⁸ Diğer bir nüshası ise Amre bt. Abdirrahmân'a (ö. 106/724) aittir. Daha sonra yeğeni Ebû Bekir b. Hazm (ö. 120/738), Ömer b. Abdilazîz'in (ö. 101/720) emriyle bunları toplamıştır. Dârimî (ö. 255/869) ise Abdullah b. Ömer'in hadislerinin azâtlı kölesi Nâfi (ö. 117/735) tarafından yazılmış olduğunu haber vermiştir. Bu örneklerden hareketle Geylânî söz konusu 10.000 *merfu* hadis bu nüshalar aracılığıyla Ömer b. Abdilazîz döneminden çok önce yazılmış olduğunu öne sürmektedir.¹¹⁰⁹

b. Arapların yazma bilmediği ve yazı malzemesinin (kâğıt vb.) eksikliğini iddia etmek doğru değildir. Çünkü Kur'ân'da yazıyla alakalı *kitap*, *zübür*, *sefere*, *esfâr*, *levh*, *kalem*, *kırtas*, *mürekkap*, *kâtibin*, *sicil* gibi kelimelere vurgu yapılmıştır. Kur'ân'ın neredeyse tüm uzun sûrelerinde bu kelimeler yer alır. Geylânî'ye göre okuma yazma bilmeyen bir topluma indirilen kitapta böyle ifadelerin kullanılması anlamsız olacaktır.¹¹¹⁰ Yazı malzemelerine gelince o dönemde Mısır'da imal edilen kâğıt bulunmasa da bazı diğer malzemeler bol miktarda vardı. Yazı için kullanılan parşömen kâğıdı (رق) hayvanların

¹¹⁰⁶ Yani bu nüshalar arada yok olmamıştır.

¹¹⁰⁷ Bir hadisle ilgili ihtilaf olduğunda Ebu Hüreyre: “Eğer ben bunu anlattıysam, bende yazılı olarak bulunmalıdır”. diyerek evine gitti, defterlerine baktı ve hadisin yazılmış olduğunu dile getirdi. Bkz. İbn Abdilber, *Câmi 'u beyâni 'l- 'ilm*, 1: 324. “إِنْ كُنْتُ سَمِعْتُهُ مِنِّي، فَهُوَ مَكْتُوبٌ عِنْدِي، فَأَخَذَ بِيَدِي إِلَى بَيْتِهِ فَأَرَانَا كُتُبًا كَثِيرَةً مِنْ ”
”حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَوَجَدَ ذَلِكَ الْحَدِيثَ فَقَالَ: قَدْ أَخْبَرْتُكَ أَنِّي إِنْ كُنْتُ قَدْ حَدَّثْتُكَ بِهِ فَهُوَ مَكْتُوبٌ عِنْدِي

¹¹⁰⁸ “لَوَدِدْتُ أَنِّي كُنْتُ فَدَيْتُهَا بِأَهْلِي وَ مَالِي”

¹¹⁰⁹ Geylânî, *Tedvîn-i Hadîs*, 52-65.

¹¹¹⁰ Geylânî, *Tedvîn-i Hadîs*, 51-53.

midesinin zarından yapılmaktaydı. Ayrıca tavşan ve deve kuşunun derisi de bunun için kullanılırdı. Arapların et yeme alışkanlığına bakıldığında onların bu malzemeleri bulmaları hiç de zor değildi.¹¹¹¹

c. İlk İslâm halifeleri tarafından Kur'ân'ın yazılmasına gösterilen özenin hadislere gösterilmemesi, ihmal değil bilinçli bir tavidir. Geylânî söz konusu dönemde büyük sayıda kitapların yazılmış olduğuna dair bazı rivâyetler nakleder ve şöyle der: Halifeler isteseydi hadisleri altın varaklar üzerinde mücevherler ile yazdırabilirlerdi, ama bunu bilerek yapmamışlardır. Bunun sebebi İslam'ın hükümlerinin *beyyinât* ve *gayr-i beyyinât* kısmına ayrılmasıdır. Ona göre birinci kısım İslam'ın ana omurgasını teşkil ettiğinden bunları inkâr etmek aslında İslam'ı inkâr etmek demektir. Dolayısıyla ilk dönemden itibaren bunların korunması ve tebliğ edilmesine özen gösterilmiştir. İkinci kısmı ise âhâd haberler ile ispatlanan işlerden oluşur. Dinin inşasında bunlardan faydalanılabilir, ancak bunların statüsü önceki kısım gibi olmayıp bunlardan uzaklaşmak dinden uzaklaşmak anlamına gelmez.¹¹¹² Bu iki kısmın hükümleri ve sonuçları arasında ayırım yapmak için hadisler ilk dönemde yazdırılmamıştır. Bunun ilk adımı da Hz. Peygamber tarafından hadis yazımının yasaklanması şeklinde olmuştur. Geylânî'ye göre bu yasak, hadisin hüccet olmadığını göstermek için veya Kur'ân'la hadislerin karışma endişesinden değil yukarıda zikredilen sebebe dayanmaktadır. O, bu konuda Enver Şah el-Keşmîrî'nin (ö. 1933) şu sözünü de zikretmiştir: "Hadislere karşı kasıtlı ve bilinçli olarak öyle bir tutum sergilenmiştir ki onlar (Kur'ân'a kıyasla) ikinci sınıf (kaynak) oldular. Bunun neticesinde hadisler, âlimler için içtihat, araştırma ve derinleşme; fıkıhçılar için fikir ile tahkik ve hadisçiler için arama ve keşfetme imkânı sağlamıştır"¹¹¹³

3.1.2.2. Ömer b. Abdilazîz ve Hadis Tedvini

Ömer b. Abdilazîz'in, hadislerin derlenmesini onları korumak için emrettiği malumdur. Ancak Temenna İmâdî, bu konuda farklı düşünmektedir. Ona göre Ömer b. Abdilazîz'in hadis yazdırma emrinin amacı, var olan hadislerin korunması değil, uydurma

¹¹¹¹ Geylânî, *Tedvîn-i Hadîs*, 218, 219.

¹¹¹² Burada Geylânî sünnet ve nâfilelerle alakalı imamların görüşlerini nakletmiştir. Örnek olarak ezan ve bayram namazını zikretmiştir ki bunları sadece terk edenlere değil, terk etmekte ısrarcı olanlara karşı cihat hükmü verilmiştir.

¹¹¹³ Geylânî, *Tedvîn-i Hadîs*, 209-243.

hareketinin yolunu kapatmaktı. Çünkü *acem münafıkları* (Fars)¹¹¹⁴ Müslümanları Kur'ân'dan uzaklaştırmak için ehl-i beyt (Hz. Fatıma, Ali, Hasan, Hüseyin) hakkında hadisler uydurup yaymışlardı. Onlar, tâbiinden oldukları için insanların ilgisini kendilerine çekmeyi başarmışlardı. Yaymış oldukları hadislerin sayısı o kadar fazlaydı ki Ömer b. Abdilazîz bunları durdurma kararı almıştı. Bu işi birden yapmaya kalksaydı durumlar karışabilirdi. Bu yüzden o, ilk başta hadisleri araştırmak adına toplama emri vermişti. Böylece toplanmış hadisler dışındaki her hadis uydurma sayılacak ve hadis uydurmanın yolu kapanacaktı. Ne var ki Ömer b. Abdilazîz şehit edildiğinde bu iş yarıda kalmış ama onun başlattığı hadis yazdırma hareketi nedeniyle hadis râvîleri bir şeyler toplamaya başlamışlardır.¹¹¹⁵

Temennâ İmâdî, Ömer b. Abdilazîz'in öncülük ettiği hadis tedvin hareketinin ikinci önemli ismi Medine vâlisi ve kadısı Ebû Bekir b. Hazm hakkında da bazı yorumlarda bulunmuştur. Ona göre Ömer b. Abdilazîz'in hadis derlemek için ona verdiği emir malumdur, lakin halife şehit olunca o da azledilmiştir. Ayrıca kendisi bir kadı olduğundan bu kadar büyük bir işi yapamazdı, dolayısıyla o bu işten vazgeçmiştir. Onun topladığı bazı şeyler ise kendi kadılık görevine yarayacak tertipsiz notlardı. İmâdî'ye göre zaten onun niyeti de hadis toplamak değildi. Üstelik derlemiş olduğu notları da koruyamamış, bu notlar kaybolup gitmiştir. Nitekim İmam Mâlik, Ebû Bekir'in oğlu Abdullah'a babasının kitapları hakkında sorduğunda o, söz konusu kitapların zayi olduğunu belirtmiştir. Bu yüzden İmâdî'ye göre Ebû Bekir b. Hazm'ı hadisin ilk müdevvini saymak doğru değildir.¹¹¹⁶ Hadis tedvininin başlamasına dair genel kabul gören görüşten farklı bir söylem geliştiren Temennâ İmâdî'nin bu görüşleri hakkında bir eleştiri tespit edilememiştir.

3.1.2.3. Muhammed b. Müslim b. Şihâb ez-Zührî ve Hadis Tedvini

Hadisin ilk müdevvini sayılan Muhammed b. Şihâb ez-Zührî'nin hadis tedvinindeki yeri hakkında bazı itirazlar bulunmaktadır. İlgili itirazlar şöyle sıralanabilir.

a. Zührî'nin yaptığı hadis çalışmalarının Ömer b. Abdilaziz'in emriyle hiç alakası yoktur. Temennâ İmâdî, Zührî'nin Ömer b. Abdilazîz'in emriyle hadis derleme işine

¹¹¹⁴ Bunlarla ilgili detaylı bilgi hadis uydurma başlığı altında gelecektir. (s. 212)

¹¹¹⁵ Temennâ İmâdî, "Muhammed b. Şihâb Zührî", 53-58.

¹¹¹⁶ İmâdî, "Muhammed b. Şihâb Zührî", 50, 51.

koyulduğunu reddeder ve bunun delilsiz bir iddiadan ibaret olduğunu söyler. Ona göre bu iddianın meşhur olmasının sebebi şu olabilir: Zührî kendi isteğiyle hadis derlemeye başladığında itiraz edenlere Ömer b. Abdilazîz'in Ebû Bekir b. Hazm'a verdiği emri delil göstermiş olabilir. Bu nedenle onun yaptığı işin halifenin emriyle olduğu düşünülmüştür.¹¹¹⁷ Bu itiraza, hadis edebiyatında yer alan ve Ebû Bekir b. Hazm'ın Zührî'ye bu çalışma için verdiği emri beyan eden rivâyetlerle cevaplar verilmiştir.

b. Zührî'ye ait herhangi bir kitap yoktu. İmâdî'ye nispet ettiği¹¹¹⁸ bu itirazına karşı İsmâil Selefi, Zührî'nin birtakım kitaplara sahip olduğunu ispatlayan bazı rivâyetler zikrederek cevap vermiştir. Mesela Ma'mer (ö. 153/770), Halife Velîd b. Yezîd'in (ö. 126/744) ölümünden sonra İmam Zührî'nin kitaplarının¹¹¹⁹ havyanlar üzerinde taşındığını zikretmektedir.¹¹²⁰ Zührî'nin bir talebesinin "Biz Zührî ile birlikte âlimlere giderdik ve onun elinde levha ve sahifeler olurdu". şeklindeki şehadeti de önemlidir.¹¹²¹ Diğer bir rivâyete göre Zührî eve geldiğinde kitaplar arasında kaybolup giderdi. Hanımı buna dayanamamış ve "senin bu kitapların bana üç kumadan daha ağırdır" ifadesiyle tepki göstermiştir.¹¹²²

c. Zührî, hadisleri yazmak istemiyordu. Ceyrâcpûrî, Zührî'nin kendi ifadesine atıf yaparak onun aslında hadis yazmayı istemediğini, ancak halifelerin onları bu işe zorladığını öne sürmüştür.¹¹²³ Onun bu itirazına Ekrem Cecce, Zührî'nin kullandığı ifadenin yanlış anlaşılmış olduğuna işaret ederek yanıt vermiştir. O, Zührî'nin halini Zeyd b. Sabit'in durumuna benzetmektedir. Zeyd b. Sabit vahiy kâtibi olmasına rağmen Hz. Ebû Bekir tarafından Kur'ân'ı toplamakla görevlendirildiğinde "Allah'a andolsun bir dağı taşımamı isteseydi bundan daha zor olmayacaktı" diyerek sorumluluğun ağırlığına dikkat çekmişti. Cecce'ye göre Zührî de aynı şekilde hadisleri yazmakla meşgul olan biriydi, ama onları bir araya getirme sorumluluğundan çekiniyordu. Yani asıl mesele, hadisleri yazmak değil onları derleme sorumluluğu idi.¹¹²⁴

¹¹¹⁷ İmâdî, "Muhammed b. Şihâb Zührî", 55.

¹¹¹⁸ Selefi bu itirazı nakletmiştir. Ne var ki ilgili kaynağın ismini vermediğinden bunun kaynağı tespit edilemiştir.

¹¹¹⁹ Yani Halife Velîd b. Yezîd'in Zührî'den tahsil ettiği ilim kitapları.

¹¹²⁰ İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, 2: 1152.

¹¹²¹ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1: 83.

¹¹²² İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 4: 177, 178; Selefi, *Maḳālât-ı Hadis*, 476-478.

¹¹²³ Ceyrâcpûrî, "İlm-i Hadîs", 62.

¹¹²⁴ Cecce, *Tefhîm-i Sünnet*, 244, 245.

3.1.3. Hadis Uydurma Ve Değiştirme Faaliyetleri

Hadis tarihiyle alakalı üçüncü önemli konu ise hadislerin uydurulması ve değişikliğe uğratılmasıdır. Sahâbe sonrası dönemde hadis uydurma hareketlerinin yaygınlaşmasını kimse inkâr etmemektedir. Dolayısıyla burada Hz. Peygamber ve sahabe dönemiyle alakalı tartışmalar ve hadis uydurmanın bazı sebepleri üzerinde durulacaktır.

3.1.3.1. Hz. Peygamber Döneminde Hadis Uydurma

Hadislerin uydurulması ve değişikliğe uğramasının, sahabe döneminde hatta Hz. Peygamber döneminde başladığına dair iddialar bulunmaktadır.¹¹²⁵ Gulâm Ceylânî Berk de hadislerin Hz. Peygamber döneminde değişikliğe uğramış olduğunu iddia etmiş¹¹²⁶ ama kendisi bu konuda herhangi bir delil zikretmemiştir. Berk'in bu iddiasına Mes'ûd Ahmed, eleştiri getirmiş ve söz konusu iddiayı iki delil doğrultusunda reddetmiştir: 1. Hz. Peygamber döneminde hadislerin değişikliğe uğraması ile alakalı onun dile getirdiği bir belge/rivâyet yoktur. 2. Birisine ait bir sözün değiştirilmesi –söz konusu kişi hayatta ise sözlerinde yapılacak herhangi bir değişikliği reddetmesi mümkün olduğundan- o kimse ancak hayatta olmadığında mümkündür. Ayrıca kişi yetki sahibiye değişiklik yapana ceza da verebilir. Keza sözlerinin anlaşılması noktasında meydana gelecek bir ihtilaf da geçici ve giderilebilir bir ihtilaf olacaktır.¹¹²⁷ Berk, bu konuda herhangi bir delil göstermese de Ceyrâcpûrî aşağıdaki iki gerekçeyi zikretmiştir.

a. Hz. Peygamber döneminde münafıklar vardı. Bunlar Hz. Peygamber'e yalan sözler nispet ederlerdi ve münafık oldukları bilinmeyen insanlardı.¹¹²⁸ Dolayısıyla sahâbe, sadece tanıdığı ve güvendiği insanlardan rivâyetler alırdı.¹¹²⁹ Fakat Ceyrâcpûrî, bu iddiasını ispat edecek herhangi bir örnek vermemiştir

b. Söz konusu iddia için en belirleyici örnek; evlenmek amacıyla bir kabileye giden kişinin, kendisini Hz. Peygamber tarafından gönderilen biri olarak tanıtmış olduğu olaydır. Kabileden bazı kişiler, bunun gerçek olup olmadığını araştırmak için Hz. Peygamber'in yanına gider ve adamın yalancı olduğunu öğrenirler. Hz. Peygamber de “Eğer o hayattaysa onu öldürün, ölmüşse cesedini yakın” şeklinde emir vermişti.

¹¹²⁵ Ceyrâcpûrî, “İlm-i Hadîs”, 51.

¹¹²⁶ Berk, *Do İslâm*, 51.

¹¹²⁷ Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 74.

¹¹²⁸ İlgili tartışma ikinci bölümde “Hadislerin güvenilir olmaması” başlığı altında zikredilmiştir. (s. 117)

¹¹²⁹ Ceyrâcpûrî, “İlm-i Hadîs”, 51, 52.

İnsanların –onu bulmak için- geri döndüklerinde söz konusu yalancı, bir yılan sokmasıyla ölmüştü.¹¹³⁰ Mevdûdî, bu rivâyeti ele almış ve şöyle bir cevap vermiştir: Bu olaydan sonra Hz. Peygamber kendisine yalan nispet edenin cezasının cehennem olduğunu belirterek uyarılmıştı. Dolayısıyla daha sonraki 30-40 yıl kadar süre zarfında hadis uydurma olayı gerçekleşmemiştir.¹¹³¹ Sadece bu olaydan hareketle Hz. Peygamber döneminde onun sözlerinin değişikliğe uğradığını ve uydurma hadislerin ortaya çıktığını iddia etmek doğru değildir.

3.1.3.2. Sahâbe Döneminde Hadis Uydurulması

Sahâbe döneminde hadis uydurmanın başladığına dair yaklaşık tüm âlimler hemfikir gözükmektedirler. Tartışmalı konu ise hadislerin uğradığı tahrif ile uydurma hadislerin hacmi ve sahâbenin bu işte bir rolünün olup olmamasıdır. Eslem Ceyrâcpûrî, doğrudan sahâbeyi hadislerde değişiklik yapmakla suçlamasa da zikrettiği örnekler onları itham altında bırakmaktadır. Öte yandan Gulâm Ceylânî Berk onların farklı amaçlar doğrultusunda hadislerde değişiklik yaptıklarını açıkça iddia etmiştir. Şebbîr Ahmed ise isim vererek Hz. Ebû Hüreyre’yi hadis uydurmakla suçlamıştır. Ona göre Hz. Ebû Hüreyre istediği zaman hadis uydururdu ve o, saysız hadisleri uydurup Hz. Peygamber’e nispet etmiştir.¹¹³²

Eslem Ceyrâcpûrî sahâbe döneminde hadislerin hızlı bir şekilde yayılması nedeniyle bu dönemki rivâyetlere mübalağa ve yalanın girdiğini, dolayısıyla bu durum karşısında sahâbenin rivâyet konusunda ihtiyatlı davrandığını dile getirirken, o dönemde yalancıların (*kezzâbûn*) az olduğuna da işaret etmiştir.¹¹³³ Gulâm Ceylânî Berk ise Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in hadisleri topladıklarını, (toplanan) rivâyetleri imha ettiklerini beyan eden haberlerden hareketle, o dönemde hadislerin tahrife uğramış olduğunu düşünür. Ayrıca bu bağlamda bazı sahâbenin ihtiyatlı davranmadığını hatta hadislerle ilave yaptıklarını da iddia eder.¹¹³⁴

¹¹³⁰ Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-evşat*, 2: 318; Ceyrâcpûrî, “Vaz‘-i Hadîs”, 92. Muhammad Şefî‘ de buna işaret etmiştir. Bkz. Şefî‘, akt. Mevdûdî, *Sünnet ki Â‘inî Hayşiyet*, 319.

¹¹³¹ Mevdûdî, *Sünnet ki Â‘inî Hayşiyet*, 319.

¹¹³² Şebbîr, *İslâm key Mücrim*, 69, akt. Meymen, *İslâm key Mücrim kon*, 123. Meymen, Şebbîr’in bu görüşü İmâm Buhârî’ye nispet ettiğini zikredip reddetmiştir. Fakat Şebbîr’in kitabına ulaşamadığından bunu teyit edemedik.

¹¹³³ Ceyrâcpûrî, “İlm-i Hadîs”, 61, 70.

¹¹³⁴ Berk, *Do İslâm*, 53-55.

Söz konusu kişilerin bu iddiaları için öne sürdüğü deliller üç kategoriye ayrılabilir. Burada zikredilecek örneklerden ilk ikisi genel mahiyet taşımaktayken, üçüncü ve dördüncüsü bazı sahâbenin hadislerde değişiklik yaptıkları iddiasıyla alakalıdır. Son iki örnek ise bazı sahâbenin hadis konusunda ihtiyatlı davranmadığını ispatlamak için ortaya konulmuştur.

a. Gulâm Ceylânî Berk'in temel gerekçesi bazı sahâbenin farklı günahlara karışmış olmalarıdır. Ona göre sahâbe diğer günahları işleyebilecekleri gibi hadislerin lafızlarını bilerek değiştirmiş de olabilirler. Ayrıca ona göre unutma ve yanılma imkânı her zaman vardı. Onun bu konuda zikrettiği örnekler şunlardır: İbn Nu'mân içki içmek sebebiyle, diğer bir sahâbî ise zina yapmaktan dolayı cezalandırılmıştı. Hz. Peygamber'den sonra mürtet olan ve zekât vermeyenler de vardır. Hz. Âişe ile Hz. Ali arasındaki savaşta ikisinin de haklı olma imkânı yoktur.¹¹³⁵ Yani onlardan biri hatalı idi. Bu düşüncelere genel cevap ise Mes'ûd Ahmed tarafından verilmiştir. O, yalanın ayak kaymasından (hata yapmak) farklı olduğunu, dolayısıyla bunların, birbirlerine kıyas edilemeyeceğini vurgular. Ona göre hata, bilerek değil kalp ve beyin yanıldığında yapılır. Yalan ise bilerek yapılır. Bu yüzden bazı sahâbenin hatalarından hareketle onların Hz. Peygamber'e yalan uydurması veya hadislerinde bir değişiklik yapması gibi iddia doğru değildir. Mürtetlere gelince; Mes'ûd Ahmed, onların İslam fetihlerinden korkarak İslam'a girdiğini ve İslam'ın onların kalplerine yerleşmemiş olduğunu ve Hz. Peygamber'in sohbetinde bulunmadıklarını dile getirerek yanıt vermiştir. O, bütün bunlara ek olarak: "Eğer sahâbe Hz. Peygamber'e yalan uyduracak kadar sahtekâr olsaydı o zaman İslam dini hiçbir zaman gerçek haliyle kalmamış olurdu. Böylece Kur'ân'ın tahrife uğramış olduğunu iddia edenler de haklı sayılırdı" demiştir. Mes'ûd Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in hadisleri toplamadığını sebebi olarak o dönemde hadislerin tahrife uğramış olduğunu söyleyen Berk'in bu iddiasını reddederken şunu söylüyor: Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer ve Hz. Peygamber arasında bir vasıta olmadığına göre sanki onlar mı hadisleri tahrif etmişler? Eğer diğerlerden rivâyet almışlarsa o zaman ilgili sahâbe mi hadisleri tahrif etmişlerdir?¹¹³⁶

b. Bu konudaki diğer bir gerekçesi ise sahâbenin birbiri hakkında kullandığı 'yalancı'

¹¹³⁵ Berk, *Do İslâm*, 56.

¹¹³⁶ Bkz. Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 84, 85.

ifadesi veya birbirlerinin rivâyetlerini kabul etmemesidir. Bunlar arasında yer alan bir rivâyet tüm sahâbeyi itham altında bıraktığından sadece ona temas edilecektir. Muhammed b. Cübeyr b. Mut'im, Hz. Mu'âviye önünde Abdullah b. Amr'ın bir hadisini zikrettiğinde o buna sinirlenmiş ve “Sizden bâzı adamların Allah'ın Kitabında olmayan ve Rasûlullah'tan da rivayet edilmeyen birtakım sözler söyleyip nakletmekte olduklarının haberi bana ulaşmıştır. Bu adamlar sizin cahillerinizdir. Sizler, sahibini sapıklığa sürükleyen bâtil sözlerden sakınınız! Ben Rasûlullah'ı böyle buyururken işittim dedikten sonra kendi rivâyetini zikretti.¹¹³⁷ Bu rivâyetten hareketle Berk, sahâbe döneminde hadislerin tahrife uğramış olduklarını ve basiret sahiplerinin bunlara karşı güven kaybına uğradıklarını söylemiştir. Hz. Mu'âviye'nin “أَنَّ رَجُلًا مِنْكُمْ” ifadesinde “رجل” kelimesinin çoğulunu kullandığından Berk şu sonuca varmıştır: Sahâbe arasında birçok kişi tahrife uğramış hadisleri nakletmeye alışmışlardı.¹¹³⁸ Sahâbe'nin birbiri hakkında kullandığı yalancı kelimesiyle ilgili Mes'ûd Ahmed şu açıklamalarda bulunmuştur: Arapçada “كذب” kelimesi yalan anlamında kullanılmakla birlikte birtakım başka anlamlara da sahiptir. Mesela “صدق” kelimesi doğru ifade etmekle doğru sonuca varmak anlamında kullanır. Bunun benzeri olarak “كذب” kelimesi yalan anlamında kullanılmakla birlikte yanlışla, hata etme manalarına da gelir. Dolayısıyla sahâbenin böyle ifadeleri hata anlamına gelmektedir. Hz. Mu'âviye'nin kullandığı ifade hakkında Mes'ûd Ahmed şu açıklamayı yapmıştır: Hz. Mu'âviye bu konuda sadece bir hadis hakkında bilgi sahibi olduğundan Hz. Abdullah b. Amr'ın rivâyetinin bununla çelişki içerisinde olduğunu zannederek itirazda bulunmuştur. Eğer diğer hadisi de Hz. Peygamber'in söylediğini bilmiş olsaydı böyle tepki vermeyecekti. Mes'ûd Ahmed bu konuda Hz. Mu'âviye'nin hatada olduğunu dile getirir¹¹³⁹

c. Beslenmesi caiz olan köpekleri beyan eden ve Hz. Ebû Hüreyre'den rivayet edilen hadiste ziraat köpeğinin yer aldığını duyan Hz. Abdullah b. Ömer: “Evet onun tarlası var” diyerek yanıt vermiş.¹¹⁴⁰ Abdurrahmân Keylânî bu şüpheyi zikrettikten sonra;

عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ يُحَدِّثُ أَنَّ سَيِّكُونَ مَلِكًا مِنْ قَحْطَانَ، فَغَضِبَ مُعَاوِيَةُ، فَقَامَ فَأَتَى عَلَى اللَّهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ، ثُمَّ قَالَ: أَمَا بَعْدُ، فَإِنَّهُ بَلَغَنِي أَنَّ “ رَجُلًا مِنْكُمْ يَتَحَدَّثُونَ أَحَادِيثَ لَيْسَتْ فِي كِتَابِ اللَّهِ، وَلَا تُؤْتَرُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأُولَئِكَ جُهَالُكُمْ، فَإِيَّاكُمْ وَالْأَمَانِيَّ الَّتِي تُضِلُّ أَهْلَهَا، ” فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ فِي فَرِيضٍ لَا يُعَادِيهِمْ أَحَدٌ، إِلَّا كَبَّهُ اللَّهُ عَلَى وَجْهِهِ، مَا أَقَامُوا الدِّينَ “Menâkib”, 3.

¹¹³⁷ Berk, *Do İslâm*, 108, 109.

¹¹³⁸ Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 142-149.

¹¹⁴⁰ Kitabın elimizdeki baskısında bu rivâyet bulunmamaktadır.

‘Galiba Gulâm Ceylânî Berk, Hz. Ebû Hüreyre’nin tarlası olduğundan hadise ziraat köpeği ilave ettiğini düşünmektedir. Hâlbuki “tüm sahâbe âdildir”. Onlardan hiç kimsenin Hz. Peygamber üzerine yalan uydurması ispatlanmamıştır. Ayrıca Abdullah b. Ömer’in kastı, eleştiri değil teyittir. Yani Hz. Ebû Hüreyre’nin tarlası olduğundan dolayı o, bu kısmı iyi ezberlemiştir¹¹⁴¹ demek istemiştir. Muhammed Ekrem Virk,¹¹⁴² meşhur müsteşrik Ignaz Goldziher’e (ö. 1921) aynı cevabı vermekle birlikte buna ek olarak bu rivâyetin Ebû Hüreyre dışında diğer sahâbîlerden de nakledildiğini; bu yüzden Hz. Ebû Hüreyre’nin rivâyetine söz konusu itirazın yapılmasının doğru olmadığını söylemiştir. O, örnek olarak *Buhârî*’de Süfyân b. Ebi Züheyr’in (ö.?) rivâyetinde öldürülecek olan köpeklerde ziraat köpeğinin istisna edildiğini,¹¹⁴³ Tirmizi’de Abdullah b. Mugaffel (ö. 59/679) ve Süfyan b. Ebi Züheyr’in rivâyetinde de ziraat köpeğinin beslenilebileceğinin zikredilmiş olduğunu dile getirmiştir.¹¹⁴⁴

d. Gulâm Ceylânî Berk, Hz. Enes’le ilgili de benzer iddiada bulunmuştur. Ona göre Hz. Enes, Hz. Peygamber Medine’ye geldiğinde yaklaşık dokuz, vefatında ise yirmi yaşındaydı ve bu yaştaki bir çocuk sorumlu olamaz. Ayrıca o, Hz. Enes’in Hz. Peygamber’in hizmetçisi olması hasebiyle evindeki işlerle meşgul olduğuna ve kalan zamanında Kur’ân ezberlediğine işaret ederek onun Hz. Peygamber’in sözleri ve davranışlarını tüm detaylarıyla ezberlemesinin mümkün olmadığını düşünür. Ayrıca Berk şunu da iddia etmiştir: Hadislerin yaygınlaştığı sonraki dönemde Hz. Enes de kendi hatıralarını incelemiş ve bazı hadiseleri hafızasında tutmuş olmakla birlikte diğerlerini kurgu yaparak resmi tamamlamaya çalışmıştır.¹¹⁴⁵ Berk burada Hz. Enes’in doğrudan hadislerde değişiklik yaptığını söylemese de “diğerlerini kurgu yaparak resmi tamamlamaya çalışmıştır” ifadesinde en hafif tabiriyle onun *idrac* yaptığına işaret etmiştir. Mes‘ûd Ahmed, sahâbenin Hz. Peygamber adına yalan söyleyebilecekleri, hata

¹¹⁴¹ Keylânî, *Â’ine-i Pervîziyyet*, 463.

¹¹⁴² Gucrânvalle’ye bağlı Nûşehre Virkân’da 1968 yılında doğdu. 1993’te Beyra’daki Dârul-Ulûm Muhammediyye medresesinde Ders-i Nizâmî’yi tamamladıktan sonra 1996’da Pencap Üniversitesi el-Ulûmü’l-İslâmiyye’de (ilâhiyat) lisans eğitimini tamamladı. 2001’de Allâme İkbâl Ünversitesi’nde sahâbenin davet üslûbu konusunda Yüksek Lisans, 2008’de ise müsteşrikler ve hadis inkârcılarının *Kütüb-i sitte*’ye yönelttiği itirazlar üzerinde doktora tezi hazırlamıştır. Şu anda Pencap milli eğitiminde Doç. Dr. olarak görevini sürdürmektedir. Bkz. Virk, *Mütûn-i Hadîs*, 509-510 (Yayınevinin ilavesi).

¹¹⁴³ “مَنْ أَقْتَنَى كَلْبًا لَا يَغْنِي عَنْهُ زَرْعًا، وَلَا ضَرْعًا نَقَصَ كُلَّ يَوْمٍ مِنْ عَمَلِهِ فِرَاطٌ”. Buhârî, “Muzâre‘e”, 33. Fakat mezkûr rivâyet köpeklerin öldürüp öldürülmemesiyle ilgili değildir.

¹¹⁴⁴ Virk, *Mütûn-i Hadîs*, 92-94.

¹¹⁴⁵ Berk, *Do İslâm*, 82, 83.

edebilecekleri veya yanlışlığı içerisinde olabilecekleri iddiasında Hz. Enes üzerinden ortaya konulan bu gerekçeye cevap verirken Hz. Peygamber'in evinin çok büyük olmadığını, hayatının sade olduğunu, dolayısıyla Hz. Enes'in, (Hz. Peygamber'in hizmetinde iken) ev işleri için çok zaman ayırmadığına işaret eder. Ayrıca o, Hz. Enes'in güçlü hafızaya sahip olduğunu ve Hz. Peygamber'in sohbetinde bulunduğunu da vurgulamaktadır. Mes'ûd Ahmed, Hâkim en-Nîsâbûrî'ye atıfta bulunarak Hz. Enes'in yanında (bizzat Hz. Peygamber'den duyduğu, yazdığı ve ona arzettiği) hadisleri içeren bir nüshası olduğuna da Sa'îd b. Hilâl'in ifadesiyle işaret etmiştir. Onun zikrettiğine göre bir konuda ihtilafa düştüğünde, Hz. Enes elindeki yazılı malzemeleri getirip onları Hz. Peygamber'den dinlediğini ve ona arz ettiğini dile getirirdi.¹¹⁴⁶ Yani o, kendi hadislerini muhafaza etmiştir.

e. Sahâbeyle ilgili başka bir iddia ise rivâyet konusunda bazılarının ihtiyatlı davranmadığı yönündedir. Mesela Gulâm Ceylânî Berk, Hz. Ebû Hüreyre'nin Hz. Peygamber'in vefatından sadece üç sene önce iman etmesine rağmen (sahâbe içerisinde) en fazla rivâyete sahip olmasına yönelik şu iddiada bulunmuştur: Bunlar, sonrakilerin ona nispet ettiği rivâyetlerdir (yani uydurmadır), ya da kendisi de rivâyet konusunda pervasızca davranırdı. Ayrıca o, şüpheli hadisleri de naklelerdi. Berk, bu konuda iki örnek vermiştir: 1. Bir gün Ebû Hüreyre, Hz. Peygamber'in "Kim *La ilâhe illallah* derse cennete girecektir" hadisini insanlara ulaştırmak için çıktığında Hz. Ömer onunla karşılaşmış ve onu mezkûr rivâyeti beyan etmekten men etmiş ayrıca sert davranmış. Berk'e göre bu onun şüpheli hadis rivayet etmesi nedeniyledir. İkinci bir örnek ise Ebû Hüreyre'ye Hz. Ömer döneminde de bu şekilde rivayet edebilir miydin? sorusu yöneltildiğinde o: "Eğer onun zamanında böyle hadis rivayet etseydim sopayla beni döverdi". Şeklinde cevap vermiştir. Berk, Hz. Ömer'in ona gösterdiği tavrın, Ebû Hüreyre'nin bolca rivayet etmesinden dolayı değil ihtiyatlı davranmamasından ve şüpheli hadisler nakletmesi sebebiyle olduğunu iddia etmiştir.¹¹⁴⁷ Mes'ûd Ahmed, Hz. Ebû Hüreyre hakkındaki bu görüşü reddetmektedir. O, Hz. Ebû Hüreyre'nin kendi hadislerini ezberlemiş olmakla birlikte onları yazmış olduğunu delil olarak zikretmiştir.

¹¹⁴⁶ "كُنَّا إِذَا أَكْثَرْنَا عَلَى أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَخْرَجَ إِلَيْنَا مَحَالًا عِنْدَهُ، فَقَالَ: هَذِهِ سَمِعْتُهَا مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَكَتَبْتُهَا وَعَرَضْتُهَا عَلَيْهِ".

Hâkim, *Müstedrek*, 3: 664; Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 55.

¹¹⁴⁷ Berk, *Do İslâm*, 69, 70. Hz. Ebû Hüreyre'nin rivâyeti ikinci bölümde ele alınmıştır. (s. 110) Detayları için bkz. Muhammed Dîn Kâsımî, *Tefsîr Meâlibü'l-Furkân kâ İlmi u Tahkîkî Câize*, (Lahor: İdâre-i Me'ârif-i İslâmî, 2009), 1: 400.

Ayrıca Hz. Ebû Hüreyre'nin bizatihi Hz. Peygamber'den rivayet ettiğinde onun hadislerinde şüpheli rivâyetler olmayacağını da düşünür. Mes'ûd Ahmed, Hz. Ömer'in hadis rivâyeti konusunda sert davrandığı hakkında da bazı cevaplar zikretmiştir. Ona göre Hz. Ömer, şüpheli rivâyetler sebebiyle değil hadislerin çok rivayet edilmesine karşı sert tavır sergilemiştir. Ayrıca onun şüpheli hadisler rivayet etmek nedeniyle kimseye şiddet uyguladığı da sabit değildir. O, İnsanlar Hz. Peygamber'e bir şey nispet etme konusunda cesur olmasın, münafık vb. Hz. Peygamber adına yalan uydurma fırsatı bulmasın diye böyle davranmıştır.¹¹⁴⁸

f. Konuyla ilgili diğer bir delil, Hz. Ömer'in üç sahâbîye (Ubey b. Ka'b, Abdullah b. Mes'ûd ve Ebû Zerr) şiddet uyguladığı iddiasıdır. Berk bunları zikrettikten sonra, Hz. Ömer'in bunlara sahih hadisleri rivayet etmelerinden değil, aksine şüpheli hadisleri rivayet etmeleri nedeniyle ceza verdiğini iddia eder.¹¹⁴⁹ Bu rivâyetler detaylı bir şekilde ikinci bölümde ele alınmıştır.

3.1.3.3. Sahâbeden Sonraki Dönemde Hadis Uydurmanın Sebepleri

Sahâbeden sonraki dönemde hadislerin uydurulması genel itibariyle herkes tarafından kabul edilen bir konudur. Dolayısıyla burada sadece bunun sebepleri üzerinde durulacaktır.

Ahmed Hân hadislerin değişikliğe uğramasının doğal bir şey olduğunu söyler. Ona göre bir olay, daha sonraki dönemlerde gündemde kalırsa bu durumda gün geçtikçe ona yabancı şeyler eklenir. Sonraki dönemlerde çok konuşulmadığından dolayı dünyevî olaylar hakkında böyle değişiklikler ya az olur ya hiç olmaz. Ama dinî konular hususunda çok uzun zaman konuşulduğundan dolayı bu arada onlara asılsız şeyler eklenir. Ahmed Hân Hz. Peygamber'in hadislerinin şifahi olarak nakledilmesini de hadislerin değişikliğe uğradığının bir sebebi sayar. Zikrettiği diğer sebepler şunlardır: Hz. Peygamber'in vefatından sonra arada geçen zamanın uzunluğu, Hz. Peygamber'i üstün göstermek için anlatılan abartılı haberlerin insanların hoşuna gitmesi, hadis râvîsinin itibarlı olması sebebiyle (bu itibardan pay almak adına) insanların uydurma ve asılsız şeyleri nakletmeye yönelmeleri, râvînin olayı anlamakta hata yapması, râvînin Hz. Peygamber'in sözünün yarısını dinleyip öyle rivayet etmesi, Hz. Peygamber'in

¹¹⁴⁸ Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 104, 105.

¹¹⁴⁹ Berk, *Do İslâm*, 62, 63.

Yahudi ve Hıristiyanlar hakkında beyan ettiği şeylerin hadis zannedilmesi, söylentilerin meşhur olması, ihtilaflar nedeniyle fırkaların hadis uydurmaları, farklı akidelere mensup olanların kendi inancını savunmak için hadis uydurması, sahtekâr insanların padişah ve yöneticileri mutlu etmek için hadis uydurması, münafık ve din düşmanları tarafından hadis uydurulması veya asıl rivâyetlere ilave yapılması.¹¹⁵⁰

Eslem Ceyrâcpûrî bu konuda şu düşünceyi ortaya koyar: Hz. Peygamber ve râşit halifeler döneminde İslam'ın tek kılavuzu Kur'an'dı. Ama Emeviler döneminde (Ömer b. Abdilazîz hariç) ilâhi hükümet beşerî devlete dönüştüğünde, yöneticiler insanlar üzerinde kendi hükümlerini sürdürmüşler ve Allah'a itaatkâr olan insanları kendilerine köle yapmışlardır. Dinî liderliği ise âlimlere bırakmışlar ki bu devletin en önemli sorumluluğu idi. Onlar da içtihad ederek dinî hükümler ortaya koyarlardı ama ihtilafların kendisine götürüleceği (ve çözüme kavuşturulacağı bir merkez) kalmamıştı, dolayısıyla her mesele ve içtihat için rivâyetler silsilesi yayılmaya başladı. Abbasiler döneminde bu iş çok büyüdü hatta bir sanat halini aldı ve binlerce kişi bunu bir meslek olarak benimsedi. Hadis râvîlerine gösterilen saygı nedeniyle dünyevî saygı ve değer kazanmak isteyenler de rivayet etmekle meşgul oldular ve doğru yalan her türlü rivâyetleri nakletmeye başladılar. Bunun neticesi olarak da yüzbinlerce hadis ortaya çıkmıştır.¹¹⁵¹ Bu görüş detaylı bir şekilde Vahy-i Gary-i Metlûv konusunda ele alınmıştır.

Niyâz Fetihpûrî de benzer düşünceye sahiptir. Ona göre Hz. Peygamber'den sonra İslam devleti farklı meselelerle karşılaştığında Hz. Peygamber'in öğrettiklerine ihtiyaç duyulmuştu. Çünkü siyasi maslahatlar gereği ve aynı zamanda bireysel ve cemaatlerin çıkarlarının karışması nedeniyle saf İslam kalmamıştı. Bu yüzden halifeler kendi isteklerine göre hadisler isterlerdi. Emevîler ile Abbasiler döneminde hadis uydurma darphaneleri kurulmuş ve insanlar korku veya hırstan dolayı hadisler uydurarak Hz. Peygamber'e nispet etmişlerdir.¹¹⁵² Kendi ihtiyaçları doğrultusunda yöneticiler, para gücüyle hadisler uydurtuyorlardı. Fetihpûrî bazı tarih kitaplarına atıfta bulunarak insanların halifelere gidip hangi tür hadisleri istediklerini sorarlardı, iddiasını ileri sürer.

¹¹⁵⁰ Hân, *Maqâlât*, 1: 25-27.

¹¹⁵¹ Ceyrâcpûrî, "İlm-i Hadîs", 55, 56. Burada Ceyrâcpûrî, İmâm Ahmed, Yahya b. Ma'în ve İmâm Buhârî'nin yüz binlerce hadis bildiğine işaret ederek hadis sayısının bu kadar çoğalmış olduğuna da işaret eder.

¹¹⁵² Fetihpûrî, *Men u Yezdân*, 484.

Ayrıca hadis râvîlerine gösterilen saygı ve verilen değer nedeniyle de insanlar bu işe koyulmuşlardı. Diğer bir yerde aynı düşünce farklı bir şekilde anlatırken Hz. Peygamber'in ölümünden sonra hadis uydurmanın temelini atıldığına işaret eder. Ona göre birbirine ters iki düşünceye sahip olanların hadisleri delil gösterdiği durumda ileri sürülen rivâyetlerden birisinin yalan olması gerekir¹¹⁵³

Buraya kadar zikredilen üç görüş incelendiğinde anlaşılıyor ki bunlar, Müslüman toplumundan kaynaklanan sebeplerdir. Bazı düşünürlere göre hadisin yayılması, dinî statüsünü kazanması ve uydurma hadislerin çoğalmasında etkin olan faktör dâhili değil haricidir. Yani diğer milletlerin İslâm'a karşı sistematik bir çalışmasının sonucudur. Öneme binaen bu sebep detaylı bir şekilde ayrı başlık altında ele alınacaktır.

3.1.3.4. Hadisler ve Acem Entrikası

Acem entrikası olarak isimlendirilen bu sebep temel olarak Temennâ İmâdî ve Gulâm Ahmed Pervîz'in yazılarında yer almaktadır. Temennâ İmâdî'nin düşüncesi daha çok İmam Zührî ile alakalı olduğundan burada ise Pervîz'in düşünceleri merkezde yer alacaktır. İlk başta bu fikir ana hatlarıyla ortaya konulup daha sonra buna yöneltilen itirazlara yer verilecektir. Söz konusu düşünceye göre, Pers İmparatorluğu, Müslümanlar eliyle yenilgiye uğradığında tarumar olmuştur. Yenilen bu devletin Müslümanlara karşı açık bir şekilde savaşmaya gücü yetmediğinden İslam'a karşı komplo kurarak zarar vermeye çalışmışlar ve bunu da başarmışlardır. Bu oyunu kuranlar bir taraftan siyasi alanda kendini gösterirken diğer taraftan dinî alanda İslam'a Kur'ân dışı fikirler eklemekle meşgul olmuşlardır.

Pervîz meselenin her iki boyutunu çok ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaktadır. Ama bizi ilgilendiren boyutu ise dinî olandır. Burada siyasi boyutuna kısaca değinildikten sonra dinî boyutu ve ilgili tartışmalar biraz daha ayrıntılı biçimde zikredilecektir.

a. Entrikanın siyasi boyutu

Pervîz, Hz. Ömer'in şehadetini Acemin intikamının ilk adımı olarak görmektedir. Ona göre Ebû Lü'lüe Fîrûz'u bu teşebbüse sevk eden şey, bireysel kin değil eski İran valisi Hürmüzân (ö. 23/644)¹¹⁵⁴ ve Cüfeyne (ö. 23/644)¹¹⁵⁵ ile kurduğu bir tuzaktır.

¹¹⁵³ Fetihpûrî, *İstîfsârât u Cevâbât*, 344-347.

¹¹⁵⁴ Ona göre Hürmüzân kendini Müslüman göstererek Medine'de kalmaktaydı.

Pervîz, Pers İmparatorluğunun yenilgisinden sonra Müslüman olanların birçoğunun *esâvire* yani sarayın müşavirlerinden olduğunu ve Müslümanlar üzerinde etkin bir rol alabilmek adına görünüşte İslam'ı kabul ettiklerini düşünür. Ona göre bunlar arasında gerçekten iman edenler de vardı ama onların durumu Hucurât sûresinde işaret edilen bedeviler gibi idi. Hz. Ömer bunların imâni durumundan haberdardı. O, iman bunların kalplerine insin diye bunları eğitmek istedi ama bu hayâlini gerçeğe dönüştüremedi. Diğer taraftan Hürmüzân, kendi yolundaki en büyük engelin Hz. Ömer olduğunu da biliyordu. Dolayısıyla söz konusu kişilerle bir tuzak kurdu ve başardılar. Ancak Hz. Ömer'in şehadet olayı, bireysel teşebbüs kabul edilerek üstü kapatılmış ve bu konuda hiç araştırma yapılmamıştır. Pervîz, Abdullah b. Sebe fitnesi, imamların harikulade güçlere sahip olma düşüncesi, Ebû Müslim Horasânî (ö. 137/755) hareketi, Bermekilerin¹¹⁵⁶ Abbasi döneminde etkinleşmesi ve Moğolların, Abbasilere karşı kışkırtılması gibi olayların hepsinde İranlıların parmağı olduğunu düşünür.¹¹⁵⁷

Entrikanın siyasi boyutuna yöneltlen eleştiriler şunlardır: Acem entrikası/komplosu denilen bu hareketin siyasi boyutunun başlangıç noktası yani Hz. Ömer'in şehadetiyle alakalı iddialar tüm detaylarıyla yanıtlanmıştır. Sonuç itibarıyla Ebû Lülü'ü'nün kine kapılarak yaptığı bireysel bir teşebbüs olduğu söylenmiştir. Ayrıca İslam kaynaklarında böyle bir entrika hakkında bilginin bulunmaması da bu iddianın gerçek olmadığının bir delili sayılmıştır.¹¹⁵⁸ İsmâil Selefi bunlara ilaveten; eğer ortada bir tehdit olsaydı sahâbe Medine'yi acemlere kapatmış olacaktı ama böyle yapılmadığına göre bu iddia doğru değildir, der. Ancak Abdurrahmân Keylânî, tarihte iki acem fitnesinin bulunduğunu ama onların da Pervîz'in iddiasına delil olamayacağını dile getirmiştir. Ona göre bunlardan biri Abdullah b. Sebe'nin kışkırtmasıdır. Onun neticesine Şîi fırkası ortaya çıkmıştır ki

¹¹⁵⁵ Hîre sakini olan bir Hristiyan ve Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın (ö. 55/675) sütkardeşidir. Rivâyetlere göre Hz. Ömer'in şehadetinden sonra oğlu Ubeydullah b. Ömer, Hürmüzân ve Cüfeyne'nin babasının ölümünde payı olduğunu düşünerek ikisini de öldürmüştür. Bkz. Abdürrezzâk, *Muşannef*, 5: 578, 579; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 456; Muhammed İbn Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 2. Baskı (Beyrut: Dâru't-Turâs, 1385 h.), 4: 239; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7: 167.

¹¹⁵⁶ Bermekiler için bkz. Hakkı Dursun Yıldız, "Bermekiler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5: 517-520.

¹¹⁵⁷ Pervîz, *Şahkâr-ı Risâlet*, 440-473. Temennâ İmâdî, *İmâm Zühri u İmâm Taberî*, 48-55. İmâdî'nin yazısında kurgusal renk daha ağırdır. Söz konusu tuzağın siyasi yönünün tüm detaylarına verilen cevaplar için bkz. Kâsımî, *Acemî Sâziş per Eyk Nazar*. (Bu kitap tamamıyla söz konusu düşünceyi ele almıştır.)

¹¹⁵⁸ Detaylı bir şekilde konuyu incelemek için bkz. Selefi, *Hücciyet-i Hadîs*, 39-46; Selefi, *Maqâlât-ı Hadîs*, 101-107, 395-412; Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 161, 162; 91-153, 324, Muhammed Dîn Kâsımî, *Acemî Sâziş per Eyk Nazar*.

bu hareket tarihte bilinen bir harekettir. İkincisi ise İranlı kumandan Ebû Müslim Horâsânî'nin ayaklanmasıdır. Kendisi iktidarın bir Arap grubun (Emevilerden) elinden diğer Arap grubun (Abbasiler) eline intikal etmesine sebep olmuştur. Eğer Acem entrikası gerçek bir şey olsaydı Horâsânî'nin, iktidarı kendi eline alması gerekirdi.

Diğer genel bir itiraz şu yönden yapılmıştır: Müslümanların fethettiği diğer topraklarda acem entrikası gibi komplo neden kurulmamıştır?¹¹⁵⁹ Keylânî, Bizans (Roma), Mısır, Cezayir, Endülüs, Afganistan, Hindistan'daki fetihlere işaret ederek aynı soruyu sormaktadır. Fethedilen her toplumun komploya kalkışma zorunluluğu söz konusu olmadığından bu itiraz isabetli gözükmemektedir. Ayrıca Pervîz, Bizans İmparatorluğu ile Pers İmparatorluğunun yenilgilerinin birbirinden farklı olduğunu söylemektedir. Zira ona göre Pers İmparatorluğu (İran) tamamıyla yıkılmış, medeniyeti ise yok edilmişti. Bu yüzden intikam için harekete geçmişlerdir. Ancak Roma İmparatorluğu ile medeniyeti tamamıyla yok olmamıştı. Sadece bazı topraklar Müslümanların eline geçmişti. Bu yüzden onlarda böyle bir hareket olmamıştı.¹¹⁶⁰

Başka bazı itirazlarda ise o dönemdeki toplumların psikolojik yönü esas alınarak onların Müslümanlara karşı böyle bir komplo kurmasının imkân dâhilinde bile olmadığı iddia edilmiştir. Bunun için bazı gerekçeler de sunulmuştur. Mesela İsmâil Selefî, söz konusu dönemde şahsi (hanedân) hükümetler olduğundan halkın onlara yalnız kendi çıkarları için bağlı kaldıklarına işaret ederek zikredilen iddiaları reddetmektedir. Ona göre Nûşirevân'dan (ö. 579 m.) sonra Pers İmparatorluğunun zayıflaması ve halk üzerinde zulümlerin yaygınlaşmasından dolayı insanların devlete olan duyarlılığı kalmamıştı. Bu yüzden onlardan böyle bir kalkışma beklenemez. Zikredilen diğer bir gerekçe ise fethedilen toplumların Müslümanlardan etkilenmesidir. Onlar, Müslüman fatihlerin üstün ahlakı, İslam'ın tevhid inancı, insanlara bahşettiği özgürlük, kimsenin inancını zorla değiştirmeme tavrı ve sağladığı adalet sistemi sayesinde güven içinde olduklarından can-ı gönülden Müslümanlara boyun eğmişler ve siyasi hareketleri bırakıp ilmî çalışmalarla meşgul olmuşlardır. Bu yüzden onların böyle bir entrikaya

¹¹⁵⁹ Selefî, *Maḳālât-ı Hadîs*, 421; Keylânî, *Â'îne-i Pervîziyyet*, 162; Muhammed b. Abdillâh Şucâ'âbâdî, *Hadîs-i Rasûl or Pervîziyyet*, 2. Baskı (İdâre-i İṣa'atü'l-Kur'ân ve'l-Hadis, 2008), 94, 95. Şucâ'âbâdî ise Hz. Peygamber dönemindeki fetihler hakkında da aynı soruyu sormaktadır.

¹¹⁶⁰ Pervîz, *Şahkâr-ı Risâlet*, 441, 442.

kalkışmalarının imkânı olmadığı düşünülmüştür.¹¹⁶¹

b. Entriakanın dînî boyutu

İddiaların siyasi boyutu üzerindeki genel itirazlardan sonra dinî boyutu ve özellikle hadislerle olan ilişkisi hakkındaki bazı yanıtlara burada yer verilecektir.

Pervîz'in bu konudaki temel iddiası şudur: Söz konusu çabaların amacı, Müslümanları Kur'an'dan uzaklaştırmak idi. Naklettiğine göre bir defasında Hz. Ömer, Hüzmûzân'a: "Siz Arapları yeniyordunuz ama şimdi kendiniz yenilgiye uğramışsınız!" (yani bu nasıl oldu?) diye sorduğunda, Hüzmûzân: "Önce sadece Araplarla savaşıyorduk, şimdi ise onlarla birlikte tanrıları da var" şeklinde cevap vermiştir. Pervîz'e göre "Tanrının Müslümanlarla olması" Allah'ın kitabı yani Kur'an ışığında hayatı yaşamak demektir. Dolayısıyla Müslümanların Kur'an'la olan ilişkisi koparılmaya çalışılmış ve bunun için acem fikirleri İslam'a intikal ettirilmiştir. Ona göre Müslümanların elinden Kur'an'ın alındığına tarih şahittir. Burada Pervîz farklı inançların İslam'a girdiğine işaret eder ki bunların çoğu Şîî düşüncesinde yer almaktadır. Mesela imâmetin naslarla belirlenmesi ve imamların olağan üstü olması, rec'at inancı,¹¹⁶² *muhaddes*¹¹⁶³ ve İmam mehdi tasavvuru, Kur'an'ın tahrife uğramış olduğu düşüncesi, Kur'an'ın bâtını yönünün iddia edilmesi bunlar arasında sayılabilir. Ayrıca Pervîz, Beytülhikme'nin¹¹⁶⁴ kuruluşuna da aynı gözle bakmaktadır. Ona göre Acem'e ait kitapların Arapçaya tercüme edilmesiyle Müslüman toplum, tamamıyla onların rengine bürünmüştür.¹¹⁶⁵

Hadisler konusunda acem entrikasının rolünü anlatan Pervîz'in bu konudaki düşüncesi ana hatlarıyla şöyle özetlenebilir: Kur'an'ın önemini azaltmak için Hz. Peygamber döneminde (kitap halinde) toplanmamış olduğu söylenerek onun mükemmel olmadığı ve tahrife uğramış olduğu inancına yol açılmıştır. Ayrıca vahyin ikili tasavvuru Şîîlerde

¹¹⁶¹ Selefî, *Hücciyet-i Hadîs*, 41-42; Selefî, *Maḳâlât-ı Hadîs*, 102, 103, 484; Şucâ'âbâd, *Hadîs-i Rasûl or Pervîziyyet*, 90; Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 161.

¹¹⁶² Bkz. İlyas Üzümlü, "Rec'at", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34: 504-506.

¹¹⁶³ Vahy-i Gayr-i metlûvle ilgili tartışma zikredilirken *muhaddes* tasavvuruna işaret edilmiştir. (s. 8)

¹¹⁶⁴ Mahmut Kaya, "Beytülhikme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 88-90.

¹¹⁶⁵ Pervîz, *Şahkâr-ı Risâlet*, 440-531. Temennâ İmâdî hadis kitapları arasında İmâm Ahmed'in *Müsne'd*'ini özellikle bu hareketler ile ilişkilendirmektedir. Fakat bu tartışma hadisin geneliyle değil belli bir kitapla ilgili olduğundan bu çalışmada ele alınmamıştır.

muhaddeslik ve Sünnilerde ise vahy-i gayr-i metlûv şeklinde ortaya konulmuştur.¹¹⁶⁶ Muhafazakârlar buna karşı çıkıp sadece Kur'ân'ın delil ve hüccet olduğunu savundular ama İmam Şâfi'nin düşüncesi galip gelmiştir. Muhafazakârlara mu'tezile denilerek onlara karşı propaganda başlatılmıştır. Sonuç olarak hadis uydurma yolu açılmış, hadislerde yer alan ve değiştirilebilen hükümlerin statüsü değiştirilemez bir şekle dönüştürülmüştür. Böylece Kur'ân esas alınarak kaideler oluşturulmasının önü kapatıldı; Fars asıllı olan Ma'bed el-Cüheni'nin (ö. 83/702) kader düşüncesi sayesinde amel etmenin değeri yok edildi ve tasavvufi düşünceler ile Hatm-i nübüvvete aykırı fikirler üretildi.¹¹⁶⁷ Pervîz, tüm bu düşüncelerin, uydurma hadisler yoluyla İslamlaştırılan acem inançları olduğunu söyler. O, hadislerin cem ve tedvininin de söz konusu acem entrikasından kaynaklandığını ispatlamak için Sünnilerin kütüb-i sitte ve Şîîlerin dört kitabının müelliflerinin İranlı olduğunu delil göstermektedir. Hatta bir yerde bu kitapları acem entrikasının sadece bir parçası değil onu başarıya ulaştıran ve süreklilik kazandıran bir araç olarak nitelendirmektedir.¹¹⁶⁸

Hadislerin yaygınlaşması ve uydurulması konusunda Temennâ İmâdî şu görüşünü ortaya koymuştur: Yenilgiye uğradığında İranlılarda intikam duygusu oluşmuştu. Dolayısıyla Müslümanlar arasına ihtilaflar sokmak için bir taraftan halkta devlete karşı nefret tohumu ekilirken diğer taraftan birbiriyle çelişkili hadisler uydurularak ümmetin birliği paramparça edilmeye çalışılıyordu. Ona göre ilim adamlarının %95'i bilinçsiz bir şekilde bu fitneye mahkûm oldular. Devlet erkânı, hatta saraylara giren ilim adamları bile nefretle karşılanıyordu ve onlardan kimse kadılık görevini kabul etmezdi. Böylece devlet ile halk ve ilim adamlarının arasındaki bu uçurum neticesinde, bir yandan yöneticilerin ıslahı fırsatı kaçırılmış oldu, diğer taraftan ise entrika ile meşgul Acemler Müslümanları tahrip imkânına sahip oldular. İmâdî'ye göre bu¹¹⁶⁹ atalarımızın öyle büyük bir hatası idi ki ceremesini biz çekmekteyiz. O, tüm bu olayları Hz. Ebû Hüreyre'nin naklettiği şu hadis ışığında değerlendirmektedir: "Ahir zamanda birtakım deccallar, yalancılar çıkacak. Size, sizin ve babalarınızın işitmediği hadîsler

¹¹⁶⁶ Bununla ilgili detaylı bilgi birinci bölümde vahy-i gayr-i metlûv konusunda verilmiştir. (s. 8)

¹¹⁶⁷ Ona göre tasavvufta bir insan çok ileri seviyeye gittiğinde doğrudan Allah'la muhatap olabilir ve bu Hatm-i nübüvvet inancına aykırıdır.

¹¹⁶⁸ Pervîz, *Şahkâr-ı Risâlet*, 440-531.

¹¹⁶⁹ Kadılık vb. görevleri kabul etmemek.

getirecekler. Aman onlardan sakının, sizi sapıtarak fitneye düşürmesinleri”¹¹⁷⁰ Temennâ İmâdî, muhaddislerin tâbiîn ve etbâuttâbiîne yönelik cerh konusunda esnek davrandığını işaret ederek şunu iddia ediyor: Acem münaflıkların her birisi tâbiîn ve onların nesli ise etbâuttâbiîn olarak nitelendirilmekteydi. Böylece onların yalan yere uydurukları, sonrakiler için müstenit ve sahih bilgiler haline gelmişti. Hâlbuki gerçek tâbiîlerin %99’u rivayet etmemekteydi. Dolayısıyla rivâyet ile meşgul olanlar, acem münaflıklarıydı. İmâdî, o dönemdekileri şu şekilde üçe ayırmaktadır: 1. Ehl-i Hak’ın rivâyet ile meşgul olmayan kısmı 2. Söz konusu (acem) fitnesinden etkilenmiş hak ehli 3. Acem münaflıkları. Ona göre ikinci kısım halk arasında daha mutemet sayıldığından daha fazla zarara sebep olmuşlar ki üçüncü kısım bunların isimleriyle hadisler uydurmaktaydılar.¹¹⁷¹

Burada dikkat çekici bir husus ise İmâdî’nin İbn Şihâb Zührî’yi de söz konusu münaflıklarla ilişkilendirmesidir. Kendisi, Zührî’de teşeyyu‘ olduğunu¹¹⁷² iddia etmiş, onun Şîî olduğu hakkında karinelerin bulunduğunu ve takıyye yaparak istediği zaman Sünnî, dilediği zaman Şîîler arasında yer aldığını ileri sürmüştür.¹¹⁷³ İmâdî’ye göre o dönemde Sünnî-Şîî ayrımı çok net değildi, ayrıca Zührî de kendisine Şîî demiyordu. Bu yüzden onun her iki tarafta muteber sayılması şaşırtıcı bir şey değildir. Fakat sonraki zamanlarda Şîîler siyasî olarak güçlendiğinde kendi râvîlerini ayırmışlar, ancak ne açık olarak Zührî’yi kendi râvîlerinden saymışlar, ne de ondan tamamıyla vazgeçmişlerdir. İmâdî, mezkûr gerekçelerden hareketle Zührî ile Acem münaflıkları arasında ilişki olduğunu öne sürer. Çünkü Şîîler, ilk başta güce sahip olmadıklarından kendi inançlarını gizleyip yalnız Ehl-i beyt’in sevgisi üzerinde durmaktaydılar. Bu dönemde onlar, hadisler arasına uydurma hadisleri eklerlerdi. Zührî, Sünnî ve Şîî her iki tarafta

¹¹⁷⁰ “يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ دَجَالُونَ كَذَّابُونَ، يَأْتُونَكُمْ مِنَ الْأَحَادِيثِ بِمَا لَمْ تَسْمَعُوا أَنْتُمْ، وَلَا آبَاؤُكُمْ، فَيَأْكُمُ وَإِيَّاهُمْ، لَا يُضِلُّونَكُمْ، وَلَا يَفْتِنُونَكُمْ”.

Müslim, “Mukaddime”, 7.

¹¹⁷¹ İmâdî, “Muhammed b. Şihâb Zührî”, 52-70.

¹¹⁷² İmâdî’nin Zührî hakkındaki bu iddiası ve delillerine karşı detaylı cevaplar bulunmaktadır. Ancak burada, hadisle ilgili Acem münaflıkların rolü incelendiğinden Zührî hakkındaki Şîîlik iddiası ve karşılıklı tartışmalar ele alınmayacaktır. Detayları için bkz. Selefi, *Maḳālât-ı Hadîs*, 505; Muhammed Abdülkayyûm, *İmâm İbn Şihâb Zührî or un per İ’tirâzât kâ Tahkîkî Câize*, bn.y. (Lahor: Şeyh Zayid Islamic Centre, 2006.), 45, 46; Serferâz Hân Şafder, *Şevk-i Hadîs*, 4. Baskı (Gucrânvâle: Mektebe-i Şafderiyye, 2005), 147, 148; Zübeyr Alizeî, “Nüzûl-i Mesîh Hâk Hey”, *el-Hadîs*, 1/3 (Ağustos 2004): 43, 44; Muhammed Feyyâz Hân Sevâtî, *el-İmâm ez-Zührî* (Gucrânvâle: İdâretü’n-Neşrî ve’l-İşâ‘a, 1997), 10-19.

¹¹⁷³ İmâdî, *Taşvîr kâ Dûsrâ Ruḥ*, 72.

muteber bir râvî sayılırdı, bu yüzden ona her iki taraftan rivâyetler ulaşmaktaydı. Belki de bu sebeple Acem münafıkları, onun güçlü hafızası ve zekâsını göz önünde bulundurarak kendi amaçları için Zührî'yi kullanmışlar ve bunda başarılı da olmuşlardır. Zührî, onların tâbiîlerden olduklarını zannedip nifaklarını bilmediğinden bu münafıklardan hadisleri rahatlıkla alırdı.¹¹⁷⁴ Ona göre Zührî'yi hadis toplamaya teşvik edenler de bu münafıklar olmuştur. Çünkü Zührî herkesten rivâyet alırdı, bu nedenle söz konusu Acem münafıkları ona nispet ederek uydurma hadisleri rivayet etmekle birlikte aynı zamanda yalancılar vasıtasıyla ona uydurma hadisleri ulaştırırlardı.¹¹⁷⁵ Yani Zührî vasıtasıyla Acem münafıklarının hadisleri değer kazanmıştır.

Entrikanın dinî boyutunu ortaya koyan bu girizgâhtan sonra onun dinî boyutuna yöneltilen eleştirilere yer vermek uygun olacaktır: Temennâ İmâdî ve Pervîz'in bu iddialarının tümüne detaylı bir şekilde cevap verilmiştir.¹¹⁷⁶ Fakat burada bazı genel cevaplarla birlikte hadis konusuna temas eden özel cevaplara yer verilecektir.

Pervîz'in düşündüğü gibi acem entrikasının sonucu olarak İslam'a eklenmiş inançlar hakkında bazı cevaplar bulunmaktadır. Mesela Muhammed Dîn Kâsımî söz konusu inançların yalnız Şiîlerde bulunduğunu, dolayısıyla bir entrikanın var olduğu düşünülürse de sadece azgın bir gurubu etkilediğine işaret eder. Ayrıca Sünni inançlar arasında yer alan vahyin ikili taksimi üzerindeki itiraza cevap verirken bu ikili taksimin Kur'ânî bir inanç olduğunu, hatta Kur'ânda iki değil üç kısım vahiy zikredildiğini¹¹⁷⁷ dile getirir.¹¹⁷⁸

Acem entrikası fikrine yöneltilen bir itiraz da söz konusu dönemde dine hizmet edenlerin büyük kısmının Arap olmayanlardan oluşmasıdır. İsmâil Selefî bundan hareketle şunu dile getiriyor: Eğer gerçekten ortada acemlerin kurduğu bir entirakanın

¹¹⁷⁴ İsmail Selefî, İmâdî'nin bu iddiasının çok tuhaf olduğunu ifade eder. Çünkü İmâdî bir taraftan Zührî'nin çok zeki olduğunu söylerken diğer taraftan onun Acem münafıkları tarafından kandırıldığını iddia etmiştir. Ayrıca İmâdî bu iddiasını ortaya koyarken “belki şöyle olmuş”, “şayet böyleyse” gibi ihtimal ifadelerini bolca kullanmıştır. Selefî, İmâdî'ye onun üslubuyla şöyle bir cevap vermiştir: Kesin düşüncemize göre İmâdî gibi zeki biri, kendi saflığı nedeniyle Şiîlerin aldatmasına maruz kalıp ehl-i sünnetteki hadisleri, ricali ve inançları hakkında şüpheler uyandırmak için Şiîlerin bir piyonu olmuştur. Bkz. Selefî, *Maḳālât-ı Hadîs*, 505.

¹¹⁷⁵ İmâdî, “Muhammed b. Şihâb Zührî”, 50, 54, 61, 77.

¹¹⁷⁶ Cevapları detaylı şekilde incelem için bkz. Selefî, *Hücciyeti hadis*, 39-57; Selefî, *Maḳālât-ı Hadîs*, 103-105, 407, 408, Kâsımî, *Acemî Sâziş per Eyk Naẓar*.

¹¹⁷⁷ Şûrâ 42/51, 52.

¹¹⁷⁸ Kâsımî, *Acemî Sâziş per Eyk Naẓar*, 241 242, 258, 259. Bu konuyla ilgili detaylı bilgi birinci bölümde verilmiştir. (s. 7)

bulunduğu kabul edilirse o zaman acemlerin Müslüman olup İslam’a hizmet etmesi bu iddianın tutarsızlığının bir delilidir. Yani onların İslam’ı kabul edip ona hizmet etmesi entikanın maksadıyla uyuşmayan bir gerçektir.¹¹⁷⁹ Ayrıca eğer onların amacı dini sabote etmek olsaydı, Bermekîler¹¹⁸⁰ Abbasîler döneminde çok etkin olduğunda bunu yapabilirlerdi. Ancak onlar dinî konularla hiç meşgul olmamışlardır. Selefî faraza böyle bir entrika olduğu kabul edilirse şu soruyu ortaya atar: Me’mûn (ö. 218/833), Mu’tasim (ö. 227/842) ve Vasık (ö. 232/847) gibi yöneticilerin saraylarına Farsların iyice nüfuz ettiklerini göz önünde bulundurursak, o zaman din hizmetleriyle meşgul olanlar (Ebû Hanîfe, Malik, Buhârî, Sevrî ve diğerleri) neden söz konusu yöneticiler tarafından işkencelere uğratılmıştır. Hâlbuki söz konusu düşünceye göre, o dönemdeki ilim adamları ve ilgili yöneticilerin her ikisi de acem entrikasına hizmet etmekteydiler?¹¹⁸¹

Beytülhikme’nin kuruluşu ve tercüme eserlerin Müslümanlara ulaştırılmış olması açısından söylenenlere cevap için Dîn Kâsımî, Pervîz’in Mu’tazileleri övdüğüne işaret ederek felsefî düşüncelerin İslam inanç sistemine Mu’tazile tarafından eklendiğini dile getirir. Ayrıca *halku’l-Kur’ân* meselesinin de Yahudi, Hristiyan ve Mu’tazile’nin münazaraları nedeniyle yayıldığına, neticesinde ise ilim adamlarının işkencelere uğratıldığına da işaret eder.¹¹⁸²

Hadis tarihinin altın çağında ortaya çıkan hadis kitaplarının acem entrikasıyla ilişkilendirilmesine karşı da bazı itirazlar yapılmıştır. Mesela bunun iki yüz yıla kadar gecikmesinin sebebi neydi, bunca zaman içerisinde acemde böyle bir kalkışmayı üstlenen bir güç yok muydu?¹¹⁸³ Ayrıca Kütüb-i Sitte’nin yazarlarının İran asıllı olduğu iddiasına da cevaplar verilmiştir. Mesela Kâsımî, her biri hakkında şöyle bilgi vermektedir. İmam Buhârî’nin ana vatanı Hz. Mu’âviye döneminde fethedilmişti ve bu topraklar hiçbir zaman Pers imparatorluğunun parçası olmamıştır. Nişâpûrlu İmam Müslim anne ve baba tarafından Arap asıllıydı. İmam Tirmizî’nin vatanı olan Belh, Pers saltanatının topraklarına dâhil olmayıp Velid b. Abdilmelik döneminde İslam’ın

¹¹⁷⁹ Selefî’nin ortaya koyduğu bu itiraz iki sebepten doğru gözükmemektedir: 1. Bir grup insanın müslüman olarak İslâmî ilimlerle meşgul olması diğer bazılarının dini bozmak maksadıyla entrikaya dâhil olmasına engel değildir. 2. Müslümanlar nezdinde tefsir, hadis, kelam gibi alanlarda Arap olmayanlar tarafından ortaya konulan çabalar dine hizmet sayılsa da entrika düşüncesine sahip olanlara göre bunlar hizmet değil aslında dini tahriptir.

¹¹⁸⁰ Çünkü Bermekiler acem grubudur, ondan dolayı bu yönüyle itiraz yapılmıştır.

¹¹⁸¹ Selefî, *Hücciyet-i Hadîs*, 42, 43; Selefî, *Maḳālât-ı Hadîs*, 62.

¹¹⁸² Kâsımî, *Acemî Sâziş per Eyk Nâzar*, 211, 213

¹¹⁸³ Selefî, *Maḳālât-ı Hadîs*, 422.

himayesine girmiştir. Dolayısıyla İmam Tirmizî'ye İranlı demek doğru değildir. İmam Ebû Dâvûd gerçi İran topraklarında doğmuştur ama Arap asıllı idi. Ayrıca yaşadığı dönemde Pers medeniyeti yok olmuştu. Dolayısıyla onun da böyle bir medeniyetle bağlantılı olması söz konusu değildir.¹¹⁸⁴ Abdurrahmân Keylânî burada söz konusu meseleye farklı bir şekilde yaklaşmıştır. Ona göre bu topraklar hadis uydurma hareketlerinin en yoğun olduğu bölgeler idi. Dolayısıyla bu faaliyetlerin önüne geçme sorumluluğu da oradaki ilim adamlarına düşerdi. Bu yüzden oradaki ilim adamları, hadis konusunda daha fazla çalışmışlardır.

Bunlardan daha önce olan İmam Mâlik ve İmam Ahmed kendi kitaplarını yazmışlardı ve onlardan sonra gelen hadis kitaplarında bunların hadisleri bulunmaktaydı¹¹⁸⁵ Yani ilgili hadisler Arap yazarların kitaplarında bulunmaktaydı. Dolayısıyla bunların Acem fitnesiyle bir ilişkisi yoktur.

Bu konuda bir itiraz da entrikayı kuranların kazançları açısından yapılmıştır ki onlar bundan ne elde etmiştir? Eğer gerçekten iddia edildiği gibi bir komplo var kabul edilse bile bunun için çaba gösterenler, malını mülkünü sarf edenler vakıada kendi amaçları için değil, tam tersine İslam'a hizmet için çalışmışlardır. Ayrıca hadis kitaplarında onlara fayda verebilecek bir şey yoktur. Bazı hadisçiler birkaç tane hadis uydurmuşsa da genel itibarıyla zararın fazlası entrika yapanların olmuştur.¹¹⁸⁶ Keylânî de benzer itirazda bulunmuş ve kütüb-i sittede Farşlıların ateşe tapma, iki tanrı tasavvuru vb. inançlarını destekleyen hadislerin olmadığını zikretmiştir.¹¹⁸⁷

Bu konuda İmam Malik'in hadis alanındaki konumu esas alınarak şu itirazlar yapılmıştır 1. Entrikanın temel amacı, saraylara sızmak olsa gerektir. Ama İmam Malik ve onun gibi diğerleri saraylardan gelen hediyeleri bile kabul etmiyorlardı. 2. Hadis alanında İmam Malik bir merkez halindeydi ve orada çekinmeden rical üzerinde cerh yapıyordu. Arap olan ile olmayanlar ondan hadis ilmi almak için geliyorlardı. Eğer acem talebeleri gerçekten bir entrikanın peşinde olsaydı İmam Malik'in onların

¹¹⁸⁴ Kâsımî, *Acemî Sâziş per Eyk Nazar*, 321, 322. Kendisi Hadim Hüseyin İhâî Bahş'ın kitabı *el-Kur'âniyyûn*'e atıfta bulunmuştur.

¹¹⁸⁵ Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 159, 163.

¹¹⁸⁶ Yani uydurulan hadislerin sayısı, onların harcadığı mallarla kıyaslandığında kendileri zararlı çıkar. Bkz. Selefî, *Maḳālât-i Hadîs*, 411, 412.

¹¹⁸⁷ Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 159. Şucâ'âbâdî de benzer itirazı zikretmiştir. bkz. Şucâ'âbâdî, *Hadis-i Rasûl or Pervîziyyet*, 87.

oyununu anlayıp ifşa etmesinden korkmuyorlar mıydı?¹¹⁸⁸

Kütüb-i Sitte'den çok önce fıkıh imamlarının kendi fıkıhlarını tedvin etmiş olması açısından şu itiraz yapılmıştır: Bilindiği üzere onların fıkıhlarında hadislerden istifade edilmiştir. Eğer durum böyle ise o zaman fıkıhın tedvininden sonra böyle bir entrikaya ne ihtiyaç vardı ki hadislerden istifade edilmişti.¹¹⁸⁹ Yani hadisler önceden etkin hale geldiğine göre sonra bir daha neden hadisler toplanmaya ihtiyaç duyulmuştur?!

Hadisler dışındaki ilimlerin imamlarının da Arap olmaması bir itiraz şeklinde zikredilmiştir. Eğer acemler tarafından toplanmış olması hadisleri güvensiz kılıyorsa o zaman sarf, nahiv, mantık, kelam, lügat vb diğer ilimler de güvenilir değildir.¹¹⁹⁰

3.2. Hadis Kabul Ölçütleri

Hadis tarihiyle alakalı genel tartışmalardan sonra, hadisin güvenilir olup olmasını tespit etmek için hadisçiler tarafından ortaya konulan ölçütlerle ilgili tartışmalar zikredilecektir. Önce söz konusu ölçütler hakkındaki genel görüşlere yer verilecek, ardından ilgili bazı tartışmalar; râvî güvenilirliğinin ölçüsü, senedin ittisali, râvî ve senedle ilgili diğer bazı usûller, dirayetü'l-hadîs ilmi adlı dört başlık altında işlenecektir.

Hadisçilerin genel düşüncesi dışında söz konusu kriterler hakkında Pakistan'da iki temel görüş bulunmaktadır. Ahmed Hân, Şiblî, Mevdûdî, Islahî gibi bir kısım düşünürler hadisçilerin bu kriterlerine bir nebze güvenmekle birlikte bunu belli bir hükme varmak için nihai ve kesin bir temel olarak kabul etmezler. Ceyrâcpûrî, Pervîz vs. gibi düşünürler ise bu ölçütleri değersiz diyerek top yekûn reddetmektedirler.

Bu düşünceler biraz ayrıntılı bir biçimde şöyle zikredilebilir:

a. Ahmed Hân, Şiblî, Mevdûdî, Islâhî ve takipçileri muhaddislerin emeklerine ve onların ortaya koyduğu hadis tespit ölçütlerine bir yandan saygı ile bakarken, öte yandan onların hadis konusundaki kararlarını kabul etmek gibi bir zorunluluk olmadığını dile getirirler. Yani kendilerinin hadisi anlamaya yönelik kriterlerine uymadığında hadisçilerin bir hadise sahih veya zayıf demesi onlar için bir değer ifade

¹¹⁸⁸ Selefi, *Hücciyet-i Hadîs*, 43, 44; Selefi, *Maḳālât-ı Hadîs*, 104, 105; Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 162. Keylânî sadece İmâm Malik değil öteki Arap hadis hocaları hakkında da aynı şeyi söylemektedir.

¹¹⁸⁹ Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 159.

¹¹⁹⁰ Zafer Ahmed Osmânî, *Maḳālât*, der. Şefî'ullah, bn.y. (Lahor: Beytü'l-Ulûm, ts.) 2: 181, 182; Selefi, *Maḳālât-ı Hadîs*, 462; Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 163.

etmemektedir.

Mevdûdî, hadisçilerin kararlarını tamamıyla kabul edenlerin, onlara itaat konusunda çok aşırıya gittiğini ve bu görüşün bilgisi az olan birçok insanı hadis inkârcılığına yani diğer aşırı uca ittiğini düşünür. O, söz konusu kuralların, tamamıyla reddedilmesi gibi tüm detaylarıyla kabul edilmesinin de yanlış olduğunu savunur ve bunu ispatlamak için şöyle bir gerekçe ortaya koyar: Hadisçiler de insandır ve beşerî ilmin bir sınırı vardır. Onlar insanların yaptığı işlerdeki fitri eksiklerden korunmuş değildir. Bu yüzden onların bir hadisin sıhhati veya zaafî şeklindeki kararının her hâlükârda kesin doğru olması söz konusu değildir. Hatta hadisçiler bile hadislerin sıhhati hakkında tam bir eminliğe sahip değildirler. Onlar galip zanna göre karar almışlardır. Ayrıca kararları dirayete (metin inceleme) değil rivâyete (rical, sened) dayanmaktadır.¹¹⁹¹ İsmail Selefi bu düşüncüyü eleştirirken insanın fitrî sınırları içerisinde eminliğe ulaşamayacağı iddiasının sonucu olarak tevatürün de insan aracılığıyla şekillenmesinden dolayı eminliğe ulaştırılamayacağı gibi bir neticenin ortaya çıktığını söyler. Ona göre hadis usûlleri dinamiktir, hadisçiler hiçbir zaman kendi kurallarını nihai görmemiştir. Ancak bugüne kadar söz konusu usûllere yapılan ilaveler, usûl denebilecek seviyede değildir, üstelik hadislerde tahribe sebep olmuştur. Mevdûdî'nin dirayet usûlünün temelini ne olduğu net değildir. O, Mevdûdî'nin kendisinin bile bundan mutmain olmadığını iddia eder.¹¹⁹²

b. Çekrâlevî, Ceyrâcpûrî, Pervîz ve takipçileri ise söz konusu ölçülerin faydasız ve güvenilmez olduğunu düşünmektedirler. Mesela Ceyrâcpûrî'ye göre zayıf ve uydurma hadisleri ortaya çıkarmak için hadisçilerin takip ettiği metot faydasız kalmıştır. Hadisçilerin elinde sahîh hadisleri zayıf olanlarından ayırt edebilmek için râvîler hakkındaki söylentiler ve kendi kıyasları dışında bir şey yoktu. Dolayısıyla onların sahîh olarak nitelendirdiği hadisler de şüphelidir. Ona göre İslam'a yöneltilen eleştirilerin çoğu, Müslümanlar tarafından sahîh kabul edilmiş hadisler üzerinden yapılmaktadır. Hâlbuki onlar uydurma hadislerdir. Ceyrâcpûrî, sadece hadis değil, hadis denetleme kurallarının da zannî olduğuna ve hadisçilerin de bunu kabul ettiğine işaret eder. O ayrıca, Ali el-Kâri'ye (ö. 1014/1605)¹¹⁹³ atıfta bulunarak hadislerin sıhhati hakkında

¹¹⁹¹ Mevdûdî, *Tefhîmât*, 1: 355, 356.

¹¹⁹² Selefi, *Hücciyet-i Hadîs*, 90-92; Selefi, *Maḳālât-ı Hadîs*, 276, 277. Bununla ilgili bazı diğer cevaplara bir sonraki sayfada cerh ve ta'dîl ilmiyle ilgili tartışmalarda yer verilecektir.

¹¹⁹³ هَذَا كُلُّهُ بِحَسَبِ مَا يَظْهَرُ لِلْمُحَدِّثِينَ مِنْ حَيْثُ نَظَرَهُمْ إِلَى الْإِسْنَادِ وَالْأَفْلَاطِمِ مَطْمَعٌ لِلْقَطْعِ فِي مَقَامِ الْإِسْنَادِ لِتَجْوِيزِ الْعَقْلِ أَنْ يَكُونَ الصَّحِيحَ فِي نَفْسٍ “

alınan kararların yalnız senede dayalı olduğunu söyler. Dolayısıyla sahih olarak nitelendirilen bir hadis gerçekte uydurma; uydurma denilmiş bir hadis de gerçekte sahih olabilir.¹¹⁹⁴ Kâdı Muhammed Şâfiî de benzer bir itirazda bulunmuştur. Ona göre hadisçiler bile, topladıkları hadislerin sıhhati hakkında emin değillerdir. Bu yüzden hadisçiler herkesi kendi kuralları doğrultusunda hadislerle ilgili ulaştıkları hükümleri test etmeye davet etmişlerdir. Eğer onlar hadislerin sıhhati hakkında emin olsalardı böyle bir talepte bulunmazlardı.¹¹⁹⁵

Hadisçilerin ölçütlerini top yekün reddedenlere Mevdûdî tarafından cevaplar verilmiştir. Ona göre Hz. Peygamber ve sahâbe dönemindeki bilgileri toplamak ve korumak için hadisçiler benzersiz bir emek sarf etmişlerdir. İnsan akli, bundan daha sağlam bir yol bulamaz ve bunda Allah'ın yardımı da vardır. Allah Teâlâ, Kur'an'ı koruduğu gibi Hz. Peygamber'in hidayet izlerini (hadislerini) de aynı araçlarla muhafaza etmiştir.¹¹⁹⁶ Mevdûdî, Muhammed Şefî'in ortaya koyduğu delile de şu şekilde cevap verir: Hiçbir araştırmacı tam olarak emin olmadan elde ettiği sonuçları ne ortaya sunar ne de başkalarını bunlara inanmaya davet eder.

O sadece "ben bu sonuçlara ulaşmışım, araştırın eğer mutmain olursanız kabul edin yoksa malzeme hazırdır kendiniz araştırın" der. Hadisçiler ise senedleriyle hadisleri ortaya koymuş ve rical hakkında kendi görüşlerini zikretmişlerdir. Bu sayede onlar sahih dedikleri bir hadisin sıhhatine kanidirler. Eğer böyle olmasaydı kendi kararlarını ortaya koymazlardı.¹¹⁹⁷

Bu genel tartışmalardan sonra belli konularla alakalı özel tartışmalara yer verilecektir.

3.2.1. Râvînin Güvenilirliğinin Ölçüsü (Cerh ve Ta'dîl İlmi)

Hadisin sıhhatinin belirlenmesinde önemli bir yeri olan râvînin güvenilirliğinin tespit edilmesi konusunda muhaddisler tarafından ortaya konulan ölçütlerle ilgili üç ayrı

”الأمْر ضَعِيفًا أَوْ مُؤْتَوَعًا وَالْمَوْضُوعُ صَحِيحًا مَرْفُوعًا إِلَّا الْخَدِيثُ”. Ebü'l-Hasen Alî el-Kârî, *el-Eşrâru'l-marfû'a fi'l-aḥbâri'l-mevzû'a*, thk. Muhammed eş-Şabbâğ, bn.y. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 73, 74.

¹¹⁹⁴ Ceyrâcpûrî, "İlm-i Hadîs", 73, 89-91.

¹¹⁹⁵ Şefî', akt. Mevdûdî, *Sünnet ki Â'ini Haysiyyet*, 361.

¹¹⁹⁶ Mevdûdî, *Sünnet ki Â'ini Haysiyyet*, 361, 362. Mevdûdî, hadisçilerin kararlarını tamamıyla kabul edenleri eleştirirken benzer iddiada bulunmuştur. Ona göre hadisçiler, kendi kararlarının kesin ve nihai olduğunu düşünmemişler ve galip zanna göre karar almışlardır. Muhammed Şefî' ve Mevdûdî'nin görüşü arasındaki fark şudur: Şefî' söz konusu kuralların güvenilirliğini, Mevdûdî ise bunlarla nihai ve kesin kararın elde edilemeyeceğini savunur. Bkz. Mevdûdî, *Tefhîmât*, 1: 356-361; Mevdûdî, *Resâil u Mesâil*, 1: 173-175.

¹¹⁹⁷ Mevdûdî, *Sünnet ki Â'ini Haysiyyet*, 361.

yaklaşım söz konusudur. Genel kabul edilen görüş, muhaddislerin değerlendirmelerinin kabulü yönündedir. Bu konudaki diğer iki görüş, gerekçeleri ve bunlara yöneltilen itirazlar ise şu şekildedir:

a. Cerh ve ta'dîl birikimine bir nebze değer atfeden Ahmed Hân, Şiblî Nu'mânî, Mevdûdî, Islâhî ve diğer bazı bilginlerin bu konudaki görüşleri şu şekilde özetlenebilir: İslam'ın ilk dönemlerindeki bilgilere ulaşmak için beşerin takip ettiği en mükemmel yol, hadisçilerin izlemiş olduğu yoldur. Ancak nice zaman önce vefat etmiş kişiler hakkında kesin sonuçlara ulaştıran bir araştırmanın yapılabilmesi bugün için oldukça zordur. Hz. Peygamber ve sahâbe hakkında yapılan araştırmalarda cerh ve ta'dîl birikiminden istifade edilecektir. Ancak belli şahıslardan nakledilen bu veriler zannî olduğundan buna nihai delil olarak güvenmek doğru değildir.¹¹⁹⁸ Şiblî, zannî olması yüzünden cerh-ta'dîl verileri ile kesin bir sonucun elde edilmesinin çok az rastlanan bir durum olduğunu, bu yüzden yakînî ve kat'î hükümlerin (اليقينيّات والقطعيّات) bunlar üzerine inşa edilemeyeceğini düşünür. Aynı görüşü savunan Mevdûdî, hadisçiler tarafından *muttasıl* olarak nitelendirilen bir senedin *munkatı*, *sika* olarak kabul edilen bir râvînin *zayıf* olma ihtimaline dikkat çekmiştir. Islâhî de benzer bir düşünceye sahiptir. Ona göre rical ilmiyle râvîler ancak meçhullükten çıkmışlardır. Bunun aracılığıyla nihai bir karara ulaşmayı düşünmek insanın kendi bilgilerine olduğundan daha fazla güvenmesi demektir.

b. Eslem Ceyrâcpûrî ise cerh ve ta'dîl bilgilerini tamamıyla reddeder. Ona göre uydurma hadisler çoğaldığında muhaddislerin sahih ile uydurmayı birbirinden ayırt etmek için kullanmaya başladıkları dirayet ölçütleri,¹¹⁹⁹ iki sebepten faydasız kalmıştır: 1. Hadis uyduranların, yakalanmamak için onun tüm yönlerini dikkate almaları. 2. Te'vil kapısının açık olması. Zira Kur'ân'a aykırı gözüken hadis te'vil edilebilirdi. Bu yüzden başka bir ölçüye ihtiyaç duyulmuş ve râvî ile sened esas alınmıştır. Hadisçiler bir ölçüye muhtaç olduğundan bunu geliştirmişler, böylece bu bir ilim haline gelmiştir. Ceyrâcpûrî, rical ilmiyle beş yüz bin kişinin hayatının kayda geçirildiği konusunda

¹¹⁹⁸ Hân, *Maḳālât*, 1: 27, 28; Seyyid Ahmed Hân, *Âḥerî Mezâmîn*, der. Muhammed İmâmüddîn (Lahor: Rifâh-ı Âm Press, 1898), 94-98; Muhammed Şiblî Nu'mânî, *Sîretü'n-Nu'mân*, 2. Baskı (Âgra: Maṭba' Müfîd-i Âm, 1892), 186-188; Mevdûdî, *Tefhîmât*, 1: 355, 359; Islâhî, *Mebâdî Tedebbür-i Hadîs*, 92 93.

¹¹⁹⁹ Ceyrâcpûrî, uydurma hadisin alametlerine işaret etmektedir.

şöyle bir yorumda bulunmuştur: “Bunlardan Allah’ın kelimesini yüceltmek ve milletin ihyası adına gayret edenler dışında sadece rivâyetlerle meşgul olanların isim, künye bilgileri, hoca ve talebelerinin isimleri, rivâyetlerindeki sıhhat durumları vb. hususların bilinmesi faydalı ve övgüye değer bir ilim değildir”. Ona göre ricâl ilmi aslında sürekli rivâyetlerin peşinde koşturmak nedeniyle ümmetin gördüğü zihnî bir işkencedir.¹²⁰⁰ Ceyrâcpûrî’yi takip eden Gulâm Ceylânî Berk de rical ilminin güvenilir olmadığını dile getirmiştir.¹²⁰¹

Bu iki görüşe şu cevaplar verilmiştir:

Abdurrahmân Keylânî, hadisçilerin değerlendirmelerinin/hükümlerinin hataya ihtimalli olduğu yönünde eleştiri yapanlara şöyle cevap vermiştir: Allah, insanların bir konuyla amel etmeleri için onun tüm detaylarıyla kesinleşmesi gibi bir zorunluluk ortaya koymamıştır. Mesela mahkeme kararları hata ihtimaline açık olmasına rağmen kabul edilmesi zorunlu olan hükümlerdir. O, Ümmü Seleme’nin Hz. Peygamber’den naklettiği kadılıkla ilgili¹²⁰² rivâyet ile Hz. Ömer’in akşamdan önce iftar etmeyi beyan eden hadislerini¹²⁰³ de buna delil göstermiştir. Keylânî, Mevdûdî’nin zikrettiği şüphelere üç maddede cevap vermektedir: 1. Hadisçiler, insanî ilmin sınırlı olduğunu biliyorlardı. Bu yüzden de söz/hadis ilmine zannî demişlerdir. Ancak bu, hadisin vehm, kıyas ve tahmînî bir ilim olduğu anlamına gelmez. Hadisçiler bu alanda sınırları alabildiğine zorlayarak araştırmalarını ortaya koymuşlar, bununla amel etmiş ve başkalarının da buna itibar etmesini istemişler. 2. İnsan ilmi sınırlı olduğu için hadisçiler, kendi kararları hakkında ısrarcı olmamışlardır. Mesela İbn Hacer, Buhârî ve Müslim’in senedlerine eleştiri getirmiş ve ümmet bunu kabul etmiştir.¹²⁰⁴ Ona göre eğer bir uzman, araştırma sonucunda ilgili kararları eleştirirse ümmet onu kabul etmek zorundadır. 3. İnsan ilminin sınırlı oluşu gerekçesiyle söz konusu ölçütlerin reddedilmesi “Allah bir kimseyi

¹²⁰⁰ Ceyrâcpûrî, “İlm-i Hadîs”, 69-75.

¹²⁰¹ Berk, *Do İslâm*, 58.

¹²⁰² “إِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَلْحَنُ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ، فَمَنْ قَضَيْتَ لَهُ بِحَقِّ أَخِيهِ شَيْئًا، يَقُولِ: فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ فَلَا يَأْخُذْهَا”.

Buhârî, “Şehâdât”, 27.

¹²⁰³ “أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ أَفْطَرَ ذَاتَ يَوْمٍ فِي رَمَضَانَ فِي يَوْمٍ ذِي غَيْمٍ، وَرَأَى أَنَّهُ قَدْ أَمْسَى وَغَابَتِ الشَّمْسُ. فَجَاءَهُ رَجُلٌ فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ طَلَعَتِ الشَّمْسُ، فَقَالَ عُمَرُ: الْخَطْبُ يَسِيرُ وَقَدْ اجْتَهَدْنَا”.

¹²⁰⁴ Müellif burada herhangi bir örnek vermediği için eleştiri konusunun ne olduğu tam tespit edilememiştir. Ancak esasen müellifin iddiasının aksine İbn Hacer’in Buhârî’yi savunduğu bilinen bir husustur.

ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar.” (el-Bakara 2/286) âyetini inkârdir.¹²⁰⁵ Ehl-i Hadîs ekolünün önde gelen isimlerden Muhammed Göndelvi (ö. 1985)¹²⁰⁶ de bu konuyu detaylı bir şekilde ele almıştır. Ona göre râvî hakkında araştırılması gereken şey, onun âdil olmakla birlikte hafızasının güçlü olup olmamasıdır ve her ikisinin araştırılması zor bir şey değildir. Ayrıca râvî, kitaptan rivayet ediyorsa o zaman hafızasının araştırılmasına da gerek kalmaz, kitabını muhafaza etmesi yeterlidir.¹²⁰⁷

Gâzî Üzeyir, cerh ve ta’dîl ilminin zor olduğunu kabul etmekte ama bunun eleştiriye sebep olacağını reddetmektedir. Ona göre bir şeyin (ilmin) zor olması onun güvenilirliğini gerektirmez. Kendisi cerh ve ta’dîl ilmini, hadisçilerin yüksek mevki, titizlik, derinlik, araştırma ve fedakârlıklarını ortaya koyan bir delil olarak nitelendirir. Üzeyir, Islâhî’nin ihtiyatlı olarak nitelendirdiği tutumu¹²⁰⁸ eleştiri yaparken istihbaratçıların topladığı bilgiler hakkında aynı şekilde düşünülmesinin doğru olup olmasını sorar. Yani eğer durum böyle ise o zaman şöyle de denilebilir: İstihbaratçılar aracılığı ile insanlar hakkında bilgi toplanmış dolayısıyla onlar meçhul kalmamıştır. Çünkü istihbaratçılar insan olma hasebiyle insanî kusurlardan yoksun değildirler, ayrıca ilgili kişilerle birebir görüşmemiş ve sosyal ilişkilerde bulunmamışlardır. Bu yüzden nihai bir karar için onlar hakkında topladıkları bilgilere güvenilemez.¹²⁰⁹

Cerh ve ta’dîl ilmini tamamıyla reddeden veya nihai bir gerekçe olarak kabul etmeyenler, görüşlerini birtakım gerekçelere dayandırır. Bunları şu başlıklarda incelemek mümkündür:

¹²⁰⁵ Keylânî, *Â’ine-i Pervîziyyet*, 603, 604, 629, 630.

¹²⁰⁶ 1897’de Gucrânvâle’ye bağlı Göndlânvâle şehrinde dünyaya geldi. Temel eğitimini evinde aldıktan sonra ilk olarak Gucrânvâle’de daha sonra ise Emritser’de İslâmî ilimler eğitimini tamamladı. Bununla birlikte dört yıl geleneksel tıp eğitimi görerek tabib (hekîm) oldu. Meşhur hocaları arasında Abdülcebbâr Gaznevî, Abdülmennân Vezîrâbâdî yer almaktadır. Tefsîr, hadîs, fıkıh, Arap dili, kelam, dinler, mantık ve matematikte uzman olan Göndelvi yetmiş yıl Buhârî dersi vermiştir. Abdülazîz b. Bâz’ın talebi üzerinde Nâsiruddîn el-Elbânî’den sonra Medine’deki İslam Üniversitesinde hadîs hocalığı yaptı. Meşhur talebeleri arasında Atâullah Hanîf, Muhammed Hanîf Nedvî, İhsân İlâhî Zahîr ve Abdülmennân Nûrpûrî yer almaktadır. Göndelvi, 1985 yılında vefat etmiştir. Birçok hadîs kitabını ezbere bilen Göndelvi yaklaşık 25 eser telif etmiştir. Önemli eserleri şunlardır: *İrşâdü’l-Kârî ilâ Nakdi Feyzi’l-bârî*, *Buğyetü’l-Fuḥûl*, *Tuhfetü’l-İḥvân*, *İşbâtü’t-Tevhîd fî İbtâ’î’l-Teşlîs*, *Şerhu Mişkâtî’l-Meşâbîḥ* (İlim bölümüne kadar), *Eyk İslâm* (Berk’in kitabına cevap). Bkz. Seccâd, *Tezkire-i Ulemâ-i Ehl-i Hadîs*, 3: 243-266; Abdürreşîd, *Berri Şağîr Pâk u Hind meyn İlm-i Hadîs*, 81, 82.

¹²⁰⁷ Muhammed Göndelvi, *Devâm-ı Hadîs*, thk. Şâhid Mahmûd, 2. Baskı (Gucrânvâle: Ummu’l-Kura Publications, 2013), 253-259. Râvînin âdaleti hakkındaki eleştirisi bir sonraki başlık altında ele alınacaktır.

¹²⁰⁸ Islâhî’nin “ihtiyatlı duruş” görüşü cerh ve ta’dille ilgili genel görüşlerde zikredilecektir. (s. 233)

¹²⁰⁹ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 2: 227, 228.

3.2.1.1. Râvîlerin Bâtını Sıfatlarının Öğrenilememesi

Cerh ve ta'dîl ilmi aracılığıyla bir râvînin dürüstlüğü veya yalancılığının tespitine yönelik ilk itiraz, kişinin bâtını (dürüstlük ve yalancılık) sıfatları hakkında kesin bilgi edinilmesinin imkânsız¹²¹⁰ veya zor olması açısından yapılmıştır.¹²¹¹ Bunun için dört gerekçe sıralanmıştır:

a. Nifak, bâtinî bir sıfattır. Kur'ân, Hz. Peygamber'in Medine'deki münafıkları bilmediğini bildirmektedir. Hz. Peygamber bile batını sıfatlara muttali olmamışsa, o zaman hiç kimse böyle bir bilgiye sahip olamaz.¹²¹² Bu şüphe ve ilgili tartışmalar ikinci bölümde ele alındığından burada sadece cerh ve ta'dîl yönünü ilgilendiren kısmı zikredilecektir. Muhammed Göndelvî, bâtını sıfatların ancak bazı kişilerden saklanabileceğini ama bir gün açığa çıkacağını öne sürer. Ona göre gerçekte münafık veya fâsik olup dine yabancı malzemeler ekleyen birinin hadisçilerin gözlerinden kaçması imkânsızdır. Ayrıca birinin zahirde gerçekten farklı olarak tamamıyla göstermelik davranması delilsiz bir ihtimaldir. Kur'ân da "Ey iman edenler! Mü'min kadınlar muhacir olarak size geldiklerinde, onları imtihan edin. Allah onların imanlarını daha iyi bilir. Eğer siz onların inanmış kadınlar olduklarını anlarsanız, onları kâfirlere geri göndermeyin." (el-Mümtehine 60/10) âyetinde muhacir kadınların zahirî hallerini delil olarak kabul etmektedir. Ayrıca insan, gücü yettiği kadar araştırdığında gerçeğe (ilme) ulaşır. Göndelvî hadisçilerin birine sika veya zayıf demesini söz konusu âyete dayandırmaktadır. Ona göre akıl, bunun tam tersini de ihtimal dâhilinde tutar, ama harici bir delil ile ispatlanmadıkça söz konusu ihtimal ilim ve eminliğe (يقين) aykırı değildir.¹²¹³

b. Buna benzer bir delil Ceyrâcpûrî tarafından da öne sürülmüştür. O, ilk yüz elli senedeki hadis uydurmacılarının çoğunun cumhur nezdinde saygılı ve değerli kişiler olduğunu iddia etmektedir.¹²¹⁴ Hadisçiler, peygamber gibi olmadıkları için ilhamla bilgi

¹²¹⁰ Çekrâlevî, akt. Abdülcebbâr Ömerpûrî, "Maḳālât", 60; Ceyrâcpûrî, "İlm-i Hadîs", 70-75.

¹²¹¹ Mevdûdî de cerh ve ta'dîl ilminin eksiklikleri hakkındaki görüşünü beyan ederken benzer şüpheyi zikretmiştir.

¹²¹² Çekrâlevî, akt. Abdülcebbâr Ömerpûrî, "Maḳālât", 60. Abdüssettâr Ömerpûrî de benzer tartışmayı nakletmiştir. Bkz. Abdüssettâr, "Münkirîn-i Hadîs key İtirâzât or İnkâ Cevâp", 92-95.

¹²¹³ Göndelvî, *Devâm-ı Hadîs*, 253-259.

¹²¹⁴ Bunların nasıl saygı değer sayıldığı hakkındaki bilgi "Hadisler ve Acem Entrikası" başlığında verilmiştir. (s. 215)

alamazlar, dolayısıyla söz konusu kişilerin âdil olup olmamaları hakkında kesin karara varmaları kolay değildir. Bu yüzden birçok görüşte ihtilaf oluşmuştur.¹²¹⁵ Keylânî, şahitlik yapmak için iki âdil şahit aranması buyruğunu (el-Mâide 5/106; et-Talâk 65/2) esas alarak Ceyrâcpûrî'nin bu şüphesine cevap verir. Ona göre eğer zahire göre birinin dürüstlüğü ölçülemezse, neden Allah insanlara mahkemeye âdil şahitler getirmek gibi gücün yetmediği bir sorumluluk yüklemiştir. Halbûki Kur'ân, takat getirilemeyecek sorumluluğun yüklenmeyeceğine işaret etmektedir (el-Bakara 2/186). Keylânî, birisi hakkında yapılan araştırmada kişinin gücü yettiği kadar çalışmasının beklendiğini, ama kendisinden vahiy gibi kesin bilgi istenmediğini dile getirmiştir. Hadisçilerin ilham yoluyla bilgi almadığı şeklindeki eleştiriye ise, mahkemede tanığın âdil olup olmamasını ölçenlerin de ilham sahibi olmadığı, ama kararlarının kabul edildiğini söyleyerek cevap vermiştir.¹²¹⁶ Onun bu cevabının ilk kısmı kabul edilebilir olsa da son kısmı asıl şüpheyi hitap etmemektedir. Çünkü asıl şüphe, birinin dürüstlüğüne yıllar sonra ölçülmesiyle alakalıdır; mahkemedeki durumda ise karar alan ve ilgili kişi aynı dönemde yaşamaktadır.

c. Ceyrâcpûrî, hadisçilerin “salih”ler hakkındaki tecrübesinin olumlu olmadığını da bir delil olarak zikretmektedir. Mesela Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/749) komşusunun ibadetlerini övmekle birlikte bir tane hurma için bile onun şahitliğini kabul edemeyeceğini; Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö.198/813) hadis konusunda “أهل الخير والصالح”tan büyük yalancı olmadığını; İmam Müslim ise hayır ehli bazı kimselerin dilinden istemeden de olsa yalan çıktığını söylemişti.¹²¹⁷ Bundan hareketle Ceyrâcpûrî, hadisçilerin tecrübesinin, biri hakkında yalnız zahirî sıfatlardan hareketle karar alınamayacağı yönünde olduğunu öne sürmüştür. Birinin dürüstlüğüne ölçmek için zahirî sıfatlarda zühd ve ibadetle birlikte, diğer sıfatların da yer aldığına işaret ederek bu iddiaya cevap veren Keylânî, Pervîz'e atıfta bulunarak Hz. Ömer'e nispet edilen bir olayı nakletmiştir. Bu olayda Hz. Ömer, bir konuyu iddia eden kişiden kendisini desteklemek için güvenilir birini getirmesini istemiş, adam kendisine bir isim verdiğinde Hz. Ömer, onunla yolculuk, alışveriş veya komşuluk yapıp yapmadığını sormuş; adam “hayır” deyince Hz. Ömer: “Sen onu sadece mescitte başını eğip

¹²¹⁵ Ceyrâcpûrî, “Vaz'-i Hadîs”, 107-109, akt. Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 516, 517.

¹²¹⁶ Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 517, 518.

¹²¹⁷ Ceyrâcpûrî, “Vaz'-i Hadîs”, 107-109, akt. Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 516, 517.

kaldırırken görmüşsün, onu tanıımıyorsun” diye cevap vermiştir. Yani birinin zühdü ve ibadeti, onun güvenilir olup olmaması konusunda nihai karar için temel dayanak olamaz; yanı sıra diğer sıfatlara da bakılması gerekir ve hadisçiler de bu şekilde davranmışlardır.¹²¹⁸

3.2.1.2. Râvîyi Yakından Tanımadan Onun Hakkında Görüşün Oluşturulması

Birisi hakkında doğru karar alınabilmesi için kişinin onunla münasebet içinde bulunması gerekir. Ama rical âlimleri, tenkit ettikleri râvîlerle böyle bir imkâna sahip olmamışlardır. Nitekim Şiblî Nu‘mânî, hadisçilerin râvîlerle ilgili görüşlerindeki ihtilafların sebebini anlatırken aynı şüpheyi zikretmekte ve hadisçilerin farklı karineler, zâhirî işaretler, şöhet ve duyulan (sema edilen) rivâyetlerden istifade ettiklerini, bu sebeple râvî hakkında kesin bir hükmün verilebilmesinin çok az rastlanan bir durum olduğunu belirtmektedir.¹²¹⁹

İslâhî de benzer itirazda bulunmuş ve delil olarak bir önceki başlık altında zikredilen Hz. Ömer rivâyetini göstermiştir.¹²²⁰ İslâhî’nin zikrettiği düşünceye karşı Gâzî Üzeyir, hadisçilerin söz konusu görüşleri masa başında almadıklarını, aksine bunun için uzun uzun yolculuklar yaptıklarını, hayattaki râvîlerle birebir görüştüklerini, vefat etmiş olanlar hakkında ise yaşadığı belde de onunla bir çeşit ilişkide bulunan insanlardan bilgi topladıklarını, daha sonra rivâyetlerini derin analiz yaptıktan sonra bir karara vardıklarını söyler. Ona göre eğer insanlarla birebir ilişkide bulunmaksızın onun hakkında doğru ve tatminkâr bilgi elde edilemiyorsa şahitlerin şahitliği kabul edilemeyecek ve dünya sistemi yürümeyecektir. Gâzî Üzeyir ayrıca Hz. Ömer’e nispet edilen ilk rivâyetin senedinde yer alan Abdullah b. Muhammed b. Abdilazîz’in zayıf, ikinci senedde geçen Ahmed b. Muhammed b. es-Salt’ın aşırı mecruh olması sebebiyle ilgili rivâyetin güvenilir olmadığını ilave etmiştir.¹²²¹

3.2.1.3. Ricâl Âlimlerinin Kişisel Eğilimlerinin Etkisi

Ricâl bilginlerinin birer insan oldukları da cerh ve ta‘dili şüpheli kılan deliller arasında

¹²¹⁸ Keylânî, *Â‘ine-i Pervîziyyet*, 516, 517.

¹²¹⁹ Şiblî, *Sîretü’n-Nu‘mân*, 187, 188.

¹²²⁰ İslâhî, *Mebâdî Tedebbür-i Hadîs*, 92, 93.

¹²²¹ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 2: 230, 231. Bir önceki sayfada Abdurrahmân Keylânî’nin söz konusu rivâyeti delil olarak kullandığı zikredilmiştir.

sayılmıştır. Çünkü onlar insanî eksiklerinden korunmuş değil idiler; bu yüzden râvîler hakkında ortaya koydukları görüşlerin kendi kişisel eğilimlerinden etkilenmiş olma ihtimali vardır. Hatta bu, ispatlanmış bir durumdur. Ceyrâcpûrî, hadisçilerin birbirine karşı kullandığı sert sözleri bu eleştiriye delil olarak zikreder. Âlimlerin, kıskançlık gibi kişisel zaaflarından etkilenmiş olabildiğine dikkat çeker. Ayrıca râvîlerin tevsikinin de onların güvenilirliğinden değil, aynı düşünceye sahip olmaları ve hoca talebe ilişkisi gibi duygu ve eğilimlerinden kaynaklanabildiğini, hatta ihtilafa düşüldüğünde büyük imamların bile cerh edildiğini iddia eder. Mesela Haris Hemdânî (ö. 65/684-85), Hz. Ali'ye olan sevgisini dile getiren sika bir râvîdir, ama Şa'bî (ö. 104/722) onun *kezzâb* olduğunu söylemiştir.¹²²² İbn Ebi Zi'b (ö. 158-59/?)¹²²³ ve Abdülazîz b. Seleme(ö.?)¹²²⁴ bazı ihtilaflar nedeniyle İmâm Mâlik'i cerh etmişlerdir. Yahya b. Ma'în (ö. 233/848) İmâm Şâfiî'nin sika olmadığını düşünmekteydi.¹²²⁵ Ceyrâcpûrî, bu gibi örneklerden hareketle cerh ve ta'dîlin kıyâsî bir ilim olduğunu, bu kıyasta da duygusal, tarafgir ve müsamahalı davranıldığını ileri sürmüştür.¹²²⁶

Mevdûdî de hadisçilerin cerh ve ta'dil yaparken kendi kişisel tercihlerinden etkilenme ihtimalinin olduğunu ve bunun örneklerinin bulunduğunu dile getirir. Bazı örnekler zikrettikten sonra kastının, rical ilminin tamamıyla yanlış olduğunu iddia etmek değil, rical uzmanlarının insanî hatalardan korunmuş olmadıklarını göstermek şeklinde ifade eder.¹²²⁷ Islâhî de râvîler hakkında ortaya konulan bilgiler ile bunlara dayalı görüşlerin, insan fitratında yer alan taassup şâibesinden korunmuş olamayacağını örnekleriyle izah ederek benzer iddiayı dile getirmiştir.¹²²⁸

Bu eleştiriye yöneltenlere en doyurucu cevap Göndelvî tarafından verilmiştir. O, uzmanların cerh ve ta'dille ilgili söylediklerinde kişisel eğilimlerinin bulunma ihtimali ile gerçeğin (yani gerçekte böyle davrandıklarının) birbirinden farklı olduğuna işaret eder. Ayrıca söz konusu ihtimalin harici bir delil ile ispatlanmadığı sürece ilim ve eminliğe aykırı olmadığını dile getirerek Mevdûdî'ye eleştiride bulunur. Ona göre

¹²²² İbn Abdilber, *Câmi'ü beyâni'l-ilm*, 2: 1098.

¹²²³ İbn Abdilber, *Câmi'ü beyâni'l-ilm*, 2: 1113.

¹²²⁴ İbn Abdilber, *Câmi'ü beyâni'l-ilm*, 2: 1113.

¹²²⁵ İbn Abdilber, *Câmi'ü beyâni'l-ilm*, 2: 1113.

¹²²⁶ Ceyrâcpûrî, "İlm-i Hadîs", 72, 73. Berk de benzer iddialarda bulunmuştur. Bkz. Berk, *Do İslâm*, 105-114. *Maḳām-ı Hadîs* adlı kitabında da benzer şüpheler zikredilmiştir. Bkz. *Maḳām-ı Hadîs*, 17-20.

¹²²⁷ Mevdûdî, *Tefhîmât*, 1: 357-360.

¹²²⁸ Islâhî, *Mebâdî Tedebbür-i Hadîs*, 94.

Mevdûdî'nin iddiası ancak iki şartın gerçekleşmesi durumunda doğru sayılabilir: 1. Hadisçilerin kararlarının gerçeğe aykırı olması 2. Gerçeğe aykırı (sıkayı zayıf veya zayıfa sika deme hatası) olduğu takdirde bunların hadisçilerin duygusal davranmasından kaynaklandığının ispatı. Bununla birlikte her iki şart bulunmuş olsa bile bu, hadisçilerin tüm söylediklerinde duygusal davrandıkları anlamına gelmez. Mesela Hz. Mûsâ, suçsuz olmasına rağmen kardeşi Hz. Hârûn'un saçlarını tutup çekmiştir. Onun bir tek bu davranışından hareketle tüm davranışlarında duygusal hareket ettiği iddiasının doğru olamayacağı gibi cerh ve ta'dîl ilmi hakkında benzer iddiada bulunmak da doğru değildir.¹²²⁹ Gâzî Üzeyir de Islâhî'ye verdiği cevapta hadisçiler tarafından takdim edilmiş bilgilerin hatadan korunmuş olmadığını dile getirir, ama bundan hareketle cerh ve ta'dîl ilminin tümünün şüpheli sayılmasını da reddeder. O, hadisçilerin bu tür hatalarının şaz sayıldığı ve sonraki uzmanlar tarafından kabul edilmediğini, böyle durumlarda ihtilafları gidermek için belli kurallar oluşturulduğuna işaret eder.¹²³⁰

3.2.1.4. Cerh ve Ta'dîl Konusundaki Çelişkiler

Râvî hakkındaki bilgilerden hareketle kesin bir hükme varılamayacağını iddia edenlerin bir başka delili, cerh ve ta'dîl konusundaki ihtilaflardır. Mesela Şiblî Nu'mânî, cerh ve ta'dîl ilminde birbiriyle çelişen bilgilerin bulunduğunu, bu ihtilafları gidermek için ortaya konulan tercih kurallarının da zannî olup bunlarda da ihtilafların bulunduğunu söylemektedir. Ayrıca hadisçiler birçok yerde söz konusu kurallara aykırı davranmışlardır. Mesela İbn Uyeyne, Sevrî ve Vekî', Cabir el-Cu'fî'nin (ö. 128/746) sika olduğunu dile getirirken başkaları onun *kezzab*, *metrûk* ve *hadis uydurmacısı* olduğunu iddia etmektedir. Muhammed b. Beşşâr el-Mısrî (ö.?) , Ahmed b. Salih el-Mısrî (ö.?) ve İbn Abbas'ın azatlı kölesi İkrime (ö. 105/723) hakkında yapılan, üstelik müfesser olan cerhler hadisçiler tarafından dikkate alınmamıştır.¹²³¹ Ceyrâcpûrî de söz konusu ihtilaflara temasta bulunmuştur.¹²³²

Gâzî Üzeyir, ihtilaflar nedeniyle cerh ve ta'dîlin içtihadî ve tahmînî bir ilim olduğunu söyleyenlere karşı bunun, içtihadî değil hissedilebilen şeyler (المشاهدات والمسموعات) üzerinde inşa edilmiş bir ilim olduğunu iddia eder. O, Abdüsselâm Mübârekpûrî'ye (ö.

¹²²⁹ Göndelvî, *Devâm-ı Hadîs*, 258-264.

¹²³⁰ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 2: 234-237.

¹²³¹ Şiblî, *Siretü'n-Nu'mân*, 187, 188.

¹²³² Ceyrâcpûrî, "İlm-i Hadîs", 71, 72.

1924)¹²³³ atıfta bulunarak, senedin ittisali, râvînin güvenilirliği, hoca ve talebenin çağdaş olması (المعاصرة), birbiriyle görüşmesi (اللقاء), birbirinden hadis dinlemesi (السماع), haklarındaki cerh ve ta'dîl ifadeleri gibi konuların tahmin ve kıyas ile değil, sema ve şahitlikle alakalı olduğunu söyler. Gâzî'ye göre bir râvî ile ilgili ihtilaflar üç sebepten olabilir: 1. Râvînin durumunun değişmesi. Mesela İbn Lehî'a (ö. 174/790) *sika* bir râviyken kitapları yandıktan sonra *muhtelit* oldu. Yine *sika* bir râvî olan Cabir el-Cu'fî rec'ât inancını benimseyip hadisler uydurmaya başladı. 2. Âlimlerden biri detaylı bilgiye sahip olmadığından râvîyi ta'dil etmişken, bir başkası râvî hakkında cerhi gerektiren bazı ayrıntılara ulaştığından onu cerh etmiş olur. 3. İnsanlar yetenekler yönüyle birbirinden farklıdır. Hadisçiler arasında da sert davrananlar (müteşeddîd), müsamahalı ve mutedil olanlar vardı. Gâzî Üzeyir, söz konusu ihtilafları gidermek için ortaya konulan kurallardan da bahseder.¹²³⁴

Hadisçiler arasındaki bu ihtilafları temel alarak cerh ve ta'dîl ilminin bir değere sahip olmadığı söyleyenlere karşı diğer bir cevap şöyledir: Kendisi hakkında ihtilaf olan râvîlerin sayısı yüze ulaşmamaktadır. Toplam râvîlere bakıldığında bu kayda değer bir şey değildir.¹²³⁵

3.2.1.5. Münekkîdlerin Hüsn-i Zann, Müsamaha ve Mübalağalı Davranmaları

Cerh ve ta'dîl bilgilerinin güvenilmezliğini ortaya koyan deliller arasında râvileri değerlendirirken hüsn-i zan, müsamaha ve mübalağa üsluplarının takip edilmesi de zikredilmiştir. Mesela Temennâ İmâdî, etbâu't-tâbînin de *hayru'l-kurûna* dâhil edildiğini, münekkîdlerin tabîîleri cerh etmek konusunda müsamahalı davrandığını dile getirir. Ona göre hadisçiler tabîîleri cerh etmekten oldukça fazla kaçınırlardı. Mecbur kaldığında cerh edilen bir tâbîi hakkında genellikle başkası tarafından *sika* gibi ifadeler de kullanmıştır.¹²³⁶ Gulâm Ceylânî Berk de bu gerekçeyi dile getirenlerdendir. Ona göre hadisçiler tenkitçi gözle bakmaya alışık değillerdi. Onlar hüsn-i zanla

¹²³³ Hindistan'ın Âzamgarh şehrine bağlı Mübarekpûr'da 1865 yılında doğdu. Nezîr Hüseyin Dihlevî ve Tirmizî şârihi Abdurrahmân Mübarekpûrî'nin talebeleri arasında yer alan Abdüsselâm mezuniyet sonrası farklı medreselerde hocalık yapmıştır. 1924 yılında vefat eden Abdüsselâm Mübarekpûrî'nin bazı eserleri şunlardır: *İşbâtü'l-İcâze li-tekrâri'l-Cenâze*, *İslâmî Temeddün*, *Sîretü'l-Buhârî*. Bkz. Abdürreşîd, *Çâlîs Ulemâ-i Ehl-i Hadîs*, 110-115.

¹²³⁴ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 2: 159-164, 231. Bu kurallara dair Şiblî'nin itirazı yukarıda zikredilmiştir.

¹²³⁵ Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 520.

¹²³⁶ İmâdî, "Muhammed b. Şihâb Zührî", 70. Bunun bazı detayları "Hadisler ve Acem Entrikası" başlığı altında zikredilmiştir. (s. 212)

davranırlar ve âlimleri övmek için mübalağalı bir üslûbu benimserlerdi. Mesela Ali b. el-Hüseyin'in bir günde bin rekât namaz kıldığı zikredilmektedir. Bazı imamlar hakkında ilimde en üstün olan (رأس في العلم) takvada en üstün olan (رأس في الورع), insanların en ulusu (أجل الناس), en iyi bilen (أعلم) gibi ifadeler kullanılmıştır.¹²³⁷

Bu gerekçeye cevap Mes'ûd Ahmed tarafından verilmiştir. Buna göre, birinin çok ibadet etmesi, takva sahibi ve âlim olması ile onun *sika* olması ayrı şeylerdir. İmamların bu mübalağalı sıfatları ve bir kimsenin büyük imam olması münekkidler etkileyememiştir. Onlar hayır ve zühd sahiplerinin yanlış sözlerini bile eleştirmişlerdir. Yani bu mübalağalı sıfatlar cerh ve ta'dîl ilmini etkileyememiştir.¹²³⁸

3.2.1.6. Cerh ve Ta'dîl İlminin Aşırı Titizlik Gerektirmesi/İnceliğe Sahip Olması

Cerh ve ta'dîl ilminin hassas yapısı, bu ilmin eksik bir yönü sayılmıştır. Islâhî'ye göre cerh ve ta'dîlin sebeplerinin anlaşılması zor olduğundan herkes bunun hakkını veremez. Yani ortaya konulan cerh ve ta'dîl kararlarında hata ihtimali vardır. Burada Islâhî, münekkidler insan olduklarına yani hata yapabileceklerine dikkat çektikten sonra "ihtiyatlı duruş" olarak nitelediği şu sonuca ulaşır: Münekkidler tarafından ortaya konulan bilgilere dayalı hükümler verilebilir, ama bunu kesin ve nihai olarak kabul etmek doğru değildir.¹²³⁹ Gâzî Üzeyir söz konusu ilmin inceliğini bir eksiklik olarak gören Islâhî'yi eleştirir. Ona göre ilk dönemde rical ilminin belli kuralları olmadığından imamlar kendince ihtiyatlı davranmışlardır. Bu yüzden onların bazı kararları bu ilmin sonradan kabul görmüş kimi kaideleriyle uyumsuz gözükmektedir. Mesela Hakem b. Utbe (ö.?), Zâzân'dan (ö.?) rivâyet almamasının sebebi olarak onun geveze olduğunu söylemiştir. Hâlbuki bu bir cerh sebebi değildir. Gâzî, Hakem b. Utbe'nin bu gerekçesini "Çok konuşanın hataları bol olur. Çok hatalı olanın günahları fazla olur. Günahları fazla olanın yeri ise cehennemdir"¹²⁴⁰ hadisine göre hareket ederek ihtiyatlı davrandığını dile getirir.¹²⁴¹ Ona göre böyle ihtilafların sebebi münekkidler çevresi, yetenekleri ve ihtiyatın değişik standartlarına dayalı farklı kurallarıdır. Bu yüzden

¹²³⁷ Berk, *Do İslâm*, 58-62.

¹²³⁸ Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 92.

¹²³⁹ Islâhî, *Mebâdî Tedebbür-i Hadîs*, 94.

¹²⁴⁰ مَنْ كَثُرَ كَلَامُهُ كَثُرَ سَقَطُهُ، وَمَنْ كَثُرَ سَقَطُهُ كَثُرَتْ ذُنُوبُهُ، وَمَنْ كَثُرَتْ ذُنُوبُهُ كَانَتْ النَّارُ أُولَى بِهِ، فَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُتْلُ خَيْرًا أَوْ "يَصْنَعُ". Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 6: 328.

¹²⁴¹ Muhammed b. Abdîrahmân es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs fi şerhi Elfiyeti'l-hadîs li'l-İrâkî*, thk. Ali Hüseyin Ali (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 2003), 2: 226.

hayatlarını bu ilme adanmış münekkidler hakkında, sadece bazı ihtilaflı görüşleri nedeniyle cerh ve ta'dilin sebeplerini bilmediklerini iddia etmek çok büyük haksızlıktır.¹²⁴²

3.2.1.7. Sünnî-Şîî İhtilafının Etkisi

Ricâl ilmine yönelik bir diğer itiraz Sünnî-Şîî fırkaları açısından yapılmıştır. Tulû'-i İslam vakfı tarafından ortaya konulan bu itiraza göre sünnîler, şîîlerden, şîîler de sünnîlerden rivâyet almamaktadırlar. Muhalif fırkadaki râvîler arasında hiç *sika* olmaması söz konusu olmadığına göre birinin diğerinden rivâyet kabul etmemesi fırkacılık ve gruplaşmadır.¹²⁴³ Bu gerekçeye Keylânî cevap vermiştir. Ona göre şîîlerin rivâyetlerinin kabul edilmemesi onların *sika* olup olmaması açısından değil onlarda yaygın olan (bid'at) inançları nedeniyledir. Ayrıca hadisçiler, şîî râvîlerden de *sika* olması, kendi bid'atına davetçi olmaması gibi belli şartlar doğrultusunda rivâyet kabul etmişlerdir.¹²⁴⁴

Bid'atçıların rivâyetinin kabul edilmesi de cerh-ta'dil ilminin tenkit edilmesine gerekçe olmuştur. Bu konu, cerh ve ta'dil ilminin güvenilirliğiyle değil onun ihlaliyle alakalı olduğundan daha sonra "Râvî ve Senedle İlgili Diğer Bazı Usûller" başlığı altında ele alınacaktır.

3.2.2. Senedin İttisali

Hadisin tespiti konusunda temel esaslardan biri, senedin ittisalidir. Bu esas hakkındaki eleştiri ve şüpheler beş başlık altında zikredilecektir.

3.2.2.1. Sağlam Senedlerle Uydurma Hadisler

Râvîlerin güvenilir olması, ilgili senedin *muttasıl* olmasının kesin delili değildir. Ceyrâcpûrî'ye göre hadis uyduranlar sahte metinleri sağlam senedlerle rivayet ederlerdi. Bu yüzden ilk olarak ilgili senedin doğruluğunun ispatlanması gerekirdi.¹²⁴⁵ Abdurrahmân Keylânî bu şüpheyi, altın silsile olarak nitelenen Malik > Nafi > İbn Ömer isnadı üzerinden hadisçilerin yöntemini anlatarak cevap vermiştir. Ona göre eğer

¹²⁴² Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 2: 233, 234.

¹²⁴³ *Maḳām-ı Hadîs*, 19, 20.

¹²⁴⁴ Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 525, 526. Muhammed Dîn Kâsımî de benzer yanıt vermiştir. Bkz. Kâsımî, *Acemi Sâziş per Eyk Nazar*, 311-319.

¹²⁴⁵ Ceyrâcpûrî, "İlm-i Hadîs", 74.

Fudayl b. İyâz, İmam Malik'ten bu senedle bir hadis rivayet ederse hadisçiler bunu Fudayl'in İmam Malik ile hoca talebe ilişkisi, Fudayl'in güvenilirliği, rivâyeti doğru aktarma yeteneği, Malik'in diğer talebelerinin rivâyetiyle karşılaştırılması, dinin genel ilkeleriyle uyumlu olup olmaması gibi farklı açılardan incelerler. Bu kadar titizlikten sonra bir uydurmanın sahih sened ile yayılması ancak aşırı müsamahalı davranıldığında mümkün olabilir. Keylânî, hadisçilerin, insanları uyarmak için hadis uyduranlar hakkındaki bilgileri ve onların rivâyetlerini de ayrı olarak yazdıklarına dikkat çekmiştir.¹²⁴⁶

3.2.2.2. Tedlîs

Senedin ittisali konusunda bir diğer itiraz tedlîs hakkındadır. Ahmed Hân, hadisçiler tarafından dürüst, salih olup ve art niyetli olmayan bir müdellisin rivâyetinin kabul edilmesine temas ederek bu kuralın hüsn-i zandan ibaret olduğunu söyler. Ona göre böyle bir hadisin Hz. Peygamber'e olan nispeti kesin değildir.¹²⁴⁷ Ceyrâcûrî biraz daha ileri giderek müdellisin hiçbir rivâyetinin kesinlikle kabul edilmemesi gerektiğini söyler. Ceyrâcûrî, İbrâhîm en-Nehaî (ö. 96/714), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Mekhûl eş-Şâmî (ö. 112/730), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), İbn Uyeyne (ö. 198/814) ve Dârekutnî (ö. 385/995) gibi büyük imamların bile tedlîs yaptığına dikkat çekerek senedin ittisali kuralının faydasız kaldığını iddia eder.¹²⁴⁸ Aynı hususa değinen Şiblî de büyük imamların bile tedlis yapmaları yüzünden senedin ittisalının şüpheli olduğunu dile getirmiştir.¹²⁴⁹ Keylânî, tedlîs yapan kişi büyük imam olsa bile hadisçilere göre onun rivâyetinin sıhhat seviyesinden düştüğünü söyleyerek bu şüpheyi reddeder.¹²⁵⁰

3.2.2.3. Muan'an ve Mü'ennen Rivâyetin Kabulü

Hadisçiler, bazı şartlar eşliğinde *muan'an* ve *mü'ennen* rivâyeti *muttasıl* olarak kabul etmektedirler. Bazı düşünürler tarafından bu kural eleştirilmiştir. Ahmed Hân, hadis kitaplarında büyük sayıda *muan'an* rivâyetin bulunduğu işaret ederek böyle rivâyetlerin derinlemesine araştırılmasını önermektedir. Ona göre isnadlarında kopukluk

¹²⁴⁶ Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 601, 602.

¹²⁴⁷ Hân, *Maqâlat*, 1: 72, 73.

¹²⁴⁸ Ceyrâcûrî, "İlm-i Hadîs", 74, 75.

¹²⁴⁹ Şiblî, *Siretü'n-Nu'mân*, 154.

¹²⁵⁰ Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 523.

ihtimali bulunduğundan bunlara kesin bir şekilde Hz. Peygamber'in sözü demek doğru değildir. Ayrıca belli şartlarla *muan'an* rivâyeti kabul eden hadisçilerin bu konuda nas veya delil olmadan yalnız kıyas, tahmin ve hüsn-i zan ile davrandığını düşünen Ahmed Hân, bununla ilgili olarak Buhârî ve Müslim arasındaki ihtilafa da temas etmiştir. O, *mü'ennen* rivâyeti de benzer şekilde yorumlamıştır.¹²⁵¹ Şiblî de hadis usûllerinin zannî ve içtihadî olduğunu beyan ederken *muan'an* rivâyetin muttasıl sayılmasının zannî olduğunu dile getirmiştir. O, bu konuda Buhârî ve Müslim arasındaki ihtilafa işaret ettikten sonra şu sonuca varır: Müslim daireyi geniş tutmuştur ama Buhârî'nin şartı (görüşmenin sübutu) gerçekleşse de *muan'an* rivâyetin ittisali zannîdir. Çünkü aynı dönemde yaşayan hatta görüşmüş olan kimselerin bile tüm hadisleri doğrudan birbirinden rivayet etmesi söz konusu olamayabilir. O, Buhârî'nin *lika* şartına uymayan Müslim'in rivâyetlerinin Buhârî'ye göre *münkâtı* sayıldığını söyler.¹²⁵² Bu konu üzerinde detaylı eleştiriler bulunduğu da son kısmı Abdülazîz Rahîmâbâdî tarafından ele alınmıştır. Ona göre İmam Müslim'in nazârî yönden Buhârî'den farklı olması, onun kitabında söz konusu ihtilafa dayalı hadislerin bulunması anlamına gelmez. Abdülazîz Rahîmâbâdî (ö. 1918 veya 1919),¹²⁵³ Müslim'in kendi kitabında sıhhati üzerinde ittifak edilen hadisleri topladığını beyan eden sözüne dayanarak *Sahîh*'inde *likâ* (görüşme) şartını taşımayan rivâyetlerin bulunmadığını iddia eder.¹²⁵⁴

3.2.2.4. Hükmen Merfû Hadis

Ahmed Hân, gaybî bilgileri içeren mevkuf hadisler ile sahâbînin, “Hz. Peygamber döneminde şöyle yapardık, böyle yapmak sünnettir” şeklinde naklettiklerinin hükmen *merfû* kabul edilmesini eleştirir. Ona göre birinci kısmın isrâîliyattan olma ihtimali vardır. İkinci kısımdaki sünnet kelimesi ise cahiliye döneminden beri devam eden ameller, sahâbe veya raşit halifelerin sünneti anlamında olabilir.¹²⁵⁵ Benzer düşünceye sahip olan Şibli Nu'mânî de, sahâbînin “Hz. Peygamber döneminde şöyle yapardık, bize

¹²⁵¹ Hân, *Maḳālât*, 1: 74.

¹²⁵² Şiblî, *Sîretü'n-Nu'mân*, 185, 186.

¹²⁵³ 1854 yılında Hindistan'ın Rahîmâbâd şehrinde doğdu. Farklı hocalardan istifade eden Rahîmâbâdî tefsir ve hadis derslerini Nezâr Hüseyin Dihlevî'den almıştır. Daha sonra kendi memleketine dönüp Medrese-i Ahmedîyye isimli bir medrese kurmuştur. Hindistan'ın farklı şehirlerinde ehl-i hadis medreseleri kuran Rahîmâbâdî munazır ve hatib idi. Rahîmâbâdî dokuz eser yazmıştır. Bunlar arasında *Şîyânetü'l-Muminîn an Şerri'l-Mübtedî'in*, *Cevâb-ı Şîa* yer almaktadır. Bkz. Abdürreşîd, *Çâlîs Ulemâ-i Ehl-i Hadîs*, 88-95; Battî, *Debistân-ı Hadîs*, 144-181.

¹²⁵⁴ Abdülazîz Rahîmâbâdî, *Husnü'l-Beyân fîmâ fî Sîreti'n-Nu'mân*, (Sargodâ: Mektebe-i Sünâiyye, ts.), 174, 175.

¹²⁵⁵ Hân, *Maḳālât*, 1: 69, 70.

şu hüküm verilmiştir, şu işten men edildik” gibi ifadelerin *merfû* sayılmasını reddeder. Ona göre bunlar, sahâbenin zan ve içtihadına dayalıdır. Ayrıca İmam Şâfiî, İbn Hazm, Râzî ve başka âlimler “bu amel sünnettir” ifadesini *merfû* olarak kabul etmemişlerdir. Şiblî, hadisçilerin bunları *merfû* kabul etmesi sebebiyle bazı râvîlerin böyle ifadeleri barındıran rivâyetleri doğrudan *merfû* hadis şeklinde naklettiklerini belirterek bunun bir problem teşkil ettiğine dikkat çeker.¹²⁵⁶ Bu şüpheye yöneltilmiş herhangi bir cevaba rastlanmamıştır.

3.2.2.5. Küçük Yaştaki Sahâbenin Merfû Rivâyeti

Hadisin ittisaline aykırı kabul edilen diğer bir husus, yaşı küçük sahabîlerin Hz. Peygamber’e doğrudan nispet ettiği rivâyetlerin *muttasıl* sayılmasıdır. Berk, Zehebî’ye atıfta bulunarak Hz. Peygamber’in vefatında Abdullah b. Abbas’ın on üç yaşında olduğunu zikreder. Daha sonra ise bu yaştaki bir çocuğun peygamberlik, peygamberin sözlerinin önemini, onlarda değişiklik yapılmasının hangi sonuçlara yol açtığını bilemeyeceği ve sorumluluğu tam idrak edemeyeceği için onun *merfû* hadislerinin *muttasıl* kabul edilmesini reddeder.¹²⁵⁷ Mes’ûd Ahmed, İbn Abbas, Ebû Sa’îd el-Hudrî (ö. 74/693-94) ve Enes b. Malik hakkındaki benzer şüphelere cevap vermiştir.¹²⁵⁸

3.2.3. Diğer Bazı Usûller

Bu başlık altında muhaddisler tarafından tamamen ya da kısmen kabul edilmiş bazı usûllerle ilgili tartışmalar zikredilecektir. Bunlar arasında rivâyet konusunda bid‘atçilere güvenilmesi, fezâille alakalı zayıf rivâyetin ve manen rivâyet ile ferd hadisnin kabulü gibi konular yer almaktadır.

3.2.3.1. Rivâyet Konusunda Bid‘atçilere Güvenilmesi

Hadis kabul ölçütlerine getirilen diğer bir eleştiri belli şartlar doğrultusunda bid‘atçının rivâyetinin kabul edilmesi hakkındadır. Islâhî, bunu senedin bir eksikliği olarak nitelendirmiştir. Ona göre hadisçiler diğer konularda titiz davranmış, ancak bid‘atçının rivâyeti konusunda çok müsamahalı tavır sergilemişlerdir. Bazılarının, küfre götüren-

¹²⁵⁶ Şiblî, *Sîretü’n-Nu‘mân*, 184, 185.

¹²⁵⁷ Berk, *Do İslâm*, 64. Hz. Enes hakkındaki benzer görüş “Sahâbe Döneminde Hadis Uydurulması” adlı başlık altına zikredilmiştir. Benzer bir konu olarak Habîburrahmân Kandehevî sahâbinin mürsel rivâyetinin kabulünü eleştirmiştir. Bkz. Habîburrahmân Sıddîkî Kandehevî, *Mezhebî Dâstâneyn or un kî Haqîkat*, bn.y. (Lahor: er-Rahman Publishing Trust, ts.), 1: 198, 271, 281, 2: 67, 3: 126, 127, 202.

¹²⁵⁸ Mes’ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 96, 141. Bunların detayları “Sahâbe Döneminde Hadis Uydurulması” adlı başlık altına zikredilmiştir. (s. 205)

götürmeyen, davetçi olan-olmayan şeklinde ayırım yaparak bazı bid‘atçıların rivâyetlerini kabul etmeleri doğru değildir. Birinin sadece bid‘atçı olmasını, rivâyetlerinin zayıf sayılması için yeterli gören Islâhî, tüm bid‘atçı fırkaların (Şîîler, Râfîzîler, Bâtînîler) asıl dinden sapmış olduğunu ve kendi düşünceleri için yalan söylediklerini iddia eder. Onların rivâyetlerinin kabulü büyük fitneye yol açacağından, ant içererek yalan söylemediğini beyan etse bile hiçbir rivâyetlerinin kabul edilmemesi gerektiğini belirtir.¹²⁵⁹ Islâhî’nin bu düşüncesine verilen cevaplarda bid‘at ve bid‘atçıların kısımları üzerinde durulmuştur. Abdülvâhid, Hz. Ali’yi Hz. Osman’dan üstün görmek gibi bir iki konuda ehl-i sünnetten farklı olanın bid‘atçı olarak nitelendirildiğini oysa böyle birinin rivâyetinin kabul edilmesi gerektiğini dile getirir. Ona göre böyle cüz‘î ihtilaflar nedeniyle kimsenin yalan söylediği iddia edilemeyeceğinden bu tür kimselerin rivâyeti kabul edilmelidir. Ama aşırıya giden fırkalar, mesela mutaassıp şîî ve râfîziler ile yalancı, münafık ve takiiye yapanların rivâyeti kabul edilemez.¹²⁶⁰

Gâzî Üzeyir de bu konuyu detaylı bir şekilde ele almış ve bid‘atın kısımları, bid‘atçının rivâyetinin kabulü konusundaki ihtilaflara yer vermiştir. Söz konusu ayrıntılara girmeden onun zikrettiği üç noktaya kısaca işaret edilecektir: 1. Bid‘at fırkalara mensup olanların hadis konusunda yalan söylemesinin ispatlanmış olmasına rağmen bu, tüm bid‘atçıların yalancı ve hadis uydurmacısı olduğu anlamına gelmez. 2. Bid‘atçının hadislerini yalnız kelmacılar koşulsuz olarak kabul etmiştir. Hadisçiler bunun için belli şartlar koymuşlar ve bu âlimlerin geneli tarafından kabul edilmiştir. 3. Islâhî, hadisin güvenilirliği için senedden ziyade metnin analizinin (dirayet) önemli olduğunu düşünür. Bu yüzden onun bid‘atçının naklettiği rivâyeti zayıf kabul etmesi kendi düşüncesiyle çelişmektedir.¹²⁶¹

3.2.3.2. Fezâil Konusunda Zayıf Rivâyetin Kabulü

Eslem Ceyrâcpûrî, Temennâ İmâdî ve Islâhî, zayıf rivâyetlerin fezâil konusunda kabul edilmesini eleştirmektedirler.¹²⁶² İmâdî, hadisçilerin, söz konusu rivâyetlerin zararlı olmadığını düşünmelerini hedef almıştır. Ona göre bunlarda yalan söyleme tehlikesi

¹²⁵⁹ Islâhî, *Mebâdî Tedebbür-i Hadîs*, 95, 96.

¹²⁶⁰ Abdülvâhid, *Tuhfe-i Islâhî*, 107-117.

¹²⁶¹ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 2: 237-269.

¹²⁶² Ceyrâcpûrî, “İlm-i Hadîs”, 73; İmâdî, “Muhammed b. Şihâb Zührî”, 70; Islâhî, *Mebâdî Tedebbür-i Hadîs*, 96, 98.

vardır ve Ehl-i Beytin faziletlerini zikredenlerin mezhebi bunlar üzerine inşa edilmiştir. İmâdî, Hz. Ali'nin faziletine dair bazı rivâyetleri örnek olarak zikretmiştir. Islâhî de fezâille alakalı hadislerin kabul edilmesinin İslam'a çok zarar verdiğini düşünür. Ona göre yabancı inançlar ve ameller, böyle hadisler yoluyla İslam'a eklenmiştir. Bu konu, sadece amellerin faziletiyle sınırlı kalmayıp dînî inançları da etkilemiştir Hadisçiler bunu sonradan fark etmişler ama iş işten geçmiştir. Islâhî, tasavvuf kitaplarında böyle hadislerin bolca bulunduğunu ve onun paralel bir din halini aldığını örnek olarak zikreder. Bu konuda zikredilen genel delil Ahmed b. Hanbel'den nakledilen fezâille ilgili zayıf rivâyetlerin kabul edilebileceğine dair görüşüdür.¹²⁶³

Söz konusu şüphenin zahirine göre hadisçilerin tümünün fezâille ilgili zayıf hadisin kabulü konusunda hemfikir oldukları anlaşılmaktadır. Bu yüzden Gâzî Üzeyir, anılan konuyu ele alırken zayıf hadisin kabulünün ihtilaflı bir mesele olduğunu vurgulamıştır.¹²⁶⁴ Kendisi bununla ilgili dört farklı görüşün bulunduğunu dile getirir: 1. Zayıf hadisi amel ve fezâil konularında kabul edenler. Mesela Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Ebû Dâvûd ve Hanefiler zayıf hadisi kıyasa tercih ederler. 2. Fezâil konusunda zayıf hadisi koşulsuz kabul edenler. Mesela Ebû Zekeriya el-Enberî (ö.?) , Abdullah b. el-Mübarek (ö. 181/797), Abdurrahmân b. Mehdî (ö. 198/813-14). Bunlar ahkâmla ilgili hadislerin senedleri hakkında şiddetli davranmışken fezâil konusunda müsamahalı idiler. 3. Belli şartlar doğrultusunda fezâille ilgili hadisleri kabul edenler. 4. Ne amel ne de fezâil konusunda zayıf hadisi kabul edenler. Mesela Yahyâ b. Ma'în, Buhârî, Müslim İbn Hibbân (ö. 354/965) bu görüştedir. Diğer taraftan Cemâleddin Kâsımî (ö. 1914) bunlardan üçüncüsünün (belli şartlarla kabulü) hadisçiler nezdinde muteber olduğunu iddia etmiştir.¹²⁶⁵ Gâzî onu eleştirir ve söz konusu şartların gerçekleşmesinin imkânsız olduğunu beyan ederek bunun zayıf hadisin sınırlarını daraltmak anlamına geldiğini düşünmektedir. Tasavvuf üzerinden ortaya konulan itiraza gelince, Üzeyir burada tasavvufçuları suçlamaktadır. Ona göre söz konusu rivâyetler tasavvufa esas değildir,

¹²⁶³ “إِذَا رَوَيْنَا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَالسُّنَنِ وَالْأَحْكَامِ تَشَدَّدْنَا فِي الْأَسَانِيدِ، وَإِذَا رَوَيْنَا عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي ”فَضَائِلِ الْأَعْمَالِ وَمَا لَا يَضَعُ حُكْمًا وَلَا يَرْفَعُهُ تَسَاهَلْنَا فِي الْأَسَانِيدِ“. Hañîb, *el-Kifâye*,

¹²⁶⁴ Üzeyir hadisçilerin bu konuda ihtilaf halinde olduğunu zikrederken Sehâvî ve Leknevî'ye atıfta bulunmuştur. Bkz. Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 348-351; Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *el-Âşârü'l-merfû'a fi'l-ahbârî'l-mevdû'a*, thk. Muhammed es-Sa'îd Besyûnî Zağlûl, bn.y. (Bağdâd: Mektebetü's-Şarkî'l-Cedîd, ts.), 81.

¹²⁶⁵ Cemâleddîn el-Kâsımî, *Kavâ'idü't-tahdîs*, 113.

tam tersi aslında tasavvuf mezkûr hadislerin ortaya çıkışına neden olmuştur. Kendisi tasavvuftaki meşhur isimleri¹²⁶⁶ zikrederek onların önemli hadis imamlarından önce yaşadığını, dolayısıyla tasavvufun da önceden var olduğunu delil olarak zikreder.¹²⁶⁷ Fakat bu cevap doğru gözükmemektedir. İlk başta mutasavvıfların zayıf veya uydurma hadisleri ortaya attıkları kabul edilse de, hadisçilerin bu alandaki yumuşak tavrı, sonraki dönemde söz konusu hadislerin yayılmasının nedeni sayılabilir. Bu yüzden sorumluluğun sadece mutasavvıflara yüklenmesi doğru değildir.

3.2.3.3. Manen Rivâyet

Hadis kabul ölçütlerine dair bir diğer tenkit noktası manen rivâyete cevaz verilmesidir. Bu konu ikinci bölümde ele alındığından burada tekrar edilmeyecektir.

3.2.3.4. Garîb/Ferd Hadis'in Kabulü

Bir diğer husus ise münferid hadisin kabulüdür. Bu konuya ikinci bölümde hadisleri tamamen inkâr düşüncesi işlenirken “Güvenilir olmaması” başlığı altında temas edilmiştir.

3.2.4. Metin Tenkidi/Dirayet İlmi

Hadisin tespiti için sened ve râviler açısından ortaya konulan usûller hakkındaki tartışmaların zikredildikten sonra bu alandaki diğer bir ölçü olan dirayet ilmi hakkındaki tartışmalar ele alınacaktır. Kastımız hadisçilerin ortaya koyduğu kurallardan bahsetmek değil bazı düşünürlerin bu konuyla ilgili görüşleridir. Bu kapsamında dirayetin anlamı, hadisçilerin bundan istifade edip etmemeleri ve sened itibarıyla sahih olarak kabul edilmiş bir hadisin sıhhatini bu ölçüyle test etmenin değer olup olmamasıdır.

Hadiste metin tenkidi hakkında ikinci bölümde “Hadisin Kabul Ölçütleri” başlığı altında detaylı bilgi verilmiştir. Bu yüzden burada dirayetin nazari konuları; “Dirayetin anlamı, hadisçiler ve dirayet ilmi, hadisin kabulü konusunda dirayetin değeri” adlı üç başlık şeklinde işlenecektir.

3.2.4.1. Dirayetin Anlamı

Bu başlık altında hadisçilerin dirayetten ne kastettiği ve hangi ölçüleri kapsadığı ele

¹²⁶⁶ İbrahim b. Edhem (ö. 162), Abdülvâhid b. Zeyd (ö. 185), Râbia (el-Adeviyye) Başrî (ö. 185), Ma'rûf Kerhî (ö. 206) vb.

¹²⁶⁷ Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*, 2: 288-290.

alınmak yerine yeni düşünürlerin bununla ilgili görüşleri ve ilgili tartışmalar işlenecektir.

Şibli Nu'mânî dirayetten bahsederken: “Bir olay anlatıldığında söz konusu olayın insan tabiatının gereği (اقتضاء طبيعت الانسان), dönemin özellikleri, kendisine nispet edilen kişinin durumları ve diğer aklî karinelerle nasıl bir ilişki içerisinde olduğuna dikkat edilmelidir” şeklinde bir ifade kullanmıştır.¹²⁶⁸ Mevdûdî ise dirayet ilmini, hikmet ile ifade etmiştir. Ona göre dirayet, Kur'ân'ın *hikmet* dediği dinin anlaşılmasıdır (فهم الدين). Mevdûdî dînî konularda dirayetin yerini, tıptaki hazakatin/uzmanlığın konumuna benzetmektedir. Ona göre dirayet yeteneğine sahip olmayan biri kayda geçirilmiş olanı (yani selef âlimlerinin kararlarını) takip etmelidir. Ama dirayet ehliyeti bulunan ise bundan istifade etmek zorundadır, aksi takdirde günahkâr olur. Ayrıca o, dirayet ilminde de hataya düşme ihtimali bulunduğunu dile getirmiştir.¹²⁶⁹ İkinci bölümde “Hadisler konusunda derinleşmekten kaynaklanan vicdânî kanaat” başlığı altında zikredilen Mevdûdî ve Islâhî'nin görüşleri de burada hatırlanmalıdır.

İsmail Selefi bu görüşleri eleştirmiştir. Onun, Şibli'nin tanımına getirdiği eleştiriler şunlardır: İnsan tabiatının gereği (اقتضاء طبيعت الانسان) Ahmed Hân'ın tabiat kurallarına aykırı bir şeyin kabul edilmemesi) düşüncesinin aynısıdır ki ona göre tabiata aykırı olan bir şey kabul edilemez. Ayrıca insanî tabiatın ihtiyacı/lüzumu nedir? Bu ölçü müphem olmakla birlikte insanî tabiatlar birbirinden çok farklı olduğundan (temel) ölçü olarak kabul edilemez. Dönemin özellikleri naslara nasıl engel olacaktır? Selefi'ye göre hadisçiler, dönemlerin özelliklerine, kendisine söz/hadis/görüş nispet edilen kişinin durumuna ve aklî karinelere riayet etmişlerdir. Çağdaş dönemdeki özellikler ve aklî karinelerle onları ölçmek doğru değildir. Ayrıca aklî karineler, kim tarafından belirlenecektir? Getirdiği eleştirilerde Selefi, Şibli'nin bu konuda Ahmed Hân'dan etkilenmiş olduğunu düşünür, bu yüzden onun “akıl ve tabiat kanunları” ölçüsüne çok önem verdiğini hatta bunu Kur'ân üzerinde uygulaması neticesinde mucizeleri inkâr ettiğini ve benzer hadisleri reddettiğini dile getirerek bu ölçüyü kabul etmemektedir. Selefi, Sıddîk Hasan Hân el-Kannevci'nin *Ebcedü'l-Ulûm*'u, Taşköprizâde'nin (ö. 968/1561) *Miftâhu's-sa'ade*'si ve Kâtib Çelebi'nin (ö. 1067/1657) *Keşfü'z-Zunûn*'una

¹²⁶⁸ Şibli, *Siretü'n-Nu'mân*, 168.

¹²⁶⁹ Mevdûdî, *Tefhîmât*, 1: 366, 367.

atıfta bulunarak dirayetin anlamını zikrettikten sonra onların tanıttığı dirayetin, ilim ve basirete dayalı olduğunu fakat dönemimizde vurgulanan dirayetin kafa karışıklığı ve zihinsel avarelikten ibaret olduğunu iddia etmiştir.¹²⁷⁰ Ayrıca Mevdûdî ve Islâhî'nin dirayete getirdiği tanımın müphem olduğunu ve hadis tenkidi konusunda dirayet ilminin serbest bırakılmasının hadis inkârcılığından az zararlı olmayacağını dile getirerek eleştiride bulunmuştur.

3.2.4.2. Hadisçiler ve Dirayetü'l-Hadîs İlmi

Dirayet ilmiyle ilgili tartışmaların ikinci kısmı hadisçilerin hadislerin metni üzerinde durup durmadıklarıdır. Bu tartışma iki sorudan oluşmaktadır: 1. Hadisçiler, hadisin sıhhati konusunda metni dikkate almış mıdır? 2. Hadislere anlam (fikhî hükümler çıkarmak) açısından yaklaşmış mıdır? Konumuzu ilgilendiren asıl soru birincisidir, ikincisine dolaylı biçimde temas edilecektir.

Ahmed Hân, hadisçilerin hadisin sıhhati konusunda metinleri dikkate almadığını iddia etmiştir. Ona göre hadisçiler metin tenkidi için bazı ölçütler ortaya koymuşlardır. Ama onların emekleri sened ve râvilere yönelikti, metin yönünden ise kayda değer çalışmaları yoktur.¹²⁷¹ Bir yazısında William Muir'in (ö 1905) buna benzer bir düşüncesini zikrettikten sonra¹²⁷² Ahmed Hân, hadisçilerin sened konusunda çalıştıklarını, ama metin üzerinde incelemeler yapmak için zaman bulamadıklarını ileri sürmüştür. Ona göre hadisi derleyenlerin önünde iki iş vardı: 1. Görünüşte sıhhatine aykırı bir şeyin bulunmaması kaydıyla güvenilir râvilerin hadislerini toplamak. 2. Konular (metin) açısından rivâyetleri inceleyerek onların sıhhati veya zaafı hakkında karar almak. Ahmed Hân, hadisçilerin ilk işi tamamladıklarını ancak ikincisi için zaman bulamadıklarını düşünür. Ona göre sonra gelen kişilerin kalplerinde hadisçiler için o kadar saygı vardır ki onlar hadisçilerin sahih veya zayıf dediğini nihai karar olarak kabul etmiş ve dirayet aşamasına girmemişlerdir. Bazları ise ikinci aşama üzerinde çalışmışlar ve bunun için bazı ölçütler belirlemişlerdir.¹²⁷³ Şiblî Nu'mânî, hadislerle meşgul olan hadisçiler ve fıkıhçılar arasındaki farklılığı anlatırken hadisçilerin sadece

¹²⁷⁰ Selefî, *Hücciyet-i Hadîs*, 150-153; Selefî, *Maḳālât-ı Hadîs*, 689-691.

¹²⁷¹ Hân, *Maḳālât*, 1: 27, 28, 53, 54.

¹²⁷² Hân bu konuda Muir'e katıldığını söylemiştir.

¹²⁷³ Hân, *Maḳālât*, 11: 419. Ahmed Hân söz konusu kişiler nezdinde dirayetin ne anlama geldiğini şöyle açıklar: Onlar ancak hadis kitaplarının yazarları açısından hadisin sıhhati veya zaafına dirayet ilmi demişlerdir. Burada Ahmed Hân'ın ne kastettiği tam anlaşılmamaktadır.

hadisleri derleme ve senedle, fıkıhçıların ise hüküm çıkarmakla meşgul olduğunu söyler. Ona göre hadisçiler nâsih ve mensûh konusyla bile ilgilenmemektedirler.¹²⁷⁴ Ceyrâcpûrî de hadisçilerin, uydurma hadisler için bazı ölçütleri zikrettiklerini ancak onların faydasız olduğunu iddia etmektedir.¹²⁷⁵

Mevdûdî de hadisçilerin hadislerle yalnız rivâyet açısından ilgilendiğini ve metin yönüyle hadislerin ele alınmasının onların özel alanından bir nebze dışarıda olduğunu iddia eder. Ona göre bu yüzden birçok kere, onların sahih dediği hadislerin manen zayıf, zayıf dediklerinin de sahih olması gibi durumlar ortaya çıkmıştır. Mevdûdî, söz konusu değerlendirmeleri tamamıyla reddedenler gibi bütünüyle kabul edenlerin de hatalı olduğunu, müçtehit fıkıhçıların takip ettiği yolun orta yol olduğunu düşünür¹²⁷⁶ ve bunun sebebini şöyle açıklar: Hadisçiler, Hz. Peygamber’e nispet edilen her şeyi toplamaktaydılar. Eğer onlar dirayet yönüyle hadisleri inceleyip kendi görüşlerine aykırı olan bazı hadisleri reddetmiş olsaydı biz bugünkü hadis birikiminin büyük bir kısmından mahrum kalacaktık ki onlar için önem arz etmeyen bir bilgi başkasına yarayacak olabilir.¹²⁷⁷

Yukarıda zikredilen görüşler hakkında bazı eleştiriler bulunmaktadır. Söz konusu tartışmalara geçmeden önce şunu zikretmek uygun olacaktır ki: Şiblî ve Mevdûdî’nin düşüncelerinde râvînin fakih olup olmama konusu da ele alınmıştır. Bu yüzden onlara verilen cevapların çoğunda bu konu¹²⁷⁸ eleştirilmiş ve Hanefilerin bazı meselelerine tenkit getirilmiştir. Bu konu çalışma alanımıza dâhil olmadığından burada zikredilmeyecektir.

Abdülazîz Rahîmâbâdî, Şiblî Nu‘mânî’nin “hadisçiler hükümler çıkarmak ile nasih ve mensuhle ilgilenmemektedirler” şeklindeki iddiasını bilgisizlik ya da bilerek yalan söylemek şeklinde tabir etmektedir. Nitekim hadis kitaplarına bakıldığında bu iddianın yanlış olduğunun görüleceğini iddia eder. O, İbn Haldûn ve Şah Velîyullah Dihlevî’ye atıfta bulunarak hadisçilerin de fıkıhla meşgul olduğuna işaret eder. Buhârî’nin fıkıhı hakkında âlimlerin söylediklerini hadisçilerin fikhî yönünü ispatlamak için zikreder.¹²⁷⁹

¹²⁷⁴ Şiblî, *Sîretü’n-Nu‘mân*, 141.

¹²⁷⁵ Ceyrâcpûrî, “İlm-i Hadîs”, 69, 70. Detayları için bkz. “Râvînin güvenilirliği ölçüsü” . (s. 224)

¹²⁷⁶ Mevdûdî, *Tefhîmât*, 1: 351-360.

¹²⁷⁷ Mevdûdî, *Resâil u Mesâil*, 2: 31.

¹²⁷⁸ Râvînin fakih olma şartı..

¹²⁷⁹ Rahîmâbâdî, *Husnû’l-Beyân*, 99-104.

Senâullah Emritserî, Mevdûdî'nin "birçok zaman onların sahih dediği hadislerin manen zayıf ve zayıf dediği hadislerin sahih olması gibi durumlar ortaya çıkmıştır" iddiasının yanlış olduğunu belirtmiş ve ilgili düşünceye örnek olabilecek bir hadis göstermesini istemiştir. Daha sonra ise musarrât hadisi (حديث المصراة)¹²⁸⁰ üzerinden Hanefî görüşünü eleştirmiştir. Emritserî de hadisçilerin fikhî yönünün olmadığı şeklindeki iddialara karşı, Buhârî'nin "Hz. Peygamber vefat ettiğinde zırhı bir yahûdînin elinde rehin idi" hadisini farklı hükümler çıkarmak amacıyla yirmi iki yerde zikrettiğine dikkat çekerek bunun, Buhârî'nin bir müçtehit olduğunun delili olduğunu belirtir. Emritserî, Şah Veliyyullah Dihlevî'ye atıfta bulunarak fıkıh ve fikhî bakışın iki kısmını: 1. Doğrudan Kur'ân ve sünnetten hüküm çıkarmak 2. İlk dönemdeki fıkıhçıların söylediklerini asıl kabul ederek, onlara göre hüküm çıkarmak şeklinde açıklar¹²⁸¹ ve hadisçilerin ilk kısımdaki fakihler olduğunu dile getirir. Kendisi bazı hadisçilerin temel amacının yalnız hadisleri toplamak olduğunu ve fikhî hükümlerin çıkarılmasının onların amacı dışında kaldığını kabul etmekle birlikte fikhî hükümler çıkarmanın onların amacına yabancı olmadığını söyler. Mesela Müslim bir senedi *tahviller* ile zikreder, senedin inceliklerine dikkat çeker. Tirmizi ise Buhârî gibi fikhî yönünü beyan eden bap başlıkları koymaz, ama her bölümün sonunda fıkıhçıların görüşlerine yer verir.¹²⁸² Yani onlar fikhî hükümleri de zikrederlerdi.

Diğer bazı âlimler de hadisçilerin hadisleri sened ve metin olarak her iki yönden ele aldığını zikrederler. Mesela Abdülmennân Nûrpûrî (ö. 1998)¹²⁸³ *şuzûz* ve *illeti*,¹²⁸⁴ Muhammad Hüseyin Meymen ise *merfû*, *mevkuf*, *idrac* gibi konular hakkındaki titizliği bunun delili olarak zikretmiştir.¹²⁸⁵

¹²⁸⁰ "لَا تُصَرُّوا إِلَّا بِالْإِثْلِ وَالْعَمَمِ، فَمَنْ ابْتِاعَهَا بَعْدَ فَإِنَّهُ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَعْدَ أَنْ يَحْتَلِبَهَا: إِنْ شَاءَ أَمْسَكَ، وَإِنْ شَاءَ رَدَّهَا وَصَاعَ تَمَّ". Buhârî, "Büyû", 33.

¹²⁸¹ Dihlevî, akt. Emritserî, *Hitâb bi-Mevdûdî*, 10.

¹²⁸² Emritserî, *Hitâb bi-Mevdûdî*, 10-12.

¹²⁸³ Guçrânvâle'de 1944 yılında dünyaya gelen Nûrpûrî oradaki Medrese-i Muhammediyye'de İslâmî ilimler eğitimini tamamladıktan sonra aynı medresede hocalık yapmıştır. 2012'de vefat eden Nûrpûrî'nin meşhur hocaları arasında Muhammed İsmail Selefî, Abdullah Roparî, İhsan İlâhî Zahir ve Muhammed Gödelvî; meşhur talebeleri arasında Zübeyr Alizeî, Lokmân Nûrpûrî, Ramazân Selefî yer almaktadır. 40 civarında kitap ve makale yazmıştır. Önemli kitapları şunlardır: *İrşâdû'l-Kârî ilâ Nakdi Feyzi'l-Bârî* (Keşmirî'nin eseri üzerinde Muhammed Göndelvî ve Nûrpûrî'nin eleştirileri, 3 cilt), *Ahkâm u Mesâil*, *Mir'âtü'l-Buhârî*, *Zübdetü'l-mukterah fî ilm'l-muštalah* (Arapça), *Zübdetü't-Tefsîr li-Vechi't-Tefsîr*. Bkz. Battî, *Debistân-ı Hadîs*, 538-553; Seccâd, *Tezkire-i Ulemâ-i Ehl-i Hadîs*, 2: 464, 465.

¹²⁸⁴ Abdülmennân Nûrpûrî, *Mağâlât-ı Nûrpûrî*, der. Muhammed Tayyib Muhammedî, bn.y. (Guçrânvâle: İdâre-i Tahkîkât-i Selefîyye, ts.), 371, 372.

¹²⁸⁵ Meymen, *Uşûl u Mebâdî*, 118-120.

3.2.4.3. Dirayet Ölçütleriyle Sahih Hadislerin Ölçülmesi

Dirayetle ilgili tartışmaların üçüncü boyutu ise sened açısından sahih olan bir hadisin dirâyet ölçütleriyle yeniden incelenmesidir. Yani hadisçilerin sahih olarak nitelendirdiği bir hadisin dirayet ölçütleriyle incelenmesi gerekir mi? Eğer sened değerlendirmeleriyle dirayet ölçütlerinin sonucu çelişirse hangisi tercih edilecektir?

Ahmed Hân ve Islâhî, hadisin senedinden ziyade metnine önem vermektedirler. Ahmed Hân, herhangi bir kitapta yer alan hadisi dirayet ölçütleriyle yeniden inceleyip, güvenilir saymadığı bir hadisi reddetme hakkını her Müslüman için tanımaktadır.¹²⁸⁶ Başka bir yazısında uydurma hadisin alametlerini zikrettikten sonra güvenilir sayılan râvîlerden toplanmış rivâyetlerin de dirayet açısından incelenmesi gerektiğini, eğer onlarda uydurma hadisin sıfatları bulunursa onun Hz. Peygamber'e nispetinin doğru olmayacağını, bu durumda ya râvînin konuyu doğru anlamadığının ya da aktarırken bir hata yaptığının düşünüleceğini ileri sürmektedir.¹²⁸⁷ Bu konudaki görüşü ikinci bölümde "Hadisler konusunda derinleşmekten kaynaklanan vicdani kanaat" başlığı altında zikredilen Islâhî ise böyle bir durumda ilgili kişinin görüşüne senedden daha ziyade önem vermektedir.

Mevdûdî ise bunlardan biraz farklı bir düşünceye sahiptir. Senedin önemi ve müçtehidin anlayışı (تفقه المجتهد) hakkındaki görüşüne daha önce işaret edilen Mevdûdî, sened ve fakihin anlayışı arasında tercihte bulunma durumunda hiçbirinin diğerine nihai ve koşulsuz tercih edilemeyeceğini söylemektedir. Ona göre sened, Hz. Peygamber'in hadisini bize ulaştıran tarikin ne kadar güvenilir olduğunun tanığıdır. Müçtehidin anlayışı ise Kur'ân ve sünnet hakkında derin bilgiye sahip olan birinin söz konusu naklin (Hadis) kabulü ile reddi ve ondan elde edilen anlamın şeriata olan uygunluğuyla ilgili nihai karardır. Her ikisi de hata ihtimaline açıktır. Bu yüzden âlimin, her ikisinden istifade ederek dînî hükmü çıkarması lazımdır. Böyle bir yeteneğe sahip olmayan ise bilen birini takip etmelidir. Ayrıca güvenilir (galiba sened itibariyle müstenit olanı kast etmektedir) bir hadisle amel etmek de doğrudur.¹²⁸⁸ Anlaşıldığı üzere Ahmed Hân ve Islâhî, dirayeti senede tercih ederken, Mevdûdî böyle kesin ve koşulsuz bir tercihe

¹²⁸⁶ Hân, *Maqâlât*, 11: 419.

¹²⁸⁷ Hân, *Maqâlât*, 1: 58, 59.

¹²⁸⁸ Mevdûdî, *Resâil u Mesâil*, 1: 15, 176

gitmemiştir. Eşref Ali Tânevî bu konuda bazı olasılıklar ve çözümlerden bahsetmektedir. Ona göre aklî ve naklî delil arasındaki çelişkinin dört olasılığı vardır: 1. Her ikisinin kat'î olması. Çünkü iki gerçek arasında ihtilaf olmaz bu yüzden böyle bir çelişki de muhaldir. 2. İkisinin de zannî olması. Tânevî böyle bir durumda naklî delilin zahiriyle amel etmek gerektiğini, aklî delilin hüccet olmadığını dile getirir. Çünkü zannî olan naklî delilin hüccet olması malumdur, bu yüzden onunla amel etmek zorundayız. 3. Naklî delilin kat'î, aklî delilin zannî olması. Bu durumda da naklî delil tercih edilecektir. 4. Aklî delilin kat'î, naklî delilin zannî olması. Tânevî'ye göre yalnız bu ihtimalde zannî delil te'vil edilecektir.¹²⁸⁹ Zikrettiği bu taksimden hareketle Tânevî'nin sahih hadisle dirayet arasındaki çelişki hakkındaki yorumu şöyle özetlenebilir: Sahih hadis en azından sübut ve delâlet açısından zannîdir, dirayet ise aklî-zannîdir, dolayısıyla zannî olan naklî delil, zannî olan aklî delile tercih edilecektir. Yani bir hadisin, Kur'ân'a veya birinin aklına aykırı olduğuna iddia edilmesi onun hücciyetini zedelemesiz.¹²⁹⁰

Dirayetle ilgili tartışmalarda râvînin fakih olması, umûmü'l-belvâda haber-i vâhidin değeri, râvînin kendi hocasından doğrudan hadis dinlemesi (yani müstemliden değil) vb. bazı Hanefî hadis usûlleri de eleştiriye tâbi tutulmuştur. Bu konudaki eleştiriler, hadisin genelinden farklı olup bir ekolün (Hanefî) düşünceleriyle ilgili ve müstakil bir çalışmaya konu olabileceğinden tezimizde ele alınmamıştır.¹²⁹¹

¹²⁸⁹ Bu konuda zikrettiği deliller, ikinci bölümde zannın hüccet olması konusunda ele alınmıştır. (s. 154)

¹²⁹⁰ Tânevî, *el-İntibâhâtü'l-Müfîde*, 23-26, 45-48

¹²⁹¹ Söz konusu tartışmaların detayları için bkz. Şiblî, *Sîretü'n-Nu'mân*, Rahîmâbâdî, *Husnü'l-Beyân*, Mevdûdî, *Tefhîmât*; Mevdûdî, *Resâil u Mesâil*; Emritserî, *Hitâb bi-Mevdûdî*, Selefi, *Maqâlât-ı Hadîs*, Üzeyir, *İnkâr-ı Hadîs*.

BÖLÜM 4: HADİSLER ÜZERİNDE METİN AÇISINDAN YAŞANAN TARTIŞMALAR

Usûl konularını içeren üç bölümden sonra bu bölümde muhaddisler tarafından sahih kabul edilen *merfu* hadislerle ilgili tartışmalara yer verilecektir. Hadis metinlerine eleştiri yapanları ikiye ayırmak mümkündür: 1. Mucizeler, kıyamet alametleri, recm cezası, mürtedin öldürülmesi gibi idari ve siyasi konulardaki hadisleri anlama konusunda klasik yorumlardan farklı açıklamalar getirenler. 2. Hadislerin tespitine şüpheyile bakanlar. Bunlar da iki türdür. Bazı hadisler üzerindeki şüphelerden hareketle yalnız ilgili hadisleri reddedenler ile tüm hadisleri reddedenler.

Bu bölümde yer verilecek tartışmaların temelini bu ikinci grubun görüşleri teşkil etmektedir. Hadis metinlerine yönelik farklı yorum ve eleştiriler, çok yönlü ve sayıca fazla olduğundan ilgili tartışmalara girmeden önce bir sınır belirlemek yerinde olacaktır. Buna binaen şu hadisler kapsam dışında tutulacaktır:

- a. Hadisçiler tarafından zayıf sayılan veya sıhhati üzerinde ihtilaf olan hadisler.
- b. Muhtelifü'l-hadis ve farklı fikhî görüşlere sebep teşkil eden ahkâm hadisleri.
- c. Müstakil bir konu olabilecek kadar geniş çapta tartışılan hadisler. Mucizeler, kader, kabir azabı, recm cezası, mürtedin ve müşriklerin öldürülmesi, köle ve cariyelik sistemi, kadının devlet başkanı olup olmaması, Hz. İsa'nın inişi, mehdi, deccal gibi kıyamet alametleri, sırat köprüsü, melek ve cinlerin varlığı gibi konular bunlardandır. Bu tür hadislerden sadece birkaçına, ilgili konu hakkındaki genel tartışmalara girilmeden temas edilecektir.¹²⁹²
- d. Bir hadisin yanlış tercümesinden hareketle yapılan tenkitler veya *merfu* hadisin *mevkuf* sayılması gibi hatalardan kaynaklanan şüpheler.¹²⁹³

¹²⁹² Örneğin miraç mucizesindeki detaylardan olan Hz. Peygamber'in Kudüs'te Burak'ı bağlaması ve beş vakit namazın farz kılınma şekliyle ilgili kısımlara değinilecektir. (s. 250)

¹²⁹³ Mesela Abdullah b. Abbâs'ın “فَإِنْ خَيْرَ هَذِهِ الْأُمَّةِ أَكْثَرُهَا نِسَاءً” şeklindeki ifadesi, merfû olarak değerlendirilip genel bir kural zannedilerek tenkit edilmiştir. Hâlbuki bu, İbn Abbâs'ın Hz. Peygamber hakkındaki bir sözüdür. Yani Muhammed ümmetinin en hayırlısı olan Hz. Peygamber, birden fazla evlenmiştir. Şebbîr, *İslâm key Mücrim*, 22, akt. Zübeyr Alizeî, *Sahîh-i Buhârî per İ'tirâzât kâ İlmi Câize*, bn.y. (Lahor: Mektebe-i İslâmiyye, 2008), 56. Rivâyet için bkz. Buhârî, “Nikâh”, 4.

4.1. Gaybî, Tekvînî ve Tarihî Bilgiler

Bu konu başlığında gaybî, tekvini ve tarihî konuları içeren hadisler üzerindeki tartışmalar ele alınacaktır. Ancak hatırlatalım ki tartışmalar hadis metniyle ilgili olması sebebiyle söz konusu hadislerin senedlerine temas edilmeyecektir.

4.1.1. Mü'min Kulun Canını Kabzetme Konusunda Allah'a Tereddüt Nisbeti

Hiz. Ebû Hüreyre şöyle bir kudsi hadisi nakleder: “Kim bir dostuma düşmanlık ederse ona harp ilan ederim. Yapacağım hiçbir şeyde, ölümü istemeyen müminin –ki ben de onun kederini istemem- canını alma konusundaki tereddüdüm gibi tereddüt etmedim”.¹²⁹⁴

Bu hadise Habiburrahman Kandehevî (ö.1991) tarafından itiraz edilmiştir. Onun işkâl olarak gördüğü husus şudur: Hadisin son kısmından Allah için müminin canını almada tereddüt ettiği anlaşılmaktadır ki bu muhal olup, te'vilsiz kabul edilmesi mümkün değildir.¹²⁹⁵ İdâr-i Ulûm-i Eseriyye'nin yöneticisi olan İrşâdülhak el-Eserî'in,¹²⁹⁶ onun bu şüphesine verdiği yanıt şöyle özetlenebilir: Kur'ân'ın müteşabihleri te'vil edildiği gibi hadislerin de müteşabihleri ve müşkilleri muhaddisler te'vil etmişlerdir. Eserî bunun tevcihi hakkında bazı âlimlerin isimlerini¹²⁹⁷ vermektedir. Bunlar arasında yer alan İmam İbn Teymiyye'nin hadisteki tereddüt ile ilgili getirdiği te'vilin özeti şudur: Bir konudaki tereddüt daima neticesinden habersiz olmaktan kaynaklanmayıp mesâlih ve mefâsidden (hayır-şer) de kaynaklanır. Kul, Allah'ın sevdiği kulu olduğunda, onun sevdiği ve sevmediği şeyler, Allah'ın da sevdiği ve sevmediği şeyler olur. Çünkü kul kendisine ıstırap getireceğinden ölümü sevmez. Bundan dolayı Allah o kuluna ıstıraplı bir ölüm vermekten hoşlanmaz, ama kaçınılmaz olduğundan kula ölüm gelir. Fakat

¹²⁹⁴ “مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ... وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدُّدِي عَنْ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ، يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ”. Buhârî, “Rikâk”, 38.

¹²⁹⁵ Kandehevî, *Mezhebî Dâstâneyn*, 2: 358-364.

¹²⁹⁶ Pakistan'ın Behâvelneger şehrinde 1949'da doğdu. Farklı medreselerde İslâmî ilimler eğitimi aldı. Meşhur hocaları arasında Muhammed Gündelvi ve Hafız Bünyamîn yer almaktadır. Faysalâbâd'da bulunan İdâre-i Ulûm-i Eseriyye adlı medresenin hâlen yöneticisidir. Ricâl ilminde uzman sayılan Eserî'nin 25 civarında kitabı bulunmaktadır. Önemli olanları şunlardır: *Esbâbu İhtilâfi'l-Fukahâ* (Muhammed Avvâme'nin kitabı *Eseru'l-hadisi's-şerîf fi İhtilâfi'l-fukahâ*'ya reddiye), *Î'lâü's-Sünen fi'l-Mizân*, *Pâk u Hind meyn Ulemâ-i Ehl-i Hadîs Kî Hidmât-i Hadîs*.

¹²⁹⁷ Eserî, İbn Teymiyye'nin *Mecmû'l-Fetava'sı*; İbn Hacer'n *Fethu'l-bâri'si*; İbn Raceb'in *Câmi'u'l-ulûmi ve'l-hikem'i*; Şevkânî'nin *Vilayetullah'ı*; Keşmîrî'nin *Feyzu'l-bâri'sinde* bunun te'vilinin bulunduğu işaret eder.

ıstırabından dolayı da bu Allah’a sevimli gelmez. Hadisteki tereddüdün izahı işte budur.¹²⁹⁸

4.1.2. Cebrâil’in Firavun’u İman Etmekten Sakındırması

Abdullah b. Abbas, Firavun’un ölümüyle ilgili naklettiği hadisinde Firavun’un denize battığı anda “İsrailoğulları’nın iman ettiğinden başka hiçbir ilah olmadığına inandım.” (Yûnus 10/90) dediğini ancak Allah’ın rahmeti ona erişmesin diye Cebrâil’in onun ağzına çamur tıkadığını zikreder.¹²⁹⁹

Bu rivâyet ile ilgili üç itiraz getirilmiştir. İtirazlar ve ilgili tartışmalar şöyle sıralanabilir:

a. Cebrâil’in görevi Allah’ın peygamberlerine mesajı ulaştırmaktır. İnsanları iman etmekten sakındırmak değildir.¹³⁰⁰ Bu itiraza verilen cevaplar şöyledir: Cebrâil’in sorumluluklarının sırf mesaj ulaştırmakla sınırlı olduğunu düşünmek doğru değildir. Zira Kur’ân’da onun başka işlerde de rolü olduğu sabittir. Şöyle ki, Cebrâil Kadir gecesinde meleklerle birlikte yere iner. Hz. İbrahim’in yanında olmasından tutun, Lut kavminin helak eden meleklerle birlikte Cebrâil de vardı. Yine ilgili hadise göre Bedir’de meleklerle Cebrâil önderlik ediyordu.¹³⁰¹

b. İkinci itiraz Allah’ın kudretiyle ilgilidir. Bilindiği üzere, Cebrâil, kendiliğinden bir şey yapmaz. Dolayısıyla bu olay da ilâhî hüküm ile olmuştur. Eğer öyleyse Kur’ân’da da belirtildiği gibi Firavun nasıl Cebrâil’e galip geldi ve onun tüm çabalarına rağmen iman ettiğini duyurdu? (Yûnus 10/90)¹³⁰² Bu itiraza Keylânî, şöyle cevap vermiştir: Rivâyetten de anlaşılmaktadır ki Cebrâil’in Firavunun ağzına çamur tıkaması onun ikrarından önce değil sonradır. Bu sebeple söz konusu hadis Kur’ân’daki âyetle çelişmez ve bütün bunlar ilâhî emir ile olmuştur. Bunun delili hemen sonraki âyetle şöyle belirtilmiştir: “Şimdi mi? Oysa daha önce isyan etmiş ve bozgunculardan

¹²⁹⁸ Taqıyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû’ul-fetâvâ*, thk. Abdurrahmân b. Muhammed, bn.y. (Medine: Mecma’u Melik Fehd, 1994), 10: 98; İrşâdû’l-Hak Eşerî, *Ehâdîs-i Sahîh-i Buhârî u Sahîh-i Müslim meyn Pervîzî Teşķîk kâ İlmi Muḥâsebe*, 3. Baskı (Faysalâbâd: İdâretü’l-Ulûmi’l-Eşerîyye, 2007), 179-185.

¹²⁹⁹ لَمَّا أَغْرَقَ اللَّهُ فِرْعَوْنَ قَالَ: آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ فَقَالَ جِبْرِيلُ: يَا مُحَمَّدُ فَلَوْ رَأَيْتَنِي وَأَنَا أَخُذُ مِنْ حَالِ الْبَحْرِ فَأَدْسُهُ فِي فِيهِ ”مَخَافَةً أَن تَذْكُرَهُ الرَّحْمَةُ“. Tirmîzî, “Tefsîr”, 11; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 30. *Müsned*’de “حَالِ الْبَحْرِ” ve “تَنَالَهُ الرَّحْمَةُ” lafzıyla rivayet edilmektedir.

¹³⁰⁰ Ceyrâcpûrî, *Hemârey Hemârey Dînî Ulûm*, 56, 57; Ceyrâcpûrî, “İlm-i Hadîs”, 109. Hadiste söz konusu âyet yer almaktadır.

¹³⁰¹ Gündelvi, *Devâm-ı Hadîs*, 380-382; Virk, *Mütûn-i Hadîs*, 325, 326.

¹³⁰² Ceyrâcpûrî, *Hemârey Dînî Ulûm*, 56, 57.

olmuştun.” (Yûnus 10/91).

c. Yukarıda bahsi geçen iki itirazın zımnî bir itirazı şöyledir: Cebrâîl Firavun’un iman etmesini neden engellemiştir? Buna şöyle cevaplar verilmiştir: Cebrâîl’in onun ağzına çamur tıkaması, Yüce Allah’ın rahmeti kendisine ulaşmasını diye ikrarın tekrarını engellemiştir. Bu Hz. Mûsâ’nın duasının kabul olmasının neticesidir, zira o şöyle dua etmişti: “Kalplerine darlık ver, çünkü onlar elem dolu azabı görünceye kadar iman etmezler.” (Yûnus 10/88). Allah da bu duayı kabul etmişti (Yûnus 10/88). Firavun ve kavmi Hz. Mûsâ’dan azabı kaldırması için dua etmesini istiyorlardı. Azap kaldırılınca da yeminlerinden dönüyorlardı. Hz. Cebrâîl onların iman etmeyeceklerini biliyordu. Tekrar tevbe etmesin diye de Firavun’un ağzına çamur tıkadı.¹³⁰³ Muhammed Ekrem Virk konuya ekleme yaparak, zalimlerin yakarılarıyla ilâhî rahmetin artacağını belirtir. Bunun için üç örnek verir. Birincisi, kudsî hadiste geçtiği üzere “Rahmetim gazabımı geçmiştir”.¹³⁰⁴ İkincisi, Yûnus’un kavminin tevbe etmesiyle onlara gelen azap kaldırılmıştı (Yûnus 10/98). Üçüncüsü, Karun’un yere batması vakasıdır ki Hz. Mûsâ’nın bedduasının neticesinde Karun yerin dibine geçiyordu da defalarca Hz. Mûsâ’dan bağışlanmasını dilemişti. Fakat onların yalvarıp yakarmaları işe yaramamış, hatta o yere battığında Allah şöyle buyurmuştu: “Eğer o (Kârûn), sadece bana yalvarsaydı beni yakından affedici olarak bulurdu.”¹³⁰⁵ Dolayısıyla Cebrâîl’in Firavun’un ağzına çamur tıkaması, onun tevbe etmemesi ve kendisine ilâhî rahmetin ulaşmaması içindir.

4.1.3. Miraç Gecesinde Burâk’ın Bağlanması

Büreyde b. Husayb’ın (ö. 63/682-83) naklettiğine göre Hz. Peygamber İsra gecesinde Beytülmakdis’e ulaştığından Burâk’ı bağlamıştı.¹³⁰⁶

Eslem Ceyrâcpûrî bunun Hz. Huzeyfe’nin rivâyetiyle çeliştiğini söyleyerek reddeder. Rivâyete göre Hz. Huzeyfe Burak’ın emir altına girmiş olduğunu (مسخر), bu yüzden kaçamayacağını dile getirerek onun bağlanmasını inkâr etmiştir.¹³⁰⁷

¹³⁰³ Göndelvi, *Devâm-ı Hadîs*, 380-382; Virk, *Mütûn-i Hadîs*, 336-341.

¹³⁰⁴ “لَمَّا قَضَى اللَّهُ الْخَلْقَ كَتَبَ فِي كِتَابِهِ فَهُوَ عِنْدَهُ فَوْقَ الْعَرْشِ إِنَّ رَحْمَتِي غَلَبَتْ غَضَبِي”. Buhârî, “Bed’u’l-halk”, 1

¹³⁰⁵ “وقيل لموسى صلى الله عليه وسلم: يا موسى ما أظنك، أما وعزتي لو إياي نادى لأجبتة”. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 19: 632.

¹³⁰⁶ “لَمَّا انْتَهَيْنَا إِلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ قَالَ جَبْرِيلُ بِأَصْبَعِهِ، فَخَرَقَ بِهِ الْحَجَرَ، وَشَدَّ بِهِ الْبَرَاقَ”. Tirmizî, “Tefsîr”, 18.

¹³⁰⁷ “وَقَالَ حَدِيثُهُ... قَدْ أَتَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِدَابَّةٍ طَوِيلَةٍ الطَّهْرِ... قَالَ: وَيَتَحَدَّثُونَ أَنَّهُ رَطَطُهُ، لِمَ؟ لِيَفْرَ مِنْهُ وَإِنَّمَا سَحَرَهُ لَهُ عَالِمُ الْغَيْبِ”

Bu itiraza Göndelvî iki yönden cevap verir: 1. Burak'ın bağlanması Hz. Huzeyfe tarafından inkârı, *merfu* rivâyetin ona ulaşmadığından olabilir. Fakat muhaddisler Hz. Huzeyfe'nin reddiyesini kabul etmemişlerdir. Neden olarak şu zikrediliyor: Bu Hz. Huzeyfe'nin kendisine has olan bir görüşüdür ve melekût işleri (Gayb bilgileri) kıyasla ölçülemez. 2. Bir şeyin boyun eğmiş olması, onun hakkında tedbir alma ve zahirî önlemlerde bulunmaya bir engel değildir. Mesela Kur'ân'ın belirttiğine göre cinler Hz. Süleyman'ın emrine verilmişlerdi (مسخر) ve onlar da Hz. Süleyman'ın emrinden çıkamazdı. Fakat buna rağmen Kur'ân cinlerin isyan etmeleri durumunda cehenneme gönderilmeyle tehdit edildiğini zikretmektedir “Cinlerden de Rabbinin izniyle onun önünde çalışanlar vardı. İçlerinden kim bizim emrimizden çıkarsa ona alevli ateş azabını tattırırız.” (Sebe’ 34/12).¹³⁰⁸ Yani onların zaten Hz. Süleyman'ın emrinden çıkma imkânları yoktur ama yine de söz konusu tehdide muhatap olmuşlardır.

4.1.4. Mîraçta Beş Vakit Namazın Farz Kılınması

Miraç gecesini anlatan Hz. Enes'in uzun rivâyetinde namazın farz kılınmasıyla alakalı detaylar bulunmaktadır. Onlara göre ilk başta elli vakit namaz farz kılınmışken daha sonra Hz. Mûsâ'nın tavsiyesi üzerine Hz. Peygamber'in birkaç sefer Allah'a dönüş yapmasıyla namazlar beş vakte indirilmiştir.¹³⁰⁹

Bu rivâyet üzerinde üç boyutlu tartışma bulunmaktadır. Bunlar ilgili detaylarla birlikte şu hususlardan oluşmaktadır:

a. Berk bu rivâyeti, Allah'ın ilim sıfatına aykırı olduğunu iddia ederek reddeder. Ona göre elli vakit namaz farz kılındığında Allah ve Rasûlü bu ümmetin gücünü bilmez miydi ki Hz. Mûsâ'nın işaret etmesiyle bunları azaltıp beşe indirmiştir.¹³¹⁰ Bu itiraza verilen cevaplar genelde iki yöndedir: Birincisinde namazların sayısında bulunan bu değişim, kolaylaştırmakla ifade edilmiş ve bunun hikmetleri olduğundan bahsedilmiştir. İkincisinde ise buna benzer durumların Kur'ân'da bulunduğu dair bazı örnekler zikredilip, bu durumun Allah'ın ilim sıfatına aykırı olmadığı öne sürülmüştür. İlgili düşünürlere göre fazla namaz farz kılıp daha sonra onların sayısını azaltması, Allah'ın

وَالشَّهَادَةِ”. Tirmizî, “Tefsir”, 18; Ceyrâpûrî, *Hemârey Dînî Ulûm*, 58.

¹³⁰⁸ Göndelvî, *Devâm-ı Hadîs*, 329, 390, 391.

¹³⁰⁹ “فَرَضَ اللَّهُ عَلَى أُمَّتِي خَمْسِينَ صَلَاةً... قَالَ: فَرَاغْتُ رَبِّي، فَقَالَ: هِيَ خَمْسٌ وَهِيَ خَمْسُونَ لَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ”. Müslim, “İman”, 269.

Maḳām-ı Hadîs, 195, 196. (Buna, eleştirilen hadisler arasında yer verilmiştir)

¹³¹⁰ Berk, *Do İslâm*, 232.

yüce şanı, keremi, tasarrufu ve mutlak otoritesinin bir göstergesidir.¹³¹¹ Mes‘ûd Ahmed bunun gibi diğer bazı örnekler de zikreder. Mesela Allah her şeyi bilmesine rağmen bazen kuluna istediğini, tazarru ve af dilemesinden sonra verir. O, kullarının günahlarını affetmekten hoşlanır fakat bunun yanında kullarını istiğfar etmeye teşvik eder. “Allah’ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin. Şüphesiz Allah bütün günahları affeder.” (ez-Zümür 39/53). O kullarının yükünü azaltmayı sever, “Allah size kolaylık diler, zorluk dilemez.” (el-Bakara 2/185). Fakat o kullarına şöyle dua etmelerini emretmiştir: “Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği şeyleri yükleme.” (el-Bakara 2/286). Yani Allah fazla yük yüklemek istemiyor, ancak kullarından bunun için dua etmelerini istiyor. Buna benzer diğer deliller şunlardır. Mesela Göndelvî “Bana dua edin, duanıza cevap vereyim” (Gâfir 40/60) âyetine şöyle bir eleştiri yapılabileceğini ortaya koyar: Madem Allah bir kişi için onun isteğini verme kararı almıştır, o zaman dua ederek bir şey istediğinde insan Allah’a kendi ihtiyaçlarını bildirmiş mi oluyor? Hâlbuki o her şeyi biliyor. Acaba biz bundan dolayı mı dua edip rabbimize kendi ihtiyaçlarımızı mı bildiriyoruz? Hayır, tam tersine hikmet bunu ister, yani biz dua edelim ve Allah onu kabul etsin. Namazların azaltılma talebinin hikmeti de işte budur ve buna dikkat çekmek (tembih) için Hz. Mûsâ bir vasıta kılınmıştır.¹³¹² Ona göre benzer olay Hz. Mûsâ’nın hayatında da bulunmaktadır. Kendisi nübüvvetle şereflendirildiğinde bazı özürlerini zikrederek kardeşi Hz. Harûn için de nübüvvet istemiştir. “Göğsüm daralır. Akıcı konuşamam. Onun için, Hârûn'a da peygamberlik ver” (eş-Şuarâ 26/13) Göndelvî burada şu soruyu ortaya atar: Acaba Allah önceden bu durumu bilmiyor muydu ki Hz. Mûsâ’nın isteği üzere Hz. Harun’a peygamberlik lütfetmiş!?

Bu türden başka birkaç örnek de verilmiştir. Mesela Müzzemmil sûresinde “Sizin buna (gecenin tümünde yahut çoğunda ibadete) gücünüzün yetmeyeceğini bildi de sizi bağışladı (yükünüzü hafifletti.) Artık Kur’ân’dan kolayınıza geleni okuyun.” (el-Müzzemil 73/20) şeklinde önceki hükümde bir hafifleme sağlanmıştır. Başka bir yerde “Şimdi ise Allah yükünüzü hafifletti ve sizde muhakkak bir zaaf olduğunu bildi. Eğer içinizde sabırlı yüz kişi olursa iki yüz kişiye galip gelirler.” (el-Enfâl 8/66) buyurarak cihat konusunda benzer kolaylık lütfedilmiştir. Ekrem Virk “Mûsâ’ya otuz gece süre

¹³¹¹ Mes‘ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 303, 304; Keylânî, *Â’ine-i Pervîziyyet*, 725; Rüstemi, *İnkâr-ı Hadîs*, 338; Virk, *Mütûn-i Hadîs*, 459, 460.

¹³¹² Göndelvî, *Devâm-ı Hadîs*, 666.

belirledik, buna on (gece) daha kattık.” (el-A‘râf 7/142) âyetini de delil olarak zikretmiştir. Bu âyetler doğrultusunda şöyle bir soru ortaya konulmuştur: Eğer bu tür âyetlere itiraz edilmiyorsa hangi mantıkla benzer hadislerle itiraz edilebilir.¹³¹³

b. İkinci itiraz hadiste yer alan: “مايدل القول لدى” “Benim katımda söz değiştirilmez” ifadesi üzerindedir. Berk “Eğer söz değişmiyorsa, namazlar elliden beşe nasıl düşmüş?” şeklinde itiraz eder.¹³¹⁴ Buna farklı cevaplar verilmiştir. Birinci ihtimal şudur: Şer‘î hükümlerde nesih söz konusu olduğundan onlar burada kastedilemez. Namaz da şer‘î bir hüküm olması hasebiyle “مايدل القول لدى” ilkesine dâhil değildir. Bu yüzden bundan kasdı iyiliklerle ilgili olarak “Kim bir iyilik yaparsa ona on katı vardır.” (el-En‘âm 6/160) şeklindeki kesin ve değişmez kuraldır. Yani bire karşı on. Dolayısıyla namazın sayısı beştir fakat bunlar sevap açısından (5x10) elli sayılır.¹³¹⁵ İkinci ihtimal olarak Abdüsselâm Rüstemî “مايدل القول لدى” ifadesinden “هن خمس و هن خمسون” “onlar beştir (ama) elli (sayılır)” sözünün kastedildiğini dile getirir. Diğer bir ihtimal ise “artık beş vakit namaz farz kılınmıştır bunlarda değişiklik olmaz” şeklinde zikredilmiştir. Burada Göndelvî’ye göre miraç olayının misal âlemiyle alakalı olarak anlaşılması gerektiği de belirtilmelidir. Namazların gerçek sayısı beşti fakat misâlî olarak elli gözükmekteydi. Hz. Mûsâ sayesinde namazın aslında beş vakit ama sevap olarak elli vakte tekabül ettiği gerçeği anlaşılmış oldu.¹³¹⁶

c. Üçüncü itiraz şu yönden yapılmıştır: Hz. Peygamber’in Hz. Mûsâ’dan istifade ettiği gösterilerek Hz. Mûsâ’nın üstünlüğü ispatlanmak için bu hadis uydurulmuştur. Rüstemî ilgili kısmın istişare olduğunu öne sürerek naklettiği bu itirazı reddetmiştir. Ona göre Hz. Peygamber “İş konusunda onlarla müşavere et.” (Âl-i İmran 3/159) âyetinde istişare yapmakla emrolunmuş ve kendisi farklı konularda istişare etmiştir. Dolayısıyla bunda bir kusur yoktur ve kendisiyle istişare yapılması Hz. Mûsâ’nın üstünlüğünü gerektirmez. İkinci olarak “İşte peygamberler! Biz onların bir kısmını bir kısmına üstün kıldık (el-Bakara 2/253). âyeti peygamberlerin kısmî faziletlerini zikreder. Ancak mutlak fazilet ise Hz. Peygamber’e aittir. Bu yüzden söz konusu rivâyetin mezkûr âyetle çelişmesi

¹³¹³ Mes‘ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 303, 304; Keylânî, *Â‘ine-i Pervîziyyet*, 725; Virk, *Mütûn-i Hadîs*, 460-462.

¹³¹⁴ Berk, *Do İslâm*, 232-234.

¹³¹⁵ Mes‘ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 305, 306; Keylânî, *Â‘ine-i Pervîziyyet*, 725; Rüstemî, *İnkâr-ı Hadîs*, 389.

¹³¹⁶ Göndelvî, *Devâm-ı Hadîs*, 665.

iddiası doğru değildir.¹³¹⁷

4.1.5. Amellerle Cennet Kazanmak

Hadis konusunda *Tulû ‘-i İslam* hareketinin kılavuzu sayılan *Makām-ı Hadis* adlı kitapta bağışlanmaya sebep olup cennete girmeye vesile olacağı belirtilen çeşitli amellerin zikredildiği pek çok hadise itiraz edilmiştir. Bunlar arasında Müslümanlarla musafaha etmekle günahların azalması, abdest nedeniyle günahların dökülmesi, gece ve gündüz kılınan namazların sünnetiyle cennetin vaad edilmesi, eski kavimlerdeki fahişe bir kadının köpeğe su vermesiyle cennete girmesi, cemaatle namaz kılanlar için cennet müjdesi vb. bulunmaktadır. Bu rivâyetlerde tenkide konu olan temel sebep şöyle anlatılmıştır: İslam bir düzendir. Bu nizamı ayakta tutmak için sürekli bir çaba göstermek, zorluklarla mücadele etmek gerekir. Cennet ancak sürekli olan bu cihattan¹³¹⁸ sonra kazanılabilir. Cennet, her menfaatperest grubun elinden iktidarı çekip alarak yetkileri, kanunları Allah’ın istediği forma sokma inkılabının neticesidir. İşte bu anlamdaki cihat, menfaatperest toplumlara karşı savaş ilanı olduğu için onlar bu tür rivâyetler uydurmuşlardır.¹³¹⁹

Biz burada sadece bir rivâyeti ele alacağız. Fakat ondan önce bu itiraza yönelik genel bir değerlendirme yapmak faydalı olacaktır. Göndelvî, necat yani kurtuluşa ermenin iki şekli olduğuna işaret eder. Ona göre, kurtuluşa ermenin birinci şekli, kâmil necat yani tam bir kurtuluşa ermedir. Bunun anlamı en başında doğrudan cennete girmektir. Diğer şekilde kurtuluşa ermekten maksat ise sonsuz bir azaptan korunmaktır. O, doğrudan cennete gitmek için kâmil manada iman etmenin ve salih amellerde bulunmanın gerektiğini dile getirir. İkinci şekilde cennete gitmek için ise iman etmenin yeterliğini fakat amelleri tam olarak yerine getirmenin zorunlu olmadığını beyan eder. O, kurtuluşun bu ikinci kısmının pek çok sebepleri olduğunu belirtir. Hadiste kurtuluşa vesile olduğu ifade edilen şeylerin anlamı, sadece tek bir amelin kurtuluş için yeterli olacağı şeklinde değildir. Aksine kurtuluşa vesile olan sebeplerden biri olarak zikredilir. Göndelvî bunun için Kur’ân’da da çeşitli amellerle mağfiret ve cennetin bahşedildiğine dair bazı âyetleri (el-Mü’minûn 23/1-9, Fâtir 35/35, Fussilet 41/30) delil

¹³¹⁷ Rüstemî, *İnkâr-ı Hadîs*, 387, 388.

¹³¹⁸ Bunun için kendisi (el-Bakara 2/214) ve (Âl-i İmran 3/142) âyetayetlerini delil göstermektedir.

¹³¹⁹ *Makām-ı Hadîs*, 133-144.

göstermiştir.¹³²⁰

Bu genel girizgâhtan sonra konuyla ilgili bir hadisi ele alabiliriz. Hz. Ebû Hüreyre'nin naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Canım elinde olan Allah’a andolsun eğer siz günah işlemeseydiniz, Allah sizi yok edip yerinize, günah işleyip peşinden tevbe eden kullar yaratırdı”¹³²¹

Tenkitlere göz atıldığında temel itirazın, söz konusu hadisin günahları teşvik edeceğine yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Cevap verenler ise bu düşüncenin yanlış olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır. Onların değerlendirmelerinin özeti şudur: Hadisteki maksat günahları teşvik etmek değil, insanın günah işlemeye yatkın olduğunu yani günah işlemenin insanın doğasında olduğunu, yanlış ve hata edebileceğini beyan etmektir. Dolayısıyla ondan günah sadır oluyorsa istiğfar etmesi gerekir.¹³²² Mevdûdî ve Rüstemî’den başka diğer iki görüş sahibi şunu da eklemişlerdir: Allah’ın hoşnutluğu işlenen gûnahtan tevbe edildiğindedir, günah işlendiğinde değil. Günah işlemeyen mahlûk, melekler, bitkiler ve cemadattır. Eğer insan da bunlar gibi olsaydı ve hiç günah işlemeseydi -ki bu mümkün değildir- o zaman günah işleyip istiğfar eden bir mahlûkun yaratılması Allah için imkânsız değildir. İşte hadis bunu anlatmaktadır.

4.1.6. Kıyamet Gününde Hamile Kadınların Bebeklerini Düşürme Zamanı

Ebû Sa’îd el-Hudrî’nin naklettiği hadise göre kıyamet günü Allah, Hz. Âdem’e insanlar arasından cehennem payını çıkarma emri verip bu payın her bin kişiden dokuz yüz doksan dokuz olduğunu belirtecektir. Hz. Peygamber o anı, küçük yaştakilerin yaşlı olacağı ve hamilelerin düşük yapacağı an olarak nitelendirmiş ve şu âyeti tilavet etmiştir: “Her hamile kadın da karnındaki çocuğunu düşürür. İnsanları sarhoş görürsün; hâlbuki onlar sarhoş değildirler. Ne var ki Allah’ın azabı çok şiddetlidir” (el-Hac 22/2)¹³²³

¹³²⁰ Gündelvi, *Devâm-ı Hadîs*, 421-424. Gündelvi ve Keylânî itiraz edilen hadislerin yaklaşık tümünü ele alıp üzerindeki şüphelere cevap vermişlerdir. Bkz. Keylânî, *Â’ine-i Pervîziyyet*, 702-717.

¹³²¹ “وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ لَمْ تُدْنُوا لَذَهَبَ اللَّهُ بِكُمْ، وَلَجَاءَ بِقَوْمٍ يُذْنِبُونَ، فَيسْتَغْفِرُونَ اللَّهَ فَيَغْفِرُ لَهُمْ”. Müslim, “Tevbe”, 11.

¹³²² Mevdûdî, *Resâil u Mesâil*, 3: 240, 241; Keylânî, *Â’ine-i Pervîziyyet*, 744; Rüstemî, *İnkâr-ı Hadîs*, 439-441; Virk, *Mütûn-i Hadîs*, 467-470.

¹³²³ “يَقُولُ اللَّهُ: يَا آدَمُ، فَيَقُولُ: لَيْلِكَ وَسَعْدُكَ وَالْخَيْرُ فِي يَدَيْكَ، قَالَ: يَقُولُ: أَخْرِجْ بَعَثَ النَّارَ، قَالَ: وَمَا بَعَثَ النَّارَ؟ قَالَ: مِنْ كُلِّ أَلْفٍ تِسْعَ مِائَةٍ وَتِسْعَةً”. Buhârî, “Rikâk”, 46.

Kıyamet durumlarını anlatan bu rivâyet iki yönden eleştirilmiştir:

a. Kıyamet gününün korkunçluğunu anlatan âyet (el-Hac 22/2)¹³²⁴ kadınların düşük yapmasından da bahsetmektedir. Bu âyete göre düşük yapmanın sebebi kıyamet günündeki depremin korkunçluğu olacaktır. Fakat söz konusu hadiste mahşer günü cehenneme gönderilenlerin oranının bildirilmesi düşüğün nedeni sayılmıştır. Hâlbuki mahşer meydanında deprem olmayacaktır. Bu yüzden söz konusu rivâyet, ilgili âyetle çelişmektedir.¹³²⁵ Göndelvî bu itiraza şu cevabı verir: Sûra ilk üfürüleceği (nefha-i ûlâ) vakitte bu depremin olacağı hakkında Kur’ân’da açık bilgi yoktur. Burada zikredilen depremden maksat, sûra ikinci kez üfürüldükten (Nefha-i Sâniye) sonraki korkunç durum olabilir. Böylece deprem kelimesinin bu korkunç durumdan isti’âre olması mümkündür. Ya da Zilzal sûresinde de geçtiği üzere, sorgu sual vaktinde gerçekten bir deprem olacaktır.

Göndelvî ilgili şüphenin hadisi, âyetin tefsiri olarak kabul etmekten kaynaklandığını değerlendirerek âyetin bir kısmının hadise, sırf bu sesin şiddetini anlatmak için dâhil edildiğini iddia eder. Yani söz konusu hadis ilgili âyetin tefsiri değildir. Bu tevcihe şöyle bir soru yöneltilebilir: Eğer durum böyle ise neden Buhârî bu rivâyeti, Hac sûresinin ilgili âyetinin (el-Hac 22/2) tefsirinde zikretmiştir? Buna şöyle bir cevap verilmiştir: Muhaddisler tefsir konusunda âyetle kısmî bağlantısı olan hadisleri de zikrederler. Bahse konu hadis, tefsirde bulunmak değil de ilgili sesin¹³²⁶ dehşeti ve şiddetini Kur’ân âyetiyle açıklamak amaçlanmıştır. Buna delil olarak Tirmizî’nin *Sünen*’inden Hac sûresindeki bu âyetin nüzulünden bahseden bir rivâyet nakledilmiştir. O, rivâyet’e göre bu âyet nazil olduğunda Hz. Peygamber sahâbeye “Biliyor musunuz bu hangi gündür?” diye sorduktan sonra yukarıdaki âyette geçen ayrıntıya temas etmiştir. Fakat o rivâyette hamile kadınların bebeklerini düşüreceğinden bahsedilmemiştir.¹³²⁷ Netice olarak, bütün bunlar bir gün içerisinde gerçekleşecek, günün başında ilk sûra daha sonra ise ikincisine üflenecek ve haşır meydanı

¹³²⁴ Âyetin ilgili kısmı söz konusu hadiste de yer almaktadır.

¹³²⁵ Ceyrâcpûrî, *Hemârey Dînî Ulûm*, 46, 47.

¹³²⁶ Hz. Âdem’le olacak konuşma.

¹³²⁷ Tirmizî, “Tefsîr”, 23. Tirmizî’nin ilgili hadisi bu tevcihe açık gözükmemektedir, çünkü Hz. Peygamber ilk başta Hac sûresinin ilgili âyetlerini tilavet etmiş ve daha sonra bunun hangi gün olduğunu anlatırken Allah Teâlâ ile Hz. Âdem arasındaki söz konusu konuşmadan bahsetmiştir. Zaten bebek düşürme olayı mezkûr âyette yer almaktadır.

kurulacaktır. Tekvir, İnfıtar ve İnşıkak sûrelerinde işte buna ilişkin ayrıntılar verilmiştir.¹³²⁸

b. İkinci itiraz şu şekilde cereyan etmektedir: Kıyamet günü sorgu sual vaktinde hamile kadınların bebeklerini düşüreceği ifadesi ne gerçek anlamda ne de mecaz anlamda kullanılmış olabilir. Gerçek anlamda kullanılamaz, çünkü o zaman kadınlar hamile olamayacağına göre düşük yapmaları da söz konusu olmayacaktır. Mecaz anlamda¹³²⁹ (o vakitteki korkunçluğundan isti'âre) da kullanılmış olamaz, zira bir kelime hakikî anlamında kullanılabileceği takdirde mecaza gerek yoktur.¹³³⁰ Bu şüpheyeye verilen cevaplarda iki tevcih zikredilmektedir. Birinci yorum şudur: Hamilelerin düşük yapması gerçek anlamdadır, çünkü hamile iken ölen kadınlar kıyamet gününde aynı şekilde hamile olarak diriltilecekler ve depremin şiddetini görüp bebeklerini düşüreceklerdir. Kıyamet günü çok uzun olacak ve farklı zamanlarda farklı korkunç olaylar meydana gelecektir. Fakat hamilelerin düşük yapmasının ne zaman olacağı hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Bu yüzden eğer âyet ilk korkunçluktan bahsediyorsa o zaman düşük yapma olayı hakikî anlamında kullanılabilir. Fakat sonraki bir korkunçluk kastediliyorsa o zaman hamilelik kalmadığından (zira bebekler düşmüştü) düşük yapmak korkunçluğun şiddetinden istiâre olacaktır.¹³³¹ Bu görüşe sahip olanlar “Biz öncekileri helak etmedik mi? Sonra arkadan gelenleri de onların peşine takacağız. Biz suçlulara işte böyle yaparız. O gün vay yalanlayanların haline!” (el-Murselât 77/16-19) âyetinden hareketle kıyamet gününün ancak günahkârların üzerine kopacağını dile getirmişlerdir. Günahkâr sayılmak için bireyin âkil baliğ olması şarttır. Bebekler bu niteliğe sahip olmadığından sûra ilk üfürüldüğünde herhangi bir kadın hamile olmayacağı için söz konusu âyet de gerçek manaya hamledilemez. Dolayısıyla düşük yapmayı korkunun şiddetinden istiare olarak kabul etmek zorundayız. Sûra ikinci kez üfürüldüğünde, ilk üfürülmenden önce hamile iken ölen kadınların, kıyamet gününde o halleriyle diriltilecekleri, dehşet ve korkudan dolayı bebeklerini düşürecekleri şeklinde

¹³²⁸ Göndelvi, *Devâm-ı Hadîs*, 360, 361; Virk, *Mütûn-i Hadîs*, 207.

¹³²⁹ Yani hamilelerin düşük yapması aslında o vakitteki korkunçluğun temsilî ifadesidir ve gerçekte böyle bir şey olmayacaktır.

¹³³⁰ Ceyrâcpûrî, *Hemârey Dînî Ulûm*, 46, 47.

¹³³¹ Sebep olarak şunu zikrediyorlar: Hamilelerin ilk korkunçluğun yaşandığı zaman düşük yapmış olmaları nedeniyle bir daha düşük yapma imkânları olmayacaktır. Bu yüzden ikinci korkunçluğu isti'âre saymak zorundayız.

gerçek manaya hamletmek bir bakıma elbette mümkündür.¹³³² Yani ilk sûra üfürüleceği zaman hamilelerin düşük yapması hakikî anlamında kullanılamaz fakat ikincisine gerçekten düşük yapma imkânı vardır.

4.1.7. Cehennemde Kadınların Çokluğu

Abdullah b. Abbâs'ın rivayet ettiğine göre, ay tutulmasıyla alakalı bir olay üzerine Hz. Peygamber, cennet ve cehennemin bazı durumlarını anlatırken cehennemde kadınların çokluğuna da temas etmiştir.¹³³³ Rivâyetin bu kısmı eleştiriye tâbi tutulmuştur.

Gulâm Ceylânî Berk İslâm'a göre kadının konumunu beyan eden bazı hadisleri naklettikten sonra söz konusu rivâyetin onlara aykırı olduğunu dile getirir. Berk şu soruyu da ortaya atar: Suç işleyenlerin çoğu erkektir, ama cehennemde nasıl olur da kadınların sayısı daha fazla olacak?¹³³⁴ Nakledilen bu şüphelere farklı cevaplar verilmiştir. Mesela cehennemde kadın çokluğunun sebebi olarak onların nankörlüğü aynı hadiste yer almaktadır. Bu yüzden itiraz doğru sayılmamıştır.¹³³⁵ Hüseyin Meymen buna ek olarak dünyada kadın sayısının fazla olmasının bir neticesi olarak cehennemde de onların çokluğunun tabiliğini dile getirir. Meymen diğer bir cevabını Kur'âniyyûn'un üslubunu kullanarak vermektedir. Ona göre, Kur'ân hiçbir yerde kadınların cehennemdeki çokluğunu inkâr etmemiştir. Bu yüzden hadisin Kur'ân'a muhalefeti söz konusu değildir.

4.1.8. Şeytanın Ezan Sesinden Kaçması

Hz. Peygamber'den nakledilen bir hadise göre ezan okunduğunda şeytan kaçır ve bittiğinde geri döner. Namaz için kamet getirildiğinde aynı davranışını bir daha sergiler, daha sonra namaz kılana gelip onun namaza konsantre olmasını engeller hatta insan kaç rekât kıldığını da unuttur. Hz. Peygamber böyle bir durumda sehiv secdesi yapılmasını buyurmuştur.¹³³⁶

¹³³² Göndelvi, *Devâm-ı Hadîs*, 359-361; Virk, *Mütûn-i Hadîs*, 207-209.

¹³³³ “وَرَأَيْتُ أَكْثَرَ أَهْلِهَا النِّسَاءَ”. Buhârî, “Nikâh”, 87.

¹³³⁴ Berk, *Do İslâm*, 303-307. Şebbîr Ahmed de bu rivâyeti eleştirmiştir. Şebbîr, *İslâm key Mücrim*, 44, akt. Meymen, *İslâm key İslâm key Mücrim kon*, 89, 90.

¹³³⁵ Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 403.

¹³³⁶ إِذَا نُودِيَ بِالصَّلَاةِ أَذْبَرَ الشَّيْطَانُ وَلَهُ ضُرَاطٌ، فَإِذَا قُضِيَ الْأَقْبَلُ، فَإِذَا تَوُوبَ بِهَا أَذْبَرَ، فَإِذَا قُضِيَ الْأَقْبَلُ، حَتَّى يَخْطُرَ بَيْنَ الْإِنْسَانِ وَقَلْبِهِ، فَيَقُولُ: ادْكُرْ كَذَا “وَكَذَا”. Buhârî, “Bed'u'l-halk”, 11.

Bu rivâyet üzerindeki itirazlar ve ilgili tartışmalar şunlardır.

a. Berk'e göre, şeytanın ezandan kaçmaktayken namazda okunan dualardan kaçmaması hiçbir akıllının anlayacağı konu değildir.¹³³⁷ Buna pek çok açıklama yapılmıştır. Mesela ezan, tevhidin ilanıdır bu yüzden şeytanın ondan kaçması korku ya da nefretten olmalıdır.¹³³⁸ Göndelvî, bunu nefretle temellendirirken Mes'ûd ise her ikisinin de olabileceğini belirtir. Mes'ûd'un bazı açıklamaları şöyledir: "Ezan İslam'ın şiarlardandır. Hakk'ın kelimesini yüceltmektir. Tek ve eşi benzeri olmayan Allah'ın tevhidinin ilanıdır ve tek olan Allah'a ibadet etmeye yapılan genel bir çağrıdır. Bu nedenle şeytan ondan kaçır. Bu ses ona kötü gelir. Bundan korku hisseder ve korkup kaçır". Göndelvî, namazda okunan âyetlerden şeytanın kaçmamasını şeytanın fitratına ve okunan kelimelerin tesirine bağlar. Yani muhtelif kelimelerin tesiri de farklı olur. Mes'ûd bundan başka bir sırrın da bulunabileceğine işaret edip bunun gaybi bir mesele olduğunu ve buna iman etmek gerektiğini ifade ederek. Ona göre akıl doğrultusunda hareket etmek Hz. Peygamber'in sözüne değil kendi aklımıza iman etmek demektir.¹³³⁹ Kendisi bir örnek olarak Kur'an'da geçtiği üzere ölüm anında meleklerin insanla görüşüğünü, insanın da cevap verdiğini, fakat aklımızın bunu almadığına işaret eder.

b. Bir itiraz da şudur: Rivâyetten de anlaşılacağı üzere namazda unutmanın sebebi şeytandır. Eğer öyleyse Hz. Peygamber'in namazda rekâtları unutmasının sebebi de aynı mıdır? Şeytan Hz. Peygamber'e de tasallut edebilmiş midir?¹³⁴⁰ Bu itirazın temel sorusu şudur: Unutmanın sebebi şeytanın verdiği vesvese midir? Eğer öyleyse Hz. Peygamber'in namazda unutması bu kabilden midir?

İtirazın birinci kısmına şöyle cevap verilmiştir: Unutmada şeytanın rolünün olabileceği doğrudur, nitekim âyetler de bunu teyit etmektedir. Mesela "Onu sana söylememi bana ancak şeytan unutturdu." (el-Kehf 18/63) ve "Şayet şeytan sana unutturursa." (el-An'âm 6/68)¹³⁴¹ âyetleri bunu gösterir. Mes'ûd, paygambere de bu şekilde bir tesir olabilmesi

¹³³⁷ Berk, *Do İslâm*, 310, 311.

¹³³⁸ Göndelvî, *Devâm-ı Hadîs*, 710, 711; Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 411, 412.

¹³³⁹ Yani bir hadisi akıl ölçüsüyle kabul edildikten sonra iman etmek hadise değil, akıla inanmak demektir.

¹³⁴⁰ Berk, *Do İslâm*, 310, 311.

¹³⁴¹ Göndelvî, *Devâm-ı Hadîs*, 710, 711; Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 413; Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 741. Mes'ûd Ahmed şunu da ilave eder: Eğer sadece şüpheler nedeniyle hadisler reddedilirse âyetler de benzer şüphelere maruz kalmaktadır. Mesela insanın kendisine gelen hastalık ve musibeti "Başınıza her ne musibet gelirse kendi yaptıklarınız yüzündendir." (eş-Şûrâ 42/30) âyetine göre kendisine ya da

için Hz. Eyyûb'un "Şeytan bana bir yorgunluk ve azap dokundurdu." (Sâd 38/41) şeklindeki duasından da bahsetmektedir. Yani peygamber de şeytandan etkilenip zarar görebilir.

Hiz. Peygamber'in namazda unutması bu kabilden midir? şeklindeki ikinci soruya verilen cevaplar şöyle özetlenebilir: Unutmada şeytanın rolü olabilir fakat her unutmanın şeytan sebebiyle olması söz konusu değildir.¹³⁴² Unutma beşer fıtratından da olabilir. Hz. Peygamber bir hadisinde unutmasıyla ilgili bizzat kendisi şöyle açıklama yapmıştır: "Ben de sizin gibi bir insanım ve unuttuğunuz gibi unutturum".¹³⁴³ Yani onun unutması beşer olma sebebiyle idi.¹³⁴⁴

c. Buradaki üçüncü itiraz Şebbîr Ahmed tarafından şu şekilde yapılmıştır: Bu rivâyetin üslubu Hz. Peygamber'in ifade tarzıyla uyuşmamaktadır. Onun böyle bir ifade tarzı olamaz. Buna cevap olarak Meymen, Kur'ân'da şeytandan bahsederken "Racîm (taşlanmış)" kelimesinin kullanıldığına işaret eder ve "Bu, Allah'ın keliması olabilir mi?" şeklinde bir soru yönelir.¹³⁴⁵

4.1.9. Sabaha Kadar Uyumada Şeytanın Rolü

Hiz. Peygamber'in yanında gece boyunca uyuyan biri anıldığında, şeytan onun kulağına bevlettiğini söylemiştir.¹³⁴⁶

Bu hadise şöyle bir itiraz yöneltilmiştir. Geç saate kadar uyumada şeytanın etkisi varsa, diğer bir hadiste geçen sefer sırasında Hz. Peygamber ve beraberindekilerin sabaha kadar uyuyakalması ve sabah namazını vaktinden kılamaması hadisesinde de şeytanın rolü var mıydı?¹³⁴⁷

Bu şüpheyne şu açıklamalarla cevap verilmiştir:

a. Hz. Peygamber'in, hakkında uyarıda bulunduğı kişi yatsı namazını kılmamış, sabaha

"De ki: "Hepsi Allah'tandır." (Nisâ 4/78) âyetinin doğrultusunda Allah'a nispet etmesi gerekmektedir. Fakat Hz. Yunus kendi hastalığını şeytana nispet etmektedir. Eğer amaç sadece şüphe ise o zaman Hz. Yunus'un bu duası da peygamberlik mansıbı açısından eleştirebilir. Böyle bir durumda cevabımız ne olacaktır?!

¹³⁴² Göndelvi, *Devâm-ı Hadîs*, 710, 711.

¹³⁴³ "وَلَكِنْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ، أَنَسَى كَمَا تَنسَوْنَ، فَإِذَا نَسِيتُ فَذَكِّرُونِي". Buhârî, "Salât", 31.

¹³⁴⁴ Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 413.

¹³⁴⁵ Meymen, *İslâm key Mücrim kon*, 105.

¹³⁴⁶ "ذَكَرَ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلٌ نَامَ لَيْلَهُ حَتَّى أَصْبَحَ، قَالَ: ذَاكَ رَجُلٌ بَالِ الشَّيْطَانِ فِي أَذْنَيْهِ، أَوْ قَالَ: فِي أُذُنِهِ". Buhârî, "Bed'u'l-halk", 11.

¹³⁴⁷ Berķ, *Do İslâm*, 311.

kadar uyuyakalmıştı.¹³⁴⁸ Hz. Peygamber ise yatsı namazını kılmıştı. Bu nedenle Gündelvi'ye göre bu iki vaka aynı şey değildir.¹³⁴⁹

b. Bahse konu olan kişi sürekli geç kalkardı, namaz kılmazdı ya da namaz vakitlerine dikkat etmezdi. Bundan dolayı hitap ona yönelikti. Mes'ûd, Allah'ı anmaktan gaflete düşene şeytanın musallat olduğuna şu âyeti delil gösterir: “Kim Rahmân'ın zikrini görmezlikten gelirse biz onun başına bir şeytan sararız. Artık o, onun ayrılmaz dostudur” (ez-Zuhruf 43/36) Hz. Peygamber'in vakası ise böyle değildi. Onlar gece geç vakte kadar Allah yolunda seferde olduklarından sabaha gözlerini açamamışlardı da namaz kazaya kalmıştı.¹³⁵⁰

c. Rüstemi, burada şu hususa da işaret eder: “*Tulû'-i İslam*” hareketinin itirazının temeli, şeytanın kalıcı varlığını tanımamalarıdır. Onlar bunu, insanın içindeki kötülüğü emreden nefis olarak açıklarlar. İşte bu nedenle Rüstemi, şeytanın varlığını ispatlamak için Kur'an-ı Kerim'den deliller getirir.¹³⁵¹ Akabinde şeytanın varlığı açıkça kanıtlandığından, onunla ilgili diğer konuların kabul edilmesinde aklî bir engel olmadığını ilave eder.¹³⁵²

4.1.10. Cehennem Nefes Alması

Ebû Hüreyre cehennemle ilgili Hz. Peygamber'in şu sözünü nakleder: “Cehennem ateşi Rabbine şikâyet ederek: “Yâ Rabbi, bir kısmım bir kısmımı yiyor” dedi. Allah da onun iki defa nefes almasına izin verdi. Nefesin biri kışta diğeri yazdadır. En şiddetli hissettiğiniz sıcak ile sizi en çok üşüten zemherîr (işte budur)”.¹³⁵³

Bu rivâyete iki itiraz yöneltmiştir.

Soğukluk ve sıcaklık, yerin güneşe olan uzaklık ve yakınlığından kaynaklanırken hadis, bunu cehennem nefes almasıyla ilişkilendirmiştir. İkinci itiraz ise şu yönündedir: Eğer

¹³⁴⁸ Gündelvi bunu *Fethu'l-bârî*'de zikredilen Süfyan'ın rivâyetine dayandırmaktadır. Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 3: 28. Fakat *Devâm-ı Hadîs* kitabının muhakkiki, İbn Hibban'ın ifadesini ve Buhârî'nin bunu teheccüd bölümünde zikretmesini delil alarak bu olayın farz namazla değil gece namazıyla alakalı olduğunu tercih etmiştir. (Gündelvi, *Devâm-ı Hadîs*, 711, 712).

¹³⁴⁹ Gündelvi, *Devâm-ı Hadîs*, 711, 712.

¹³⁵⁰ Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 414, 415.

¹³⁵¹ Onlar konumuz dışında olduğundan burada temas edilmemiştir.

¹³⁵² Rüstemi, *İnkâr-ı Hadîs*, 412-415.

¹³⁵³ “اشْتَكَّتِ النَّارُ إِلَى رَبِّهَا فَقَالَتْ: رَبِّ أَكُلْ بَعْضِي بَعْضًا، فَأَذِنَ لَهَا بِنَفْسَيْنِ: نَفْسٍ فِي الشَّتَاءِ وَنَفْسٍ فِي الصَّيْفِ، فَأَشَدُّ مَا تَجِدُونَ مِنَ الْحَرِّ، وَأَشَدُّ مَا تَجِدُونَ مِنَ الزَّمْهِرِيرِ”. Buhârî, “Bed'u'l-halk”, 10.

sıcaklığın sebebi hadiste belirtildiği gibiyse her yıl sıcakların arttığı zamanlarda neden sırf ekvator çizgisinin olduğu bölgeler sıcaklara daha çok maruz kalmakta Avrupa, Sibirya ve benzeri bölgeler bu sıcaklardan etkilenmemektedir.¹³⁵⁴

Bu itirazlarla ilgili tartışmalara yer vermeden önce iki genel cevaba değinmek yararlı olacaktır. Virk, bu konuya ayrıntılı şekilde değinmiştir. Değerlendirmesi şöyle özetlenebilir: Dünyadaki eylemlerin bazen zahirî nedenleri olmakla birlikte bazen de batınî sebepleri vardır. İlim ve müşahedeler onların sırf zahirî olanlarını anlar. Fakat onların batınî sebepleri inkâr edilemez. Buna ilişkin iki örnek şöyledir: Kur'ân'da ölüm olayı, meleğin ruhu kabzetmesi olarak geçer. Fakat bununla zahirde ölüme yol açan sebepler inkâr edilemez. Aynı şekilde kalplerin tezkiyesi konusunda Kur'ân kalpten bahseder. Fakat çağdaş bilim, düşünce ve fiillerin beyinle ilgili olduğunu ifade eder. Önceleri kalbin, akıl ve amelin merkezi olduğu düşünüldüğünden bütün dillerde bu kavram edebiyatın temel bileşeni olmuştur. Virk der ki: İşte bu üslup anlaşılmadığı için bazı hadisler konusunda işkâller ortaya çıkmaktadır.¹³⁵⁵ İkinci genel cevap şudur: Bu gaybî bir konu olup buna iman etmek gerekir.¹³⁵⁶ Konuya ilişkin ve hakikati anlaşılamayan bazı deliller ise Kur'ân-ı Kerim'den getirilmiştir. Mesela Vahyin nüzulü, rüzgârın Hz. Süleyman'a tâbi olması, Ashab-ı Kehf'in yemeden içmeden yüzyıllarca uyuması vs. bunlardandır.

Bu hadisle ilgili zikredilen diğer te'viller şöyle sıralanabilir:

a. Mevdûdî, bunun cehennemın şiddetinin beyanı olduğunu ifade etmiştir. Ona göre bu hadis, Kur'ân'daki; “Bu sıcakta sefere çıkmayın” dediler. De ki: “Cehennemın ateşi daha sıcaktır.” (et-Tevbe 9/81) âyeti gibidir zira orada sıcaktan dolayı cihattan yüz çevirenler, cehennem sığağıyla korkutulmaktadır. İlgili hadiste de Hz. Peygamber, konuyu bir fizik uzmanı olarak değil de bir peygamber olarak sığağın şiddetini hissedenlere cehennem sıcaklığını, ondan korkutmak ve cehenneme götürecek amellerden sakındırmak için beyan etmiş. Dünyadaki sıcaklığın ve soğukluğun cehennemın iki nefesi gibi olduğunu açıklamıştır. Mevdûdî'ye göre Hz. Peygamber'in

¹³⁵⁴ Berķ, *Do İslâm*, 322; *Maķâm-ı Hadîs* adlı kitabında eleştirilen hadisler arasında yer verilmesine rağmen bu hadise herhangi bir itiraz zikredilmemiştir. Bkz. *Maķâm-ı Hadîs*, 201.

¹³⁵⁵ Virk, *Mütûn-i Hadîs*, 419-425.

¹³⁵⁶ Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 432, 433; Rüstemi, *İnkâr-ı Hadîs*, 408, 409.

böyle ifade etmesinin sebebi onun döneminde bazı kimselerin, soğuk olduğunda sabah, sıcak olduğunda da öğle namazına gelmekten geri durmalarıydı. Zeyd b. Sâbit'in ifadesine göre öğle namazını kılmak onlar için en zoru idi.¹³⁵⁷ Mevdûdî “من” harf-i cerinin cins ifade etmek için kullanılabileceğinden yola çıkarak rivâyette sıcaklığın, cehennemin nefesinden olması gerekmediğini, fakat onun cinsinden olabileceğini zikreder.¹³⁵⁸ Yani dünya ve cehennemin sıcaklığı aynı cinstendir.

b. Göndelvî'ye göre bu, sıcaklığın rahatsız edici olduğunun temsili olup hadisteki soru ve cevaplar bu temsilin anlatımıdır. Güya sıcaklık cehennemdendir. Göndelvî buna örnek olarak Kur'ân'da böyle temsillerin bulunduğuna işaret etmiştir. Mesela “Şüphesiz biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar onu yüklenmek istemediler, ondan çekindiler. Onu insan yüklendi.” (el-Ahzâb 33/72) âyetinde sorumluluğun ağır olduğu nasıl temsil şeklinde anlatılmıştır, aynı şekilde hadiste geçen soru ve cevap da gerçekte vaki olmayıp aksine Allah'ın kudreti ve kahrına yani her şeyde onun hükmünün geçtiğine vurgu yapılan temsili bir anlatımdır.¹³⁵⁹

c. Göndelvî Diğer bir ihtimal olarak şunu zikreder: Sıcaklığın cehennemle ilişkisi, âlem-i misal ve âlem-i şehadetin birbiriyle ilişkisi kabilindendir. Bu tevcihe göre dünyada gerçekleşen ve insan için zararlı olan her şeyin kaynağı ile cehennemin kaynağı aynı sayılmıştır. Zahiren sıcaklık güneşten gelmektedir. Yeryüzünün ona olan uzaklığı veya yakınlığı sebebiyle soğuk (kış) yahut sıcak (yaz) meydana gelir. Fakat rahatsız edici durumlar ve cehennemin kaynağı bir olduğundan sıcaklık cehenneme nispet edilmiştir.¹³⁶⁰ Rüstemî ise burada “rahatsız edici durumlar yerine” sıcaklığın güneşten olduğunu, güneşin ateşini de cehennemle ilişkilendirerek bu zahir ve batın arasındaki ilişkiyi belirtmiştir.¹³⁶¹ Rüstemî'ye göre, güneşin ateşten olması, bu ilişkide onun cehennemden olduğu anlamına gelmektedir. Sadece yaz mevsimindeki sıcaklığın cehennemden olma ihtimali de vardır. Mes'ûd, buna ilave yaparak der ki: Hadiste

¹³⁵⁷ “كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي الظُّهْرَ بِالْهَاجِرَةِ، وَلَمْ يَكُنْ يُصَلِّي صَلَاةً أَشَدَّ عَلَى أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْهَا”. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 35: 471.

¹³⁵⁸ Mevdûdî, *Resâil u Mesâil*, 2: 23, 24. Mevdûdî “من” harf-i cerinin cins için kullanıldığına dair bazı âyetleri zikretmiştir.

¹³⁵⁹ Göndelvî, *Devâm-ı Hadîs*, 333, 334.

¹³⁶⁰ Göndelvî, *Devâm-ı Hadîs*, 332, 333.

¹³⁶¹ Rüstemî, *İnkâr-ı Hadîs*, 409. Ekrem Virk de benzer bir cevap nakletmektedir. Bkz. Virk, *Mütûn-i Hadîs*, 423.

mevsimlerin oluşmasında cehennemin nefesinin bir rolünden bahsedilmemiş olup aksine şiddetli sıcak, soğuk onunla eşleştirilmiştir ve bu, dört beş ay değil birkaç günlük süreç olur.

d. Cehennemin bizim dünyamızla değil güneşle ilişkisinin var olduğu ve dünyanın güneşe uzak veya yakınlığına göre güneşin dünyadaki tesirinin değişiklik göstereceği bir ihtimal olarak zikredilmiştir.¹³⁶² Yani, dolaylı yoldan cehennem dünyayı etkilemiş olmaktadır. Keylânî güneşin cehennem olabileceğini de dile getirmiştir.

4.1.11. Kadının Kaburga Kemiğine Benzetilmesi

Ebû Hüreyre'nin naklettiği bir rivâyete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kadın, kaburga kemiği gibidir. Eğer onu doğrultup düzeltmeye kalkarsan kırarsın. Eğer ondaki eğrilikle beraber kendisinden faydalanmak (onunla geçinmeyi sürdürmeyi) istersen, faydalanabilirsin”.¹³⁶³

Bu rivâyet iki yönden eleştirilmiştir: 1. Kur'ân'da kadının böyle yaratıldığına dair bilgi bulunmadığından mezkûr rivâyet Kur'ân'a aykırı sayılmıştır.¹³⁶⁴ 2. Kadını eğri olarak vasıflandırmak onun aşağılamaktır. Şebbîr Ahmed bu iki itiraz doğrultusunda bu hadisin Yahudi ve Hristiyanlardan Sahih-i Buhârî'ye geçtiğini iddia eder.¹³⁶⁵

İlk itiraza “Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan; ikisinden birçok erkek ve kadın (meydana getirip) yayan Rabbinize karşı gelmekten sakının.” (en-Nisâ 4/1) âyetinden hareketle insanlığın temelini Hz. Âdem olduğu cevabı verilmiştir. Böyle bir durumda Hz. Havvâ onun kaburgasından yaratılmışsa da bunda itiraz edilebilecek şey nedir? Bu yüzden söz konusu hadis Kur'ân'a aykırı sayılamaz.

İkinci itiraza verilen cevap ise şöyledir: Hadisin amacı kadını aşağılamak değil onun hakları ve ona nasıl davranılacağına anlatılmasıdır. Eğer biri onu düzeltmeye kalkarsa onu kıracaktır, yani sonu boşanma olacaktır. “Bu rivâyetin Kitâb-ı Mukaddes'ten Buhârî'ye eklenmiş olduğu” şüphesine cevap olarak Kur'ân'da geçen Hz. Yûsuf'a baba ve annesiyle birlikte kardeşlerinin secde etmesi âyeti verilmiştir. Aynı mantığa göre söz

¹³⁶² Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 432, 433; Keylânî, *Â'îne-i Pervîziyyet*, 738, 739; Rüstemi, *İnkâr-ı Hadis*, 408, 409.

¹³⁶³ “الْمَرْأَةُ كَالضِّلَعِ، إِنْ أَقَمْتَهَا كَسَرْتَهَا، وَإِنْ اسْتَمْتَعْتَ بِهَا اسْتَمْتَعْتَ بِهَا وَفِيهَا عَوَجٌ”. Buhârî, “Nikah”, 79.

¹³⁶⁴ Zikrettiğimiz rivâyette böyle bir yaratılıştan bahsedilmemektedir.

¹³⁶⁵ Şebbîr, *İslâm key Mücrim*, 33, akt. Meymen, *İslâm key Mücrim kon*, 65.

konusu âyetin de Kur’ân’a Ehl-i kitap tarafından eklendiği gibi bir şüphe ortaya konulabilir.¹³⁶⁶ Yani böyle bir şüphenin bir değeri yoktur. Mevdudî’ye göre hadisin amacı insanın yaratılışını beyan etmek değil, kadının fitratındaki eğriliği göz önünde bulundurarak onlara iyi davranmak için bir tavsiyedir.¹³⁶⁷

4.1.12. İnsanın Vücut Sıcaklığının (Ateş) Yükselmesinin Cehennemle İlişkisi

Hiz. Âişe’nin naklettiği rivâyette Hiz. Peygamber ateşin cehennemnin kaynamasından olduğunu belirtmiştir.¹³⁶⁸

Bu rivâyet *Maķâm-ı Hadîs* adlı kitapta üzerinde şüphe olan hadisler arasında yer almaktadır. Fakat buna yönelik herhangi bir itiraz zikredilmemiştir.¹³⁶⁹ Diğer taraftan hadisi savunanlar ise farklı yorumlarda bulunmuşlardır. Mesela Keylânî bu konu gayb ile ilgili olduğundan aklî bir yorumda bulunmanın imkânsız olduğunu söyler. Fakat şunu da ilave eder: Hadiste geçen cehennem kelimesi “hararet” ya da “sıcaklık” ile ifade edilirse neticesinde vücudun içindeki veya dışındaki ısının cehennemle derin bir bağlantısı olduğu anlaşılabilir.¹³⁷⁰ Bu konuyu Rüstemî, şöyle izah eder: “Vücut ısısı, bedende bulunan yönetim mekanizmalarının mikrop-lardan etkilenmeleri sonucu ortaya çıkan hararettir ve bu hararet cehennemdendir”. Ona göre, Allah cehennemden küçük bir kısmı yeryüzüne saçmıştır. İnsanda yüksek ateşlenme sebepleri ortaya çıkınca Allah ona bu harareti verir. İşte söz konusu hadis de buna dikkat çekmektedir.¹³⁷¹ Bu iki görüş sahibi, vücudun ateşini düşürmek için su bandajları ve gerekirse buz kullanıldığını da rivâyetin uygulamada kendini doğru olarak gösterdiğinin delili olarak zikrederler. Yani vücut ısısı ateşdendir.

4.1.13. Güneşin Arş’ın Altında Secde Etmesi

Ebû Zer güneş batmak üzereyken mescitte Hiz. Peygamber’in yanına gittiğini, onun (s.a.) kendisine güneşin nereye gittiğini sorduğunu, Ebû Zer cevabını bilmediğini söyleyince Hiz. Peygamber’in şöyle buyurduğunu nakleder: “Güneş gider, secde hâlinde

¹³⁶⁶ Meymen, *İslâm key Mücrim kon*, 65-67; Alizeî, *İ’tirâzât*, 65. Alizeî yalnız yaratılış konusunu ele almaktadır.

¹³⁶⁷ Mevdûdî, *Resâil u Mesâil*, 5: 37.

¹³⁶⁸ “الْحَمَى مِنْ فَتْحِ جَهَنَّمَ، فَأَبْرَدُوهَا بِالْمَاءِ”. Buhârî, “Tıb”, 27.

¹³⁶⁹ *Maķâm-ı Hadîs*, 204.

¹³⁷⁰ Keylânî, *Â’ine-i Pervîziyyet*, 749.

¹³⁷¹ Rüstemî, *İnkâr-ı Hadîs*, 430, 431.

izin ister de kendisine izin verilir. Sanki ona ‘Nereden geldin ise oraya dön!’ denilir. O da battığı taraftan doğar”.¹³⁷²

Bu rivâyette, güneşin Arş’ın altında secde etmesi konusuna Berk, itiraz etmiştir. Çünkü güneşin batması diye bir şey söz konusu değildir. Aksine güneş dünyanın bir tarafından görünmediğinde diğer tarafından görünmekte olur.¹³⁷³

Bu şüpheyeye verilen cevaplar şu dört noktaya temas etmektedir: 1. Güneşin doğuşu ve batışı Dünyanın hareketinden kaynaklanan şeydir, güneşin hareketiyle değil. 2. Güneş Arş’ın altına nasıl ve ne zaman gitmektedir? 3. Secde anında güneşin hareketsiz durması gerekir. Hâlbuki güneş her an bir yerlerde sürekli doğmaktadır. 4. Güneşin izin istemesinden ve aksi yönde hareket etmesinden maksat nedir?

a. Güneşin hareket etmesi konusunda aşağı yukarı bütün görüş sahipleri bununla örfî mana kastedildiğini belirtmişlerdir. Hareket eden Dünya olsa da görünürde insanlara güneş hareket ediyormuş gibi gelmektedir. Bu nedenle işte böyle bir şekilde ifade edilmiştir. Bunun için farklı örnekler verilmiştir. Mesela Kur’ân’da güneş hakkında şöyle buyrulur: “Onu siyah balçıklı bir su gözesinde batar (gibi) buldu.” (el-Kehf 18/86). Bunun anlamı da görenler açısından çamurlu su birikintisi içinde batıyormuş gibi görünmesidir.¹³⁷⁴ Mes’ûd Ahmed zikredilen bu anlamın kesin olmadığını fakat hadise olduğu gibi inanmanın gerektiğini de dile getirir. Keylânî güneşin kendi ailesiyle (sistemdeki gezegenleriyle) birlikte bir yerden başka yere hareket etmesini de imkân dâhilinde tutar. Bilim açısından doğru olup olmaması bir yana bırakılırsa da bu bilgi hadisin içeriğiyle uyumlu gözükmemektedir. Çünkü güneşin böyle bir hareketi (yolculuğu) olsa da bu yeryüzündekiler açısından güneşin doğup batmasına neden olmayacaktır.

Mevdûdî bu konuya ilişkin iki noktada kapsamlı değerlendirme yapmıştır. Bunların topluca zikredilmesi faydalı olacaktır. İlk olarak o, peygamberin, astronomi, fizik gibi alanlarda görüş belirtmeye değil insanlara ilim, irfân anlatmaya geldiğini vurgular. Bu

يا أَبَا ذَرٍّ، هَلْ تَدْرِي أَيْنَ تَذْهَبُ هَذِهِ؟ قَالَ: قُلْتُ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: فَإِنَّهَا تَذْهَبُ تَسْتَأْذِنُ فِي السُّجُودِ فَيُؤْذَنُ لَهَا، وَكَأَنَّهَا قَدْ قِيلَ لَهَا: ارْجِعِي مِنْ حَيْثُ جِئْتِ، فَتَطْلُعُ مِنْ مَغْرِبِهَا ثُمَّ قَرَأَ: ذَلِكَ مُسْتَقَرٌّ لَهَا فِي قِرَاءَةِ عَبْدِ اللَّهِ. Buhârî, “Tevhîd”, 22. Ferâhî hadisler ile Kur’ân’ın tefsiri konusunu ele alırken bu rivâyetî bir örnek olarak zikretmiştir. Fakat kendisi bunun şüpheli yönünün ne olduğunu açıklamamıştır. Bkz. Ferâhî, *Tefsîru nizâmî ‘l-Kur’ân*, 70.

¹³⁷³ Berk, *Do İslâm*, 318, 319.

¹³⁷⁴ Göndelvi, *Devâm-ı Hadîs*, 330-332; Mes’ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 428-432; Keylânî, *Â’îne-i Pervîziyyet*, 737.

rivâyette de Hz. Peygamber her şeyin Allah'ın hükmü altında olduğunu ve her an onun emrine tâbi olduğunu belirtir. İkincisi olarak ise peygamber hakikati anlaşılır kılmak için kendi döneminin ilmî imkânlarından yararlanır. Eğer peygamber, yüzyıllar sonra ortaya çıkacak olan bilgilerle hakikati anlatmaya kalksaydı, muhatap aldığı insanlar asıl gayeden uzaklaşıp peygamberin görüşünü eleştirmeye kalkarlardı. Bu da tebliğin amacına ulaşmasını engellerdi. Hz. Peygamber o dönemdeki ilmin tersine dünyanın hareketlerini açıklamaya kalksaydı, yüzyıllar öncesinden böyle bir konunun izah edilmiş olması bizler için bir mucize, ama o dönemin insanlarını imandan mahrum kılmak için bir neden olacaktı.¹³⁷⁵

Bu görüş sahiplerinden ayrı olarak Abdüsselam Rüstemî, farklı bir noktaya temas etmiştir. Ona göre, Kur'ân, güneşin doğuşu, batışı, gündoğumu ve günbatımıyla ilgili konulardan bahsettiği için güneş doğar ve batar. Kur'ân'da bahsedilenlere aykırı olan ilmî görüşler, değişkenlik arz ettikleri için kabul edilebilir değildir.¹³⁷⁶ Rüstemî'nin bu görüşünü kabul etmek mümkün değildir. Çünkü güneşin doğuş ve batışının asıl nedeninin, Dünyanın eksenini üzerinde hareketiyle ilgili olduğu artık bir görüş olmaktan çıkıp gözlemlerle de ispatlanmış bir konudur.

b. Arş'ın altına gitmesinden maksat nedir? Sorusuyla ilgili olarak iki mana karşımıza çıkmaktadır. Göndelvi'nin bu konudaki beyanının özeti şudur: Güneş gözden kaybolduktan sonra nereye gitmektedir? Bu soruya cevap olarak, Hz. Peygamber'in verdiği cevap şu anlama gelmektedir. Güneş görünür olduğunda nasıl ki hareket halindeymiş gibi giderken görülüyorsa aynı şekilde görünmediği zamanda da hareketine yani gitmeye devam eder. Hatta giderek Arş'ın altına yani uzağa gider.¹³⁷⁷ Gönderlvî bunu misal âlemine teşbih halinde de açıklar ona göre misal âleminde salık'e (seyr-i süluk eden kişiye) Arş bir taht gibi görünür ve salık yerin ne tarafında olursa Arş'ı işte o tarafta, başının yönünde (yani yukarı tarafında en yüksek yerde) âlemin en uzak noktasında hisseder. Gecenin yarısında onun tam ters tarafında olur. (Yani sâlikin ayak yönünde yerin öte tarafında. Böylece arş altında hisseditir). İşte buna Tahtü'l-Arş denir. Yani güneş görüldüğü sürece salikin gözünde Arş'a yakın olur. Tamamen diğer tarafa gittiğinde de Tahtü'l-Arş'ın yanına gitmiş olur ve o makamına gece yarısından sonra

¹³⁷⁵ Mevdûdî, *Resâil u Mesâil*, 2: 22.

¹³⁷⁶ Rüstemî, *İnkâr-ı Hadîs*, 406-408.

¹³⁷⁷ Anlaşıldığı üzere burada Arş altına girmek, çok uzağa gitmek anlamında tevcih edilmiştir.

terk edip doğar. Göndelvî der ki keşif sahiplerinden başka kimse bunu hissedemez.¹³⁷⁸ Keylânî diğer bir tevcih olarak şunu dile getirmiştir: Kâinatı gökler, gökleri Arş ihtiva etmiştir (içine almış), bu yüzden secde eden her şey aslında arş altında secde etmektedir.¹³⁷⁹

c. Secde etme konusunda aşağı yukarı bütün yazarlar aynı görüşe sahiptirler. Onlara göre güneşin secdesi, insanınki gibi değildir. Aksine ilahî emir gereği sürekli hareket halinde olmasına secde denilmiştir. Bu görüştekiler, güneş ve diğer varlıkların secde etmesini beyan etmek için bazı âyetleri delil göstermişler (el-İsrâ 17/44; el-Hac 22/18 vb.) ve ilgili varlıkların kendine münasip secde keyfiyeti olduğunu vurgulamışlardır.¹³⁸⁰ Rüstemî işte bu temel görüşe şu hususu da ekler. Güneşin secde etmesi onun durmasını gerektirmez. Islâhî secde konusunda yukarıda anlatılan duruma ilavede bulunarak der ki gece vakti her şeyin gölgesi “secdeye düşmüş” olur ve sabah vakti tekrar secdeden kalkmaya başlar.¹³⁸¹ Fakat güneşin gölgesi olmadığına bu te’vil doğru gözükmemektedir ki asıl konu onun secdesidir.

d. Son husus şudur: Güneşin izin istemesi ve müsaade alamamasının anlamı nedir? Bu konuda Mes‘ûd, şu açıklamayı yapar. Güneş her an ilâhî izne tabidir. İlerleyişine bir engel olmadıkça kendisine izin verilmiş gibi sayılır ve ilerleyişini sürdürür. Kıyamete yakın, doğuşuna izin verilmeyecek olmasının anlamı ise aynı yöne doğru hareket etmek isteyeceğinde ona izin verilmeyecek ve Allah’ın hükmüyle ters yönde dönmeye başlayacak olmasıdır.¹³⁸² Ters yönde nasıl hareket edeceği konusuna bir örnek olarak Mars’ta benzer olayın yaşandığına işaret edilmiştir. Meymen, 30 Temmuz 2003’tte Mars’ın hareketin önce durduğunu sonra ters yöne doğru hareket etmeye başladığını ve bu sebeple 29 Eylül’e kadar orada güneşin batıdan doğduğunu zikreder. Bu olaya bilim insanları *Retrograde Motion* (geriye hareket) adını vermişlerdir. Onlar güneş sistemindeki her yıldızın bir gün mutlaka bu şekilde hareket edeceğini de belirtmişlerdir.¹³⁸³

¹³⁷⁸ Göndelvî, *Devâm-ı Hadîs*, 330-332.

¹³⁷⁹ Keylânî, *Â’ine-i Pervîziyyet*, 738.

¹³⁸⁰ Göndelvî, *Devâm-ı Hadîs*, 330-332; Mevdûdî, *Resâil u Mesâil*, 2: 21, 22; Islâhî, *Tefhîm-i Dîn*, 73; Mes‘ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 428-432; Keylânî, *Â’ine-i Pervîziyyet*, 737; Rüstemî, *İnkâr-ı Hadîs*, 406, 408; Virk, *Mütûn-i Hadîs*, 426.

¹³⁸¹ Gölgenin uzaması ve kısılmasını kastetmektedir.

¹³⁸² Mes‘ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 428-431.

¹³⁸³ Meymen, *İslâm key Mücrim kon*, 109.

4.1.14. Güneşin Şeytanın İki Boynuzu Arasından Doğması

Hiz. Peygamber güneşin doğuşu ve batışı anında namaz kılmaktan men etmiş ve bunun sebebi olarak güneşin şeytanın boynuzları arasından doğmasını zikretmiştir”.¹³⁸⁴

Bu hadis iki yönden eleştirilmiştir:

a. Güneş her an dünyanın bir noktasında doğmaktadır. Hadis doğru kabul edildiği takdirde şeytanın her an onun karşısında durması gerekir. Durum böyleyken hiçbir vakit namaz kılınmaması lazımdır.¹³⁸⁵ Bu itiraza şöyle cevap verilmiştir. Güneşin bir taraftan battığında başka bir taraftan doğduğunu herkes bilir fakat söz konusu hadiste anlatılmak istenen şudur. Güneş doğarken günümüzde de güneşe tazimde bulunan ve ibadet edenler bulunmaktadır. Dolayısıyla bu taklitten kaçınmak için o zamanda ibadetten men edilmiştir.¹³⁸⁶ Safder, konuya ilavede bulunarak, güneşin her an doğmasıyla ilgili olarak verdiği cevabında, her bölge için kendi ufuk noktasının dikkate alındığını, zira güneş oradan doğduğunda veya battığında o vakitte ibadet edilmediğini belirtir. O, Berk’in deliline cevap olarak, oruç halinde güneşin doğduğu vakitte yeme, içmenin haram olduğuna dair hükmüne temas etmiştir. Dediğine göre Berk’in mantığıyla hareket edilirse o zaman güneş her an bir yerlerden doğmakta olduğundan ramazan ayında hiçbir vakitte yemek yemek doğru olmaz.

b. İkinci itiraz şu yöndedir: Şeytanın boynuzları arasından güneşin doğması durumunda şeytanın çok uzun boylu olması gerekir. Berk’e göre, alın, vücuttan on altı kat küçük olur. Bu hesaba göre, güneşin şeytanın boynuzları arasından doğması için şeytanın boyunun güneşin boyundan on altı kat daha büyük olması gerekir. Bu açıdan bakıldığında şeytanın boyu yaklaşık beş yüz milyar mil olmalıdır.¹³⁸⁷ Bu durumda eğer o yerde ayakta dursa güneşin yüksekliği onun ayak bileği yüksekliğinde olur. Bu kadar büyük bir şeytan nereye sığar?¹³⁸⁸ Bu itiraz iki esasa dayanır. Her canlının vücudu onun alınından on altı kat büyük olur. İkincisi ise güneş gerçekten de şeytanın boynuzları

¹³⁸⁴ “لَا تَحْزُوا بِصَلَاتِكُمْ طُلُوعِ الشَّمْسِ، وَلَا غُرُوبِهَا، فَإِنَّهَا تَطْلُعُ بِقَرْنَيْ الشَّيْطَانِ”. Buhârî “Bed’u’l-halk”.

¹³⁸⁵ Berk, *Do İslâm*, 320, 321.

¹³⁸⁶ Muhammed Serferâz Hân Şafder, *Şurf Eyk İslâm bi-Cevâb Do İslâm*, 3. Baskı. (Gucrânâvâle: Mektebe-i Şafderiyye, 1964), 165-173; Keylânî, *Â’ine-i Pervîziyyet*, 748; Meymen, *İslâm key Mücrim kon*, 107. Mes’ûd Ahmed bunun gayb bilgilerden olup buna iman edilmesinin gerektiğini vurgular. Bkz. Mes’ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 431, 432.

¹³⁸⁷ Güneşin çapı 32 milyar mil hesabıyla bu kadar olur. Bu Berk’in verdiği verilerdir.

¹³⁸⁸ Berk, *Do İslâm*, 320, 321.

arasından doğmaktadır. Birinci esasın geçtiği yerlere Safder, şu şekilde yanıt verir. İnsanlarda bile bu kaide geçerli olmadığı gibi yılan ve bu türe giren birçok diğer canlıda da geçerli değildir. Bu canlıların vücudunun uzunluğu alın kısmından on altı kattan daha fazladır. Bu nedenle bu kaide doğru değildir.¹³⁸⁹ Güneşin şeytanın boynuzlarının arasından doğmasını bütün görüş sahipleri örfî manaya hamletmişlerdir. Buna göre, iki parmak arasından güneşe bakıldığında nasıl ki parmakların arasından doğuyormuş gibi görünüyorsa şeytan da güneşin karşısında durduğunda güneşin onun boynuzları arasından doğduğu şeklinde tabir edilmiştir. Bunun için Kur'ân'dan şöyle örnek verilmiştir: Kur'ân güneş hakkında şöyle buyurur: “Onu siyah balçıklı bir su gözesinde batar (gibi) buldu.” (el-Kehf 18/86). Yani burada olaya şahitlik edenler açısından öyle görünür.¹³⁹⁰ Bazı düşünürler bu âyette geçen ve bu kadar büyük olan güneşin, bir su gözesinde nasıl battığı konusuna da benzer itirazın olabileceğini dile getirmişlerdir. Rüstemi, bir te'vilinde bunu mecaz anlama hamletmiştir. Buna göre şeytan bu iki vakitte güneşi, ona tapanların gözünde zarif kılar ki böylece ona tapınsınlar. Zarif kılması, güneşin başının üzerine koymuş gibi görünmesidir.¹³⁹¹

4.1.15. İsrailoğulları ve Fareler

Ebû Hüreyre, Hz. Peygamber'in İsrailoğulları hakkında şöyle bir yorumda bulunduğunu nakleder: İsrailoğulları'ndan bir kavim yok oldu. O kavmin ne (kötülük) işlediği bilinmez. Ben onların fare olduğunu düşünüyorum. Çünkü fare, bir yere kendisi için deve sütü konulduğunda onu içmez de, koyun sütü konulduğunda içer”.¹³⁹²

Bu rivâyet Hz. Peygamber'in ilmi yönünden eleştirilmiştir. İtirazın kime ait olduğu açıkça belirtilmemiş olsa da Zübeyr Alizeî'nin (ö. 2013)¹³⁹³ nakletmesinden büyük

¹³⁸⁹ Safder, *Şırf Eyk İslâm*, 165-173.

¹³⁹⁰ Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 431; Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 749, 750; Safder, *Şırf Eyk İslâm*, 165-173; Rüstemi, *İnkâr-ı Hadîs*, 429, 430; Alizeî, *İ'tirâzât*, 83.

¹³⁹¹ Rüstemi, *İnkâr-ı Hadîs*, 429, 430.

¹³⁹² فَقَدْتُ أُمَّةً مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا يُدْرِي مَا فَعَلْتُ، وَإِنِّي لَا أَرَاهَا إِلَّا الْفَارَ، إِذَا وَضِعَ لَهَا أَلْبَانُ الْإِبِلِ لَمْ تَشْرَبْ، وَإِذَا وَضِعَ لَهَا أَلْبَانُ الشَّاءِ شَرِبَتْ فَحَدَّثْتُ “ Buhârî, “Bed'u'l-halk”, 15.

¹³⁹³ 1957 yılında Pakistan'ın Attak (Attock) şehrine bağlı bir kasabada dünyaya geldi. Pencap üniversitesinde Arapça ve İlahiyat alanında iki lisans eğitimi aldı. 90 günde Kur'ân'ı ezberleyen Alizeî, Guvrânvalle ve Faysalâbâd'daki Ehl-i Hadis ekolüne bağlı medreselerde İslâmî ilimler eğitimi aldıktan sonra kendi şehrinde (Attock) bir medrese açmış, yanı sıra *el-Hadis* isimli bir derginin neşrini de gerçekleştirmiştir. Bu iki faaliyet hala devam etmektedir. Meşhur hocaları arasında Atâullah Hanîf Bocyânî, Muhibbullâh Şah Râşidî, Bedî'uddîn Şah Râşidî yer almaktadırlar. Ricâl sahasında uzman sayılan, arkada 80 civarında eser bırakan ve ehl-i Hadis ekolünün meşhur savunucusu olan Alizeî

ihtimalle Şebbîr Ahmed'e ait olduğu anlaşılmaktadır.

Bu itiraza üç cevap verilmiştir: 1. Hz. Peygamber'in bunu kendi düşüncesi olarak ortaya koyma ihtimali rivâyetin lafızlardan (إِنِّي لَا أَرَاهَا) anlaşılmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber farelerin süt içmeme olayına da kıyas yapmıştır. Demek ki o zamana kadar kendisine, meshe uğramış kavimlerin üç günden fazla yaşamadıklarıyla ilgili vahiy gelmemiştir. Eğer böyle bir vahiy gelmiş olsaydı kendisi kıyas yapmazdı. Daha sonra bu konuda Hz. Peygamber'e bilgiler verildiğine dair Abdullah b. Abbas'ın rivâyeti malumdur.¹³⁹⁴ 2. İkinci cevap olarak bu olay teşbihe hamledilmiştir, zira Hz. Peygamber İsrailoğullarını farelere benzetmiştir ki onlar deve sütünden nefret eder ve koyun sütü içerlerdi. Ayrıca bu örnek de sırf meshe uğramış olan İsrailoğullarına aitti.¹³⁹⁵ Diğer bir cevap olarak Alizeî, bu rivâyetin mensuh olduğunu dile getirmiştir. Fakat buna mensuh demesi doğru gözükmemektedir, çünkü nesh hükümlerinde gerçekleşir, olaylarda değil.

4.1.16. Etin Bozulmasının İsrailoğullarıyla İlgisi ve Kadınların Hıyanetinin Havvâ'dan Kaynaklanması

Ebû Hüreyre Rasûlullah'ın şu sözünü nakleder: “Eğer İsrailoğullar olmasaydı et bozulmazdı, Havvâ olmasaydı kadınlar kocalarına hıyanet etmezdi”.¹³⁹⁶

Bu rivâyete yöneltilen iki itiraz ve ilgili cevaplar şöyle sıralanabilir:

a. İsrailoğullarından önce maddenin özellikleri farklı mıydı ki et bozulmamaktaydı ve İsrailoğullarından sonra değişime uğradı? Zira etin bozulmasının nedeni İsrailoğullar değil mikroplardır.¹³⁹⁷ Bu itiraza verilen cevap şöyle ifade edilebilir: Burada maddenin özelliklerinin değişmesi söz konusu değildir. Hakikat olan şudur: İsrailoğullarından önce eti depolama alışkanlığı yoktu. İsrailoğulları, kendilerine indirilen bildiricin kuşlarını etini depolamaya başladılar. Bu şekilde depolama ve etin bozulması başlamış

2013'te vefat etmiştir. Bazı eserleri şunlardır: *Envâru's-şahîfe fi'l-eḥâdisi 'z-za'ife*, *Tuhfetü'l-aḳviyâ fi tahkîki kitâbi 'z-ẓu'afâ*, *el-Fethu'l-mübîn fi tahkîki ṭabaḳâti'l-müdellesîn*. Bkz. Zübeyr Alizeî, *Nûru'l-Ayneyn fi İsbât-ı Raf'i'l-Yedeyn*, bn.y. (Lahor: Mektebe-i İslâmiyye, 2012), 13-17.

¹³⁹⁴ قَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ الْقَرْدَةُ وَالْخَنَازِيرُ، هِيَ مِمَّا مَسَخَ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يُهْلِكْ قَوْمًا، أَوْ يُعَذِّبْ قَوْمًا، فَيَجْعَلَ “لَهُمْ نَسْلًا”. Müslim, “Kader”, 33.

¹³⁹⁵ Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 744, 745; Rüstemi, *İnkâr-ı Hadîs*, 420, 421; Alizeî, *İ'tirâzât*, 44. Keylânî yalnız Hz. Peygamber'in düşüncesi kısmını zikretmiştir.

¹³⁹⁶ “لَوْلَا بُنُو إِسْرَائِيلَ لَمْ يَخْنَرْ اللَّحْمُ، وَلَوْلَا حَوَاءُ لَمْ تَخْنُ أَنْثَى رَوْحَهَا”. Buhârî, “Eḥâdisü'l-enbiyâ”, 1.

¹³⁹⁷ *Maḳām-ı Hadîs*, 204. Eserde rivâyete yönelik herhangi bir itiraz zikredilmemiştir.

oldu. Sonrakiler de onlara takip etmişlerdir.¹³⁹⁸ Alizeî, konuyu bir başka yönden de ele alır: Şüphesiz etin bozulması mikroplar nedeniyledir. Fakat onun da asıl nedeni sırf mikroplar değil, İlahi iradedir. Bunun için sırf gözleme dayanarak rivâyeti reddetmek doğru değildir. Rivâyeti inkâr, Kur'âncılardan geldiğinden Alizeî, İsrailoğullarından önce de etin bozulduğuna dair delil olacak şekilde âyetler gösterilmesini talep etmiştir. O, zahirî anlamdan başkasına yönlendiren bir karine bulunmadıkça hadisteki kelimeleri zahirine iman etmekte felah olduğunu da vurgulamıştır.¹³⁹⁹

b. Hadisin Havva'yla ilgili kısmı iki yönden eleştirilmiştir. Birincisi şudur: Bu rivâyet “Herkes kazandığına karşılık bir rehindir” (el-Müdesir 74/38) âyetine muhaliftir. Zira bir insanın varlığı ya da onun kötülüğü sonraki insanlar için ayak bağı olamaz. İkincisi ise: Kur'ân işlenen bu hatayı “Şeytan ayaklarını oradan kaydırıldı.” (el-Bakara 2/36) âyetinde Âdem ve Havva'nın, her ikisine nispet etmiştir. Hatta “Âdem Rabbine isyan etti.” (Tâhâ 20/121) âyeti bunu Hz. Âdem üzerine bırakmıştır. Bu yüzden söz konusu rivâyet Kur'ân'a aykırı sayılmıştır. Keylânî, bu itirazın kime ait olduğunu zikretmeksizin şöyle cevap verir: Burada hıyanetten maksat Havva validemizin Hz. Âdem'i meyve yemeye ayartmasıdır. Çünkü ondan önce hiçbir hanım yoktu, bu yüzden kocasına hıyanet eden ilk kadın olarak nitelendirilmiştir. Zira Ona göre Kur'ân ilgili âyette (el-Bakara 2/36) olayın tüm detaylarını anlatmamıştır, bu yüzden söz konusu rivâyetin Kur'ân'a aykırı olduğunu düşünmek de doğru değildir.¹⁴⁰⁰ Rüstemî, “Âdem Rabbine isyan etti.” (Tâhâ 20/121) âyetinden hareketle ortaya konulan itiraza cevap vermiştir. Ona göre genellikle işlerin yürütülmesine erkek öncülük eder, bu yüzden âyette söz konusu fiil Hz. Âdem'e nispet edilmiştir.¹⁴⁰¹ Yani bundan sadece onun sorumlu olduğu sonucunu çıkarmak doğru değildir.

4.1.17. Mescid-i Aksâ'nın İnşası

Yeryüzündeki ilk mescid hakkında Hz. Ebû Zer'in sorduğu soruya cevap verirken Hz. Peygamber, ilkinin Mescid-i Harâm ve kırk senelik farkla ikincisinin Mescid-i Aksâ olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁰²

¹³⁹⁸ Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 745; Rüstemî, *İnkâr-ı Hadîs*, 422, 423.

¹³⁹⁹ Alizeî, *İ'tirâzât*, 45, 46.

¹⁴⁰⁰ Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 745, 746.

¹⁴⁰¹ Rüstemî, *İnkâr-ı Hadîs*, 422-424.

¹⁴⁰² قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَيُّ مَسْجِدٍ وُضِعَ فِي الْأَرْضِ أَوَّلُ؟ قَالَ: الْمَسْجِدُ الْحَرَامُ قَالَ: قُلْتُ: ثُمَّ أَيُّ؟ قَالَ الْمَسْجِدُ الْأَقْصَى قُلْتُ: كَمْ كَانَ بَيْنَهُمَا؟ قَالَ: “

Gulâm Ceylânî Berk, Beytullah'ın Hz. İbrâhim, Mescid-i Aksâ'nın ise Hz. Süleyman tarafından inşa edildiğini esas alarak bu rivâyeti eleştirmiştir. Bu temelden hareketle o, bunlar arasında en az bin yıllık zaman aralığı olduğunu söyleyerek söz konusu rivâyette tarihî bir hata bulunduğunu iddia eder.¹⁴⁰³ Bu şüpheyeye verilen cevaplarda iki hususa dikkat çekilmiştir:

a. Hadislerde zikredilen kırk senelik mesafe bu iki mescidin ilk yapıları arasında. Bu yorumun ispatlanması için her iki mescidin Hz. İbrahim'den önceye ait olduğuna dair bazı deliller verilmektedir. Mesela hadiste Ebu Zer'in "أَيُّ مَسْجِدٍ وُضِعَ فِي الْأَرْضِ أَوَّلَ" şeklindeki ifadesi esas alınarak şöyle bir soru sorulmuştur: Eğer söz konusu soruya verilen cevap Hz. İbrahim'in inşasından bahsediyorsa o zaman ondan önceki peygamberlerden hiçbiri mescit yapmamış mıdır?

Diğer bir delil ise Hz. İbrahim'in Hz. Hacer'i Mekke'de bırakıp döndüğünde söylediği "Rabbimiz! Ben çocuklarımdan bazısını, senin kutsal evinin (Kâbe'nin) yanında ekin bitmez bir vadiye yerleştirdim." (İbrahim 14/37) şeklindeki ifadesidir. Hâlbuki orada bir mescit yoktu. Hz. İbrahim, oğlu İsmail ile birlikte ka'be'yi daha sonra yapmıştı. Demek ki Hz. İbrahim'in inşasından önce orada bir mescidin temelleri vardı. Ayrıca Hz. İbrahim ve İsmail'in Beytullah'ı inşa ettiğini anlatan âyet: "Hani İbrahim, İsmail ile birlikte evin (Kâbe'nin) temellerini yükseltiyordu." (el-Bakara 2/127) âyeti de bunun bir delili sayılmıştır. Âyete göre burada Beytullah'ın temellerinin yükseltilmesiyle alakalı bilgi verilmektedir. Bu da binaya sıfırdan başlanılmayıp önceden kalan bazı temellerin bulunduğu işaretlerdir.

Hz. İbrahim'in insanları hacca çağırırken Beytullah'a eski ev (البيت العتيق) (el-Hac 22/29) demesi de bunun önceden inşa edilmesinin bir delili sayılmıştır. Bu âyetler yanında bazı hadisler de delil gösterilmiştir. Mesela bir rivâyette Beytullah'ın Hz. Âdem tarafından inşa edildiği zikredilmiştir.¹⁴⁰⁴ Bir başka rivayette: Hz. Peygamber hacca giderken Uşfân (عسفان)¹⁴⁰⁵ vadisinde Hz. Ebû Bekir'e onun hangi vadi olduğunu sormuş, o da Uşfân diye cevap verince Rasûlullah (s.a.), Hz. Hûd ve Hz. Salih'in develer üzerinde el-

بُحَارِئِ، "Ehâdisü'l-Enbiyâ", 11. "أَرْبَعُونَ سَنَةً، ثُمَّ أَتَيْنَا أَذْرَكْتَكَ الصَّلَاةَ بَعْدَ فَصْلَةٍ، فَإِنَّ الْفَضْلَ فِيهِ

¹⁴⁰³ Berk, *Do İslâm*, 189-192.

¹⁴⁰⁴ Abdürrezzâk, *Musannef*, 5: 91; Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 243-249; Virk, *Mütûn-i Hadîs*, 473-478.

¹⁴⁰⁵ Cuhfe ve Mekke arasında bir vadidir. Bkz. Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, bn.y. (Beyrut: Dâru Şâdir, 1977), 2: 111.

Beytül'l-Atfık'e haccettiğini söylemiştir.¹⁴⁰⁶ Bu peygamberler Hz. İbrahim'den önce geldiğine göre Beytullah'ın da ondan önce var olması gerekliliği anlaşılmıştır.

Konunun ikinci kısmı, yani el-Beytülmakdis'in inşasının da Hz. İbrahim'den önce yapıldığını ispatlamak için bazı deliller öne sürülmüştür. Mesela bir rivâyete göre Hz. Âdem Beytullah'ın inşaatını tamamladığında Hz. Cebrâil ona gelmiş ve Beytülmakdis'i inşa etmesini istemiş. Bunun üzere Hz. Âdem oraya gidip bir mescit yapıp kurban kesmiştir.¹⁴⁰⁷

b. Cevapların ikinci boyutu ise söz konusu rivâyette Hz. İbrahim'in inşa ettiği Beytullah kastedildiği takdirdedir. Cevap verenlere göre Beytülmakdis'in ilk mimarı Hz. Süleyman değildir. Bunun için bazı deliller zikredilmiştir. Mesela Kur'ân'da oranın topraklarını bereketli, mukaddes olarak nitelendiren âyetler (el-Mâide 5/21; el-İsrâ 17/1) buna delil olarak zikredilmiştir. Hz. Musâ, Sinâ dağına çıktığında “sen mukaddes vadi Tuvâ'dasın.” (Taha 20/12) ifadesiyle muhatap kılınmasından hareketle Tûr dağının yakınlarında bir Beytülmakdis'in bulunduğu ve Hz. Mûsâ'nın oraya hicret ettiği anlaşılmaktadır.¹⁴⁰⁸ Hz. Mûsâ, Hz. Süleyman'dan önce geldiğine göre Mescid-i Aksâ'nın ilk mimarı Hz. Süleyman olamaz.

Diğer kısım deliller ise Beytül'l-Makdis'in Hz. Ya'kûb tarafından imar edilmiş olduğu yönündedir. Bunun için Tevrat'tan bazı cümleler delil gösterilmiştir. Mesela Serferaz Hân Safder'in, Tevrat'a¹⁴⁰⁹ atıfta bulunarak naklettiği olay şöyledir: Hz. Ya'kûb Beer-Şeva'dan çıkıp Harran'a doğru yola koyulmuş. Bir yerde geceyi geçirmek için konaklamış ve bir taşı başının altına koyup uyumuş. Rüyada melekleri görmüş. Allah ile konuşmuş, bazı müjdeler almış. Sabahlayınca orasının Allah'ın evi (Beytullah) olduğunu anlamış ve başının altına koyduğu taşı dikerek üzerine yağ dökmüş ve o yerin ismini Beyt-îl koymuş. Önceden oranın ismi Luz'muş. Tevratın diğer bazı

¹⁴⁰⁶ “لَقَدْ مَرَّ بِهِ هُوْدُ، وَصَالِحٌ عَلَى بَكَرَاتٍ حُمْرٍ خَطْمُهَا اللَّيْفُ، أَرْزُهُمُ الْعَبَاءُ، وَأَرْزِيئُهُمُ النَّمَارُ، يُلْبَوْنَ يَحْجُونَ الْبَيْتَ الْعَتِيقَ”. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 495.

¹⁴⁰⁷ Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 247-249; Virk, *Mütûn-i Hadîs*, 477, 478. Bu bilgilerin asıl kaynağı İbn Hacer ve Aynî'dir. Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 6: 409; Mahmûd b. Ahmed Bedreddin el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, bn.y. (Dâru İhyâi't-Türâşi'l-Arabî, ts.), 15: 262, 263. Aynî Beytullah'ın inşaatından kırk sene sonra Hz. Âdem'in evlatlarından birinin Beytülmakdis'i inşa ettiğini de bir ihtimal olarak zikrederler.

¹⁴⁰⁸ Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 247-249; Virk, *Mütûn-i Hadîs*, 477, 478.

¹⁴⁰⁹ Yaratılış 28/10-22.

cümlelerinden¹⁴¹⁰ de hareketle Hz. Ya‘küb’un orada kurban yeri inşa ettiği zikredilerek Beytûlmakdis’in temelini onun tarafından atıldığı iddia edilmiştir.¹⁴¹¹

Gulâm Ceylânî Berk ise Britanica Ansiklopedisine¹⁴¹² atıfta bulunarak Beyt-îl’in, Yeruselim’den (Kudüs) on bir kilometre kuzeyde olduğunu, ayrıca Hz. Ya‘küb’un inşa ettiği diğer bir kurbanlığın Yeruselim’den kırk kilometre kuzeyde bulunduğunu zikrederek bu cevabın yanlış olduğunu dile getirmiştir. Yani Hz. Ya‘küb’un inşa ettiği mescit, Beytûlmakdis değildir.¹⁴¹³ Berk’in bu itirazına verilmiş bir cevaba rastlanmamıştır.

4.1.18. Kayser ve Kistrâ’nın Sonu Hakkındaki Haber

Hz. Peygamber, Kistrâ ve Kayser’in ölümünden sonra bir daha Kistrâ ve Kayser’in olmayacağını Müslümanlara bildirmiştir.¹⁴¹⁴

Gulâm Ceylânî Berk bu rivâyeti iki yönden eleştirmiştir:

a. Kistrâ’nın tam tersine Kayser Hz. Peygamber’in mektubu ve elçisine saygılı davranmıştı. Bu yüzden Hz. Peygamber’in de onun hakkında iyi tepki göstermesi gerekirdi. Tıpkı Habeşistan hükümdarı Necâşî’ye (ö. 9/630) karşı yaptığı gibi. Ancak rivâyette zikredilen durum çok farklıdır.¹⁴¹⁵ Ahlâkî yönü içeren bu itiraza iki cevap verilmiştir: Kayser iman etmediği ve devamlı Müslümanlara karşı savaştığından onun durumu Necâşî gibi değildi. Ayrıca hadiste yer alan söz bir beddua değil Hz. Peygamber’in onlar hakkında verdiği bir haberdur. Haber ve beddua arasındaki farka işaret edilerek ahlakî yönden yapılan bu eleştiri reddedilmiştir.¹⁴¹⁶

b. Tarihî açıdan yapılan itirazın özeti ise şudur: Nihavend savaşında¹⁴¹⁷ İran İmparatorluğu tamamıyla yıkıldığı için haberin Kistrâ hakkındaki kısmı doğru çıkmıştır.

¹⁴¹⁰ Yaratılış 35/1, 2, 3; 33/18-20.

¹⁴¹¹ Şafder, *Şırf Eyk İslâm*, 38-44; Virk, *Mütûn-i Hadîs*, 473-478.

¹⁴¹² Mezkuir kaynakta Beyt-îl’in (Bethel) Yerûşâlayim’in kuzeyinde bulunduğuna dair bilgi varsa da, on kilometrelik mesafeye temas edilmemiştir. Bkz. Encyclopaedia Britannica, “Bethel”, erişim: 18-09-2019. <https://www.britannica.com/print/article/63414>

¹⁴¹³ Berk, *Do İslâm*, 192, 193.

¹⁴¹⁴ “إِذَا هَلَكَ كِسْرَى فَلَا كِسْرَى بَعْدَهُ، وَإِذَا هَلَكَ قَيْصَرٌ فَلَا قَيْصَرَ بَعْدَهُ، وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، لَأَنْفَقَنَّ كُنُوزَهُمَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ”. Buhârî, “Eymân”, 3.

¹⁴¹⁵ Berk, *Do İslâm*, 185, 189.

¹⁴¹⁶ Mes‘ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 239, 240; Şafder, *Şırf Eyk İslâm*, 164.

¹⁴¹⁷ Savaşın detayları için bkz. İbrahim Sarıçam, “Nihâvend”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33: 98, 99.

Ancak Kayserle ilgili kısım böyle değildir. Hz. Peygamber'in dönemindeki Kayser 641 yılında vefat etmiş ama Roma imparatorluğu ise Fatih Sultan Mehmet (ö. 886/1481) tarafından İstanbul'un fethedilene kadar devam etmiştir. Böylece Kayser'in hanedanı 823 yıl hüküm sürmüştür. Berk'e göre bunca zaman sonra bir milletin yıkılması tabii bir olaydır. Yani bunu Hz. Peygamber'in verdiği habere bağlamanın bir anlamı/önemi yoktur.¹⁴¹⁸

Bu şüpheye verilen cevaplarda iki nokta üzerinde durulmaktadır. Birisi, hadiste zikredilen Kayser ve Kistrâ'dan kimlerin kastedildiğidir. İkinci ise gelecekle ilgili verilen haberin geç zamanlarda gerçekleşmesinin onun değeri üzerinde etki yaratıp yaratmayacağıdır.

Birinci konu hakkında iki ihtimal zikredilerek cevap verilmiştir: 1. Kayser ve Kistrâ ile belli kişiler değil Roma ve İran imparatorluğu kastedilmektedir.¹⁴¹⁹ Çünkü hadiste Kistrâ ve Kayser isminin nekra olması bundan belli şahısların değil konumlarının kastedildiğini gösterir. Ayrıca başka bir hadiste "Bunlar (Kistrâ) paramparça olacak, diğerleri (Kayser) ise devam edecek"¹⁴²⁰ şeklinde geçen ifadenin Kayser ve Kistrâ'nın akıbetinin farklı olacağına işaret etmesidir. 2. Muhammed Ekrem Virk, İmam Şafî'ye atıfta bulunarak¹⁴²¹ şunu nakleder: Şamla ticari ilişkisi olan Araplar Müslüman olduğunda Şam ve Irak'ta sıkıntılara maruz kalacaklarından endişelenmişler, Hz. Peygamber söz konusu haberiyle onları müjdelemiş ve rahatlatmıştır. Nihayetinde Pers, Irak, Şam bunların elinden alınmış, fakat Roma topraklarında hakimiyetleri devam etmiştir. Virk bu ihtimalin daha sağlam olduğunu dile getirir.

Cevapların ikinci boyutu, bir haberin geç zamanda gerçekleşmesinin onun değeri üzerinde bir etkisinin olmadığı iddiasıdır. Gelecekle ilgili haber bir olayın vuku bulmasına neden olan sebep değil fakat onun hakkında önden verilen bir bilgidir. Bu yüzden ilgili olayın erken veya geç ortaya çıkması o haberin doğruluğu üzerinde bir etki yaratmaz. Bunun için Kur'ân'daki benzer haberler delil gösterilmiştir. Onlardan bazıları şunlardır: Mesela "İnsanların hesaba çekilmeleri yaklaştı. Hâlbuki onlar gaflet içinde

¹⁴¹⁸ Berk, *Do İslâm*, 185, 187.

¹⁴¹⁹ Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 240, 242; Virk, *Mütûn-i Hadîs*, 487.

¹⁴²⁰ "أَمَّا هَؤُلَاءِ فَيَمْرُقُونَ، وَأَمَّا هَؤُلَاءِ فَسَيَكُونُ لَهُمْ بَقِيَّةٌ". Ahmed b. Hüseyin Ebû Bekir el-Beyhaķî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk.

Muhammed Abdülkâdir Aţâ, 3. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 9: 301.

¹⁴²¹ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, bn.y. (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 4: 181, 182.

yüz çevirmekteler.” (el-Enbiyâ 21/1) âyeti kıyamet gününün yakın olduğunu belirtmiş ama uzun bir zaman geçmesine rağmen hâlâ kıyamet kopmamıştır. Hz. İsa’nın kendisinden sonra gelecek olan Hz. Muhammed hakkındaki müjdesi (es-Saff 61/6) yüzyıllar sonra gerçekleşmiştir. Ye’cûc ve Me’cûc hakkında haber (el-Enbiyâ 21/96) verilmiş, fakat cumhura göre onlar hâlâ gelmemiştir.¹⁴²² Bu örneklerden hareketle gelecekle ilgili haberlerin çok geç zamanlarda da gerçekleşebileceği sonucuna varılabilir ve bu durum haberin doğruluğu üzerinde bir etki yaratmaz. Eğer bunun tersi düşünülürse o zaman ilgili âyetlerden de şüphe etmek gerekecektir.

4.2. Peygamberler

Bu başlık altında Rasûlullah’ın (s.a) bazı peygamberlerle ilgili anlattıkları ele alınacaktır. Hz. Peygamber’i konu alan hadisler ise bir sonraki müstakil başlıkta işlenecektir.

4.2.1. Hz. Âdem

Hz. Âdem’in boyunun altmış zirâ (dirsekten parmakların ucuna kadarki) olduğuna dair rivâyet,¹⁴²³ insanlık tarihinde bu kadar uzun boylu birinin yaşadığının bilim ve tecrübe doğrultusunda tasdik edilememesi gerekçesiyle eleştirilmiştir.¹⁴²⁴ Bu şüpheyeye karşı söz konusu rivâyet iki şekilde yorumlanmıştır.

a. Rivâyette geçen altmış zirâ uzunluğu gerçek manada değildir. Muhammed Göndelvî, bundan maksadın Hz. Âdem’in misâlî vücudu olduğu ihtimalinden bahseder. Belki de, insanın sahip olduğu yüksek derece sayesinde başının göğe ermesi gibi yüksek sıfatlara sahip olmaktan kinaye ya da mübalağadır. Yeni doğan bebeğin altmış zirâ olması da bir ihtimal olarak zikredilmiştir.¹⁴²⁵ Benzeri bir ihtimali dile getiren Virk de bunun Hz. Âdem’in uzunluğuna bir işaret olduğunu söyler. Yani ona göre kastedilen husu altmış zira değil upuzun olmasıdır. O, Kendisi bunun için Hz. Peygamber’in “Âdem uzun boylu, gür saçlı biriydi. Sanki o, uzun hurma ağacı idi”.¹⁴²⁶ şeklindeki sözünü de buna

¹⁴²² Mes’ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 241; Şafder, *Şırf Eyk İslâm*, 159-165; Virk, *Mütûn-i Hadîs*, 485, 486. Mes’ûd Ahmed sadece kıyametle ilgili konuya temas etmiştir.

¹⁴²³ “خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ وَطَوَّلَهُ سِتُونَ ذِرَاعًا”. Buhârî, “Enbiyâ”, 1. *Maḳām-ı Hadîs*, 195. Bu rivâyet söz konusu kitapta şüpheli hadisler arasında zikredilmiş fakat herhangi bir eleştiri yapılmamıştır.

¹⁴²⁴ Maḳbûl Ahmed, *Muḳāla-i Hadîs*, 50 *Maḳām-ı Hadîs*, 195. (Şüpheli hadisler arasında zikredilmiş fakat herhangi bir eleştiri yapılmamıştır.)

¹⁴²⁵ Göndelvî, *Devâm-ı Hadîs*, 327.

¹⁴²⁶ “كانه نخلة سحوق”. Abdürrezzâk, *Muṣannef*, 3: 399.

delil göstermiştir. Zira hurma ağaçları da bu kadar uzun olmamaktadır, bu yüzden Virk iki şey arasındaki teşbih için *müşebbeh* ve *müşebbeh bih*'nin sadece bir yönden benzerliğinin yeterli olduğuna işaret edip buradaki teşbihin sadece uzunluğu ifade ettiğini dile getirir.¹⁴²⁷

b. İkinci anlam ise rivâyette altmış zirânın gerçek manada olduğu yönündedir. Yani Hz. Âdem gerçekten bu kadar uzunluğa sahipti. Bu yorumu ispatlamak için ortaya konulan deliller şöyle sıralanabilir:

Hz. Nuh'un uzun ömürlü olması Kur'ân'da geçmektedir. Fakat günümüzde ortalama yaşam süresi ondan çok azdır.¹⁴²⁸ Aynı şekilde bir hadiste geçtiği üzere bu ümmetin ortalama yaşam süresi altmış ile yetmiş arasındadır.¹⁴²⁹ Hz. Nuh'un ömrü ile karşılaştırıldığında bu onun ömrünün onbeşte birine tekabül eder. Ayrıca insanoğlunun boyu ortalaması 6 fittir (1.82 metre). Yaşam süresinde olduğu gibi boylarda da 1/15 oranı bulunmaktadır. Bereylvî¹⁴³⁰ ekolünün önde gelenlerinden ve Pakistan Şer'î mahkemesinin hâkimlerinden olan Muhammed Kerem Şah el-Ezherî (ö. 1998)¹⁴³¹ şöyle bir endişeyi de dile getirir: Bugün altmış zirâ uzunluğunda bir insanın bulunmaması bu rivâyeti inkâr etmek için bir sebep sayılabilecekse, yarın ömür bakımından Hz. Nûh'la ilgili âyetler de reddedilecektir. Bir âyet bile şüpheli hale geldiğinde Kur'ân'ın doğruluğu zedelenektir.

Rüstemî, Âd kavmindeki insanların boylarını da delil olarak sunar. Zira Kur'ân onlar hakkında: “O kavmi, içi boş hurma kütükleri gibi oracıkta yere serilmiş halde görürdün.” (el-Hakka 69/7) ifadelerini kullanmıştır ki onlar Hz. Âdem'den zaman olarak çok geç gelmesine rağmen bu kadar uzun boylu idiler.¹⁴³²

Ezherî, *el-Mecelletü'l-Mısriyye*'ye (Kahire)¹⁴³³ atıfta bulunarak, Amerika Birleşik

¹⁴²⁷ Virk, *Mütûn-i Hadîs*, 442, 443. Kendisi bunu Şîî âlim Abdullah Şübber'den (ö. 1242/1826-27) nakletmektedir. Bkz. Abdullah Şübber, *Meşâbîhu'l-envâr fî hall-i müşkilâti'l-aḥbâr*, thk. Müctebâ el-Mahmûdî (Kum: Dâru'l-Hadîs, 1432 h.), 1: 517.

¹⁴²⁸ Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 724; Muhammed Kerem Şah el-Ezherî, *Sünnet-i Hayri'l-Enâm*, bn.y. (Lahor: Ziyâü'l-Kur'ân Publications, 1998), 245-247; Rüstemî, *İnkâr-ı Hadîs*, 386, 387; Virk, *Mütûn-i Hadîs*, 439-441.

¹⁴²⁹ “أَعْمَارُ أُمَّتِي مَا بَيْنَ السَّيِّئِ، إِلَى السَّيِّئِ، وَأَقْلَهُمْ مَنْ يَجُورُ ذَلِكَ”. İbn Mâce, “Zühd”, 27.

¹⁴³⁰ Bu kelime birçok çalışmada “Birelî” şeklinde geçse de doğrusu bizim tespit ettiğimiz kullanımdır.

¹⁴³¹ Hayatı hakkında bkz. Abdulhamit Bırışık, “Ezherî, Muhammed Kerem Şah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), Ek-1: 432-434.

¹⁴³² Rüstemî, *İnkâr-ı Hadîs*, 386, 387.

¹⁴³³ (15 Ekim 1953), 8.

Devletleri’nde diş hekimlerinin 94. zirvesinde sunulan bir araştırmaya dikkat çekmiştir. Araştırmaya göre insan bedeninin geçirdiği evrim, dişlerin sayısı üzerinde de etki yaratmıştır. Önceleri insanlar kırk diş sahip ve çeneleri de büyüktü. Günümüzde otuz iki diş sahibiz. Fakat bir milyon yıl sonra bu sayı yirmiye düşecek.¹⁴³⁴ Ezherî, vücudun da evrimden etkileneceğini ifade etmekte ve şöyle bir itiraz yöneltmektedir: Bilimsel araştırmalar, Hz. Âdem’in boyuyla ilgili eleştiride bulunmuyorsa bizler neden ilgili rivâyeti tekzip ediyoruz?¹⁴³⁵ Virk, bu konuda İbn Batuta’nın Sri Lanka seyahatinde bir taş üzerinde Hz. Âdem’in on bir karış uzunluğundaki ayak izine rastladığına dikkat çekmektedir.¹⁴³⁶

4.2.2. Hz. İbrahim

4.2.2.1. Üç Yalan

Hz. İbrahim’le ilgili hadisler arasında tartışmalara neden olan birisinde ona üç yalan söylediği nispet edilmektedir. Rivâyet’e göre, kâfirlerle şenliğe gitmemek için “Ben hastayım.” (es-Sâffât 37/89) demiş. Kırdığı putlar hakkında soru sorulduğunda “Hayır! Bunu şu büyükleri yapmıştır.” (el-Enbiyâ 21/63) diye cevap vermiştir. Zalim padişahın zulmünden kurtulmak için kendi hanımı Sâre hakkında “kardeşimdir” ifadesi kullanmıştır.¹⁴³⁷ Bu sözlerden ilk ikisi Kur’ân’da da yer aldığından onların vukuu konusunda bir ihtilaf yoktur. Söz konusu rivâyeti kabul edenler ve etmeyenler, Hz. İbrahim’in bu sözleriyle kendisine karşı çıkanları susturacak nitelikte ifadeler kullandığı konusunda da ittifak etmişlerdir. Yani sözleri gerçekten yalan değildir. Fakat bir kısım düşünürler “Sare vakası” israiliyattan sayarak reddetmişlerdir.¹⁴³⁸

Asıl tenkit konusu ise bunlara yalan denmesidir. Hâlbuki bunlar yalan değildir. Söz konusu hadisi kabul etmeyenler bu rivâyetin iki bakımdan Kur’ân’a aykırı olduğunu düşünürler. Birincisi şudur: Dinin temeli Rasûlün doğruluğuna ve sadakatine bağlıdır, o asla yalan söylemez. Eğer Rasûlün de yalan konuşabildiği düşünülürse o zaman dinin

¹⁴³⁴ Asıl kaynağına ulaşamamıştır.

¹⁴³⁵ Ezherî, *Sünnet-i Hayri’l-Enâm* 245-247; Virk, *Mütûn-i Hadîs*, 441.

¹⁴³⁶ Virk, *Mütûn-i Hadîs*, 440, 441. Muhammed b. Abdillâh İbn Batûta, *Tuhfetü’l-enzâr fî garâ’ibi’l-emşâr*, bn.y. (Rabât: el-Akâdimiyyetü’l-Memleketi’l-Mağribiyye, 1417 h.), 4: 86.

¹⁴³⁷ “لَمْ يَكْذِبْ إِبْرَاهِيمُ إِلَّا ثَلَاثَ كَذَبَاتٍ... الخ.” Buhârî, “Nikâh”, 10. Ferâhî bu rivâyetin Kur’ân’a aykırı olduğunu dile getirmiştir. Bkz. Ferâhî, *Tefsîru nizâmi’l-Kur’ân*, 28. *Mağâm-ı Hadîs* kitabında bu rivâyet şüpheli hadisler arasında yer almakta ama hiçbir itiraza tâbi tutulmamaktadır. Bkz. *Mağâm-ı Hadîs*, 194.

¹⁴³⁸ Ceyrâcpûrî, *Hemârey Dînî Ulûm*, 51, 52; Gulâm Ahmed Pervîz, *Cû-i Nûr*, 5. Baskı (Lahor: Tûlû-i İslâm Trust, 1994), 171-176; Mevdûdî, *Resâil u Mesâil*, 2: 28-30.

bütün yapıtaşları yıkılır. İkinci itiraza göre, Kur’ân, Hz. İbrahim hakkında: “Gerçekten o, son derece dürüst bir kimse, bir peygamber idi.” (Meryem 19/41) buyurmuştur. Rivâyette ise ona yalan söyleme nispeti vardır.¹⁴³⁹ Pervîz *Sahîh-i Buhârî*’nin sıhhatinin korunması için “bu yalanları din adına söylediği” şeklinde bir hadisten¹⁴⁴⁰ bahsetmektedir. Yani o dini müdafaa etmek için böyle konuşmuştur. Pervîz, bu ikinci hadisi “bir yanlışın düzeltilmesi için diğer bir yanlışla düşmek” olarak niteler. Ona göre bunun doğru olmamasının delili, şefaât hadisinde zikredilen Hz. İbrahim’in genel şefaatten kaçınma tavrıdır.¹⁴⁴¹ İtirazın esas noktası şudur: Eğer bunların hepsi¹⁴⁴² dini müdafaa adına yapılmışsa demek ki Hz. İbrahim’in bir kusuru yoktur. Durum böyleyken şefaât hadisindeki olay ne olacaktır?

Bu itirazlara verilen cevaplar şöyle özetlenebilir:

a. Arap dilinde tariz (التعريض) için kizb (كذب) kelimesi kullanılır ve hadiste geçen ifade de bu anlamdadır.¹⁴⁴³ Bu görüştekiler tariz ve tevriyeyenin (التورية) caiz sayıldığına dair görüşlerini vakalarla bilirlilikte bildirmişlerdir. Çünkü hadisi inkâr edenler de hem Kur’ân ve söz konusu hadiste zikredilen iki vakanın tariz olduğu konusunda müttefiktir, bu yüzde detaylarının beyan edilmesine gerek duyulmamıştır. Hadiste bu olaylara kizb denmesinin tariz anlamında olduğunu ortaya koyan kısım ele alınacaktır. Virk, bazı âyetlerde peygamberlere günah nispetini bunun örneği olarak zikreder. Mesela: “Âdem Rabbine isyan etti ve yolunu şaşırdı.” (Tâhâ 20/121); “Dâvûd bizim kendisini imtihan ettiğimizi anladı. Derken Rabbinden bağışlama diledi” (Sâd 38/24) âyetleri bunlar arasında sayılabilir. Virk’in bu iki âyeti delil olarak kullanmasının esası şudur: Âyetlerde zikredilen durumlar hakkında iki şıktan birisi geçerlidir; ya zikredilen peygamberler gerçekten günah işlemişlerdir, ya da hakikat bunun tam tersidir. Eğer birinci durum doğruysa Hz. İbrahim’e nispet edilen yalan da bu kabildendir. İkincisi

¹⁴³⁹ Ceyrâcpûrî, *Hemârey Dînî Ulûm*, 51, 52; Pervîz, *Cû-i Nûr*, 171-176; *Kur’ânî Fayşaley*, (Lahor: Tûlû-i İslâm Trust, 1994), 1: 288, 289. Eslem Ceyrâcpûrî şunu ilave ediyor: İnsanda her an bir hastalık bulunabilir. Bu yüzden Hz. İbrahim’in o zaman hasta olması mümkündür. Put meselesinde kullandığı ifadeyi ise muhalifleri susturmak için söylemiştir. Yani bu ifadelerden hiçbiri yalan değildi.

¹⁴⁴⁰ “مَا مِنْهَا كَذِبٌ إِلَّا مَا حَلَّ بِهَا عَنْ دِينِ اللَّهِ”. Tirmizî, “Tefsîr”, 18.

¹⁴⁴¹ “فَيَأْتُونَ إِبْرَاهِيمَ فَيَقُولُونَ: أَنْتَ نَبِيُّ اللَّهِ وَخَلِيلُهُ مِنَ الْأَرْضِ، اشْفَعْ لَنَا إِلَى رَبِّكَ، فَيَقُولُ، فَذَكَرَ كَذْبَانِهِ، نَفْسِي نَفْسِي”. Buhârî, “Enbiyâ”, 11.

¹⁴⁴² Asıl hadisteki ta’rızler.

¹⁴⁴³ Selefî, *Maḳālât-ı Hadîs*, 374, 375; Ezherî, *Sünnet-i Hayri’l-Enâm* 237-245; Rüstemî, *İnkâr-ı Hadîs*, 383-385; Virk, *Mütûn-i Hadîs*, 298-301.

doğruysa¹⁴⁴⁴ o zaman Kur'ân neden peygamberlerin kusurlardan uzak olduğunu belirtecek şekilde bu olayları anlatmamıştır.¹⁴⁴⁵ Virk'in zikrettiği örnekler arasında en ikna edici olan delil Hz. Yûsuf örneğidir. Âyetlere göre o bir taraftan kardeşinin eşyalarına kâsesini koymuşken diğer taraftan onlara hırsız demiştir (Yûsuf 11/70). Oysa Kur'ân onun dürüst olduğunu belirtmiştir (Yûsuf 12/46).

b. Virk, ikinci cevap olarak İbn Kayyım'dan nakilde bulunur. Ona göre düşmanın şerrinden korunmak için *kizbin* bir kısmı olan *tariz* ve *tevriyeyi* kullanmak herkes için caizdir. Fakat enbiyanın sahip olduğu mevki bundan tamamen farklıdır. Onlar daima azimetle amel etmişlerdir. Bazen ruhsatla amel ettiklerinde kullandıkları tarizi de *kizb* olarak değerlendirmişler ve bunun üzerine istiğfar etmişlerdir. Enbiyanın tarizde bulunması bile yalan sayıldığından Hz. Peygamber onun için *kizb* kelimesini kullanmıştır. Öyle ki Hz. İbrahim bütün bunları yapmasında haklıydı. Virk, şöyle bir itirazı da dile getirir: *Kizb* kelimesinden maksat gerçek manada “yalan” demekse, hadise yöneltilen itiraz Kur'ân'a da yöneltilebilir. Çünkü her iki vaka Kur'ân'da da zikredilmektedir. o zaman Allah neden Hz. İbrahim'e Kur'ân'da (Meryem 19/41) siddîk demiştir¹⁴⁴⁶ Ne var ki tartışma bu olayların gerçekleşmesiyle alakalı değil Hz. İbrahim'in dile getirdiği ifadeler için *kizb* kelimesinin kullanılmasıyla alakalıdır, dolayısıyla Virk'in bu son itirazı yerinde gözükmemektedir.

c. Üçüncü bir yoruma göre bu rivâyet Hz. İbrahim'e yalan söylemeyi nispet etmek yerine aksine ondan bu şüpheyi kaldırmaktadır. Selefî, bu iddiasını şöyle izah eder: Hz. İbrahim'in tüm sözleri zaten doğru olduğu gibi bu üç *tariz* şeklinde söylediği üç sözü de de doğrudur.¹⁴⁴⁷ Benzer bir cevap veren Göndelvî de zikrederek konuyu şöyle açıklar: Bu, eleştiriye benzeyen tekitli övgü (تاكيد المديح بما يشبه الذم) kabilindendir. Yani Hz. İbrahim asla yalan söylememiştir. Yalan olarak zikredilen üç sözü de yalan değildir. Böylece o, yalan söylemekten uzak tutulmuştur. Göndelvî buna “De ki: Ey kitap ehli! Sadece Allah'a... inandığımızdan ötürü bizden hoşlanmıyorsunuz.” (el-Mâide 5/59) âyetini delil gösterir. Göndelvî'ye göre bu âyet ehl-i İslam'ın ayıplardan yoksun olduğunu anlatırken “Allah'a iman etmelerini” bir kusur olarak zikretmiştir. Yani Müslümanların

¹⁴⁴⁴ Yani Kur'ân'da zikredilen ile gerçek olayların birbirinden farklı olması.

¹⁴⁴⁵ Yani neden onların yaptıklarına isyan denmiştir.

¹⁴⁴⁶ Virk, *Mütûn-i Hadîs*, 298-301.

¹⁴⁴⁷ Selefî, *Maḳālât-ı Hadîs*, 374, 375.

bir sıfatı olan ve kâfirler tarafından ayıp sayılan şey (Allah’a iman etmek) aslında bir kusur değildir. Demek ki Müslümanların bir kusuru yoktur.¹⁴⁴⁸ Hz. İbrahim’in olayı da aynıdır. Yani Hz. İbrahim dürüst birisiydi, ona sadece üç şey yalan olarak nispet edilebilir. Onlar da yalan değil tarizlerdir.

d. Diğer düşünürlerden farklı tutumu sergileyen Keylânî’nin açıklaması şu şekildedir: Hz. Peygamber başta Hz. İbrahim’in sadakatini ifade edip daha sonra ise bu üç yalandan bahsetmiştir. Keylânî’ye göre, 175 yıllık ömründe yalnız üç kez yalan söylemek hiç kimsenin dürüstlüğüne aykırı bir şey değildir. O şuna da işaret eder: Söylenen ilk iki söz hücceti tamamlamak delili ortaya koymak (إتمام الحجة)/için, üçüncüsü ise canını kurtarmak içindir. Hâlbuki böyle bir durumda yalan söylemek herhangi bir dine göre haram değildir.¹⁴⁴⁹ Keylânî’nin, bu cevabına karşın diğer cevaplar ilmî ve kabul edilebilirdir. Keylânî’nin cevabı ise peygambere yalan nispet edilmesine, yani tartışmanın başladığı yere geri dönmektedir.

4.2.2.2. Hz. İbrahim’in İmanı

Allah’ın diriltme sıfatının nasıl gerçekleştiğini kendi gözüyle görmek için Hz. İbrahim, Allah’a ricada bulunmuştu (el-Bakara 2/260). Hz. Peygamber bu olayı anlatırken şöyle bir ifade kullanmıştır: “Allah İbrahim’e rahmet eylesin biz şüphe etmeye İbrahim’den daha layıgız. O, “Rabbim! Bana ölüleri nasıl dirilttiğini göster” demişti...”¹⁴⁵⁰

Bu rivâyete yöneltilen eleştiriler şunlardır:

Bu hadis Kur’ân ve akla aykırı sayılmıştır: 1. Kur’ân’a aykırılık iki sebeptendir. Birincisi, söz konusu hadiste yer alan âyetle (el-Bakara 2/260) Allah Teâlâ, Hz. İbrahim’in imanını “بلى Hayır (inandım)” kelimesiyle belirtmiştir. Yani onda bir şüphe yoktu.¹⁴⁵¹ İkincisi, “İman edenler ancak, Allah’a ve Peygamberine inanan, sonra şüpheyeye düşmeyenlerdir.” (el-Hucurât 49/15) âyetine de aykırıdır. Âyetle de belirtildiği gibi iman edenler şüpheyeye düşmezse Allah’ın peygamberi nasıl şüpheyeye düşebilir?¹⁴⁵² 2. Akla aykırı olduğu iddiası ise şöyle ifade edilmiştir: Allah’ın ülü’l-azm olan iki

¹⁴⁴⁸ Göndelvi, *Devâm-ı Hadîs*, 368-370.

¹⁴⁴⁹ Keylânî, *Â’ine-i Pervîziyyet*, 722, 723.

¹⁴⁵⁰ “رَحِمَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ نَحْنُ أَخَقُّ بِالشَّكِّ مِنْهُ، قَالَ: رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُخَيِّي الْمَوْتَى قَالَ أَوْلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي... الخ.” Nesâî, “Tefsîr”, 46.

¹⁴⁵¹ Ceyrâcpûrî, *Hemârey Dînî Ulûm*, 45, 46.

¹⁴⁵² Ceyrâcpûrî, *Hemârey Dînî Ulûm*, 45, 46.

peygamberi Hz. İbrahim ile Hz. Muhammed Allah'ın diriltme sıfatından şüphe ediyorsa iman ve teslimiyet başka kimde aranacaktır?¹⁴⁵³

Bu itirazlara verilen cevaplar genel itibariyle ikiye ayrılabilir: Birinci kısım, söz konusu rivâyetin Hz. İbrahim'den şüpheyi reddettiğini iddia ederken ikinci kısım Hz. İbrahim'in şüphe ettiği var saymıştır. Ama Hz. İbrahim'in sorusu Allah'ın diriltme sıfatıyla ilgili değil, onun kendi duasının kabulü ya da diriltme keyfiyetiyle alakalı sayılmıştır. Bahis konusu cevaplar ise şöyle sıralanabilir:

a. Birinci kısım cevapların temel noktası şudur: Rivâyet Hz. İbrahim'in şüphe ettiğini değil tam tersi onun böyle bir şüpheden uzak olduğunu belirtmektedir.¹⁴⁵⁴ Ezherî, bunu şöyle izah eder: Söz konusu âyet (el-Bakara 2/260) indiğinde insanların zihinlerine Hz. İbrahim'in şüpheyi düşüğü şeklinde bir soru işareti gelmişti. Hz. Peygamber ise bu sözle, ilgili şüpheyi reddetmiştir. Yani ilk önce bizim (Hz. Peygamber ve sahâbîler) şüpheyi düşmemiz gerekirdi, fakat bizler inanıp şüphe etmiyorsak Hz. İbrahim da asla şüphe etmemiştir. Ezherî burada İbn Hacer'den¹⁴⁵⁵ naklen meseleyi lügat yönünden şöyle açıklamıştır: İsm-i tafdîl kalıbı olan “افعل” sığası bazen aralarında mukayese yapılan her iki nesnenin taşıdığı manayı nefyeder. Bu takdirde mana şöyle olacaktır: Ne Hz. İbrahim ne de biz şüphe ettik. Virk ve Göndelvî “De ki: ‘Eğer Rahmân'ın bir çocuğu olsaydı, ona kulluk edenlerin ilki ben olurum’” (ez-Zuhruf 43/81) âyetini benzer kullanım için örnek olarak zikretmişlerdir. Bunlar arasındaki ortak nokta şudur: Söz konusu âyet Allah'ın evladı olduğunu reddettiği gibi hadis de benzer üslupla Hz. İbrahim'in şüphe ettiğini reddetmektedir. Yani Hz. Peygamber şüphe etmeye daha layıktır.¹⁴⁵⁶ O şüphe etmediyse Hz. İbrahim de şüpheyi düşmemiştir.

b. Göndelvî yukarda verilen cevap dışında iki yorum daha zikretmiştir: Birincisine göre

¹⁴⁵³ Ceyrâcpûrî, *Hemârey Dînî Ulûm*, 45, 46.

¹⁴⁵⁴ Göndelvî, *Devâm-ı Hadîs*, 356, 357; Ezherî, *Sünnet-i Hayri'l-Enâm* 232-234; Virk, *Mütûn-i Hadîs*, 313, 314; Zübeyr Alizeî, *Tevfîku'l-Bârî fî Taḥbîki'l-Kur'âni ve Sahîhi'l-Buhârî*, bn.y. (Pakistan: Nu'mân Publications, 2008), 49, 50.

¹⁴⁵⁵ وحكى بعض علماء العربية أن أفعل ربما جاءت لنفي المعنى عن الشئيين نحو قوله تعالى أهم خير أم قوم تبع أي لا خير في الفريقين ونحو قول القائل “الشيطان خير من فلان أي لا خير فيهما فعلى هذا فمعنى قوله نحن أحق بالشك من إبراهيم لا شك عندنا جميعاً”. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 6: 412.

¹⁴⁵⁶ Hz. Peygamber'in şüphe etmeye layık olduğunu beyan etmesinin iki sebebi zikredilmektedir: Ya Hz. Peygamber bunu tevazudan, ya da kendisinin tüm peygamberlerden üstün olduğunu öğrenmesinden önceki söylemiştir. Ayrıca Alizeî Hz. Peygamber'in bunu tevazuundan dolayı söylediğini şöyle açıklar. Biz bu konuda şüpheyi düşmediğimize göre Hz. İbrahim gibi ülü'l-azm peygamber de şüpheyi düşmemiştir.

Hız. İbrahim'in sorusu kendi duasının kabul olmasıyla ilişkiliydi. Böylece Hz. Peygamber'in ifadesinin anlamı "duanın kabul olacağından ona bile şüphe gelebilseyse biz nasıl dualarımızın kabulünden emin olabiliriz?" şeklinde olacaktır. Burada İbn Hacer'e atıfta bulunarak Hz. İbrahim'in şu ifadesini nakleder: "Ben, duamın kabul edildiğini bilmek isterim".¹⁴⁵⁷ Gündelvi'nin zikrettiği diğer bir anlam ise şudur: Hz. İbrahim, Allah'ın diriltme sıfatına inanıyordu. Ancak bunların sebeplere dayalı olup olmaması, sebeplere dayalıysa bunların neler olduğu konusunda şüphesi vardı. Bu nedenle sorusunda diriltme değil onun keyfiyetini sormuştu.¹⁴⁵⁸ Cevapların bu son kısmı manayı daha fazla şüpheli kılması nedeniyle ikna edici gözükmemektedir.

4.2.2.3. Hz. İbrahim'in Sünneti

Hız. İbrahim hakkındaki rivâyetler arasında yer alan kendisinin seksen yaşından sonra sünnet olmasını beyan eden rivâyet,¹⁴⁵⁹ üç yönden eleştirilmiştir:¹⁴⁶⁰

a. Sünnet edilme işi bu kadar ileri yaşa neden ertelendi? Buna engel olan şey neydi? Bu soruya verilen genel cevaplarda şeriat ahkâmının tedrici olarak nazil olmasına temas edilmiştir. Yani Hz. İbrahim'in bu işi ilerdeki yaşta yapmasının nedeni ilgili hükmün geç geliş olmalıdır. Belki tevhit mesajının tebliği uzun zaman almış ve şeriat hükümleri (ahkâm) daha geç nazil olmuştur. Düşünörlere göre böyle itirazlara önem verildiği takdirde Hz. İbrahim'in diğer davranışları da eleştirilebilir. Mesela Kur'an'ın "Çocuk kendisiyle birlikte koşup yürüyecek yaşa gelince"(es-Sâffât 37/102) âyetine göre Hz. İsmail'in kurban edilme hükmü geç zamanda gelmiştir. Hâlbuki bu iş önce de yapılabilirdi. Aynı şekilde, Beytullah'ın inşa edilmesi vs. gibi diğer bazı konulara da işaret edilmiştir.¹⁴⁶¹ Safder, Tevrat'ın anlatımına göre bu olayın Hz. İbrahim 90 yaşındayken gerçekleştiğini de bir cevap olarak zikretmiştir.¹⁴⁶²

b. Sünnet olmanın maksadı; temizlik, sağlık ve cinsel lezzetleri arttırmasıdır. Bu kadar

¹⁴⁵⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 6: 412.

¹⁴⁵⁸ Gündelvi, *Devâm-ı Hadîs*, 356, 357.

¹⁴⁵⁹ "أَخْتَنَ إِبْرَاهِيمُ بَعْدَ ثَمَانِينَ سَنَةً، وَأَخْتَنَ بِالْقُدُومِ مُحَقَّقَةً". Buhârî, "İsti'zân", 51. *Maķâm-ı Hadîs*, 194. (Şüpheli hadisler arasında zikredilmiş fakat herhangi eleştiri bulunmamaktadır).

¹⁴⁶⁰ Bu itirazların asıl kaynağı Berk'in eseri *Do İslâm*'dır, ama elimizdeki baskıda ilgili itirazlar bulunmamaktadır. Berk, *Do İslâm*, 338, akt. Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 453-455

¹⁴⁶¹ Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 453-455; Şafder, *Şurf Eyk İslâm*, 69-71; Rüstemî, *İnkâr-ı Hadîs*, 383; Virk, *Mütûn-i Hadîs*, 310.

¹⁴⁶² Yarutılış 17/24. Safder'in Tevrat'ı delil göstererek cevap vermesi muhatabı Gulâm Ceylânî Berk'in Tevrat'ın tahrif olmadığını savunmasındandır. Bkz. Berk, *Do İslâm*, 195-203.

ileri yaşta bu maksatlar elde edilemez. Böyle bir durumda Hz. İbrahim'in sünnet olmasının ne faydası vardı? Bu itiraza şöyle bir cevap verilmiştir: O dönemdeki yaşam süresi uzundu. Tevrat'a göre Hz. İbrahim 175 sene¹⁴⁶³ yani söz konusu olaydan sonra 95 yıl daha yaşamıştır. Bu yüzden ilgili itiraz doğru sayılmamıştır.¹⁴⁶⁴

c. Başkasının önünde Hz. İbrahim'in avret yerinin açılma ihtimali de eleştirilmiştir. Hz. İbrahim'in, sünnet operasyonunu kendisinin yaptığına dair iki delil gösterilerek bu şüphe reddedilmiştir: 1. Rivâyette “اِخْتِنَ” fiili geçmektedir ki “iftial” babından olduğu için “lazım” ve “müteaddi” olarak iki manada kullanılabilir. Bu yüzden sünnet için birinin önünde avret yerini açmak gibi bir anlamın rivâyetten çıkması lazım değildir. 2. *Fethu'l-bârî*'de nakledilen bir rivâyete göre söz konusu hüküm geldiğinde Hz. İbrahim sünnet işini keserle¹⁴⁶⁵ yapmış ve bundan büyük bir acı çekmiştir. Allah ona: “Sen aceleci davrandın. Biz sana bunun yöntemini anlatacaktık”. buyurduğunda o da “Hükmün uygulanmasını geciktirmek bana hoş gelmez”. demişti.¹⁴⁶⁶ Bu haberlerden sünnet işini kendisinin gerçekleştirdiği sonucu çıkarılmıştır.¹⁴⁶⁷

4.2.3. Hz. Mûsâ

4.2.3.1. Hz. Mûsâ'nın Temize Çıkması

Hz. Mûsâ hakkındaki rivâyetlerden tartışma konusu olan iki hadisten biri şöyledir: İsrailoğulları çıplak olarak yıkanırldı, fakat Hz. Mûsâ çok hayâ sahibi (utangaç) olduğundan onlara eşlik etmez ve vücudunun hiçbir yerini açmazdı. İsrailoğulları Hz. Mûsâ'nın bu tavrından ötürü onda bir hastalık olduğunu düşünmüşlerdi. Rivâyete göre bir gün Hz. Mûsâ onlardan uzak bir yerde yıkanırken elbiselerini bir taşın üzerine koymuş. Fakat taş elbisesini alıp kaçmış. Hz. Mûsâ da onu takip etmiş hatta İsrailoğullarının arasına kadar gitmiş. Onlar Hz. Mûsâ'yı gördüklerinde onda herhangi bir hastalık olmadığını öğrenmişler. Hz. Mûsâ elbiselerini almış ve sopasıyla taş

¹⁴⁶³ Yaratılış 25/7. Şafder, Buhârî'nin *el-Edebü'l-müfred*'ine atıfta bulunarak Hz. İbrahim'in iki yüz yaşında vefat ettiğini de nakletmektedir. Yani kendisi söz konusu olaydan sonra daha yüz yirmi sene hayattaydı. Bkz. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, 3. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1989), 428.

¹⁴⁶⁴ Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 455, 455; Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 721; Rüstemi, *İnkâr-ı Hadîs*, 383.

¹⁴⁶⁵ İbn Hacer “قَدُوم” kelimesindeki “د” harifinin şeddeli ve şeddesiz okunması durumunda farklı görüşler nakletmektedir. Şeddeli olduğu takdirde “keser” demektir, şeddesiz olduğunda ise bir yerin ismi olur.

¹⁴⁶⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 10: 342.

¹⁴⁶⁷ Mevdûdî, *Resâil u Mesâil*, 2: 26; Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 454, 455; Rüstemi, *İnkâr-ı Hadîs*, 383; Virk, *Mütûn-i Hadîs*, 310, 311.

vurmuştur.¹⁴⁶⁸

Bu rivâyete yöneltilen itirazlar ve ilgili tartışmalar şunlardır:

a. Makâm-ı Hadis adlı kitabın yazarlarına göre “Ey iman edenler! Siz Mûsâ’ya eziyet eden kimseler gibi olmayın. Nihayet Allah onu onların dediklerinden temize çıkarmıştı. Mûsâ Allah katında itibarlı bir kimse idi.” (el-Ahzâb 33/69) âyetinde geçen eziyetten kasıt, Kur’ân’ın farklı yerlerde bahsettiği üzere bazen yiyecek bulma, bazen içecek su bulma, bazen yeni Rab edinme arzusunu dillendirme şeklinde Hz. Mûsâ’ya yapılan eziyetlerdir.¹⁴⁶⁹ Yani hadisteki olayın bu âyetle hiçbir ilgisi yoktur. Keylânî, bu te’viline şöyle cevap verir: Âyetten de anlaşıldığı üzere bu eziyetler Hz. Mûsâ’nın zatiyla ilgilidir. Yani onlar Hz. Mûsâ’ya sıkıntı veriyorlardı. Keylânî ilgili âyetin “Mûsâ Allah katında itibarlı bir kimse idi.” (el-Ahzâb 33/69) kısmını delil getirmiştir. Zira o insanlar Hz. Mûsâ karşılarındayken değil onun olmadığı bir ortamda böyle sözler söylüyorlardı.¹⁴⁷⁰ Keylânî’ye göre eğer yukarıda zikredilen te’vili doğru ise o zaman Allah onu bahsedilen eziyetlerden nasıl kurtarmıştır.¹⁴⁷¹ Virk de aynı hususa işaret etmiş ve şunu eklemiştir: Hz. Peygamber bazı malları dağıtırken bir şahıs onun adaletsizlik yaptığını dile getirmişti. Bunun üzere Hz. Peygamber: “Allah, Mûsâ’ya rahmet etsin. O bundan daha ağır ithama maruz kalmıştı”.¹⁴⁷² buyurmuştur. Virk, bu hadisten şu sonuca ulaşır: Hz. Peygamber’e verilen eziyet onun zatiyla alakalı olduğuna göre Hz. Mûsâ’nın de onun şahsiyetiyle ilgili olsa gerektir.¹⁴⁷³

b. İkinci itiraz, Hz. Mûsâ’nın çıplak olmasıyla ilgili olup bunun risâlet makamına aykırı görülmesi açısından. Buna verilen yanıtların birincisi şudur: Bu, insanın elinde olan bir şey olmadığı için hayâ ve edebe aykırı sayılmaz.¹⁴⁷⁴ İkincisi, çıplaklığın normal karşılandığı kavimde böyle bir fiilde bulunmak utanılacak bir durum değildir.¹⁴⁷⁵

¹⁴⁶⁸ “إِنَّ مُوسَى كَانَ رَجُلًا خَيًّا سَيِّئًا، لَا يُرَى مِنْ جُلْدِهِ شَيْءٌ اسْتَحْيَاءَ مِنْهُ، فَأَذَاهُ مَنْ أَذَاهُ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ... الخ” Buhârî, “Enbiyâ”, 27.

Maqbûl Ahmed, *Muâla ‘a-i Hadîs*, 50.

¹⁴⁶⁹ Ceyrâcûrî, “Vaz‘-i Hadîs”, 105-108, *Maqâm-ı Hadîs*, 192, 193.

¹⁴⁷⁰ Yani onun zatiyla ilgili konuşturlardı. Kur’ân’da zikredilen diğer eziyetler, Hz. Mûsâ’nın doğrudan yüzüne karşın söylenenlerdir.

¹⁴⁷¹ Keylânî, *Â‘ine-i Pervîziyyet*, 683, 684.

¹⁴⁷² قَالَ رَجُلٌ: وَاللَّهِ إِنَّ هَذِهِ الْقِسْمَةَ مَا عَدِلَ فِيهَا، وَمَا أُرِيدَ بِهَا وَجْهَ اللَّهِ، فَقُلْتُ: وَاللَّهِ لَأُخْبِرَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَتَيْتُهُ، فَأَخْبَرْتُهُ، فَقَالَ: فَمَنْ قَالَ رَجُلٌ: وَاللَّهِ إِذَا لَمْ يَعْدِلِ اللَّهُ وَرَسُولُهُ، رَحِمَ اللَّهُ مُوسَى قَدْ أُوذِيَ بِأَكْثَرِ مِنْ هَذَا فَصَبَرَ. Buhârî, “Humus”, 18.

¹⁴⁷³ Virk, *Mütân-i Hadîs*, 327.

¹⁴⁷⁴ Yani Hz. Mûsâ’nın halk arasına çıplak şekilde girmesi, isteyerek yapılmayıp mecbur kaldığı içindir.

¹⁴⁷⁵ Gündelvi, *Devâm-ı Hadîs*, 337, 338; Rüstemi, *İnkâr-ı Hadîs*, 380, 381.

Göndelvî, Hz. Âdem ve Havvâ'nın başına gelen ve Kur'ân'da: "Avret yerlerini kendilerine açmak için, elbiselerini soyarak ana babanızı cennetten çıkardığı gibi" (el-A'râf 7/27)¹⁴⁷⁶ şeklinde işaret edilen olayı benzer örnek olarak zikreder. Ayrıca şunu da ekler: Hadiste tamamen çıplak olarak yıkandığı açıkça belirtilmemiştir. Aslında o avret yerini örtüp yıkanmış ve örtü bedenine yapışmış, böylece İsrailoğulları Hz. Mûsâ'da zannettikleri ayıbın/hastalık bulunmadığını öğrenmişler.¹⁴⁷⁷ Virk, konuyu genişçe ele almıştır. O Müslim'in rivâyetinde¹⁴⁷⁸ İsrailoğullarının, Hz. Mûsâ'nın kasıklarında bir rahatsızlık (ادر) var zannettiklerini, ne var ki bu olayla ilgili hadiste onun avret yerini görerek bir hastalık olmadığını anladıklarını zikreder. Öte yandan Buhârî rivâyetinde ise baras ya da başka bir cilt hastalığı şüphesinden bahseder ki bundan dolayı insan kendi bedenini açmaktan utanır. Böyle bir şüpheyi izale etmek için Hz. Mûsâ tamamen çıplak olarak insanlara görünmemiştir. Aksine avret yeri örtülüydü. Ancak gerçekleşen bu olay sayesinde insanların yanlış anlamaları ortadan kalktı. Bunun teyiti olarak Virk, şuna da temas eder: Rivâyete göre Hz. Mûsâ'yı gördüklerinde onun hakkında "Allah'ın yarattıklarının en güzelidir"¹⁴⁷⁹ ifadesini kullanmışlardır. Eğer "عريانا" kelimesinden maksat avret yerlerinin açılması olsaydı Hz. Peygamber'in dilinden böyle kelimelerin çıkmasının uygunsuz olacağı tamamen açıktır.¹⁴⁸⁰ Virk, benzer kelimenin Hz. Peygamber hakkında da kullanıldığını belirterek "عريانا" kelimesinden çıplaklığın kastedilmediğini ortaya koymuştur. Naklettiğine göre Hz. Peygamber, Hz. Âişe'nin evindeyken biri kapıyı çalmış, bunun üzerine Hz. Peygamber kapıya yönelmiştir. Hz. Âişe, Hz. Peygamber'in durumunu şöyle anlatıyor: فَقَامَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عُرْيَانًا يَجُرُّ¹⁴⁸¹ Virk, İmam Tahavi ve başkalarından nakillerde bulunarak üryân kelimesinin de "tamamen çıplak" anlamında kullanılmış olamayacağını belirtir. Zira Hz. Peygamber

¹⁴⁷⁶ Burada şöyle bir itiraz yöneltilebilir: Orada sadece ikisi vardı. Bundan dolayı hayâ bakımından itiraz edilemez. Hz. Mûsâ'nın vakasında ise karşısında kavminin birçok ferdi mevcuttu.

¹⁴⁷⁷ Göndelvî, *Devâm-ı Hadîs*, 337, 338. Göndlvî devamında ilgili kişilerin Kur'ân'da zikredilen karınca (نمل) (en-Neml 27/18, 19) olayını te'vil ettiklerini, fakat hadislere gelince böyle davranmayıp onları inkâra kalkıştıklarını da eleştirmiştir.

¹⁴⁷⁸ Müslim, "Feđâ'il", 155.

¹⁴⁷⁹ "أحسن ما خلق الله"

¹⁴⁸⁰ Hz. Mûsâ'nın avret mahalli hakkında "أحسن ما خلق الله" ifadesi kullanılamayacağından bu ifade onun genel vücuduyla alakalıdır. Bu yüzden onların gördüğü şey Hz. Mûsâ'nın avret yeri değil, genel vücudu idi.

¹⁴⁸¹ "Hz. Peygamber (yarı) çıplak vaziyette elbisesini sürüyerek gelene/kapıya yöneldi". Tirmizî, "İsti'zân", 32.

birisini karşılamak için kapıya kalkmıştı ve omuzlarından giysisi düşmüştü. Kısacası Virk, Buhârî'deki rivâyetin akıl ve kıyasa daha yatkın olduğunu belirtir. Virk, ayrıca İbn Hazm'a atıfta bulunarak şu te'vili de aktarır: "Onlar Hz. Musâ'yı çıplak olarak görmediler. Aksine bacakları arasındaki boşluğu görüp (muhtemelen hasta olmadığını) durumu anladılar"¹⁴⁸² Hz. Peygamber'in *uryânen* kelimesiyle delil getirilen bu vakasına şöyle itiraz edilebilir. Eğer bundan maksat Hz. Peygamber'in omuzundaki örtünün düştüğü şekildeyse, Hz. Âişe validemiz Hz. Peygamber'in bedeninin bel üstü kısmını hiç görmemiş miydi?¹⁴⁸³

c. Bir itiraz da taşın kaçması ile ilgilidir. Zira cansız olan taş nasıl kaçmıştır. Buna şöyle cevaplar verilmiştir: 1. Bu hârikulâde (olağanüstü) bir olay olup, Hz. Mûsâ'nın bastonunun (عصا) yılanı dönüşmesi gibidir. Ayrıca peygamberler hakkında böyle şeylerin olması imkânsız değildir. 2. Bu tabîî bir durumdu. Belki Hz. Mûsâ yüksek bir yerde yıkanırken taş aşağı doğru yuvarlanmış, Hz. Mûsâ da onun peşinden gitmiş ve kavminin yanına varmıştır. Başka bir yorum da şöyledir: taş manasındaki "حجر" kelimesi ح'nin kesresiyle okunursa "kısrağ" anlamına da gelir. Bu takdirde anlam şöyle olur: Hz. Mûsâ kısrağının üzerine elbisesini bırakıp yıkanmaktayken kısrağın koşmaya başlamasıyla onun peşinden giderek İsrailoğullarının yanına kadar gelmiş olmalıdır.¹⁴⁸⁴

Rivâyetteki olayın mucize (حارق العادة) kabul edilmesine karşı Ceyrâcpûrî şöyle bir şüphe ortaya koymuştur: Yaşananlar, Allah tarafından bir mucize sayılırsa Hz. Mûsâ'nın bu durumdan habersiz olmaması gerekirdi. O halde onun taşı dövmesinin anlamı nedir?¹⁴⁸⁵ Buna cevap olarak Göndelvî, iki sebepten bahsetmektedir: Ya o taş tıpkı insanlar gibi hareket ettiği için ya da Hz. Mûsâ taşın içine şeytanın girdiğini düşündüğü için onu dövmüştür.¹⁴⁸⁶ Virk, bunun psikolojik ve doğal refleksten kaynaklandığını söyler. Çünkü taş, tıpkı akıllı bir canlı gibi bir hareket etmiştir. Virk, Hz. Mûsâ'nın âsâ mucizesinden delil getirir, zira Hz. Mûsâ âsânın yılanı dönüşmesi üzerine telaşa kapılmıştı. Hâlbuki Allah ona önceden haber vermişti.¹⁴⁸⁷

¹⁴⁸² Ebû Muhammed, İbn Hazm, *el-Muḥallâ bi'l-âsar* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts), 2: 243. Alizeî de bu kısmı nakletmektedir. Bkz. Alizeî, *İ'tirâzât*, 30. Virk, *Mütûn-i Hadîs*, 329-333.

¹⁴⁸³ Çünkü rivâyette şöyle bir ifade vardır: "Ben onu ne önce ne de sonra bu halde gördüm".

¹⁴⁸⁴ Göndelvî, *Devâm-ı Hadîs*, 337, 338; Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 683, 684.

¹⁴⁸⁵ Ceyrâcpûrî, *Hemârey Dînî Ulûm*, 52, 53.

¹⁴⁸⁶ Göndelvî, *Devâm-ı Hadîs*, 337, 338.

¹⁴⁸⁷ Virk, *Mütûn-i Hadîs*, 326.

d. Bir itiraz da râvînin taş üzerinde darbe izlerinin bulunduğunu yeminle belirtmesine yapılmıştır. Acaba râvînin kendisi bizzat o izleri görmüş müdür? Eğer bu haber Hz. Peygamber'e vahiy olarak bildirildiyse o zaman taş üzerindeki izlerin sayısı hakkında neden şüpheli bir üslup vardır?¹⁴⁸⁸ Keylânî bunun Hz. Ebû Hüreyre'nin görüşü olduğunu ve kabul edilmesinin gerekmediğini dile getirir.¹⁴⁸⁹ Virk ise bu konuda iki olasılıktan bahseder. Bu, ya hükmen *merfudur* ki Hz. Peygamber öyle buyurmuş olabilir; ya da Ebu Hüreyre'nin kendi görüşüdür.¹⁴⁹⁰ Zübeyr Alizeî ise vahiy açısından ortaya konulan şüpheyi “Biz onu yüz bin yahut daha fazla insana peygamber olarak gönderdik.” (es-Sâffât 37/147) âyetini zikrederek cevap vermiştir. Ona göre âyette de benzer üslup sergilendiğine göre bu, vahye aykırı değildir.¹⁴⁹¹

4.2.3.2. Hz. Mûsâ'nın Ölüm Meleğini Tokatlaması

Hz. Ebû Hüreyre'nin naklettiği bir rivâyete göre Hz. Mûsâ ölüm meleğini tokatlamış ve gözünü çıkarmıştı.¹⁴⁹² İlgili rivâyet hakkındaki itirazlar ve üzerindeki tartışmalar şunlardır:

a. Hz. Mûsâ ölüm meleğine neden tokat attı? Bu itiraza verilen cevaplar şöyledir: Ölüm meleği Hz. Mûsâ'nın canını kabzetmek için değil sırf imtihan için gönderilmişti. Yani Hz. Mûsâ onu tanımamıştı. Meleğin, Hz. İbrahim'in yanına misafir olarak geldiğinde buzağı kızartması (Hûd 11/69); misafir şeklinde gelen melekler nedeniyle Hz. Lut'un içinin daralması (Hûd 11/77); Hz. Davut'un eve davetsiz gelene sinirlenmesi (Sâd 38/21-25) vb. olaylarda olduğu gibi, Hz. Mûsâ da gelen meleği tanımamış ve insan sanarak tokatlamıştı.¹⁴⁹³ Keylânî ölüm meleğinin insan şeklinde gelerek eve izinsiz girmesinden, Rüstemî ise “canını alacağım” sözünden böyle tepkiye maruz kaldığını dile getirmektedir. Ona göre işte bu sebeple ikinci sefer geldiğinde Hz. Mûsâ onu tanımış ve Allah'ın emrine boyun eğmiştir. Muhammed Seyf Benâresî (ö. 1949)¹⁴⁹⁴ Hz.

¹⁴⁸⁸ “فَوَاللَّهِ إِنَّ بِالْحَجَرِ لَنَدَبًا مِنْ أَثَرِ صُرْبِهِ، ثَلَاثًا أَوْ أَرْبَعًا أَوْ خَمْسًا”

¹⁴⁸⁹ Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 683, 684.

¹⁴⁹⁰ Virk, *Mütûn-i Hadîs*, 326.

¹⁴⁹¹ Alizeî, *Î'tirâzât*, 30, 31.

¹⁴⁹² “جاء ملك الموت إلى موسى عليه السلام. فقال له: أجب ربك قال فلطم موسى عليه السلام عين ملك الموت ففقاها... الخ”. Müslim, “Feðâil”, 4501. *Mağâm-ı Hadîs*, 193. Mağbûl Ahmed, *Mutâla'a-i Hadîs*, 50.

¹⁴⁹³ Muhammed Ebû'l-Kâsım Seyf Benâresî, *Difâ'-i Sahîh-i Buhârî*, thk. Şâhid Mahmûd, bs.y (Gucrânvâle: Ümmü'l-Kurâ Publications, 2009), 341, 342, 350, 351; Gündelvi, *Devâm-ı Hadîs*, 326, 327; Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 720; Rüstemî, *İnkâr-ı Hadîs*, 381; Alizeî, *Î'tirâzât*, 32, 33.

¹⁴⁹⁴ 1890 yılında Hindistan'ın Benâres şehrinde doğdu. Şemsü'l-Hak Azimâbâdî, Abdülmennân

Mûsâ'nın söz konusu davranışına, Hz. Peygamber'in evini izinsiz gözetleyenin gözünü çıkarma isteğine delil olarak gösterir.¹⁴⁹⁵ Buna ilave olarak Gündelvî şöyle bir nakilde bulunur: Belki de ölüm meleğinin kendisi, canlarını aldığı için yalnız Allah'ın hükmüyle olacağını bilsin diye Allah, Hz. Mûsâ'ya ölüm meleğine vurmasını emretmiştir. Bu te'vil, meleklerde sırf itaat vasfı olduğundan doğru gözükmemektedir.

b. Melekler nuranî bir mahlûk olduğuna göre gözü nasıl çıkmıştır?¹⁴⁹⁶ Buna verilen cevaplarda; meleklerin insan suretinde geldiklerinde, onlara yapılan muamelenin insana yapılmış gibi tesir etmesine ve Hz. Mûsâ'nın kuvvetine işaret edilmiştir. Zira bir keresinde yumruğuyla bir kişinin ölmesi Kur'ân'da geçmektedir (el-Kasas 28/15). Benâresî, İbn Kuteybe'ye atıfta bulunarak¹⁴⁹⁷ bunun temsili bir göz olduğunu nakleder. Melek, ruhanî durumuna döndüğünde bu eksikliği de gitmişti. Bir diğer cevap ise, göz çıkartmanın, karşılık vermekten aciz bırakmadan kinaye olması yönündedir. Fakat Benâresî, gerçek manaya hamletme imkânı varken mecaza gitmenin doğru olmadığını ifade etmiştir.¹⁴⁹⁸

4.2.4. Hz. Süleyman

Hz. Süleyman'ın “Bu gece yüz hanımına gideceğim ve her biri bir erkek doğuracak” şeklinde ifadesi ve ilgili olayı anlatan rivâyet¹⁴⁹⁹ eleştirilen hadisler arasında yer almaktadır.¹⁵⁰⁰ *Muhtelifü'l-hadis* ilmine konu olan itiraz¹⁵⁰¹ dışındaki tartışmalar şunlardır:

a. Hz. Süleyman'ın bu kadar fazla eşinin olması reddedilmiştir. Bu itiraza Hz.

Vezîrâbâdî ve Muhammed Nezâr Hüseyin Dihlevî'den dersler almıştır. 1949 yılında Benâres'te vefat etmiştir. 48 yıl Buhârî dersi veren Benâresî'nin en önemli eseri, Ömer Kerîm Patnevî'nin *el-Cerh Alâ Sahîhi'l-Buhârî* ve diğer bazı çalışmalarına reddiye mahiyetinde kaleme aldığı makalelerdir. Bunlar *Difâ-i Sahîh-i Buhârî* adlı kitabında derlenmiş bulunmaktadır. Mezkûr kitabı içerisinde Patnevî'nin *el-Kelâmü'l-Muḥkem*'ine (Buhârî'nin 175 râvîsine eleştiridir) *el-Emru'l-Mübram li-İbâli'l-Kelâmi'l-Muḥkem* isimli reddiye de vardır. Kitap ve makalelerinin toplamı yaklaşık altmış beştir. Bkz. Abdürreşîd, *Çâlîs Ulemâ-i Ehl-i Hadîs*, 213-223.

¹⁴⁹⁵ “لَوْ عَلِمْتُ أَنَّكَ تَنْظُرُ، لَطَعْتُ بِهَا فِي عَيْنِكَ، إِنَّمَا جَعَلَ الْإِذْنَ مِنْ قَبْلِ الْأَبْصَارِ”. Buhârî, “Libas”, 75.

¹⁴⁹⁶ Akt. Gündelvî, *Devâm-ı Hadîs*, 326, 327.

¹⁴⁹⁷ Muhammed b. Müslim b. Kuteybe, *Te'vîlu muḥtelefi'l-hadîs* (B.y: el-Mektebû'l-İslâmî, 1999), 1: 402.

¹⁴⁹⁸ Benâresî, *Difâ-i Sahîh-i Buhârî*, 342, 343; Gündelvî, *Devâm-ı Hadîs*, 326, 327.

¹⁴⁹⁹ قَالَ سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ: لَأَطُوفَنَّ اللَّيْلَةَ بِمِائَةِ امْرَأَةٍ. تَلِدُ كُلُّ امْرَأَةٍ غُلَامًا يُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، فَقَالَ لَهُ الْمَلَكُ: قُلْ إِنْ شَاءَ اللَّهُ، فَلَمْ يَقُلْ “وَنَسِي، فَأَطَافَ بِهِنَّ، وَلَمْ تَلِدْ مِنْهُنَّ إِلَّا امْرَأَةً نَصَفَ إِنْسَانٍ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَوْ قَالَ: إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَمْ يَخْتِ، وَكَانَ أَرْجَى لِحَاجَتِهِ

Buhârî, “Nikâh”, 118.

¹⁵⁰⁰ *Maḳâm-ı Hadîs*, 193, 194. Bu kitapta söz konusu rivâyet şüpheli hadisler arasında zikredilmiş fakat herhangi bir eleştir bulunmamıştır.

¹⁵⁰¹ Detayları için bkz. Rüstemi, *İnkâr-ı Hadîs*, 382; Alizeî, *İ'tirâzât*, 34; Virk, *Mütûn-i Hadîs*, 343.

Süleyman'ın Kur'ân'da zikredilen özelliklerinden bahsedilerek şöyle cevap verilmiştir: Böyle makama sahip bir hükümdar için eşleri açısından bir ayrıcalık olması imkânsız değildir. Nitekim Tevrat'ta¹⁵⁰² da Hz. Süleyman'ın yedi yüz cariyesi ve üç yüz zevcesinden bahsedilmektedir.¹⁵⁰³ Virk, her şeye itiraz eden İsrailoğullarının, bu konuda bir tenkit getirmelerini, onlarda çok evliliğin normal sayılmasının bir göstergesi olarak değerlendirir.

b. Bir itiraz da insânî güç ve kuvvet açısından yapılmıştır. Zira bir insanın gücü buna yetmez. Bu şüpheyeye verilen cevaplarda bunun muhal olmadığı, peygamberlerin sıhhati ve kuvvetinin buna yeterli olabileceği dile getirilmiştir. Hz. Süleyman hakkında zikredilen diğer vasıflar da bunun delilleri sayılmıştır. Mesela Allah ona fevkalade şeyler bahşetmişti. Rüzgâr onun emrine verilmiş (Sâd 38/36), kuşların konuşmalarını (en-Neml 27/16) ve karıncanın konuşmasını dinlediği (en-Neml 27/19) Kur'ân'da anlatılmıştır. Bütün bu değerlendirmelerden sonra ortaya çıkan sonuç şudur: Allah ona söz konusu kuvvet verdiyse bunda muhal olan bir şey yoktur.¹⁵⁰⁴ Bazı görüş sahipleri de Hz. Mûsâ'nın yumruğuyla bir kişinin ölmesi (el-Kasas 28/15); Hz. Davut'un demiri yoğurması (Sebe' 34/10); Hz. Peygamber'in otuz kişiye denk güce sahip olması¹⁵⁰⁵ gibi delilleri zikrederek peygamberlerin kuvveti bakımından diğer insanlardan daha üstün olduğuna temas etmişler ve söz konusu olayın imkânsız olmadığı savunmuştur.

c. Berk, bir gece zarfında bu fiilin vuku bulmasının mümkün olmadığını ifade ederek bir itiraz yöneltmiştir.¹⁵⁰⁶ Bu itiraza iki şekilde cevap verilmiştir. Birincisi, hadiste onun bütün zevcelerinin yanına gittiği belirtilmemiştir. Aksine gitmeyi düşündüğü zikredilmiştir. Ayrıca bu “şöyle yaparsam sonuçta da böyle olur” şeklinde mübalağa kabilindendir. Göndelvî, diğer bir cevap olarak şunu dile getirir: Rivâyette “الليلة” kelimesi kullanılmıştır. Buradaki “lâm-ı ta'rif” cinslik ifade ederse bundan kasıt bir gece

¹⁵⁰² 1. Krallar 11/3.

¹⁵⁰³ Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 720, 721; Rüstemî, *İnkâr-ı Hadîs*, 382; Virk, *Mütûn-i Hadîs*, 343.

¹⁵⁰⁴ Göndelvî, *Devâm-ı Hadîs*, 326; Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 455, 456; Rüstemî, *İnkâr-ı Hadîs*, 382; Alizeî, *İ'tirâzât*, 66; Meymen, *İslâm key Mücrim kon*, 67-69; Virk, *Mütûn-i Hadîs*, 344. Virk bu olayın Hz. Süleyman'ın *hasâisinden* (خصائص) olduğunu söylemiştir.

¹⁵⁰⁵ Rüstemî, bazı rivâyetler doğrultusunda otuz insandan maksadın cennetteki insanlar olduğunu ve onların her birinin dünyadaki insandan yüz kat daha güçlü olduğunu zikrederek Hz. Peygamber'in üç bin insan gücüne sahip bulunduğunu zikretmektedir. Kendisi Hz. Süleyman için de bu sayının geçerli olduğunu iddia ederek mezkûr olayın muhal olmadığını düşünmektedir. Bkz. Rüstemî, *İnkâr-ı Hadîs*, 383. Hz. Peygamber'le ilgili tartışma, onun hakkındaki hadislerde ele alınacaktır. (s. 315)

¹⁵⁰⁶ Akt. Rüstemî, *İnkâr-ı Hadîs*, 382, 383.

değil geceler olabilir.¹⁵⁰⁷ İkinci kısım cevaplarda ise bu olayın gerçekleştiği kabul edilmiştir.¹⁵⁰⁸ Bazıları bunu bir mucize olarak görürken, bazıları ise mucize sayılmadan da bunun mümkün olduğu dile getirmiştir.¹⁵⁰⁹

d. Rivâyetten anlaşıldığına göre Hz. Süleyman'ın arkadaşı ona “inşallah” yani “Allah’ın izniyle” demesini telkin etmiştir. Ancak o, bunu dikkate almamış ve Allah’ın adını anmamıştır. Şebbîr Ahmed’e göre bu, peygamberlerin şanına aykırıdır.¹⁵¹⁰ Virk cevap olarak, bu rivâyetten onun kasten “inşallah” demediğinin anlaşıldığını ama diğer rivâyetin onun kasten değil unutarak bunu söylemediğini açıkladığını belirtir.¹⁵¹¹ Aynı şekilde şöyle bir ihtimalden de bahsedilmiştir. Hz. Süleyman arkadaşının “inşallah” demesini yeterli görüp kendisi ayrıca bu sözü söylemedi. Bu açıklamaya göre Hz. Süleyman’ın yaptığı bir inkâr ve red değildir.¹⁵¹²

e. Rivâyetle ilgili “Hz. Süleyman’ın bu sözü söylemesine neden olan şey neydi? Bunu söylemeye ne gerek vardı?” sorusu da gündeme gelmiştir. Virk, Hz. Süleyman’ın bu davranışının sebebi olarak o gecenin bereketli ve duaların kabul edileceği bir gece olma ihtimalini dile getirir. Ancak inşallah demediğinden istediği kabul olmamıştı.¹⁵¹³ Alizeî, Hz. Süleyman’ın bu sözü minberde halka söylemediğine, aksine yanındaki meleğe söylediğine işaret eder.¹⁵¹⁴ Yani bunda ayıp olan bir durum yoktur.

Yukarıdaki itirazlarla ilgili olarak Mevdûdî’nin, bu hadisi zahirî yönden kabul edenlere hem de tamamen reddedenlere de iki tarafa cevap niteliğinde olan yorumuna işaret etmek yerinde olacaktır. Ona göre bu rivâyet farklı senedlerden hadis imamlarına kadar ulaşmıştır. Bu bakımdan bunun asılsız olduğunu söylemek zordur. Onun tercih ettiği görüş, Ebu Hüreyre’nin Hz. Peygamber’in hadisini yanlış anlamış olabileceği şeklindedir. Hz. Peygamber: “Hz. Süleyman’ın çok sayıda zevcesi vardı, Yahudiler bunların sayısını 60, 70, 90, 99 ve 100 olarak zikrederler” şeklinde ifade etmiş, ancak Hz. Ebû Hüreyre sayıları Hz. Peygamber’in sözü olarak algılamış olabilir. Aynı şekilde

¹⁵⁰⁷ Göndelvi, *Devâm-ı Hadîs*, 326.

¹⁵⁰⁸ Keylânî, *Â’ine-i Pervîziyyet*, 720, 721; Rüstemi, *İnkâr-ı Hadîs*, 382, 383.

¹⁵⁰⁹ Mes’ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 456; Keylânî, *Â’ine-i Pervîziyyet*, 720, 721; Meymen, *İslâm key Mücrim kon*, 67-69.

¹⁵¹⁰ Şebbîr, *İslâm key Mücrim*, 15. Virk, *Mütûn-i Hadîs*, 343. Burada Berk’in ismi de verilmektedir, fakat ilgili yer tespit edilememiştir.

¹⁵¹¹ Buhârî, “Kefârât”, 9.

¹⁵¹² Mevdûdî, *Resâil u Mesâil*, 2: 27, 28; Virk, *Mütûn-i Hadîs*, 345; Alizeî, *İ’tirâzât*, 34, 35.

¹⁵¹³ Virk, *Mütûn-i Hadîs*, 345.

¹⁵¹⁴ Alizeî, *İ’tirâzât*, 34, 35.

Hiz. Peygamber, Hiz. Süleyman'ın bütün zevcelerinin yanına gideceğini söylemiş ama Ebu Hüreyre bunu “Bir gecede gideceğim” şeklinde anlamış olabilir. Mevdûdî başka bir yerde bir gecede bu fiilin gerçekleşmesinin akla aykırı olduğunu belirtir ve yukarıdaki satırlarda belirtilen tutumunu sürdürür.¹⁵¹⁵

4.3. Hiz. Peygamber

4.3.1. Hiz. Yûsuf'un, Hiz. Peygamber'den Üstün Olma Şüphesi

Ebû Hüreyre'nin naklettiğine göre Hiz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Eğer ben zindanda Yûsuf'un kaldığı gibi uzun zaman mahpus kalsaydım, onu hapisten çıkarmaya gelen kişinin davetine hemen icabet ederdim”.¹⁵¹⁶

Söz konusu rivâyet üzerine ileri sürülen iddia bu rivâyetin Hiz. Yûsuf'u Hiz. Peygamber'den üstün göstermek için Yahudiler tarafından uydurulduğudur.¹⁵¹⁷ Bu itiraza verilen cevaplar dört noktada ele alınmaktadır: 1. “Biz onların bir kısmını bir kısmına üstün kıldık.” (el-Bakara 2/253) âyeti peygamberler arasında derece bakımından üstünlükler bulunduğunu göstermektedir. Örneğin Hiz. Mûsâ Allah ile kelim etmek yönünden (كليم الله) fazilet sahibidir. Hiz. İsâ, kendisine verilen mucizeler açısından diğerlerinden faziletlidir. Eğer durum böyle ise o zaman hadise yöneltlen itiraz söz konusu âyetlere de yapılabilir. 2. “(Peygamberlerden) Bir kısmının da derecelerini yükseltmiştir.” (el-Bakara 2/253) ifadesi Rasûlullah'ın tüm peygamberlerden üstün olduğunun kesin delili değildir. Bu yüzden eğer söz konusu hadis Hiz. Yûsuf'un üstünlüğünü ispatlasa da bu, mezkûr âyetle çelişkili değildir 3. Hiz. Peygamber'in böyle söylemesi tevazundandır. Örneğin Rasûlullah (s.a.) bir sözünde kendisinin Âdemoğullarının en faziletlisi olduğunu anlatmışken,¹⁵¹⁸ başka bir rivâyette “Beni Yûnus b. Metta'dan üstün görmeyin!”¹⁵¹⁹ buyurmuştur. 4. Kerem Şah el-Ezherî, Hiz. Peygamber'in bu sözü tüm insan ve meleklerden üstün olduğu hakkında kendisine bilgi verilmeden önce söylenmiş olabileceği şeklinde yorumlar.

¹⁵¹⁵ Mevdûdî, *Resâil u Mesâil*, 2: 27,28, 5: 20; Mevdûdî, *Tefhîmü 'l-Kur'ân*, 4: 337.

¹⁵¹⁶ “وَلَوْ لَبِثْتُ فِي السَّجْنِ مَا لَبِثْتُ يَوْسُفَ، ثُمَّ جَاءَنِي الدَّاعِي لِأَجْبَتُهُ”. Nesâî, “Tefsîr”, 46.

¹⁵¹⁷ *Maqâm-ı Hadîs*, 120, 121.

¹⁵¹⁸ Müslim, “Feđâ'il”, 4343.

¹⁵¹⁹ “لا تفضلوني على يونس بن متى” Keylânî, *Â'îne-i Pervîziyyet*, 692; Ezherî, *Sünnet-i Hayri'l-Enâm* 236; Virk, *Mütûn-i Hadîs*, 314-317. Hiz. Yûnus'un fazilet konusu bir sonraki başlıkta ele alınacaktır.

4.3.2. Hz. Yûnus'un, Hz. Peygamber'den Üstün Olma Şüphesi

Ebû Hüreyre'nin naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kim: “Ben Yûnus b. Metta'dan hayırlıyım” derse muhakkak ki yalan söylemiştir”.¹⁵²⁰

Bu rivâyete yapılan eleştiriler ve üzerindeki tartışmalar şöyle sıralanabilir:

Ömer Kerîm Patnevî (ö.?)¹⁵²¹ Hz. Peygamber'in tüm peygamberlerden üstün olduğunu düşünerek bu rivâyete itiraz etmiştir. Fakat Ebû'l-Kâsım Benâresî, hadiste geçen “أنا” zamirinden kastedilenin Hz. Peygamber değil, ümmetin fertleri olduğunu, yani “hiç kimse kendini Hz. Yûnus'tan üstün görmesin” manasına geldiğini öne sürmüştür.¹⁵²² Bunun için Buhârî'nin aynı bölümünde geçen “Hiçbir kimsenin Yûnus b. Metta'dan faziletli olma hakkı yoktur”¹⁵²³ rivâyetini de delil olarak zikretmiştir. Ancak akla şöyle bir soru gelebilir: Ümmetten herhangi biri, kendisini nasıl bir peygamberden faziletli zanneder? Benâresî bu soruya şöyle cevap verir: “Herkesin aklından şöyle bir hayal geçebilir: “Hz. Yûnus, Allah'a gücenerek onun otoritesinden çıkmak istedi. Biz ondan daha iyiyiz ki en azından Allah'a küsersek bir işe yaramayacağımızı biliyoruz”. Benâresî'ye göre Hz. Peygamber'in uyarmasının sebebi işte budur, çünkü böyle bir tasavvurda Hz. Yûnus'a saygısızlık vardır”. Ayrıca Benâresî, bu rivâyetin mensûh olmadığını ve muhatabın tüm ümmet olduğunu da ilave etmiştir.¹⁵²⁴

İkinci bir itiraz ise şöyledir: Hadiste sadece Hz. Yûnus'un faziletinin zikredilmesinin sebebi nedir? Şayet Rasûlullah (s.a.) Hz. Yûnus'tan daha faziletli değilse mantikî olarak Hz. İbrahim, Hz. Mûsâ ve Hz. İsâ'dan da faziletli olamaz. Çünkü onlar ülü'l-azm peygamberlerdir.¹⁵²⁵ Bu itiraza da şöyle cevap verilmiştir: Hz. Yûnus'tan sadır olan fiil, diğer peygamberlerde bulunmamaktadır. Böyle bir durumda birinin aklına Hz. Yûnus hakkında yukarıda zikredilen şüphe gelebilirdi. Bu yüzden Hz. Peygamber böyle bir tembihte bulunmuştur.¹⁵²⁶

¹⁵²⁰ “مَنْ قَالَ: أَنَا خَيْرٌ مِنْ يُوسُفَ بْنِ مَتَّى فَقَدْ كَذَبَ”. Buhârî, “Tefsîr”, 257.

¹⁵²¹ Yazarın Hanefî olduğu ve *Sahîh-i Buhârî*'ye yönelik iki eleştirel kitap (*el-Cerhu Ale'l-Buhârî*, *el-Emru'l-Mübram*) yazdığı dışında herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.

¹⁵²² Patnevî, *el-Cerhu Ale'l-Buhârî*, 1: 69, akt. Benâresî, *Difâ'-i Sahîh-i Buhârî*, 249, 250.

¹⁵²³ “مَا يَنْبَغِي لِأَخِي أَنْ يَكُونَ خَيْرًا مِنْ يُوسُفَ بْنِ مَتَّى”. Buhârî, “Tefsîr”, 257.

¹⁵²⁴ Benâresî, *Difâ'-i Sahîh-i Buhârî*, 249.

¹⁵²⁵ Patnevî, *el-Cerhu Ale'l-Buhârî*, 1: 69, akt. Benâresî, *Difâ'-i Sahîh-i Buhârî*, 250.

¹⁵²⁶ Benâresî, *Difâ'-i Sahîh-i Buhârî*, 250; Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 692, 693.

4.3.3. Hz. Peygamber'in Sözlerinde Şüpheli Üslup

Hz. Peygamber'in sözlerinin vahiy (doğrudan vahiy veya vahyin denetim altında olması)¹⁵²⁷ sayıldığı, vahiyde de şüpheli durum olmayacağı esas alınarak bazı rivâyetler, içerdiği bilgi ve ifadelerinde bulunan birden fazla ihtimaller nedeniyle eleştiriye tâbi tutulmuştur. Mesela Hz. Peygamber cennete girenler arasında son ümmetin oranını beyan ederken dörtte bir üçte bir ve en son yarısı diyerek sahâbeyi müjdelemiştir.¹⁵²⁸ Diğer bir rivâyette benzer üslupla kıyamet gününe dair şöyle bir ifade kullanmaktadır: “Ben ilk diriltilen/ilk diriltilenler arasında olacağım. O anda bir de bakarım ki Mûsâ arşa tutunmuş olur. Mûsâ Tûr-i Sînâ günündeki çarpılması ile muhasebe mi olundu, yoksa benden evvel mi diriltildi, bilmiyorum”.¹⁵²⁹

Zübeyr Alizeî, bu ve benzer rivâyetler hakkında yukarıda zikredilen şüpheyne benzer üslûba sahip âyetlerin de olduğunu söyleyerek itiraz etmiştir. Mesela Saffat sûresindeki “Biz onu yüz bin yahut daha fazla insana peygamber olarak gönderdik.” (es-Sâffât 37/147) ifadesi benzer üsluba sahiptir. Alizeî, söz konusu rivâyetlerle ilgili özel yanıtlar da vermiştir. Ona göre ilk hadiste şüphe söz konusu değildir. Tam tersi Rasûlullah kendi sahâbesinin imanını yavaş yavaş güçlendirmektedir. İlk önce cennetin dörtte biri, sonra üçte biri, daha sonra ise cennetin yarsının bu ümmetten oluşacağını söyleyerek sahâbeye müjde vermiştir. Ayrıca o, bir şeyin çeyreği ve üçte birinin onun yarısına dâhil olduğu belirterek yanıt vermiştir.¹⁵³⁰ Alizeî ikinci rivâyete ise Hz. Peygamber'in bazı konuları bilmediğini gösteren “Gaybı da bilmem.” (Hûd 11/31); “Sizin uyarıldığınız şey yakın mıdır, yoksa Rabbim ona uzun bir süre mi koyacaktır, bilemem.” (el-Cin 72/25)¹⁵³¹ gibi âyetleri zikrederek yanıt vermiştir. Çünkü bu âyetler de Hz. Peygamber'in bazı konuları bilmediğini ortaya koymaktadır. Bu yüzden söz konusu hadislerde itiraz edilebilecek bir şey yoktur.

¹⁵²⁷ Bu konu detaylı bir şekilde birinci bölümde ele alınmıştır.

¹⁵²⁸ “أَتَرْضَوْنَ أَنْ تَكُونُوا رُبْعَ أَهْلِ الْجَنَّةِ قُلْنَا: نَعَمْ، قَالَ: أَتَرْضَوْنَ أَنْ تَكُونُوا شَطْرَ أَهْلِ الْجَنَّةِ قُلْنَا: نَعَمْ، قَالَ: وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، إِنِّي لَأَرْجُو أَنْ تَكُونُوا نِصْفَ أَهْلِ الْجَنَّةِ”. Buhârî, “Riḳāk”, 45; Alizeî, *İ'tirâzât*, 49-50.

¹⁵²⁹ “فَأَكُونُ أَوَّلَ مَنْ يُعْقَى، فَإِذَا أَنَا بِمُوسَى آخِذٌ بِقَائِمَةٍ مِنْ قَوَائِمِ الْعَرْشِ، فَلَا أَذْرِي أَفَاقَ قَبْلِي أَمْ جُزْيَ بِصَعْقَةِ الطُّورِ”. Buhârî, “Tefsîr”, 131.

¹⁵³⁰ ربع الشيء و ثلثه يدخل تحت نصفه

¹⁵³¹ Alizeî, *İ'tirâzât*, 49-53. Buna benzer diğer cevaplar ise Hz. Mûsâ'nın sopa attığı taş üzerindeki izlerle ilgili şüphede ele alınmıştır. (s. 289)

4.3.4. Hz. Peygamber'in Bazı Konuları Unutması

Bu başlık altında Hz. Peygamber'in namazda yanılması ve bir âyeti unutmasıyla alakalı iki rivâyete yer verilecektir. Bunlara yapılan eleştirilerin temeli, böyle durumların Hz. Peygamber'in makamına uygun olmadığı düşüncesidir. Söz konusu rivâyetler ve ilgili tartışmalar şunlardır.

a. Birinci hadis Zü'l-yedeyn hadisi olarak bilinen Hz. Peygamber'in dört rekâtlık bir namazın ikinci rekâtında selam vermesi rivâyetidir.¹⁵³² Ahmed Sultân Görgânî (ö.?)¹⁵³³

Hz. Peygamber'in yanılığa düşmesinin akıl almaz bir olay olduğunu dile getirerek eleştirmiştir. Bu eleştirinin esası şudur: “Sehiv gafletten doğar. Söz konusu olay, Hz. Peygamber'in ibadet ederken odaklanamadığı anlamına gelir. Sahâbe bile böyle bir hataya düşmezken nasıl olur da Rasûlullah yanılabilir?” Yazara göre rivâyet kabul edildiği takdirde Hz. Peygamber'e itaatin ortadan kalkması, Peygamberliğinin iptal olması, sahâbenin onun makamına çıkmaları gibi durumlar söz konusu olacaktır.¹⁵³⁴

Hint alt kıtasındaki Ehl-i hadis ekolünün meşhur âlimi Senâullah Emritserî bu eleştiriye, sehvin dalgınlıktan kaynaklanabileceği gibi bazen çok odaklanmadan da olabileceğini belirterek cevap vermiştir. Yani namaz kılarken rekâtların sayısı, namaz içindeki rükün ve hareketlerde gaflet olabilir. Nitekim ermiş insanların yanılması bu kısımdandır.¹⁵³⁵

b. Diğer rivâyet ise Hz. Peygamber'in bir gece Kur'ân okuyan birini işittiğinde söylediği “Allah ona rahmet etsin. Bana filan sûreden unuttuğum bir âyeti hatırlattı”. sözüdür.¹⁵³⁶ Seyyid Ahmed Hân bu rivâyete önce itiraz etmiş, sonra kendisi yanıt vermiştir. Ona göre bu rivâyetteki olay mescitte vuku bulmuştur ve hadisin râvisi olan Hz. Âişe'nin orada olup olmadığı hakkında açık bir delil bulunmamaktadır. Üstelik hangi sûrenin hangi âyeti olduğu da belli değildir. Rivâyet doğru kabul edilse bile bu, Hz. Peygamber'in söz konusu âyeti tamamıyla unuttuğu anlamına gelmez. O anda aklına gelmemesi ve duyduğunda hatırlaması kastedilmiş olabilir. Ayrıca bu, tabîî,

¹⁵³² أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ انْصَرَفَ مِنَ التَّيْتِ، فَقَالَ لَهُ ذُو الْيَدَيْنِ: أَقْصَرْتَ الصَّلَاةَ، أَمْ نَسِيتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَصَدَقَ ذُو الْيَدَيْنِ؟ فَقَالَ النَّاسُ: نَعَمْ.. Buhârî, “Sehiv”, 4.

¹⁵³³ Yazarın Şîî olduğundan başka herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Emritserî, *Difâ'-i Sünnet*, thk. Şâhid Mahmûd (Gucrânvalê: Ummu'l-Kura Publications, 2008), 88-90. (Nâşirin mukaddimesi).

¹⁵³⁴ Ahmed Sultân Görgânî, *Hefevâtü'l-Müslimîn* 28, akt. Emritserî, *Difâ'-i Sünnet*, 88, 89.

¹⁵³⁵ Emritserî, *Difâ'-i Sünnet*, 89, 90.

¹⁵³⁶ “سَمِعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلًا يَقْرَأُ فِي سُورَةِ الْبَلَلِ، فَقَالَ: يَرْحَمُهُ اللَّهُ لَقَدْ أَذْكَرَنِي كَذَا وَكَذَا، آيَةً كُنْتُ أَنْسِيْتُهَا مِنْ سُورَةِ كَذَا وَكَذَا”. Buhârî, “Fedâilü'l-Kur'ân”, 26.

insanî bir durumdur.¹⁵³⁷ Ahmed Hân'dan başka Şebbîr Ahmed de bu rivâyeti, “şeriatın koruyucuları Allah'ın hükümlerini unutmuş olabilirler mi?” diyerek şeriatın korunmuşluğu açısından eleştirmiştir.¹⁵³⁸ Ahmed Hân'ın yorumu aslında buna bir cevap sayılabilir. Ayrıca Emritserî “Sana Kur'ân'ı okutacağız ve sen onu unutmayacaksın.” (el-Âla 87/6) âyetinden yola çıkarak Hz. Peygamber'in Kur'ân âyetini unutmasının imkân dâhilinde olduğunu dile getirerek yanıt vermiştir.¹⁵³⁹

4.3.5. Abdullah b. Übey İbn. Selûl'ün Cenaze Namazı

Medine münafıklarının başı olarak tanınan Abdullah b. Übey (ö. 9/631) vefat ettiğinde onun müslüman oğlu babasına kefen yapmak için Hz. Peygamber'e gelip hırkasını istemiş, ayrıca cenaze namazını kıldırmasını ve onun hakkında istiğfar dilemesini talep etmişti. Bunun üzerine Hz. Peygamber ona hırkasını vermiş ve cenaze namazı için çağrı yapılmasını emretmişti. Tam namaza duracağına Hz. Ömer, “Allah seni münafıkların namazını kılmaktan men etmedi mi?” diye itiraz etmiş, Hz. Peygamber de men edilmeyip muhayyer bırakıldığını söyleyerek cenaze namazını kılmıştı. Bunun üzerine “Onlardan ölen hiçbirine asla namaz kılma ve kabrinin başında durma.” (et-Tevbe 9/84) âyeti nazil olmuştur.¹⁵⁴⁰

Bu rivâyet, Görgânî tarafından Hz. Peygamber'e bir bühâtan diyerek reddedilmiştir.¹⁵⁴¹ Aynı şekilde Ömer Kerim Patnevî de itirazlarda bulunmuştur. İtirazların esas, söz konusu rivâyetin, Hz. Peygamber'in Kur'ân'da bulunan hükmü doğru anlamadığını ima etmesidir. Dolayısıyla bu rivâyet kabul edilemez.

Emritserî ilgili itirazlara cevap vermek için bunu Hudeybiye seferinin sebebiyle kıyaslamıştır. Rasûlullah gördüğü bir rüya doğrultusunda harekete geçmiş, ancak ilahî ilme göre henüz bu seferin zamanı gelmemişti. Seferde Müslümanların yolu kesilmiş, neticede ihramdan çıkıp geri dönmüşlerdir. Hz. Ömer, bu hadisede de itiraz etmiş, sonra

¹⁵³⁷ Hân, *Makâlât*, 503, 504.

¹⁵³⁸ Görgânî, *Hefevâtü'l-Müslimîn*, 27, akt. Emritserî, *Difâ'-i Sünnet*, 87.

¹⁵³⁹ Emritserî, *Difâ'-i Sünnet*, 87, 88. Emritserî, mezkûr âyetten bu sonuca nasıl ulaştığını açıklamamıştır.

¹⁵⁴⁰ “آذَنِي أَصْلِي عَلَيْهِ، فَأَذَنَهُ، فَلَمَّا أَرَادَ أَنْ يُصَلِّيَ عَلَيْهِ جَذَبَهُ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فَقَالَ: أَلَيْسَ اللَّهُ نَهَاكَ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَى الْمُتَنَافِقِينَ؟ فَقَالَ: أَنَا بَيْنَ خَيْرَتَيْنِ، فَصَلَّى عَلَيْهِ، فَتَزَلَّتْ: «وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا، وَلَا تَقُمْ قَالَ: «اسْتَغْفِرُ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً، فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ” Buhârî, “Cenâiz”, 22. Cenâiz 83'te şöyle bir ifade geçmektedir: “Ben onun için yetmişden fazla istiğfar edeceğim”.

¹⁵⁴¹ Görgânî, *Hefevâtü'l-Müslimîn*, 31. Emritserî, Mevlevî Haşmet Ali'den de bu itirazı nakletmiştir. Bkz. Haşmet Ali, “?”, *İşâ'atü'l-Kur'ân*, (Ağustos 1956) akt. Emritserî, *Difâ'-i Sünnet*, 95, 96.

Fetih sûresi inmiştir. Emritserî'ye göre Hz. Peygamber'e münafıklar hakkında “yetmiş kez istiğfar etsen de affolunmayacaklardır” şeklinde bilgi verilmişti. Hz. Peygamber ise bunun yetmişin adediyle sınırlı olduğunu düşünmüş ve daha fazla istiğfar edeceğini söylemişti. Emritserî'ye göre bütün bunlar Hz. Peygamber'in şefkatinden kaynaklanıyordu. Fakat Allah'ın isteğine uyumlu/muvafık değildi. Bu sebeple onların cenaze namazını kılması men edilmiştir. Nitekim bundan sonra Hz. Peygamber'in hiçbir münafiğin cenaze namazını kıldığı bilinmemektedir.¹⁵⁴²

Ebü'l-Kâsım Benâresî, bu konuda Aynî'nin cevabını nakletmektedir. Ona göre söz konusu âyetin “ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ” parçası “اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ” ile beraber indirilmemiş, daha sonra nazil olmuştur. Bu yüzden hiçbir işkâl yoktur. Hz. Ömer'in indirilmemiş, daha sonra nazil olmuştur. Bu yüzden hiçbir işkâl yoktur. Hz. Ömer'in “أَلَيْسَ اللَّهُ نَهَاكَ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَى الْمُنَافِقِينَ؟” ifadesiyle Hz. Peygamberi durdurmaya kalkması onun “فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ” âyetinden çıkardığı bir içtihattır. Hz. Peygamber o zamana kadar bir münafiğin cenaze namazını kılmaktan men edilmediğinden Hz. Ömer'in söylediğini kabul etmemiş ve cenaze namazını kıldırmıştır. Başka bir rivâyette Hz. Ömer'in sözü şu şekilde geçmektedir: “Muhakkak Allah seni onlar için istiğfar etmekten men etmiştir?” Bu yüzden “أَلَيْسَ اللَّهُ نَهَاكَ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَى الْمُنَافِقِينَ؟” ifadesindeki *salavat* kelimesi istiğfar anlamında olmalıdır.¹⁵⁴³ Yani Hz. Peygamber, İbn Übey'in cenaze namazını kıldırana kadar bundan men emri gelmemişti. Hz. Ömer'in itirazı ise istiğfardan men edilmesinden yaptığı bir kıyastır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in, Kur'ân'ın bir âyetini anlaması konusunda bir işkâl yoktur.

4.3.6. Kelimeleri Tekrarlaması

Enes b. Mâlik, Hz. Peygamber'in selam vereceğinde bunu üç kere yaptığını, bir söz konuşacağında bunu üç defa tekrar ettiğini haber vermiştir.¹⁵⁴⁴ Bu rivâyet üzerine iki itiraz yapılmıştır.

a. Konuşma esnasında kelimelerin tekrarlanması, cümlenin akışını bozar ve sıkıcılık yaratır. Hz. Peygamber, Arapların en fasihi olması hasebiyle bu kadar basit bir uyumsuzluğun farkında olmalıydı. Dolayısıyla Hz. Peygamber, hadiste zikredilen

¹⁵⁴² Emritserî, *Difâ 'i Sünnet*, 96, 97.

¹⁵⁴³ Benâresî, *Difâ 'i Sahîh-i Buhârî*, 355-359.

¹⁵⁴⁴ “أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا سَلَّمَ سَلَّمَ ثَلَاثًا، وَإِذَا تَكَلَّمَ بِكَلِمَةٍ أَعَادَهَا ثَلَاثًا”. Buhârî, “İsti'zân”, 13.

üsluba sahip olamaz.¹⁵⁴⁵ Mes'ûd Ahmed, üç kez selam vermenin iki şekilde olabileceğini öne sürer: Birincisi, bir kişiyle görüşmek için gittiğinde selam verir, cevap alamadığında ikinci sefer, yine yanıt almazsa üçüncü kez selam verirdi. Yine cevap gelmezse geri dönerdi. İkinci şekil ise şu olabilir: Bir meclise girerken ve meclisten ayrılırken, bir de meclisin ortasında selam verirdi. Mes'ûd Ahmed, bir kelimeyi üç sefer tekrarlama durumunu ısrar ya da akılda kalmasını isteme gibi özel durumlara bağlar: Örneğin, Hz. Peygamber sahâbenin abdest alırken acele ettiğini görünce üç kez “وَيْلٌ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ”¹⁵⁴⁶ demişti. Mes'ûd Ahmed, böyle bir durumun ayıp sayılamayacağını belirtir ve Kur'ân'da bazı olaylar ile el-Kamer, er-Rahman ve el-Murselât sûrelerinde birer âyetin tekrarlanmasını delil olarak zikreder.¹⁵⁴⁷

b. Diğer bir itiraz, birinin sorusunu tekrarlama karşısında verilen cevaplar dışında Hz. Peygamber'in sohbet ve hutbelerinde, sözü üç kere tekrarlama gibi bir âdeti ortaya koyacak örneklerin bulunmadığı yönüyle yapılmıştır.¹⁵⁴⁸ Hadis kitaplarında böyle örneklerin bulunduğunu belirterek cevap veren Mes'ûd Ahmed bunu ispatlamak için yukarıdaki hadis dışında başka bir delil zikretmemiştir.¹⁵⁴⁹

4.3.7. Bir İnsan ve Güvercine Şeytan Demesi

Hz. Peygamber'in, bir güvercinin peşine düşen kişi hakkında “Şeytan, şeytanı takip ediyor”¹⁵⁵⁰ demesi de eleştiriyeye konu olmuştur.

Muhammed Hüseyin Meymen, Şebbîr Ahmed 'in eleştirdiği rivâyetler arasında bu rivâyeti nakledip herhangi bir itirazda bulunmadığını beyan etmiştir. Fakat kendisi, Hz. Peygamber'in bir insan ve güvercine şeytan demesinin tenkit edilebileceğini belirtir ve Rasûlullah'ın kullandığı kelimelerden yola çıkarak şöyle bir yanıt ortaya koyar: Kur'ân'da da insan için şeytan kelimesi kullanılmıştır (el-En'âm 6/112) Dolayısıyla itaatsizlik, şeytanın sıfatı olduğundan biri Allah'a itaatsizlik ederse o da şeytan gibi olur. Hz. Peygamber'in kendisine şeytan dediği kişiyle ilgili de şu yorumda bulunur: O şahıs güvercinciydi ve bu boş işlerle uğraşırdı. Bu işle meşgul olanların çoğu namaz ve

¹⁵⁴⁵ Berk, *Do İslâm*, 327.

¹⁵⁴⁶ Buhârî, “İlim”, 3. Söz konusu rivâyette bu ifadenin iki veya üç kez söylendiği geçmektedir.

¹⁵⁴⁷ Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 439, 440.

¹⁵⁴⁸ Berk, *Do İslâm*, 327.

¹⁵⁴⁹ Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 439, 440.

¹⁵⁵⁰ “شَيْطَانٌ يَتَّبِعُ شَيْطَانَةً”. Ebû Dâvûd, “Edeb”, 65.

ibadetten uzak olur. Güvercine şeytan denmesinin sebebi olarak onun, kişiyi Allah'a ibadetten alıkoyduğu için Hz. Peygamber'in güvercine de şeytan dediğini belirtmiştir.¹⁵⁵¹

4.3.8. Kadına Fitne Demesi

H. Peygamber'in "Erkeklerle kadından daha zararlı bir fitne bırakmadım".¹⁵⁵² sözü de eleştiri konusu yapılmıştır.

Şebbîr Ahmed, H. Peygamber'in kadınları fitne olarak tanımlamasını mümkün görmediğinden bu rivâyeti reddetmektedir.¹⁵⁵³ Ona üç açıdan cevap verilmiştir: 1. Rivâyette fitne denilen kadınlar, insanı dinden uzaklaştıranlardır. Tüm kadınları kapsamamaktadır. Nitekim H. Peygamber bir başka hadisinde "Dünya bir metadır. Dünya metanın en hayırlısı ise salih kadındır"¹⁵⁵⁴ buyurmuştur. 2. Hem çağdaş dönemde reklamcılık, moda ve benzeri alanlarda, hem de tarih boyunca Müslüman toplumların yıkılışında kadının önemli bir rolü vardır. Selahattin Eyyûbî'nin Haçlı seferlerine karşı düzenlediği savaşlarda kadınlara ilgisi olmayan askerleri seçmesi dikkat çekicidir. 3. Kur'ân'da da benzer ifadeler kullanmıştır (Âl-i İmrân 3/14; et-Teğâbun 64/14). Dolayısıyla aynı mantıkla bu âyetlere de benzer itirazlar yöneltmek mümkündür.¹⁵⁵⁵ Ayrıca Zübeyr Alizeî, kadınların fitnelerden fazla etkilenişini ve şirke düşülen yerlerde¹⁵⁵⁶ kadınların çokluğunu da delil olarak zikreder. Ne var ki hadis, kadının tesir açısından erkekler için fitne olduğundan bahsetmektedir. Dolayısıyla Alizeî'nin bu yorumu isabetli gözükmemektedir.

4.3.9. Tükürüğünün ve Ağzında Çalkaladığı Suyun Sahâbe Tarafından Kullanılması

Sahâbenin H. Peygamber'in tükürüğünü ve ağzında çalkaladığı suyu kullandıklarına dair hadisler, temizlik açısından eleştirilmiştir. Bu hususta tenkit edilen üç hadis tespit

¹⁵⁵¹ Meymen, *İslâm key Mücrim kon*, 27, 28. Kendisi bunu Azîmâbâdî'den nakletmiştir. Bkz. Şerefü'l-Hak (Şemsü'l-Hak) el-Azîmâbâdî, *Avnû'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, 2. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415 h.), 13: 194

¹⁵⁵² "مَا تَرَكَتُ بَعْدِي فِتْنَةً أَضَرَّ عَلَى الرَّجَالِ مِنَ النِّسَاءِ". Buhârî, "Nikah", 18.

¹⁵⁵³ Şebbîr, *İslâm key Mücrim*, 26, akt. Meymen, *İslâm key Mücrim kon*, 43.

¹⁵⁵⁴ "الدُّنْيَا مَتَاعٌ، وَخَيْرُ مَتَاعِ الدُّنْيَا الْمَرْأَةُ الصَّالِحَةُ". Müslim, "Radâ", 64.

¹⁵⁵⁵ Meymen, *İslâm key Mücrim kon*, 43-45; Alizeî, *İ'tirâzât*, 60, 61.

¹⁵⁵⁶ Pakistan merkezli düşünülürse türbeler olsa gerektir.

edilmiştir. Söz konusu hadisler üzerindeki esas nokta temizlik olduğundan tekrar tekrar bu şüpheyi zikretmek yerine diğer düşünürlerin yorumlarına yer verilecektir.

a. Hudeybiye antlaşması yapmak üzere müşrikleri temsilen gelen Urve b. Mes'ûd es-Sekâfî (ö. 9/630), geri döndüğünde gördüklerini anlatırken sahâbenin Hz. Peygamber'in tükürüğünü yüzlerine ve bedenlerine sürmelerinden bahsetmiştir.¹⁵⁵⁷ Bu rivâyet hakkındaki bir soruya cevap veren Mevdûdî, peygamberin sıradan biri değil Allah ile konuşan bir zat olduğunu, bu sebepten insanların, peygamberlere saygı ve sevgi konusunda aşırıya gittiğini, onları ilah, Allah'ın oğlu ve onun dünyadaki yansıması (واتر) olarak kabul ettiklerine işaret etmektedir. Ona göre Hz. Peygamber, insan fitratında bulunan bu sevgi ve saygıya itidal sınırlarını aşmamak kaydıyla izin vermiş, tükürüğünü bedenlerine sürenlere engel olmamıştır. Mevdûdî, söz konusu tükürüğün sıradan bir kişinin değil bir Peygamber'in tükürüğü olduğunu vurgulamıştır. İlgili olayın sahâbenin muazzam sevgisinden kaynaklandığını belirten Abdurrahmân Keylânî ise Sevr mağarasında Hz. Ebû Bekir'in ayağına sürdüğünde şifa bulmasını ve Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber'in tükürüğünde şifa olduğunu beyan eden ifadelerini delil göstererek Hz. Peygamber'in tükürüğünün temiz ve şifalı olduğunu ileri sürmüştür.¹⁵⁵⁸ Benzer açıklamalarda bulunan Rüstemî de sevgide daha aşırı durumların ortaya çıkabileceğine işaret etmiştir. O, Urve b. Mes'ûd es-Sekâfî'nin "saygı ve hürmet olarak nitelendirdiği" davranışının hadis karşıtları açısından temizliğe aykırı düşünülmesine şaşkınlığını ifade eder.¹⁵⁵⁹

b. Hz. Peygamber bir kova içinde ellerini ve yüzünü yıkayıp ağzına aldığı suyu kovaya püskürttüktan sonra, Ebû Mûsâ el-Eşârî (ö. 42/662-63) ve Bilâl'e (ö. 20/641) onu içmelerini söylemiş.¹⁵⁶⁰ Bu rivâyeti Mevdûdî şöyle yorumlamaktadır: Hz. Peygamber'in, Huneyn gazvesinde elde edilen ganimetin dağıtımını Cîrâne'ye kadar

¹⁵⁵⁷ وَفَدْتُ عَلَى قَيْصَرَ، وَكَسْرَى، وَالتَّجَاشِيَّ، وَاللَّهِ إِنْ رَأَيْتُ مَلِكًا قَطُّ يُعْظِمُهُ أَصْحَابُهُ مَا يُعْظِمُ أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُحَمَّدًا، وَاللَّهِ إِنْ تَنَحَّمْ "Buhârî, "نَحَامَةُ إِلَّا وَقَعَتْ فِي كَفِّ رَجُلٍ مِنْهُمْ، فَذَلِكَ بِهَا وَجْهٌ وَجِلْدُهُ، وَإِذَا أَمَرَهُمْ ابْتَدَرُوا أَمْرَهُ، وَإِذَا تَوَضَّأُوا كَادُوا يَقْتَتِلُونَ عَلَى وَضُوئِهِ.. "Şurût", 15.

¹⁵⁵⁸ "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقُولُ لِلْمَرِيضِ: بِسْمِ اللَّهِ، تُزِيئُهُ أَرْضِنَا، بِرِيقَةٍ بَعْضِنَا، يُشْفَى سَقِيمُنَا، يَأْذُنُ رَيْثُنَا". Buhârî, "Tib", 37.

¹⁵⁵⁹ Mevdûdî, *Resâil u Mesâil*, 3: 232-235; Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 732, 733; Rüstemî, *İnkâr-ı Hadîs*, 396, 397.

¹⁵⁶⁰ فَأَقْبَلَ عَلَى أَبِي مُوسَى وَبِلَالٍ كَهَيْئَةِ الْغَضَبَانِ، فَقَالَ: رَدَّ الْبَشَرَى، فَأَقْبَلَ أَنْتُمَا. قَالَ: قَبِلْنَا، ثُمَّ دَعَا بِقَدَحٍ فِيهِ مَاءٌ، فَعَسَلَ يَدَيْهِ وَوَجْهَهُ فِيهِ وَمَجَّ فِيهِ، ثُمَّ "قَالَ: اشْرَبْنَا مِنْهُ، وَأَفْرَعَا عَلَى وُجُوهِكُمَا وَنُحُورِكُمَا وَأَبْشَرَا. فَأَخَذَا الْقَدَحَ فَمَعَلَا، فَنَادَتْ أُمُّ سَلَمَةَ مِنْ وَرَاءِ الشَّتْرِ: أَنْ أَفْضِلَا لَأَمْكُمَا، فَأَفْضَلَا لَهَا مِنْهُ طَائِفَةً". Buhârî, "Megâzî", 58.

ertelemesi yeni Müslüman olan bazılarını sabırsızlığa sevk etmiş, hatta bir bedevi, Hz. Peygamber ile tartışarak onun verdiği bir müjdeyi reddetmişti. Bunun üzerine Hz. Peygamber, orada bulunan Ebû Mûsâ ve Bilal'e müjde teklif etmiş ve onlar bunu kabul etmişlerdi. Daha sonra ise Rasûlullah su istemiş, elini ağzını ve yüzünü yıkadığı suyu onlardan içmelerini istemişti. Mevdûdîye göre, burada Hz. Peygamber o bedeviye, bir kimsenin, peygamberine nasıl davranması gerektiğini ve onun verdiği müjdeyi reddetmenin nankörlük olduğunu göstermek istemişti. Mevdûdî, ayrıca perde arkasında bulunan Ümmü Seleme'nin bu sudan kendisi için pay ayırmak istediğine de işaret ederek sahâbenin bundan değil kerahet hissetmesi, aksine bunu âb-ı hayât olarak değerlendirdiğini dile getirmiştir.¹⁵⁶¹ Zübeyr Alizeî de bu rivâyete cevap sadedinde biraz önce bahsedilen Hudeybiye antlaşmasını örnek olarak zikretmiştir.

c. Hz. Peygamber ağzına aldığı suyu çocuk yaştaki Mahmud b. Rebî'in (ö.?) yüzüne püskürtmüştür.¹⁵⁶² Şebbîr Ahmed bu rivâyetteki “في وجهي” ifadesini “ağzına püskürttü” şeklinde tercüme etmiş ve eleştirisini bunun üzerine bina etmiştir. Zübeyr Alizeî rivâyette geçen “في” harfinin “على” anlamına geldiğinden doğrusunun “mazmaza suyunu ağza değil yüze püskürttü” şeklinde olduğunu belirterek onun hatasına işaret etmiştir. Ayrıca Alizeî, beş yaşındaki bir çocuk yüzüne atılan suyu sevgiyle hatırlarken, rivâyete itiraz edenlerin haline şaşırdığını ifade eder.

4.3.10. Allah'tan Başkası Adına Kesilenden Yeme Nispet Edilmesi

Abdullah b. Ömer, Hz. Peygamber'le ilgili şöyle bir olayı nakletmektedir: Hz. Peygamber, henüz kendisine vahiy gelmezden önce Beldah denen yerin alt taraflarında Zeyd b. Amr b. Nüfeyl ile karşılaşmış ve ona içinde et bulunan bir yemek ikram etmişti. O ise bundan yemek istememiş ve: “Putlarınız için boğazlanan şeyleri yemem; sadece (kesilirken) Allah'ın adı anılan şeyleri yerim”. demiştir.¹⁵⁶³

Rivâyetin zahirine göre Hz. Peygamber'in, Zeyd b. Amr'a putlar adına kesilmiş etten ikram ettiği anlaşılmaktadır. Bu yüzden Görgânî, bunun Hz. Peygamber'in ismet

¹⁵⁶¹ Mevdûdî, *Resâil u Mesâil*, 3: 232-235; Alizeî, *İ'tirâzât*, 73, 75.

¹⁵⁶² Buhârî, “Teheccüd”, 35. İtirazlar için bkz. Şebbîr, *Mücrim*, 45, akt. Alizeî, *İ'tirâzât*, 73.

¹⁵⁶³ “أَنَّهُ لَقِيَ زَيْدَ بْنِ عَمْرٍو بْنِ نُفَيْلٍ بِأَسْفَلِ بَلَدٍ، وَذَلِكَ قَبْلَ أَنْ يُنْزَلَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْوَحْيُ، فَقَدَّمَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُفْرَةً فِيهَا لَحْمٌ، فَأَبَى أَنْ يَأْكُلَ مِنْهَا، ثُمَّ قَالَ: إِنِّي لَا أَكُلُ مِمَّا تَذْبَحُونَ عَلَى أَنْصَابِكُمْ، وَلَا أَكُلُ إِلَّا مِمَّا ذَكَرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ “Zebâih”, 16.

sıfatına aykırı olduğunu iddia etmektedir.¹⁵⁶⁴ Emritserî, bunun tercüme hatasından kaynaklanan bir şüphe olduğunu ve aslında yemeği kabul etmeyen Zeyd b. Amr değil, Hz. Peygamber olduğunu iddia etmektedir. Rivâyetin diğer tariklerinde “فَقَدَّمَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ” “Rasûlullah ona takdim etti” yerine “فَقَدَّمَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ” “Rasûlullah’a takdim edildi” yani rivâyette edilgen fiili geçmektedir. Dolayısıyla bu metinde bulunan “رسول” kelimesi “إِلَيْهِ”nin *ha* zamirinden bedel kabul edilmelidir. Nitekim kitabın muhakkiki *Sahîh-i Buhârî*’nin başka bir rivâyetinde geçen “فَقَدَّمَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ”¹⁵⁶⁵ şeklindeki ifadesini de delil olarak zikretmiştir. Yani sofrâ Hz. Peygamber’e takdim edilmiş ve inkâr eden de odur.¹⁵⁶⁶

4.3.11. Ureynelilere Önerdiği Tedavi ve Ceza

Müslüman olup Medine’ye gelen Ureyne ve Ukl kabilesinden bazı insanlar Medine havasına alışık olmadıklarından hasta olmuşlardı. Hz. Peygamber, bunları Medine yakınlarında zekât develerinin bulunduğu yere göndermiş, develerin sütünden ve idrarından içmelerini söylemişti. Onlar orada kalıp sağlıklarına kavuştuktan sonra develerin çobanını öldürüp develeri kaçırdılar. Bunu haber alan Hz. Peygamber, peşlerinden bir müfreze gönderip hepsini yakaladı. Daha sonra Hz. Peygamber bunların el ve ayaklarının kesilip, gözlerinin oyulmasını emretti.¹⁵⁶⁷ Kaynaklarda detaylarıyla yer alan bu rivâyet üç yönden eleştirilmiştir.

a. Birinci itiraz deve idrarının pis olması sebebiyle Hz. Peygamber’in söz konusu tavsiyesine yöneliktir.¹⁵⁶⁸ Bu itiraza verilen cevaplarda üç nokta üzerinde durulmaktadır. Bazı cevaplarda bu durum ıztırar haline kıyaslanmıştır ki Kur’ân’ın belirttiğine göre böyle bir durumda haramın yenmesi de caiz olur (el-Bakara 2/173). İkinci nokta ise içinde şifa bulunan haram şeyin helal sayılmasıdır. Bazı düşünürlere göre söz konusu kişilerin hastalığına şifanın deve sütü ve idrarında olduğu Hz. Peygamber’e vahiy yoluyla bildirilmişti. Ayrıca Keylânî, Rüstemî ve Meymen, Kur’âncılara onların üslubuyla da cevap vermiştir. Onlar, Kur’ân’da açık bir şekilde deve idrarının haram kılınmasıyla ilgili bilginin bulunmamasından dolayı bu rivâyetin

¹⁵⁶⁴ Görgânî, *Hefevâtü’l-Müslimin*, 21, akt. Emritserî, *Difâ’-i Sünnet*, 78, 79.

¹⁵⁶⁵ Buhârî, “Menâkıbü’l-ensâr”, 24.

¹⁵⁶⁶ Emritserî, *Difâ’-i Sünnet*, 79, 80. (Muhakkik Şâhid Mahmûd’un ifadesi)

¹⁵⁶⁷ “فَأَمَرَ فَفَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ، وَسَمِرَتْ أَعْيُنُهُمْ، وَأُلْقُوا فِي الْحَرَّةِ، يَسْتَسْقُونَ فَلَا يُسْقَوْنَ”. Buhârî, “Vudû”, 58.

¹⁵⁶⁸ Berķ, *Do İslâm*, 307, 308; Şebbîr, *İslâm key Mücrim*, 36, 37, akt. Alizeî, *İ’tirâzât*, 67, 68.

Kur'ân'a aykırı olma iddiasını reddetmişlerdir.¹⁵⁶⁹ Üçüncü olarak deve sütü ve idrarının söz konusu hastalığa şifa olmasının tecrübe yönü ele alınmıştır. Mesela Muhammed Hüseyin Meymen bu hastalığın “Pleural Effusion” ve “Ascites” adlı bir hastalık olduğunu düşünür. Kendisi Pakistanlı bir hekim olan Halid Gaznevî'ye¹⁵⁷⁰ atıfta bulunarak dört yaşındaki çocukların¹⁵⁷¹ bu hastalığa yakalandığını, hiçbir tedaviden sonuç alınamayınca deve sütü ile idrarının karışımının ilaç olarak verildiğini ve çocukların sağlıklarına kavuştuklarını teyit olarak zikreder.¹⁵⁷² Zübeyr Alizeî ise Necmü'l-Ganî Râmpûrî'nin (ö. 1941)¹⁵⁷³ *Hazâinü'l-Edviye*'sine atıfta bulunarak deve idrarının *istiska* adlı hastalık için faydalı olduğunu dile getirmiştir.¹⁵⁷⁴

b. İtirazların ikinci boyutu, söz konusu cezaların korkunç ve insanlık dışı sayılması sebebiyle bunun Hz. Peygamber'in genel karakterine (merhametli olmasına) aykırı sayılması sebebiyle lduğu iddiasıdır.¹⁵⁷⁵ Bu itiraza iki açıdan cevap verilmiştir. Birincisi Hz. Peygamber'in onlara verdiği cezaların aslında kısas uygulaması olduğudur. Çünkü onlar soygun yapıp Hz. Peygamber'in çobanına benzer işkenceler uygulamışlardı, bu

¹⁵⁶⁹ Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 750, 751; Rüstemî, *İnkâr-ı Hadîs*, 432; Ezherî, *Sünnet-i Hayri'l-Enâm*, 267; Meymen, *İslâm key Mücrim kon*, 45, 46. (Meymen bunun vahiy kaynaklı olduğuna temas etmemiştir).

¹⁵⁷⁰ 1926 yılında Emritser'de dünyaya geldi. Tıp eğitimi aldığı sırada Neyk Muhammed isimli bir hocadan Kur'ân ve hadis dersleri almıştır. İngiltere, Almanya ve ABD'de ihtisas eğitimini tamamladı. Babasının Suud Kralı Abdülazîz'le olan arkadaşlığı sebebiyle bir süre Kralın hekimliğini de yapmıştır. Daha sonra Pakistan'a dönerek farklı sağlık kurumlarında çalışmıştır. 2006 yılında vefat eden Gaznevî, kalp, mide, nefes darlığı (solunum yolları), burun ve cilt hastalıklarının herbiri hakkında müstakil birer kitap yazmıştır. Kendisi mezkûr kitaplarında nebevî tedavi yönetimine özellikle yer vermiştir. Bunlar dışında *Story of Indian Aggressions Against Pakistan* isimli bir kitapta Pakistan ile Hindistan arasında 1965'te vuku bulan savaşı konu etmiştir. (Bu bilgiler Dr. Halid Zaferullah Dâvûdî vasıtasıyla Halid Gaznevî'nin oğlu Sa'd Gaznevî'den elde edilmiştir.)

¹⁵⁷¹ Asıl kitapta dört yaşındaki bilinen bir çocuktan bahsedilmektedir.

¹⁵⁷² Meymen, *İslâm key Mücrim kon*, 47; Hâlid Gaznevî, *Îlâc-i Nebevî or Cedîd Science Peyt kî Bîmârîyân*, 5. Baskı (Lahor: el-Fayşal Nâşîrân u Tâcirân-i Kütüb, 1993), 303-305. Gaznevî'ye göre rivâyetler söz konusu kişilerin yüzlerinin ve karınlarının şişmiş olduğunu beyan etmiştir. Bunun bir kaç sebebi olabilir ve aynı zamanda böbreklerinde sıkıntı olduğunun alametidir. Ayrıca kalp ve ciğer hastalığı ya da uzun yolculuk nedeniyle yeme içmedeki yetersizliklerden de etkilenmişlerdi. Alametler aynı olduğunda Lahor'daki bir hastaneye gelen dört yaşındaki bir hastayı diğer tüm tedavileri uyguladıktan sonra hadisteki yöntemle tedavi ettiğini ve çocuğun şifa bulduğunu ifade etmiştir.

¹⁵⁷³ 1859 yılında Hindistan'ın Râmpûr eyaletinde dindar bir ailede dünyaya gelen Râmpûrî, Medrese-i Âliye Râmpûr'da İslâmî ilimler tahsil etti. Fıkıh, tasavvuf, mantık, tarih, tıp, dil (Arapça-Farsça) ve arûz alanlarında 30 civarında eser yazmıştır. *Hizânetü'l-Edviye*, *Havâşu'l-Edviye*, *Bahru'l-Feşâhat* ve *Ahbabu's-Sanâid* meşhur eserleri arasında yer almaktadır. Bkz. Wikipedia, “Necmü'l-Ganî Râmpûrî”, erişim: 8 Eylül 2019, https://ur.wikipedia.org/wiki/نجم_الغنى_رام_پوری; Elif Nizâmî, “Mevlânâ Necmü'l-Ganî Hân Râmpûrî”, erişim: 8 Eylül 2019, <https://www.urduweb.org/mehfil/threads/مولانا-نجم-الغنى-خان-رام-پوری.14549>.

¹⁵⁷⁴ Muhammed Necmü'l-Ganî Râmpûrî, *Hazâinü'l-Edviye*, 2: 218; Alizeî, *Î'tirâzât*, 68, 69.

¹⁵⁷⁵ Berķ, *Do İslâm*, 307, 308; Şebbîr, *İslâm key Mücrim*, 36, 37, akt. Alizeî, *Î'tirâzât*, 67, 68.

yüzden de aynısıyla cezalandırılmışlardır.¹⁵⁷⁶ Ekrem Virk, İbn Sa'd'a atıfta bulunarak¹⁵⁷⁷ muharebe âyetinin (el-Mâide 5/33) arka planında bu olayın olduğunu zikreder. Ekrem Virk'e göre Hz. Peygamber bu cezaları bir devlet başkanı olarak vermiş, onun tasdiki, vahiy olarak indirilip ümmet için devamlı bir yasa kılınmıştır. Hz. Peygamber'in merhametli olmasına gelince Abdurrahmân Keylânî bir suçun ancak mahkemeye gelmeden önce affedilebileceğini, mahkemeye gedikten sonra ise kâdının esnek davranamayacağını dile getirerek yanıt vermiştir. Kerem Şah el-Ezherî de suçlulara esnek davranan kanunun hiçbir zaman güvenliği sağlayamayacağını belirtir.

Verilen cezanın, kısas ve yeryüzünde fesadın karşılığı olarak değerlendirilmesi Gulâm Ceylânî Berk tarafından eleştirilmiştir. Ona göre Kur'an'da muharebe için zikredilen cezalar arasında “و” veya “أ” kullanıldığı için söz konusu cezalardan birisinin uygulanması yeterliydi. Hâlbuki hadiste birden fazlasının zikri geçmektedir.¹⁵⁷⁸ Onun bu itirazına Göndelvî iki şekilde cevap vermiştir: 1. Bu olay muharebe âyeti inmeden önce vuku bulmuştu. 2. “و” bağlacı iki şeyden birisinin seçilmesinde kullanıldığı gibi bir veya her ikisinin uygulanması için de kullanılır. Mesela. “هَلْ يَظُنُّونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ” (el-En'âm 6/158)¹⁵⁷⁹ âyetinde “و” bağlacı kullanılmasına rağmen Allah ve meleklerin gelmesi mümkündür. Aynı şekilde “وَلَا تُطْعَمُهُمْ أَنْيًّا أَوْ كَفُورًا” (el-İnsan 76/24)¹⁵⁸⁰ âyetinde günahkâr ve kâfir arasında “و” bağlacı kullanılmıştır, ama her ikisine uymak da caiz değildir.¹⁵⁸¹

c. Diğer itiraz ise söz konusu kişilerin gözlerinin kızgın şişlerle oyulmasıdır. Çünkü bu, ateşle azaba girer ve kimseye uygulanması caiz değildir.¹⁵⁸² Bu itiraza, cezanın kısasa uygun icra edildiği belirtilerek cevap verilmiştir. Söz konusu kişiler, çobana yaptıkları ile cezalandırılmışlardır. Ateş ile cezalandırmak caiz olmasa da kısas olarak böyle yapmak caizdir. Buna “O halde kim size saldırırsa, size saldırdığı gibi siz de ona

¹⁵⁷⁶ Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 406, 407; Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 750, 751; Ezherî, *Sünnet-i Hayri'l-Enâm*, 261-266; Rüstemi, *İnkâr-ı Hadîs*, 432; Alizeî, *İ'tirâzât*, 67, 68; Meymen, *İslâm key Mücrim kon*, 74, 75; Virk, *Mütûn-i Hadîs*, 257-261.

¹⁵⁷⁷ Muhammed b. Sa'd, *eş-Tabağâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Âtâ, bn.y. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2: 71.

¹⁵⁷⁸ Berk, *Do İslâm*, 307, 308.

¹⁵⁷⁹ “(Ey Muhammed!) Onlar (iman etmek için) ancak kendilerine meleklerin gelmesini veya Rabbi'nin gelmesini mi gözlüyorlar?”

¹⁵⁸⁰ “Onlardan hiçbir günahkâra ve hiçbir nanköre itaat etme.

¹⁵⁸¹ Göndelvî, *Devâm-ı Hadîs*, 708, 709.

¹⁵⁸² Berk, *Do İslâm*, 307, 308.

saldırın.” (el-Bakara 2/194) âyeti delil gösterilmiştir.¹⁵⁸³ Ayrıca Mes‘ûd Ahmed, ateşle cezalandırma ile kızgın şişlerle gözlerin oyulmasının aynı şey olmadığını dile getirir. Göndelvî ise *Tulu’u İslam trust*’takilerin bu düşüncesine göre herhangi bir savaş durumunda çağdaş silahlarla savaşmanın hiçbir şekilde caiz olmaması gerektiğini belirterek itirazların haksızlığını ortaya koyar.

4.3.12. Yargısız Ceza Verme Nispeti

Medine’de bir adama¹⁵⁸⁴ Hz. Peygamber’in ümmü velediyle (Hz. Mâriye) cinsel ilişkiye girdiği suçlaması yapılmıştı. Rasûlullah, Hz. Ali’ye “Git şunun boynunu vuruver” diye emir vermiş, Hz. Ali adamı bir kuyuda serinlenirken bulmuş ve onu sudan çıkardığında mecbub (erkeklik organı bulunmayan) olduğunu öğrenmiş, bunun üzerine geri dönüp Hz. Peygamber’e durum bildirmiş.¹⁵⁸⁵

Pervîz bu rivâyeti, Hz. Peygamber’in şerefine aykırı olduğu, Şebbîr Ahmed ise yargısız infaz olduğu gerekçesiyle reddeder.¹⁵⁸⁶ Mevdûdî ise bunlara ilaveten suçun zina olması hasebiyle cezasının celde veya recm olması gerekirken rivâyetin öldürmeden bahsetmesi ve Hz. Ali’nin söz konusu kişiyi çıplak iken görmesi şeklinde yöneltilecek itirazları da nakletmiş daha sonra ise bunlara cevap vermiştir.¹⁵⁸⁷

Mevdûdî’nin bu şüphelere verdiği cevaplar şöyle özetlenebilir: Münafıklar Hz. Mâriye hakkında söz konusu iftiralari yaymışlardı ve bu dedikodular Hz. Peygamber’in kulağına da ulaşmıştı. Hatta onlar “Mâriye’nin kuzeni, şu an onun yanındadır” da demiş olabilirler. Bunun üzerine Hz. Peygamber Hz. Ali’yi göndererek “eğer onu Mâriye’nin yanında uygunsuz halde bulursan onu öldür” diye emir vermiş olabilir.¹⁵⁸⁸ Hz. Ali onu bir kuyuda yıkanırken bulmuş, onun çıplak olduğunu fark etmemiş ve onu dışarıya çıkarmış, böylece onun erkeklik organının kesilmiş olduğunu görünce bunu Hz.

¹⁵⁸³ Mes‘ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 406, 407; Göndelvî, *Devâm-ı Hadîs*, 708, 709.

¹⁵⁸⁴ Hz. Mariye’nin amcaoğlu idi. Bkz. Hâkim, *Müstedrek*, 4.

¹⁵⁸⁵ “أَنَّ رَجُلًا كَانَ يَتَّبِعُهُمْ بِأَمٍّ وَلَدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِعَلِيِّ: اذْهَبْ فَاضْرِبْ عُنُقَهُ فَأَتَاهُ عَلِيٌّ فَإِذَا هُوَ فِي رَكْبٍ يَتَرَدُّ فِيهَا، فَقَالَ لَهُ عَلِيٌّ: اخْرُجْ، فَنَاولَهُ يَدَهُ فَأَخْرَجَهُ، فَإِذَا هُوَ مَجْبُوبٌ لَيْسَ لَهُ دَكْرٌ، فَكَفَّ عَلِيٌّ عَنْهُ، ثُمَّ أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّهُ لَمَجْبُوبٌ مَا لَهُ دَكْرٌ”. Müslim, “Tevbe”, 59.

¹⁵⁸⁶ *Kur’ânî Fayşaley*, 1: 225; Şebbîr, *İslâm key Mücrim*, 80, akt. Meymen, *İslâm key Mücrim kon*, 128.

¹⁵⁸⁷ Mevdûdî, *Resâil u Mesâil*, 2: 43; Virk, *Mütûn-i Hadîs*, 381.

¹⁵⁸⁸ Rivâyetteki “Eğer onu Mariye’nin yanında uygunsuz halde bulursan”. Kısmı ve söz konusu kişinin Mariye’nin amcaoğlu olması Bezzâr’ın *Müsned*’inde yer almaktadır. Ancak Bezzâr’ın *Müsnedi*’nde Hz. Ali’nin onu su kuyusunda değil, ümmü veledin yanında bulduğu ve onun Hz. Ali’nin kılıcını gördüğünde hurma ağacına çıktığı nakledilmektedir. Bkz. Ebû Bekir Ahmed b. Amr el-Bezzâr, *Müsned*, thk. Maḥfûzrahmân v.dğr. (Medine: Mektebetü’l-Ulûmi ve’l-Ḥikem, 2008), 2: 237.

Peygamber'e haber vermiştir. Mevdûdî hadisçilerin şu cevabını da nakleder: Hz. Peygamber söz konusu kişinin bu durumunu biliyordu. Fakat Hz. Ali'yi sert bir kararla göndermişti ki bunun neticesinde o kişi kendi durumunu açıklayacak ve herkes münafıkların yaydığı dedikodunun iftira olduğunu öğrenecekti. Mevdûdî'ye göre durum böyle değilse bile olay Hz. Peygamber'le alakalı olduğundan ona ihanet eden kişiyi bir Müslüman'ın öldürme hakkı vardır. Herkes kendisine yapılan böyle bir ihanete aynı şekilde tepki gösterir. Bu yüzden itiraz edilebilecek bir şey yoktur.¹⁵⁸⁹ Mevdûdî'nin cevabının bu son kısmı pek kabul edilebilir gözükmemektedir. Çünkü Hz. Peygamber sıradan biri değildi ve kendi davranışlarının anayasal niteliğinin farkındaydı.

Benzer cevapları dile getiren Muhammed Ekrem Virk ve Muhammed Hüseyin Meymen'in ilave ettiği bazı önemli noktalar vardır. Mesela Ekrem Virk Hz. Peygamber'in kendi ümmü veledinin iffetli olduğunu kesin bir şekilde bildiğini zikreder. Ona göre peygamberin hanımının zinaya bulaşması halkta peygambere karşı nefreti oluşturan kesin bir sebeptir. Bu yüzden onun hanımı zinaya hiç buluşamaz. Virk bunun için Abdullah b. Abbas'ın "Hiçbir peygamberin hanımı zina etmemiştir" sözünü delil olarak zikreder.¹⁵⁹⁰ Virk'in zikrettiği ikinci husus ise Hz. Ali ve Rasûlullah arasında geçen bir konuşmadır. Rivâyete göre Rasûlullah'ın, Hz. Ali'yi bir iş için gönderdiğinde o, söz konusu emir hakkında söyleneni aynen yapmak ile duruma göre farklı davranıp davranamayacağını sormuş, Rasûlullah ise duruma göre karar almasını istemiştir.¹⁵⁹¹ Virk bu rivâyetten hareketle bunun şer'î bir hüküm değil, Hz. Peygamber'in kendisine ona ulaşan haberler doğrultusunda verdiği bir karar olduğunu, Hz. Ali'nin oraya gittiğinde kişinin durumunu öğrendiğini ve onu öldürmediğini vurgulamaktadır.¹⁵⁹²

Muhammed Hüseyin Meymen, Hz. Peygamber'in bu durumu bilmesini Kur'an'da

¹⁵⁸⁹ Mevdûdî, *Resâil u Mesâil*, 2: 44.

¹⁵⁹⁰ "ما بغت امرأة نبي قط". Virk, Kırtubî ve Nevevî'ye atıfta bulunarak bu rivâyeti *mevkûf*, İbn Asâkir ile Süyûtî'den ise *merfu* olarak nakletmiştir. Detayları için bkz. Kırtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'an*, 9: 46; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, 2. Baskı (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâḡi'l-Arabî, 1392 h.), 17: 117; Ebû Muhammed İbn Asâkir, *Târîḡu Dimaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Amrevî, bn.y. (B.y.: Dâru'l-Fikr, 1995), 50: 318; Celâleddîn es-Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, bn.y. (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts), 8: 228.

¹⁵⁹¹ "يا رسول الله، إذا بعثني، أكون كالسكّة المضمّة، أم الشاهد يرى ما لا يرى الغائب؟ قال: "الشاهد يرى ما لا يرى الغائب". Ahmed b. Hanbel, *Müsne'd*, 2: 62, 63. *Müsne'd-i Bezzâr*'da bu konuşmanın Hz. Ali'nin söz konusu kişiyi öldürmek için gönderildiği sırada gerçekleştiği beyan edilmiştir. Bkz. Bezzâr, *Müsne'd*, 2: 237.

¹⁵⁹² Virk, *Mütûn-i Hadîs*, 382-383.

zikredilen bazı olaylara benzetmektedir. Mesela Hz. Mûsâ'nın arkadaşı, bir çocuğu öldürmüş ve bunu Allah'ın izniyle yaptığını söylemişti (el-Kehf 18/74, 80-82). Aynı şekilde Hz. Yûsuf'a, kâsesini kendi kardeşinin eşyaları arasına koyması Allah tarafından öğretilmişti (Yûsuf 12/76). Meymen'e göre, sahâbe Hz. Peygamber'in böyle işleri kendi isteğiyle değil Allah'ın izniyle yaptığını bildiğinden itiraz etmemekteydiler.¹⁵⁹³

4.3.13. Kadın ve Koku Sevgisi

Hz. Peygamber'in "Bana dünyanızdan kadın ve güzel koku sevdirdildi. Gözümün aydınlığı da namaz kılınmıştır".¹⁵⁹⁴ hadisi de tenkide konu olmuştur. Görgânî, bu rivâyeti Hz. Peygamber'in makamına aykırı görerek reddetmektedir. Ona göre peygamber, kadınlar ve onların bir aksesuarı olan kokularla değil, Allah'ın marifeti, halkın hidayeti ve hükümlerin sürdürülmesiyle mutlu olur.¹⁵⁹⁵ Emritserî bu itiraza iki şekilde cevap vermektedir: 1. Eşler arasındaki sevgi doğal bir şeydir (er-Rûm 30/21) ki bunun neticesinde onlar evlat sahibi olur ve zinanın yolu kapanır. Peygamberler de insan olduğuna göre onlar da çoluk çocuk sahibiydiler (er-Ra'd 13/38). 2. Bu rivâyet Hz. Peygamber'in dünyevî şeyler arasında kadın ve kokuyu sevdiğini belirtir. Rivâyete itiraz yönelten kişinin zikrettiği konular ise dinidir; bu yüzden bunları birbirine kıyaslamak doğru değildir.¹⁵⁹⁶

4.3.14. Haramlara Karşı Çıkmama Şüphesi

Bu başlık altında iki olayla ilgili rivâyet ele alınacaktır. Bir rivâyete göre Hz. Peygamber evinde olduğu sırada iki kız şarkılar söylüyormuş. Bu esnada Hz. Ebû Bekir eve girmiş ve Hz. Âişe'ye kızmış. Hz. Peygamber de Ebû Bekir'e "bırak onları" demiş. Daha sonra ise Hz. Âişe kızları göndermiş. İkinci olayda bir grup Habeşilerin, mescitte oynadığı ve Hz. Peygamber'in Hz. Âişe'ye onları izlettiği geçmektedir.¹⁵⁹⁷

¹⁵⁹³ Mevdûdî, *Resâil u Mesâil*, 2: 44, 45; Virk, *Mütûn-i Hadîs*, 381-384; Meymen, *İslâm key Mücrim kon*, 128-131.

¹⁵⁹⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 19: 305.

¹⁵⁹⁵ Görgânî, *Hefevâtü'l-Müslimîn*, 4, akt. Emritserî, *Difâ'-i Sünnet*, 53.

¹⁵⁹⁶ Emritserî, *Difâ'-i Sünnet*, 54, 55.

¹⁵⁹⁷ "دَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَعِنْدِي جَارِيَتَانِ تَغْنِيَانِ بِغَنَاءٍ بُعَاثَ، فَاحْطَجَّ عَلَى الْفِرَاشِ وَحَوْلَ وَجْهَهُ، فَدَخَلَ أَبُو بَكْرٍ، فَأَنْتَهَرَنِي وَقَالَ: مِزْمَارَةُ الشَّيْطَانِ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَقْبَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: دَعُوهُمَا، فَلَمَّا غَفَلَ غَمَزْتُهُمَا، فَخَرَجْنَا، قَالَتْ: وَكَانَ يَوْمَ عِيدٍ يَلْعَبُ السُّودَانُ بِالْذَّرَقِ وَالْحِرَابِ، فَإِنَّمَا سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَإِنَّمَا قَالَ: تَشْتَهِيَن تَنْظِرِينَ، فَقَالَتْ: نَعَمْ، فَأَقَامَنِي وَرَاءَهُ، "خَدِّي عَلَى خَدِّهِ، وَيَقُولُ: دُونَكُمْ بَنِي أَرْفَدَةَ، حَتَّى إِذَا مَلِئْتُ، قَالَ: حَسْبُكَ، قُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ: فَأَذْهَبِي

Görgânî bu rivâyette yer alan iki olayın Hz. Peygamber'in ismetine aykırı olduğunu düşünmektedir. Birincisi Hz. Peygamber'in şarkı söyleyen ve dans edenlere tepki göstermemesine rağmen Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in¹⁵⁹⁸ bunları şeytanî amel diyerek engellemeleri; ikincisi ise Hz. Peygamber'in kendi hanımlarına onlar için nâmahrem olanları izletmesidir. Yazar, Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber'in arkasında saklanarak oyunu izlediğinden hareketle bunun hicap âyetinin inişinden sonra vuku bulduğunu da ekler.¹⁵⁹⁹ Emritserî, Mescit-i Nebevi'deki olayın dans değil, savaş antrenmanı olduğunu söyleyerek ilgili şüpheyi reddeder. Hz. Peygamber'in evinde şarkı söyleyenlerin ise küçük kızlar olduğundan bunun caiz olduğunu, Hz. Ebû Bekir'in bunu engellemesinin Hz. Peygamber'in yanında gürültü yapılmasının caiz olmadığını düşünmesinden kaynaklandığını öne sürmüştür. Ona göre Hz. Peygamber'in onlara tepki göstermemesinin sebebi, bu işin caiz olmasıydı.¹⁶⁰⁰ Emritserî namahremlerin izletilmesiyle alakalı eleştiriye ise temas etmemiştir.

4.3.15. Hz. Peygamber'in Özel Durumları

Bu başlık altında ele alacağımız rivâyetlerle ilgili itirazlar iki kısımdır. ilki, Hz. Peygamber'e nispet edilen bu vakaların doğru olmadığı yönündedir. İkinci kısım ise bu olayların anlatımının edep ve hayâya aykırılığı açısından. Burada sadece birinci kısım ile ilgili itirazlara değineceğiz. İkinci kısım ile ilgili itirazların genel cevapları, ikinci bölümde "Edebe Aykırı Olması" adlı başlık altında ele alınmıştır.

4.3.15.1. Hz. Zeyneb ile Evlenmesindeki Bazı Olaylar

Hz. Peygamber'in evlat edindiği Zeyd ile Hz. Zeyneb arasında boşanma gerçekleşikten sonra Hz. Peygamber onu kendine istemek için Zeyd'i elçisi olarak Zeyneb'in evine göndermiş. Daha sonra Hz. Peygamber peşinden gitmiş ve Allah'ın, Zeyneb'i kendisiyle evlendirdiğini belirtmiştir.¹⁶⁰¹

Habiburrahman Kandehlevî'nin bu rivâyetle ilgili beş itirazı olmuştur. Bunların ikisi

¹⁵⁹⁸ Hz. Ömer'in ismi, bu rivâyette geçmemektedir. Ama diğer bir rivâyette mescitteki olaya onun engel olduğu beyan edilmiştir. Nesâî, "Salâtü'l-ideyn", 31.

¹⁵⁹⁹ Görgânî, *Hefevâtü'l-Müslimîn*, 15, akt.: Emritserî, *Difâ'-i Sünnet*, 72, 73. Yani Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber'in arkasına saklanması hicap hükmünün indiğinin delili sayılmıştır.

¹⁶⁰⁰ Emritserî, *Difâ'-i Sünnet*, 73.

¹⁶⁰¹ "لَمَّا انْقَضَتْ عِدَّةُ زَيْنَبَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَزَيْنَدٍ: فَادْكُزْهَا عَلَيَّ، قَالَ: فَانْطَلَقَ زَيْنَدٌ حَتَّى أَتَاهَا وَهِيَ تُحَمِّرُ عَجِينَهَا... الخ". Müslim, "Nikâh", 89.

itiraz ilgilendirdiği gibi Kur'ân'la da ilişkilidir, bu yüzden onlara temas edilmeyecektir. Mesela Zeyd ve Zeyneb arasında boşanma ve diğer olayların gerçekleşeceğini bilmesine rağmen Hz. Peygamber'in bunları kalbinde saklaması ve insanların laf edebilecekleri nedeniyle bunu dile getirmemesi. Diğer üç itiraz ve bunlara verilen cevaplar ise şöyle özetlenebilir.

a. Kandehevî söz konusu nikâhın vahiy yoluyla gerçekleştiği iddiasına şüphe ile bakar. Ona göre şayet bu nikâh yalnız vahiy üzerine vuku bulduysa o zaman herkes rüya, ilham veya keşif yoluyla nikâh iddia edebilir. Kandehevî “زوجاڪها” ifadesindeki Allah'a olan nispeti “خلقنا” fiilindekine benzetmektedir. Ona göre bu, “biz her kişiyi yaratma aşamalarından geçirmeksizin direkt yarattık” anlamına gelmediği gibi “زوجاڪها” den de benzer sonuca varmak doğru değildir. Ayrıca o, İbn Hişâm'a (ö. 218/883) atıfta bulunarak¹⁶⁰² bu nikâhın Hz. Zeyneb'in kardeşi tarafından dört yüz dirhem mehir karşılığında kıydırıldığını iddia etmiştir.¹⁶⁰³ Kandehevî'nin bu şüphesine İrşâdülhak Eserî, peygamber olan ve olmayanın aldığı ilham arasındaki farka işaret ederek şöyle yanıt vermiştir: Peygamberin ilham ve rüyası, vahiy olduğundan şer'î bir hüccettir. Fakat peygamber olmayanın rüyası ve ilhamı böyle bir statüye sahip değildir. Dolayısıyla söz konusu kıyaslama doğru değildir. Eserî, İbn Hişâm'ın rivâyetine iki tür cevap vermiştir: 1. Bu, senedsiz bir rivâyettir ve bu yüzden güvenilemez. 2. Bu rivâyet Hz. Zeyneb'ten nakledilen diğer rivâyetlerle çelişmektedir. Örneğin “Beni Rabbim evlendirmiştir”. Rivâyeti bunlar arasındadır.¹⁶⁰⁴ Ayrıca Eserî, bu olayın hasâisu'n-nebîden olduğuna da temas etmiştir.¹⁶⁰⁵

Acaba bu rivâyetlerin arası şöyle bulunamaz mı? Asıl itibariyle bu nikâh Allah tarafından gerçekleştirilmişti. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Hz. Zeyneb'in evine gitmiştir. Daha sonra ise halka duyurmak maksadıyla dört yüz dirhem mehir belirlenerek düğün yapılmıştır.

b. Hz. Peygamber'in Hz. Zeyneb'in evine izinsiz girmesi de eleştirilmiştir. Eserî,

¹⁶⁰² İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2: 644.

¹⁶⁰³ Kandehevî, *Mezhebî Dâstâneyn*, 2: 127, 128; 2: 647.

¹⁶⁰⁴ “كَانَتْ زَيْنَبُ تَفْخَرُ عَلَى أَزْوَاجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَقُولُ: زَوَّجَكُنْ أَهَالِيكُنْ، وَزَوَّجَنِي اللَّهُ تَعَالَى مِنْ فَوْقِ سَبْعِ سَمَوَاتٍ”. Buhârî, “Tevhid”, 22.

¹⁶⁰⁵ Celâleddîn es-Süyûtî, *el-Hasâîsu'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2: 428; Eserî, *Pervîzî Teşkiik*, 136-138.

Allah'ın emri indikten sonra Hz. Zeyneb'in iznine gerek kalmadığını ve böyle bir itirazın da doğru olmadığını dile getirmiştir. İkinci cevap ise, İbn Sa'd'ın¹⁶⁰⁶ zayıf bir sened ile naklettiğine göre Hz. Peygamber'in oraya gitmeden önce nikâh müjdesini göndermiş olabileceği şeklindedir.¹⁶⁰⁷

c. Nikâh talebi için büyüklerin gönderilmesi geleneği esas alınarak, Hz. Peygamber'in bu nikâh talebine Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer gibi büyük sahâbeyi bırakıp da evlatlığı Hz. Zeyd'i göndermesi eleştirilmiştir. Eserî, bu itiraza dört noktadan cevap vermiştir: 1. Hz. Zeyd'in (Hz. Peygamber'in) oğlu olma konusunu Kur'ân reddetmiştir. 2. Kur'ân'da ismi zikredilmesinden anlaşıldığı kadarıyla onun faziletli olduğu sonucu çıkarılabilir. 3. İbn Sa'd'ın rivâyetinde Hz. Zeyd'in neden gönderildiğini açıklayan bir ifade de vardır. Rivâyete göre Hz. Peygamber onun hakkında şöyle buyurmuştur: "Kendim için senden daha güvenilir birisini bilmiyorum"¹⁶⁰⁸ 4. İbn Hacer'e göre bunda Hz. Zeyneb'in boşanmasının ardından Hz. Peygamber'in onunla evlenmesinin Hz. Zeyd'in rızasıyla olduğuna işaret vardır.¹⁶⁰⁹

4.3.15.2. Oruçlu İken Hanımlarıyla Münasebeti

Hz. Âişe, Rasûlullah'ın nefesine hâkim olduğunu vurgulayarak, oruçluyken onu öptüğünü ve (cinsel ilişkiye girmeksizin) mübaşeret (ten teması) ettiğini nakleder.¹⁶¹⁰ Bu rivâyet üç yönden eleştirilmiştir:

a. Orucun amaçlarından biri şehvetin terk edilmesidir. Söz konusu rivâyet ise bu amaca ters düşmektedir.¹⁶¹¹ Ayrıca Berk, Ramazan'da karı-koca ilişkisinin yalnız gecelerde caiz olduğunu (el-Bakara 2/187) ve hadisin buna aykırı olduğunu da iddia eder. Bu itiraza yöneltilen cevaplarda iki noktaya temas edilmiştir: 1. Kur'ân'ın men ettiği mübaşeret cimadır, öpmek ve okşamak buna dâhil değildir. Söz konusu hadiste mübaşeret kelimesi ise cima anlamında kullanılmamıştır. Asıl itibarıyla bu kelime "cinsel ilişki" anlamına gelmez. Fakat Kur'ân'da mecaz olarak bu anlamda

¹⁶⁰⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 4: 41

¹⁶⁰⁷ Eserî, *Pervîzi Teşhik*, 139, 140.

¹⁶⁰⁸ "مَا أَجْدُ أَحَدًا آمَنَ عِنْدِي أَوْ أَوْقَى فِي نَفْسِي مِنْكَ". İbn. Sa'd, *Tabakât*, 8: 82.

¹⁶⁰⁹ Eserî, *Pervîzi Teşhik*, 140, 141.

¹⁶¹⁰ "كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ وَيَتَأَمَّرُ وَهُوَ صَائِمٌ، وَكَانَ أَمْلَكَكُمْ لِزَيْدٍ". Buhârî, "Savm", 23; *Maḳām-ı Hadis*, 197 (Buna eleştirilen hadisler arasında yer verilmiştir).

¹⁶¹¹ Şebbîr, *İslâm key Mücrim*, 46, akt. Meymen, *İslâm key Mücrim kon*, 102-104; Berk, *Do İslâm*, 208-214.

kullanılmıştır.¹⁶¹² Göndelvî bu konuyu genişçe ele almıştır. Kendisi Berk'in temas ettiği âyette geçen iki ifadeyi delil olarak oruçluyken haram olan ilişkinin cima olduğunu dile getirmiştir. Âyette haram olan ilişki için cima anlamına gelen “الرفث” kelimesi kullanılmıştır. Ayrıca Ramazan'ın (yalnız) gecelerinde caiz kılan mübaşeret “فَالآنَ” de cimadır. Bunun delili hemen sonra gelen “Allah'ın sizin için yazıp takdir etmiş olduğu şeyi arayın”. ifadesidir. Burada da mübaşeret kinaye olarak cima anlamında kullanılmıştır. Mes'ûd bu konuda Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'e soru sorduğunu, onun da “Oruçlu iken suyla ağzını çalkalayıp sonra tükürsen, (onun sana bir zararı olur mu), ne dersin?” şeklinde cevap vererek mazmaza yapmaya benzettiğine temas etmiştir.¹⁶¹³ 2. İkinci husus ise Hz. Peygamber'in davranışının orucun “şehvetin terk edilmesi” amacına aykırı olmamasıdır. Bunun için Mes'ûd rivâyetin sonunda yer alan “O kendi nefesine hepinizden fazla hâkimdi”.¹⁶¹⁴ ifadesine dikkat çekmektedir.¹⁶¹⁵

b. Oruçlu iken söz konusu davranışta bulunmak risâletin şanına aykırıdır.¹⁶¹⁶ Ahmed Sultan Görgânî bir adım daha ileri giderek şunu dile getirir: Peygamber kalp hâkimiyetini yitirirse merfû'u'l-kalem (mazeret) olur. Neticesinde ona olan itaatin vacipliği kalmaz.¹⁶¹⁷ Emritesrî, oruç halinde öpmenin caiz olduğunu, bizzat müellifin de bunu kabul ettiğine işaret ederek ilgili itirazı reddeder.¹⁶¹⁸ Mes'ûd, Berk'e cevap verirken bunda Hz. Peygamber'e hakaret olabilecek bir şeyin bulunmadığını söyler. Zira eğer zahire göre şüpheler ortaya konulursa o zaman bazı âyetler de eleştirilebilir. Mesela “Lût dedi ki: ‘Ey Kavmim! İşte kızlarım. Onlar(la nikâhlanmanız) sizin için

¹⁶¹² Emritserî, *Difâ ‘-i Sünnet*, 121, 124; Göndelvî, *Devâm-ı Hadîs*, 647-649; Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 274-277; Keylânî, *Â ‘îne-i Pervîziyyet*, 731; Şafder, *Şırf Eyk İslâm*, 178-180; Alizeî, *İ'tirâzât*, 81. Göndelvî şunu da ekler: Kur'ân bir yerde “فَدَفْلَحْ مِنْ رَگَاهَا” nefisini arındıran kurtuluşa ermiştir.” (eş-Şems 91/9) derken diğer bir yerde “فَلَا تُرْگُوا أَنْفُسَكُمْ” kendinizi temize çıkarmayın.” (en-Necm 53/32) buyurmaktadır. Bu iki âyet farklı anlamda olduğu gibi Kur'ân ve hadiste zikredilen mübaşeret iki ayrı anlamda kullanılmıştır. Ayrıca hadis Kur'ân'ın haram kıldığı mübaşeretin hangi anlama geldiğini de açıklamıştır.

¹⁶¹³ “أَرَأَيْتَ لَوْ مَضْمَضْتَ مِنَ الْمَاءِ، وَأَنْتَ صَائِمٌ”. Ebû Dâvud, “Savm”, 33.

¹⁶¹⁴ “وَكَانَ أَمْلَكَكُمْ لِزَيْدٍ”.

¹⁶¹⁵ Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 275.

¹⁶¹⁶ Görgânî, *Hefevâtü'l-Müslimin*, 4, Akt. Emritserî, *Difâ ‘-i Sünnet*, 55, 56; Berk, *Do İslâm*, 208-214.

¹⁶¹⁷ Görgânî, *Hefevâtü'l-Müslimin*, 4, akt. Emritserî, *Difâ ‘-i Sünnet*, 55, 56.

¹⁶¹⁸ Emritserî, *Difâ ‘-i Sünnet*, 68, 124, 125. Emritserî insanların verâ ve takva nedeniyle oruçluyken hanımlara hiç yaklaşmadıklarından dolayı Hz. Âişe'in, Hz. Peygamber'in bu konudaki davranışını ortaya koymuş olabileceğini dile getirir. Ayrıca rivâyetin sonundaki ifadesiyle Hz. Peygamber'in harama karışmadığına, herkesin de buna gücünün yetmeyeceğine işaret etmiştir.

daha temizdir.” (Hûd 11/78). Mes‘ûd, görüşünü desteklemek için diğer bazı âyetler de zikretmektedir.¹⁶¹⁹

c. Rivâyete bir itiraz da şu yönden yapılmıştır: Günah ve günaha yol açan etkenlerin her ikisinden sakınmak lazımken söz konusu rivâyette buna riayet edilmemiştir.¹⁶²⁰ Önleyici tedbirlerin kişiden kişiye farklı olduğuna işaret edilerek bu şüpheyi cevap verilmiştir: Mesela Hz. Peygamber yaşlı birine söz konusu davranış için izin vermişken genç olanı bundan men etmiştir.¹⁶²¹ Mes‘ûd, insanların, soğuk su ile gusûl abdesti yerine teyemmüm yapmak zorunda kalmamaları için oruç vakti başlamadan yani sabah namazından önce cimadan kaçındıklarını ilave eder. Ona göre, eğer önleyici tedbirlerden bahsedecek olursak, ramazan ayında karı-kocanın bir evde aynı yerde bulunmamaları gerekir. Bunlar (yakınlaşma ve aynı evde kalma) arasındaki tek fark ise birinin (öpme, okşama) diğerinden (aynı evde kalma) daha fazla tahrik verici olmasıdır.¹⁶²²

4.3.15.3. Hayız Halindeki Hanımlarıyla Mübaşeret Etmesi

Hz. Peygamber’in, hanımları hayız halindeyken onlarla cinsel ilişkiye girmeksizin mübaşeret ettiğini beyan eden rivâyet Berk tarafından eleştirilmiştir.¹⁶²³ Kendisi, Hz. Peygamber’in kesinlikle nefesine hâkim olduğunu ama söz konusu davranışın, onun mertebesine uygun olmadığını belirtir. O, Yahûdîlerin (hayız halinde hanımlara hiç yaklaşmama) tavrını reddetmek için Hz. Peygamber’in kendi hanımlarının elinden yemek yemesini ve onları öpmesinin yeterli olduğunu düşünür. Ona göre mübaşeret ifadesi (cinsel ilişkiyi de içeren) geniş bir mefhuma sahip olduğundan İmam Mâlik¹⁶²⁴

¹⁶¹⁹ Berk söz konusu rivâyetin onu hadislerden uzaklaştırdığını dile getirmiştir. Çünkü o, Tevrat’ın tahrif edildiğine inanmamaktaydı. Bu yüzden Mes‘ûd, Tevrat’ta enbiya hakkındaki bazı olaylara da işaret ederek cevap vermiştir. Mesela Lût’un kendi kızlarıyla (Allah korusun) câiz olmayan yakınlaşma kurduğu (Yaratılış 19/30-38), yine Dâvud’un Uriya’nın karısıyla câiz olmayan yakınlaşmaya girmesi (2. Samuel 11/4) gibi hakarete varan ifadeler zikrettikten sonra şu itirazda bulunmuştur: Tevrât’ta yer alan bu ifadeler eğer onun güvenilirliğini zedelemiyorsa söz konusu hadis nasıl şüphecî davranmaya neden olabilir?! Bkz. Mes‘ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 279-281.

¹⁶²⁰ Berk, *Do İslâm*, 214-218.

¹⁶²¹ “أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْمُبَاشَرَةِ لِلصَّائِمِ، فَرَخَّصَ لَهُ، وَأَتَاهُ آخَرٌ، فَسَأَلَهُ، فَتَنَاهَا، فَإِذَا الَّذِي رَخَّصَ لَهُ شَيْخٌ، وَالَّذِي نَهَاهُ شَابٌّ.”

Ebü Dâvûd, “Savn”, 35. Göndelvi, *Devâm-ı Hadîs*, 647-649; Mes‘ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 277, 278.

¹⁶²² Mes‘ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 277.

¹⁶²³ “كَانَتْ إِحْدَانَا إِذَا كَانَتْ حَائِضًا، فَأَرَادَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُبَاشِرَهَا أَمْرَهَا أَنْ تَتَرَّرَ فِي فَوْرِ خُضَّتِهَا، ثُمَّ يُبَاشِرُهَا، قَالَتْ: وَأَيْكُمْ يَمْلِكُ إِيَّاهُ، كَمَا كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَمْلِكُ إِيَّاهُ.” Buhârî, “Hayz”, 5.

¹⁶²⁴ Muvatta, “Taharet”, 94.

bu rivâyeti naklederken mübaşeret kelimesini kullanmamıştır.¹⁶²⁵ Mes‘ûd, İmam Mâlik üzerinden yöneltile itiraza şöyle cevap verir: Mâlik’in rivâyetinde “yanına yatmaktan” bahsedilmiştir, mübaşeretin anlamı da işte budur. Bu yüzden İmam Mâlik’in mübaşeret kelimesini Hz. Peygamber için hakaret (تقيص) sayması gibi bir durum söz konusu değildir.¹⁶²⁶

Bunun dışında bir önceki başlık altında geçen “mübaşeret” kelimesiyle alakalı tartışma bu hadiste de söz konusu edilmiştir.¹⁶²⁷

4.3.15.4. Hz. Âişe ile Aynı Kaptan Yıkanması

Hiz. Âişe’nin, Hiz. Peygamber ile aynı kaptan yıkanmışına dair rivâyet,¹⁶²⁸ olayın gerçekleşebilmesi için Hiz. Peygamber’in onunla birlikte çıplak haldeyken gusül abdesti almış olması gerekir, diye tenkid edilmiştir.¹⁶²⁹ Bu tenkide farklı cevaplar verilmiştir:

a. Rivâyette onların çıplak olarak guslettikleri geçmemektedir. Dolayısıyla çıplak olmaları söz konusu değildir. Ayrıca Hiz. Âişe’nin “Ben Hiz. Peygamber’in avret yerini asla görmedim”.¹⁶³⁰ şeklindeki ifade de bunu teyit etmektedir. Bu yüzden ilgili şüphe doğru değildir.¹⁶³¹

b. O zamanlarda evlerde kandiller olmazdı. Bu durumda gecenin karanlığında bir arada gusletmek gerekirse bunda itiraz edilecek durum yoktur.¹⁶³² Mes‘ûd evlerin karanlık olmasıyla ilgili farklı deliller getirilmiştir. Örneğin, Hiz. Peygamber gece namaz kılacağı vakitte Hiz. Âişe validemiz onun karşısında yatıyor olurdu. Hiz. Peygamber secdeye varıp ona değdiğinde o, ayaklarını toplardı.¹⁶³³ Aynı şekilde bir rivâyette Hiz. Âişe şöyle der: “Ben gece Hiz. Peygamber’i bulamadığımda elimle yoklamaya başladım. Elimle

¹⁶²⁵ Berk, *Do İslâm*, 215-218.

¹⁶²⁶ Mes‘ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 287.

¹⁶²⁷ Emritserî, *Difâ’-i Sünnet*, 127, 128; Göndelvi, *Devâm-ı Hadîs*, 652, 653; Mes‘ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 288, 289; Keylânî, *Â’ine-i Pervîziyyet*, 729, 730; Alizeî, *İ’tirâzât*, 81; Virk, *Mütûn-i Hadîs*, 396-398.

¹⁶²⁸ “كُنْتُ أُغْتَسِلُ أَنَا وَالتَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ كِلَانَا جُنُبٌ”. Buhârî, “Hayz”, 5.

¹⁶²⁹ Bu itiraz, Gulâm Ceylânî Berk’in kitabı *Do İslâm*’a nispet edilmektedir. Fakat elimizdeki baskıda bu rivâyet bulunamamıştır. Kitap birkaç sefer basılmış olup sonraki baskılardan bazı itirazlar çıkarılmıştır. Bu da onlardan olabilir.

¹⁶³⁰ Şafder, *Şırf Eyk İslâm*, 84, 85.

¹⁶³¹ İbn Mâce, “Tahâret”, 90.

¹⁶³² Mes‘ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 290-292; Şafder, *Şırf Eyk İslâm*, 84, 85; Meymen, *İslâm key Mücrim kon*, 37-40; Alizeî, *İ’tirâzât*, 59; Virk, *Mütûn-i Hadîs*, 405-407.

¹⁶³³ “كُنْتُ أَنَا مِ بَيْنَ يَدَيْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَرَجُلَايَ فِي قِبْلَتِهِ، فَإِذَا سَجَدَ غَمَزَنِي، فَقَبَضْتُ رِجْلَيْ، فَإِذَا قَامَ بَسَطَتْهُمَا”. Buhârî, “Salât”, 102. Yani Hiz. Peygamber evdeki karanlıktan onu göremiyordu.

ayağına dokunduğumda onun namaz kıldığını anladım”.¹⁶³⁴ Mes‘ûd, insanların birbirini tanımayacağı kadar karanlıkta sabah namazının kılındığını,¹⁶³⁵ Hz. Peygamber’in ondan önce uzunca iki rekât sünnet kıldığını esas alarak şunu ekler: Hz. Peygamber’in gusül konusu bundan daha erken olsa gerektir. Evlerde ışıklar olmadığına göre bunca karanlıkta üzerinde bir şey olmasa da birbirini görme imkânı olmazdı. Bu yüzden itiraz doğru değildir.

4.3.15.5. Bir Gecede Bütün Hanımlarına Dolaşması

Hz. Peygamber’in bir gecede hanımlarının hepsini dolaştığına dair rivâyet de tenkit edilmiştir.¹⁶³⁶

Öncelikle bu ve benzeri hadislerin, Hz. Peygamber’in ailesi için özel durumlar olduğuna dikkat çekilmiş ve nakledilmesi edebe aykırı sayılmıştır. Bu yöndeki itirazlara verilen genel cevaplara ikinci bölümde “Edebe aykırı olması” başlığı altında temas edilmiştir. Burada tartışmanın bu olayın hakikatiyle alakalı olan esas yönü ele alınacaktır.¹⁶³⁷ Rivâyete yönelik itirazlar ve ilgili tartışmalar ise şöyle özetlenebilir:

a. Hz. Peygamber hanımları arasında nöbet sırası gözetmekteydi. Durum böyleyken neden söz konusu olayda buna riayet etmemiştir. Ayrıca rivâyette yer alan “كان يطوف” ifadesinden bu olayın sıklıkla olduğu anlaşılmaktadır. Nöbetle ilgili itiraza verilen cevapları dört nokta altında toplamak mümkündür: 1. Hz. Peygamber, hanımları arasında nöbet tutmak zorunda mıydı? 2. Eğer böyle bir sorumluluğu varsa söz konusu olay ne zaman olmuştur? 3. Bu olay kaç sefer olmuştur? 4. Rivâyetteki yakınlaşmadan kastedilen cinsel ilişki midir, yoksa sadece ziyaret midir?

Göndelvî, “Ey Muhammed! Bunlardan (hanımlarından) dilediğini geri bırakırsın, dilediğini yanına alırsın.” (el-Ahzab 33/51) âyetinden hareketle Hz. Peygamber’in hanımları arasında nöbet sırasını gözetme zorunluğu olmadığını, dolayısıyla istediği zaman farklı davranabildiğini dile getirerek itiraza yanıt vermiştir. İkinci soruya verdiği cevapta ise Göndelvî, Hz. Peygamber’in yolculuktan geri döndüğünde normal nöbet

¹⁶³⁴ “فَقَدْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْلَةً مِنَ الْفَرَّاشِ فَأَلْتَمَسْتُهُ فَوَقَعَتْ يَدِي عَلَى بَطْنِ قَدَمَيْهِ وَهُوَ فِي الْمَسْجِدِ وَهُمَا مَضُوءَتَانِ”. Müslim, “Salât”, 222.

¹⁶³⁵ Buhârî, “Ezan”, 612.

¹⁶³⁶ “كَانَ يَطُوفُ عَلَى نِسَائِهِ فِي اللَّيْلَةِ الْوَاحِدَةِ، وَلَهُ يَوْمَئِذٍ تِسْعُ نِسْوَةٍ”. Buhârî, “Nikâh”, 101. *Maḳām-ı Hadîs*, 196.

¹⁶³⁷ Bazı rivâyetlerde hanımların sayısı farklı zikredilmiştir, ama muhtelefü'l-hadise konu olan bu tartışma burada zikredilmeyecektir.

sırasına başlamadan önce tüm hanımlarına gittiğini bir ihtimal olarak zikreder.¹⁶³⁸ Rüstemî de bir ihtimal olarak bunun hac seferinde ihramdan çıktıktan sonra gerçekleştiğini dile getirir. Ona göre böyle bir zamanda peygamber dışındakiler bile nöbet sırasına tâbi değildir.¹⁶³⁹ Virk de bunun hac seferinde olduğunu dile getirmiştir. Fakat zikrettiği delile göre bu olay ihrama girmeden önce vuku bulmuştur. Buna delil olarak Hz. Âişe'nin Rasûlullah'a koku sürdüğüne, sonra onun tüm hanımlarını dolaştığına ve sabahleyin ihrama girdiğine dair rivâyeti zikretmiştir.¹⁶⁴⁰ Virk'e göre Hz. Peygamber sefere çıktığında tüm hanımlarını kendisiyle götürme imkânı olmadığından onlar arasında kura çekerek birini yanına alırdı. Ama seferin uzunluğuna göre gitmeden önce tüm hanımlarıyla yakınlaşıyordu. Ona göre bu yakınlaşma cinsel tatmin nedeniyle değil hanımlarının gönlünü kazanmak, duygularına karşılık vermek ve adaleti sağlamak için olurdu. Ayrıca Hz. Peygamber, nöbet sırasındaki herhangi bir hanımının gününde ailevî maslahatı gözeterek veya başka bir amaç doğrultusunda diğer biriyle ilişkiye girmiş, daha sonra adaleti sağlamak için hepsine gitmiş de olabilir.¹⁶⁴¹

Üçüncü soruya gelince Safder, bu olayın sadece iki sefer gerçekleştiğini iddia ederek birincisinde her hanımdan sonra,¹⁶⁴² ikincisinde ise en sonunda gusûl abdesti aldığına işaret eder.¹⁶⁴³ Kendisi Nevevî'ye atıfta bulunarak¹⁶⁴⁴ “كان” fiilinin muzari sîğa ile her kullanımında tekrar ve sıklık anlamı vermediğini zikrederek bu olayın sıklıkla olduğunu reddeder.¹⁶⁴⁵

Hz. Peygamber'in hanımlarına gitmesinden ne kastedildiği konusunda iki görüş bulunmaktadır. Bazılarına göre Hz. Peygamber'in onlara uğraması yalnız hatırlamak için olabilir.¹⁶⁴⁶ Mesela Mevdûdî, Hz. Peygamber'in geceyi bir hanımının yanında geçirmekle birlikte bazı zamanlarda, karı-koca ilişkisi gibi bir zorunluk taşımadan,

¹⁶³⁸ Göndelvî, *Devâm-ı Hadîs*, 656-660.

¹⁶³⁹ Rüstemî, *İnkâr-ı Hadîs*, 392, 393.

¹⁶⁴⁰ “كُنْتُ أَطِيبُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيَطُوفُ عَلَى نِسَائِهِ، ثُمَّ يُصْبِحُ مُخْرِمًا يَنْضَحُ طِيْبًا”. Buhârî, “Gusûl”, 12.

¹⁶⁴¹ Virk, *Mütûn-i Hadîs*, 411, 412.

¹⁶⁴² “طَافَ عَلَى نِسَائِهِ فِي يَوْمٍ، فَجَعَلَ يَغْتَسِلُ عِنْدَ هَذِهِ وَعِنْدَ هَذِهِ، فَقِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، لَوْ جَعَلْتَهُ غُسْلًا وَاحِدًا قَالَ: ” هَذَا أَزْكَى وَأَطْيَبُ وَأَطْهَرُ”. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39: 288.

¹⁶⁴³ “أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَطُوفُ عَلَى جَمِيعِ نِسَائِهِ بِغُسْلٍ وَاحِدٍ”. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 19: 12.

¹⁶⁴⁴ Nevevî, *el-Minhâc*, 9: 69.

¹⁶⁴⁵ Safder, *Şırf Eyk İslâm*, 132.

¹⁶⁴⁶ Mevdûdî, *Tefhîmât*, 1: 393, 395. Göndelvî, *Devâm-ı Hadîs*, 656, Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 296; Meymen, *İslâm key Mücrim kon*, 31, 32; Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 729. Mevdûdî bunun cima anlamında kullanılabileceğinin de ihtimal dâhilinde olduğuna işaret eder.

hepsine gittiğine işaret eder. Benzer şekilde düşünen Gündelvî'ye göre rivâyetin zahirinden cinsel ilişki gibi bir anlam çıksa da açık bir şekilde böyle bir ifade kullanılmamıştır. Aynı düşüncede olan Mes'ûd Ahmed de bu görüşünü Hz. Âişe'nin şu rivâyetiyle delillendirir: “Hz. Peygamber ikinci namazından sonra hanımlarını dolaşır”.¹⁶⁴⁷ Ona göre eğer Hz. Peygamber, bir hanımına sadece dokuz gün sonra gidecek olsaydı, bu süre zarfında onlar hakkında hiç haberi olamayacaktı. Bu sebeple ikindiden sonra hatır sormak için hepsine giderdi. Keylânî'ye göre de rivâyetten cima anlamını çıkarmak bir yanlış anlaşılma.

Bu düşünceye karşı olarak Rüstemî, rivâyette yer alan iki ifadeyi delil göstererek “يطوف” kelimesinden cima kastedildiğini dile getirir. Birincisi ilgili rivâyetlerde gusülle ilgili bilgi bulunmaktadır. İkincisi ise Hz. Enes'e yöneltilen “Hz. Peygamber'in buna gücü yetiyor muydu?”¹⁶⁴⁸ şeklindeki soru, burada cima kastedildiğini ortaya koymaktadır.¹⁶⁴⁹ Doğrudan Rüstemî'ye cevap maksadı taşımasa da Mevdûdî'nin yazısında bu soruya cevap bulunmaktadır. Ona göre bu, Hz. Enes'in kıyasıdır. Çünkü o, genç biriydi ve karı kocayı birlikte gördüğünde bu yaştakilerin aklına gelen şey cinsel ilişki olur. Mevdûdî, otuz kişilik cinsel güc gibi ifade ve yorumların Hz. Peygamber'e saygıdan kaynaklandığını düşünür. Ona göre Arap toplumunda yaşayan biri olması hasebiyle Enes, cinsel gücü birinin üstünlüğünün göstergesi olarak kabul etmiştir. Bu yüzden Hz. Peygamber hakkında söz konusu ifadeyi kullanmıştır. Gündelvî de Hz. Enes'in ifadesini bir tahmin olarak algılamaktadır. Keylânî ise şunu ilave eder: Hanımların hatırını sormak için de güçlü ve hareketli biri olması gerekir. İşte “أَوْ كَانَ يَطِيقُهُ” ifadesi bu anlamdadır.¹⁶⁵⁰ Hadisteki ifadeler ve Hz. Peygamber'in hanımlarının evlerinin yan yana olması göz önünde bulundurulduğunda Keylânî'nin bu yorumu pek makul gözükmemektedir.

b. Diğer bir itiraz insanın bir gecede bu kadar ilişkiye gücünün yetmeyeceği açısından

¹⁶⁴⁷ Buhârî, “Nikâh”, 102. Meymen de benzer cevaplar zikretmiş ve şu rivâyete işaret etmiştir: “مَا كَانَ يَوْمٌ أَوْ مَا كَانَ يَوْمٌ إِلَّا وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَطُوفُ عَلَيْهَا جَمِيعًا فَيَقْبَلُ وَيَلْمِسُ مَا دُونَ الْوَقَاعِ، فَإِذَا جَاءَ إِلَى الَّتِي هِيَ يَوْمَهَا ثَبَّتَ عِنْدَهَا”. Hâkim, *Müstedrek*, 1: 228.

¹⁶⁴⁸ “أَوْ كَانَ يَطِيقُهُ”

¹⁶⁴⁹ Rüstemî, *İnkâr-ı Hadîs*, 392, 393.

¹⁶⁵⁰ Mevdûdî, *Tefhîmât*, 1: 394-398; Gündelvî, *Devâm-ı Hadîs*, 656-660; Keylânî, *Â'ine-i Pervîziyyet*, 729.

yapılmıştır. Bu itiraz, söz konusu olayın harikulade bir durum olmadığı¹⁶⁵¹ ve özellikle peygamberin güç olarak diğer insanlardan farklı olduğu savunularak yanıtlanmıştır. Mesela Virk, Hz. Peygamber'in Rükâne (ö. 42/662-?) adlı pehlivanı yenmesi,¹⁶⁵² hendek kazarken sahâbenin kıramadığı taşı bir vuruşla parçalaması,¹⁶⁵³ iftar ve sahur yapmadan peş peşe oruç tutması¹⁶⁵⁴ gibi olayları örnek olarak zikreder. Rüstemî ise rivâyette yer alan "otuz kişi"nin gücünden cennetteki otuz kişinin söyleyerek bu kadar güçlü bir kişi (yani Hz. Peygamber) için söz konusu ilişkilerin gerçekleşmesinin imkânsız olmadığını dile getirir.¹⁶⁵⁵

c. Berk, "Hz. Peygamber'in otuz kişilik güce sahip olması" ifadesini bazı gerekçelerle reddetmektedir. Ona göre bu iddia "De ki: "Ben de ancak sizin gibi bir insanım." (el-Kehf 18/110) âyetine muhaliftir. Eğer bu rivâyet doğruysa, nasıl olur da Hz. Hatice dışında diğer hanımlarından evladı olmamıştır. Üstelik bazı hanımları Hz. Peygamber'den önce evlat sahibiydiler. Bu esaslara dayanak Berk, Hz. Peygamber'in yaşının ilerlemesi ve yoğun çalışmaları (tebliğ, cihad) nedeniyle Medine hayatında hanımlarıyla cinsel ilişki kurmadığını iddia eder.¹⁶⁵⁶

Bu şüpheyeye verilen cevaplarda bir Peygamber'in bir insan olmakla birlikte maddi ve manevi yönüyle diğer insanlardan üstünlüğüne temas edilmiş,¹⁶⁵⁷ pehlivanların da birbirinden farklı olduğu hatırlatılmıştır.¹⁶⁵⁸ Hz. Hatice dışındakilerden çocuğunun olmaması itirazına "Dilediğine kız çocukları, dilediğine erkek çocukları verir." (eş-Şûrâ 42/49) âyeti cevap olarak zikredilmiştir.¹⁶⁵⁹ Hz. Peygamber'in yaşıyla ilgili itiraz ise, bu konuda insan tabiatlarının birbirinden farklı olduğu belirtilerek cevaplandırılmıştır. Mesela Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber'den iki yaş küçük olmasına rağmen ondan yaş olarak büyük gözükmekteydi. Hz. Peygamber vefat ettiğinde saçlarından sadece yirmi

¹⁶⁵¹ Mevdûdî, *Tefhîmât*, 1: 394, 395.

¹⁶⁵² İbn Hişâm, *es-Sîretü 'n-nebeviyye*, 1: 391.

¹⁶⁵³ Süyûtî, *el-Hasâisü 'l-Kübrâ*, 1: 376.

¹⁶⁵⁴ "نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْوَصَالِ رَحْمَةً لَهُمْ، فَقَالُوا: إِنَّكَ تُوَاصِلُ، قَالَ: إِي لَسْتُ كَهَيْئَتِكُمْ إِي يَطْعَمُنِي رَبِّي وَيَسْقِينِي". Buhârî, "Savm", 47.

¹⁶⁵⁵ Rüstemî, *İnkâr-ı Hadîs*, 392, 393; Virk, *Mütûn-i Hadîs*, 409, 410.

¹⁶⁵⁶ Berk, *Do İslâm*, 221-228.

¹⁶⁵⁷ Bunun için "Hz. Süleyma" isimli başlık altında ele alınan örnekler zikredilmiştir. (s. 291)

¹⁶⁵⁸ Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 297.

¹⁶⁵⁹ Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 297, 298; Göndelvi, *Devâm-ı Hadîs*, 656-660; Şafder, *Şırf Eyk İslâm*, 134-136.

tel beyazlamıştı.¹⁶⁶⁰ Safder, Hz. Peygamber'in iffet ve fitri güçlerde başkasından üstün olduğunu da yanıt olarak zikretmiştir.¹⁶⁶¹

Medine'deki meşguliyetlerine gelince, bunun Hz. Peygamber'in ailevi hayatına engel olmadığına dair cevaplar verilmiştir. Mesela Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber ile omuz omuza çalışmalar sürdürmüş, ama hicretin onuncu senesinde Muhammed adlı bir oğlu dünyaya gelmiştir. Hz. Peygamber'den sonra tüm sorumlulukları üstlenmesine rağmen Hz. Ebû Bekir'in bir kızı doğmuştur.¹⁶⁶²

Safder ve Mes'ûd Ahmed Berk'in düşüncesine şöyle bir itiraz yöneltmişlerdir: Hz. Peygamber hanımlarının haklarını yerine getiremeyecekse neden bu kadar hanımla evlenmiştir? İnsanların haklarını teslim etmeyi sürekli vurgulayan Hz. Peygamber nasıl olur da kendi hanımlarının haklarını vermez? Bu düşünce, Hz. Peygamber üzerinde yeni bir şüpheyi sebep olacağından kabul edilemez.¹⁶⁶³

d. Dördüncü itiraz ise Enes'in olaydan nasıl haberdar olduğuna yöneliktir. Şebbîr Ahmed Ezher (ö. 2005),¹⁶⁶⁴ şu ihtimallere işaret ederek bunu reddetmektedir: Enes'in bunu doğrudan bilme imkânı yoktu çünkü kendi evinde oluyordu. Hz. Peygamber de ona haber vermiş olamaz; zira Enes yaş olarak küçük idi. Hz. Peygamber'in eşlerinin, Enes'in annesine bildirmesiyle de haberdar olamaz; çünkü bir anne oğullarıyla böyle şeyler konuşamaz.¹⁶⁶⁵ Onun bu itirazına karşı Enes'in bunu nasıl öğrendiğiyle ilgili

¹⁶⁶⁰ Göndelvi, *Devâm-ı Hadîs*, 656-660.

¹⁶⁶¹ Safder, *Şırf Eyk İslâm*, 137-138.

¹⁶⁶² Göndelvi, *Devâm-ı Hadîs*, 656-660. Bazı düşünürler burada İngiliz teosofist ve maneviyatçısı olan Paul Brunton'un (ö. 1981) şu sözünü teyit olarak zikretmektedirler: "I could not but respect the wisdom of the prophet (s.a.w) for so deftly teaching his followers to mingle the life of the busy world". (Kendi takipçilerine dünyanın yoğun hayatı arasında denge sağlamayı ustaca öğrettiğinden dolayı ben Peygamber'in bilgeliğine ancak saygı gösteririm). Bkz. Paul Brunton, *A Search in The Secret Egypt*, 15. Baskı (Londra: Rider and Company, 1954), 134. Paul Brunton'un gerçek ismi Raphael Hurst'tır. Hayatı için bkz. Wikipedia, "Paul Brunton", erişim: 17 Temmuz 2019, Paul Brunton Foundation, "About Paul Brunton", erişim: 17 Temmuz 2019, <https://paulbrunton.org/about-paul.php>.

¹⁶⁶³ Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 298, 299; Safder, *Şırf Eyk İslâm*, 134-136.

¹⁶⁶⁴ 1923 yılında Hindistan'ın Mîrat şehrinde doğdu. Diyobend medreselerinde okuyan Ahmed Ezher, Hüseyin Ahmed Medenî'den hadis dersleri almış, mezun olduktan sonra yaklaşık 30 yıl Buhârî dersleri vermiştir. Oğlunun anlattığına göre kendisi hayatının farklı dönemlerinde, mezhep açısından değişik yaklaşımlara sahip olmuştur. Ömrün sonralarında Hanefî fihhına daha yakın olduğu söylenmiştir. Hadisleri tespit yönüyle eleştirel bir yaklaşıma sahip olan Mîratî 2005'te Hindistan'da vefat etmiştir. Bazı önemli eserleri şunlardır *Tefsîr Miftâhu'l-Kur'ân*, *Tuhfetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, *Şerh-i Müsned-i Ahmed b. Hanbel*, *Akvâmü'l-Mesâlik Şerh-i Muvatta-i Malik*. Bkz. Gaîrif Şehbâz Nedvî, "Allâme Şebbîr Ezer Mîratî", *el-Şerî'a* 22/11 (Kasım 2012): 26-34.

¹⁶⁶⁵ Şebbîr Ahmed Ezher, *Sahîh-i Buhârî kâ Mutâla'a*, bn.y. (B.y.: Dârü't-Tezkîr, 2005), 1: 215-220.

farklı ihtimaller zikredilmektedir. Mesela Enes, bunu gusül hükmünü anlatmak isteyen Hz. Peygamber'den dinlemiş olabilir.¹⁶⁶⁶ Diğer bir ihtimal, “Ben Hz. Peygamber’e koku sürerdim sonra o hanımlarına dolaşırdı ve sabahlayınca koku neşrettiği halde ihram girerdi”¹⁶⁶⁷ hadisine göre bu haberin asıl kaynağı Hz. Âişe'dir; Enes bunu daha sonra öğrenmiştir. Nitekim benzer olayı Hz. Peygamber'in azatlı kölesi Ebû Râfi de nakletmektedir.¹⁶⁶⁸ Bir başka ihtimale göre, Hz. Peygamber'in hanımları ayrı ayrı hücrelerde oturduğundan Hz. Peygamber'in bu hücreler arasında dolaşması mescitte oturan Enes tarafından öğrenilmiş olabilir.¹⁶⁶⁹ Kanaatimizce bu son yorum, Enes'in söz konusu olayları takip eden biri olduğu şeklinde yeni şüphelere yol açmaktadır. Bu yüzden rivâyeti Hz. Peygamber'in hanımlarından birinin nakletmesi, daha sonra Enes'in bundan haberdar olması daha makul gözükmektedir.

e. Berk, Hz. Peygamber'in Medine'de karı-koca ilişkisine girmediğini düşündüğünden Hz. Mâriye'den evladının olduğunu da inkâr etmektedir. Bir câriyeyi azat edip onunla evlenen kişiyi iki kat ecirle müjdeleyen Hz. Peygamber'in neden kendisinin aynısını yapmadığını ve eğer onunla evlendiyse neden tarih kitaplarında bununla ilgili bilgi bulunmadığını sorgulayan Berk, mübaşeret ve cimayla ilgili tüm rivâyetlerin uydurma olduğunu iddia etmiştir.¹⁶⁷⁰ Bu itiraza “Bundan sonra, güzellikleri hoşuna gitse bile, başka kadınlarla evlenmek, eşlerini boşayıp başka eşler almak sana helal değildir. Ancak sahip olduğun cariyeler hariç.” (el-Ahzab 33/52) âyetinin inişinden sonra Hz. Peygamber'in yeni bir evlilik yapması mümkün olmadığından Hz. Mâriye ile evlenmemiştir, şeklinde cevap verilmiştir.¹⁶⁷¹ Ayrıca Göndelvi, Hz. Peygamber'in Reyhane (ö. 10/632) adlı câriyesine özgürlük ve câriyelik arasında seçenек tanıdığını, fakat kendisinin câriyeliği tercih ettiğini zikretmiştir. Safder ise Hz. Peygamber'in Hz. Safiyye (ö. 50/670) ve Hz. Cüveriye'yi (ö. 56/676) azat edip onlarla evlendiğine işaret etmiş, ayrıca câriyeyi azat ederek onunla evlenmenin bir emir değil tavsiye olduğuna dikkat çekmiştir.

¹⁶⁶⁶ Emritserî, *Difâ 'i Sünnet*, 120, 121.

¹⁶⁶⁷ “كُنْتُ أَطِيبُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيَطُوفُ عَلَيَّ نِسَائِهِ، ثُمَّ يُصْبِحُ مُخْرَمًا يَنْضَعُ طِيًّا”. Buhârî, “Gusül”, 12.

¹⁶⁶⁸ Virk, *Mütûn-i Hadîs*, 413, 414.

¹⁶⁶⁹ Berk, *Do İslâm*, 221-228.

¹⁶⁷⁰ Berk, *Do İslâm*, 221-228.

¹⁶⁷¹ Göndelvi, *Devâm-ı Hadîs*, 656-660; Mes'ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 398; Safder, *Şırf Eyk İslâm*, 128-130.

4.4. Sahâbe

Hiz. Peygamber'den sonra ümmet içerisinde en şerefli ve değerli insanlar elbette sahâbedir. Bu yüzden Hiz. Peygamber hakkındaki rivâyetlerle ilgili tartışmalardan sonra sahâbeyi ele alan ve onlarla ilgili tartışma konusu olan hadislerle yer verilecektir.

4.4.1. Kevser Havuzunda Gerçekleşecek Olay /Bazı Müslümanların Mürted Olacağı

Bir rivâyetle, kıyamet günü bazı insanlar cehennem tarafına götürülürken Hiz. Peygamber'in, onların kendi ashabından olduğunu belirteceği, ancak görevlilerin o kimselerin mürted olduklarını açıklayacağı anlatılmıştır.¹⁶⁷² Bu rivâyet iki yönden eleştirilmiştir:

a. İlk itiraz Hiz. Peygamber'in, sahâbileri hakkında bu tür söylemlerde bulunmayacağı şeklindedir.¹⁶⁷³ Bu eleştiriye doğrudan cevap verilmiş olmasa da Hiz. Peygamber'in beyanının sahâbenin geneli hakkında değil, ancak bazıları ile ilgili olduğu ve bunların Hiz. Ebû Bekir tarafından kendilerine karşı cihad edilen insanlar olduğu belirtilmiştir.

b. İkinci itiraz ise hadisin, sahâbenin makamına uygun düşmediği yönündedir. Eslem Ceyrâcpûrî, bunun sahâbeye karşı düşmanlık besleyenler tarafından uydurulduğunu iddia eder. Ona göre Hiz. Ali'nin halife olarak seçilmemesi sebebiyle onu destekleyenler diğer sahâbeye karşı olmuş, beşi hariç tümünün mürted olduğunu iddia etmişlerdir. *Sahih-i Buhârî*'nin bu hadisi ise onların düşüncesini desteklediğinden kabul edilemez. Eslem Ceyrâcpûrî söz konusu hadisteki kişilerden Hiz. Peygamber'den sonra mürted olan ve zekâtı ödemeyenlerin kastedilemeyeceğini şu esas üzerinden reddeder: Bu iki durum (mürted olmak, zekât ödememek) geçiciydi ve mesele birkaç ay içerisinde sahâbe tarafından çözülmüştü. Hâlbuki hadiste geçen “ما زالو مرتدين على أعقابهم منذ فارقتهم” ifadesi¹⁶⁷⁴ bu sıkıntının devam ettiğine işaret eder.¹⁶⁷⁵ Pervîz de bunun sahâbenin makamına aykırı olduğunu vurgular ve söz konusu hadisin, sahâbe hakkındaki “İşte

¹⁶⁷² وَإِنَّهُ سَيَجَاءُ بِرِجَالٍ مِنْ أُمَّتِي فَيُؤْخَذُ بِهِمْ ذَاتَ الشَّمَالِ، فَأَقُولُ: يَا رَبِّ أَصْحَابِي، فَيَقُولُ: إِنَّكَ لَا تَدْرِي مَا أَخَذْتُوا بَعْدَكَ، فَأَقُولُ كَمَا قَالَ الْعَبْدُ الصَّالِحُ: “وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ – إِلَى قَوْلِهِ – الْحَكِيمُ. قَالَ: فَيَقَالُ: إِنَّهُمْ لَمْ يَزَالُوا مُرْتَدِّينَ عَلَى أَعْقَابِهِمْ” Buhârî, “Rikâk”, 45.

Benzer rivâyet için bkz. Buhârî, “Fiten”, 1.

¹⁶⁷³ Ceyrâcpûrî, *Hemârey Dînî Ulûm*, 49-51; *Mağâm-ı Hadîs*, 119, 120.

¹⁶⁷⁴ Nakl ettiğimiz rivâyetle bu ifade “لَمْ يَزَالُوا مُرْتَدِّينَ عَلَى أَعْقَابِهِمْ” şeklinde geçmektedir.

¹⁶⁷⁵ Ceyrâcpûrî, *Hemârey Dînî Ulûm*, 49-51. Diğer bir rivâyetle bu ifade geçmektedir, fakat konunun başında zikredilen rivâyetle mezkûr ifade yoktur.

onlar gerçekten mü'minlerdir.” (el-Enfâl 8/4) âyetine aykırı olduğunu iddia ederek rivâyeti reddeder.¹⁶⁷⁶

Bu eleştirilere verilen cevaplarda “أَصْحَابِي” kelimesinden tüm sahâbenin değil belli kişilerin kastedildiği vurgulanmıştır. Diğer düşünürler bunun için belli bir delil öne sürmese de Muhammed Dîn Kâsımî rivâyette geçen “أَصْحَابِي” kelimesinin ismi tasğir/küçültme kalıbında (أَصْحَابِي)¹⁶⁷⁷ kullanıldığını gerekçe olarak zikretmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber döneminde Müslüman olup sonrasında dinden sapmanın imkân dâhilinde olduğunu ispatlamak için iki delil zikretmiştir: 1. “Muhammed, ancak bir peygamberdir. Ondan önce de peygamberler gelip geçmiştir. Şimdi o ölür veya öldürülürse gerisin geriye (eski dininize) mi döneceksiniz?” (Âl-i İmrân 3/144) âyeti o dönem böyle bir olayın olabileceğinin imkânını ortaya koymuştur.¹⁶⁷⁸ 2. Hz. Ebû Bekir’in kendilerine karşı cihad ettiği mürtedler arasında Hz. Peygamber’i gören biri olmamış mıdır?

İlgili yanıtlarda “أَصْحَابِي، أَصْحَابِي” kelimesi hakkında dört farklı yorum yapılmıştır: 1. Hz. Peygamber’in vefatından sonra Hz. Ebû Bekir’in kendilerine karşı cihad ettiği kişilerdir. Bu tür kişiler, küfür üzerinde vefat ettiğinden “sahabî” tanımına dâhil bile değildir.¹⁶⁷⁹ 2. Mevdûdî, bir ihtimal olarak, bundan, Hz. Peygamber devrinde münafık olarak yaşayan ve daha sonra mürted olarak ölenlerin kastedilmesinin imkânına işaret eder. 3. Diğer bir ihtimal ise bunların, Hz. Peygamber döneminden sonra İslam’ı kabul etmeleri ve daha sonra ise mürted olmalarıdır. Bu yoruma Hz. Peygamber’in bunları görmediği halde onları nasıl tanıdığına dair bir soru yöneltilmiş, buna cevap olarak Hz. Peygamber’in kendi ümmetini abdest uzuvlarının parlaklığından tanıyacağını beyan eden hadis zikredilmiştir.¹⁶⁸⁰ 4. Mevdûdî’nin dile getirdiği bir diğer ihtimale göre ise “Senden sonra neler ihdas ettiklerini bilmiyorsun”¹⁶⁸¹ ifadesi, bunların Hz. Peygamber devrinde

¹⁶⁷⁶ Pervîz, *Şahkâr-ı Risâlet*, 48, 49.

¹⁶⁷⁷ Buhârî, “Tefsîr”, 119.

¹⁶⁷⁸ Kâsımî, *Acemî Sâziş per Eyk Nazar*, 349. Kendisi bunu *Tulû’-i İslâm*’dan nakletmektedir ki onlar da bunu kabul etmektedirler. Bkz. *Tulû’-i İslâm* (Mart, 1963): 67.

¹⁶⁷⁹ Mevdûdî, *Resâil u Mesâil*, 3: 209, 210; Keylânî, *Â’ine-i Pervîziyyet*, 691; Rüstemî, *İnkâr-ı Hadîs*, 398, 399; Kâsımî, *Acemî Sâziş per Eyk Nazar*, 347-351. Keylânî ve Rüstemî şunu da ilave eder: el-Mâide 5/116-118 âyetlerinde işaret edilen konuşma ve söz konusu hadis arasında şu irtibat vardır ki Hz. Peygamber de Hz. İsâ gibi gaybı bilmemektedir.

¹⁶⁸⁰ “إِنَّ أُمَّتِي يُدْعَوْنَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ غُرًّا مُحَجَّلِينَ مِنْ آثَارِ الْوُضُوءِ، فَمَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ أَنْ يُطِيلَ غُرَّتَهُ فَلْيَفْعَلْ”. Buhârî, “Vudu”, 3.

¹⁶⁸¹ “لَا تَذَرِي مَا أَخَذْتُوا بِعَدَدِكَ”

İslam'ı kabul eden fakat sonradan kötü yöne hareket edenler olduğunu beyan etmektedir. Mevdûdî açık şekilde bunların bidatçı olduğunu söylemese de “dinde değişiklik yapanlar” şeklindeki ifadesi aynı sonuca ulaştırmaktadır. Ama “onlar mürted olmakta (dinden çıkmakta)dırlar”¹⁶⁸² ifadesi bu tevcihe elverişli değildir.

Söz konusu hadisin sahâbeye düşmanlık besleyenler tarafından uydurulduğu iddiasına gelince, Göndelvî, bunların ya Şîî ya da Harici olduğunu ve hadisçilerin her iki kesimden de rivâyet kabul etmediğini belirterek rivâyetin uydurma olduğu iddiasını reddeder. Ayrıca o, bu rivâyeti uyduranlar hakkında bilgi bulunmamasını söz konusu iddianın dayanaksız olduğuna delil sayar.¹⁶⁸³ Yani bunu uyduranlar hakkında bilginin bulunmaması söz konusu iddianın dayanaksız olduğunun delildir.

4.4.2. Kisâ/Ehl-i Abâ Hadisi

Kisâ hadisi olarak bilinen rivâyet, Habiburrahman Kandehlevî tarafından eleştirilmiştir. Rivâyete göre Hz. Peygamber, Hz. Fatıma, Ali, Hasan ve Hüseyin'i kendi abası içine almış ve daha sonra: “Ey Peygamberin ev halkı! Allah sizden ancak günah kirini gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor.” (el-Ahzâb 33/33) âyetini okumuştur.¹⁶⁸⁴

Bu ve benzer rivâyetleri sened açısından tenkit eden Kandehlevî, hadisin Kur'ân'a aykırı olduğunu ve Hz. Peygamber'in makamına uygun olmadığını öne sürer. Çünkü Kur'ân, Hz. Peygamber'in hanımlarını ehl-i beyt diye anarken hadis söz konusu beş kişiyi ehl-i beyt saymaktadır.

Kandehlevî bu itirazın yanı sıra olayın gerçekleşme şekli üzerinde de eleştiri yapmıştır: 1. Ona göre Hz. Hasan, hicretin yedinci, Hz. Hüseyin ise dokuzuncu yılında dünyaya gelmiştir. Hâlbuki söz konusu olay hicretin beşinci yılında gerçekleşmiştir. Dolayısıyla bu iki torunun söz konusu olaya katılmaları imkânsızdır. 2. Hz. Peygamber'in diğer evlatları neden bu olayda yer almamaktadır. Mesela Hz. Peygamber'in kızları Zeyneb ve Ümmü Gülsüm ile torunları Abdullah, Ali ve Ümâme hayattaydılar. Üstelik Hz. Zeyneb'in kendi evlatlarıyla hicretin yedinci yılına kadar Hz. Peygamber'in evinde

¹⁶⁸² “لَمْ يَزَالُوا مُرْتَدِّينَ عَلَى أَعْقَابِهِمْ”

¹⁶⁸³ Göndelvî, *Devâm-ı Hadis*, 335.

¹⁶⁸⁴ “خَرَجَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غَدَاةً وَعَلَيْهِ مِرْطٌ مُرَحَّلٌ، مِنْ شَعْرِ أَسْوَدَ، فَجَاءَ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ فَأَدْخَلَهُ، ثُمَّ جَاءَ الْحُسَيْنُ فَدَخَلَ مَعَهُ، ثُمَّ جَاءَتْ فَاطِمَةُ فَأَدْخَلَهَا، ثُمَّ جَاءَ عَلِيٌّ فَأَدْخَلَهُ، ثُمَّ قَالَ: إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا”. Müslim, “Fedâilu's-Sahâbe”, 61.

olduğunu bilinmektedir. Ona göre bunların bırakılıp yalnız dört kişinin aba altına alınması haksızlıktır. Bu yüzden söz konusu rivâyet doğru değildir ve Şîfler tarafından uydurulmuştur.¹⁶⁸⁵

İrşâdülhak Eserî, Kandehevî'nin bu eleştirilerine cevap vermiştir. Olayın gerçekleşme vakti, konunun temel noktasını teşkil etmektedir. Bu yüzden Eserî, farklı araştırmacıların bunun hicrî beşinci veya altıncı yılda olduğunu kabul ettiklerini zikretmekle birlikte bunun doğru olmadığını dile getirir. İbn Hacer'in, kesin bir ifadeyle söz konusu âyetin (آية النخیر) dokuzuncu hicri yılda indiğini tercih ettiğini söyler.¹⁶⁸⁶ Eserî, Necrân'dan gelen Hristiyan heyeti ile yapılan mübâhele esnasında Hz. Peygamber'in bu dört kişiyi yanına alıp "bunlar benim ehl-i beytimdir" demesini delil olarak zikreder. Ona göre Necran heyetinin hicretin dokuzuncu yılında geldiği esas alınırsa bu olay da aynı yıl gerçekleşmiş olmalıdır. Eserî, Hz. Peygamber'in diğer evlatlarını bu çarşaf altına almaması itirazına, olayın gerçekleştiği zamanda Zeyneb'in kızı Ümame dışında hiç kimsenin hayatta olmadığını öne sürerek yanıt vermektedir. Ona göre Zeyneb sekizinci Ümmü Gülsûm ise dokuzuncu yılda vefat etmişlerdir, fakat hiçbir rivâyet, onların bu olaydan sonra öldüğünü beyan etmemektedir. Ayrıca Ümmü Gülsûm'ün çocuğu yoktur ve kendisinin bu olayda yer almaması onun önceden vefat ettiğinin bir delilidir.

Kızlarının evlatlarına gelince Eserî, Fatıma'nın bir kızının Hz. Peygamber'in vefatından önce doğduğunu, fakat bu hadiseden önce doğup doğmadığının bilinmediğini zikreder. Rukkiye'nin oğlu ise küçükken vefat etmişti. Zeyneb'in çocuklarından oğlu Ali, Mekke fethinde hayattaydı, ancak hicrî dokuzuncu yıldan sonra hayatta olduğunu kanıtlayan herhangi güvenilir bir rivâyet bulunmamaktadır. Onun kardeşi Ümâme, hayatta olsa da Benû Abdüşems'den olduğundan nesep itibariyle Hasan ve Hüseyin gibi değildir. Nitekim Hz. Peygamber bir seferinde, Hâşim ve Abdülmuttaliboğullarına Humus'tan pay verip Benû Abdüşems'e hiçbir şey vermediğinde, Hz. Osman bunları neden göz ardı ettiğini sormuştu. Hz. Peygamber "Benû Hâşim ve Benû Abdülmuttalib aynıdır" diye cevap vermişti.¹⁶⁸⁷ Ayrıca Eserî'ye göre Ümame de olayın vuku bulduğu yerde

¹⁶⁸⁵ Kandehevî, *Mezhebî Dâstâneyn*, 2: 133-154.

¹⁶⁸⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 8: 521, 522.

¹⁶⁸⁷ Buhârî, "Humus", 56.

olsaydı Hz. Peygamber onu da aba altına alırdı. Rivâyetin bazı tariklerinde geçen Hz. Peygamber'in Ali, Hasan ve Hüseyin'i çağırmasından hareketle onların da olay mahallinde olmadığı ve Hz. Peygamber'in onları çağırdığı yönünde gelecek bir eleştiriye ise Eserî, bu tarikin manen rivayet edildiğini belirterek cevap vermiştir. Ona göre bu olay ev içinde gerçekleştiğinden aileden birinin rivâyeti daha sağlam sayılır. Hz. Peygamber'in ailesinden olan kişilerden nakledilen rivâyette çağırmak ile ilgili herhangi bir bilgi yoktur. Eserî, Hz. Fatıma ve diğerlerinin ehl-i beytten olduğuna şunu da delil gösterir: Mübahele âyeti indiğinde Hz. Peygamber, mübaheleye giderken hanımları yerine Hz. Fatıma'yı götürmüştü. Bu, onun ehl-i beytten olduğunun bir delilidir. Aynı şekilde “أبناءنا” kelimesi buna kıyas edilebilir.¹⁶⁸⁸ Yanî Hz. Peygamber “ندع أبناءنا” ifdesini temsilen Hz. Hasan ve Hüseyin'i götürmüştü. Dolayısıyla bunlar ehl-i beyttendir.

4.4.3. Hz. Peygamber'e Getirilen Salavatta Âl Kelimesinin Zikredilişi

Hz. Peygamber, kendisine nasıl salavat getirilmesi gerektiği sorulduğunda: “اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى... مُحَمَّدٍ، وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ...” diyin” buyurmuştur.¹⁶⁸⁹

Bu ve benzeri rivâyetlerde Hz. Peygamber'e getirilen salavatlara birlikte onun âlinin/ailesinin zikredilişi Eslem Ceyrâcpûrî tarafından eleştirilmiştir. Ceyrâcpûrî'ye göre Haşimîler, Emeviler döneminde saltanattan mahrum kaldıkları için din yoluyla insanların gönüllerini kazanmaya çalışmışlardı. Bunun için salavata “âl” kelimesi eklenmiştir. O, söz konusu rivâyete iki itiraz yöneltmiştir: Birinci itiraz, Kur'ân'da salavatla ilgili üç yerin hiçbirinde âl (آل) söz konusu değildir.¹⁶⁹⁰ Dolayısıyla Hz. Peygamber bunu kendi ailesine tahsis edemez, zira bu ,akraba kayırmacılığıdır. İkinci bir itiraz söz konusu rivâyette âl için salavat getirme emrinin istisnasız olmasıdır. Böylece söz konusu ırktan gelen herkes buna dâhil olur. Hâlbuki onlar arasında imamları masum sayanlar ve sahâbeye kötü sözler söyleyenler de vardır.¹⁶⁹¹

Bu itirazlara Göndelvî şu cevapları vermiştir: 1. Söz konusu âyetlerde âl kelimesinin geçmemesi onun tamamıyla nefyi anlamına gelmez. Mesela Kur'ân'da namaza çağrı

¹⁶⁸⁸ Eserî, *Pervîzî Teşkîk*, 167-179.

¹⁶⁸⁹ Buhârî, “De'avât”, 31.

¹⁶⁹⁰ el-Ahzâb sûresinde Hz. Peygamber'e salavat getirme emri vardır ama 'âl'den bahsedilmemiştir (el-Ahzâb 33/56). Diğer bir yerde Allah ve meleklerin iman edenlere salavat getirmesi hakkında bilgi verilmiştir (el-Ahzâb 33/43). Üçüncü yerde ise sadaka verenler hakkında salavat getirme emri vardır (et-Tevbe 9/103). Ceyrâcpûrî, *Hemârey Dînî Ulûm*, 53-55.

¹⁶⁹¹ Ceyrâcpûrî, *Hemârey Dînî Ulûm*, 53-55.

yapılması emri vardır. Ancak ezanda sadece namaza çağrı anlamını gösteren “حي على الصلاة” ifadesi dışında diğer cümleler de bulunmaktadır.¹⁶⁹² Hz. Peygamber ezana bunun dışındaki kelimeleri eklediği gibi salavata da âl kelimesi eklemiştir. Dolayısıyla salavâtla ilgili âyetlerde âl kelimesinin bulunmaması onun nefyi anlamına gelmez. Hz. Peygamber tarafından vahiy doğrultusunda yapılan bu ilavelerde bir sıkıntı olmadığı gibi salavatta onun tarafından âl kelimesinin eklenmesinde de bir sakınca yoktur. Dolayısıyla hadis, âyetlere aykırı değildir. 2. Âl’ kelimesinde istisna olmaması konusuna gelince Göndelvî, bunda tabîî bir istisnanın bulunduğunu söyler ve bunu Hz. Nûh’un oğluyla alakalı âyetle delillendirir. Zira Hz. Nûh’un oğlu, “Ey Nûh! O asla senin âilenden değildir. Onun yaptığı, iyi olmayan bir iştir.” (Hûd 11/46) âyetinde ‘âl’den çıkarılmıştır. 3. Göndelvî, akraba kayırmacılığı iddiasını da reddeder ve âyetlerde de benzer ayrımcılığın bulunduğunu delil gösterir. Mesela “Şüphesiz, Allah, Âdem’i, Nûh’u, İbrahim ailesini (soyunu) ve İmran ailesini (soyunu) birbirinden gelmiş birer nesil olarak seçip âlemlere üstün kıldı.” (Âl-i İmran 3/33) âyetinde Hz. İbrahim ve İmrân’ın ‘âl’ine; “Allah’ın rahmeti ve bereketi size olsun ey (peygamber ocağının) ev halkı!” (Hûd 11/73) âyetinde Hz. İbrahim’in âline ve “Ey Peygamberin ev halkı! Allah sizden ancak günah kirini gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor.” (el-Ahzab 33/33) âyetinde ise Hz. Peygamber’in ailesine özel bir konum tanınmıştır.¹⁶⁹³

4.4.4. Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin

Hz. Hüseyin’in faziletine dair hadisler, Habiburrahman Kandehevî tarafından özellikle eleştirilmiştir. Bunlardan genel mahiyet taşıyan iki rivâyetle ilgili tartışmalar şu şekildedir:

a. Rivâyet: “Hüseyin bendendir, ben de Hüseyin’denim. Allah, Hüseyin’i seveni sever. Hüseyin, torunlardan bir torundur”.¹⁶⁹⁴

Kandehevî bu rivâyette “سَيِّدٌ” kelimesinin, kız çocuğun evladı için kullanıldığına itiraz eder. Ona göre Kur’ân’da bu kelime yalnız erkek çocuğun evladı için kullanılmıştır.

¹⁶⁹² Hz. Peygamber ezana diğer kelimeleri eklediği gibi salavata da âl kelimesi eklemiştir. Dolayısıyla salavâtla ilgili âyetlerde âl kelimesinin bulunmaması onun nefyi anlamına gelmez, yani bunda itiraz edilecek bir durum yoktur.

¹⁶⁹³ Göndelvî, *Devâm-ı Hadîs*, 374-376.

¹⁶⁹⁴ “حُسَيْنٌ مِنِّي وَأَنَا مِنْ حُسَيْنٍ، أَحَبَّ اللَّهُ مَنْ أَحَبَّ حُسَيْنًا، حُسَيْنٌ سَيِّدٌ مِنَ الْأَسْبَاطِ”. Tirmizî “Menâkıb”, 99

Kandehlevî, bunun kız çocuğun evladı için kullanılmasının Şifler tarafından bir aldatma olduğunu düşünür.¹⁶⁹⁵ İrşâdülhak Eserî bu itiraza cevap olarak İbn Manzûr'a (ö. 711/1311)¹⁶⁹⁶ atıfta bulunarak *sıbt* kelimesinin hem kız hem erkek çocukların evlatları için kullanışının meşhur olduğunu zikretmiş, Haccac b. Yûsuf (ö. 95/714) ile Kur'ân'ı noktlayan tâbiî Yahyâ b. Ya'mer (ö. 89/707-08) arasında gerçekleşen bir konuşmayı nakletmiştir. Nakledildiğine göre Yahyâ b. Ya'mer, Hasan ve Hüseyin'in Hz. Peygamber'in evlatlarından olduğunu söylüyordu. Haccac b. Yûsuf, bunu ispatlaması için Kur'ân'dan delil istediğinde o, Hz. İsâ'yı, Hz. İbrâhîm'in evlatlarından sayan âyeti (el-En'âm 6/83-85) delil göstermiştir. Hâlbuki babasız dünyaya gelen Hz. İsâ, yalnız anne tarafından onun evlatlarından sayılabilirdi. Dolayısıyla Hz. Hüseyin de aynı şekilde Hz. Peygamber'in evlatlarından sayılır. Ayrıca Eserî, bu âyeti esas alan Kurtubî'nin,¹⁶⁹⁷ *sıbt* kelimesinin, kız çocukların evlatları için de kullanılacağını kabul ettiğini belirtmiştir.¹⁶⁹⁸

b. Rivâyet: “Hasan ve Hüseyin cennet gençlerinin efendileridir. Babaları ise onlardan hayırlıdır”.¹⁶⁹⁹

Habiburrahman Kandehlevî bu rivâyete iki itiraz yöneltmiştir: 1. Hasan ve Hüseyin'in her ikisi de çocuk olmasına rağmen¹⁷⁰⁰ Allah Rasûlü'nün onlara “cennet gençlerinin efendileri” demesi doğru olmaz. Zira Hz. Peygamber çocuk ve genç arasındaki farkı bilmez miydi?! 2. Cennete giren herkes genç yaşta olacağına göre bu ikisi Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir, Ömer, Ali ve kendi amcalarının da önderleri sayılacaktır!¹⁷⁰¹ Her iki itiraza cevap veren Eserî, Tahavî'ye¹⁷⁰² atıfta bulunarak Hz. Peygamber'in onların çocuk olduğunu bildiğini, bu konuda Allah'tan bilgi alarak konuştuğunu ve söz konusu hadisin onların genç yaşa ulaşacağına bir delili olduğuna temas eder. Ayrıca hadiste Hz. İsâ ve Hz. Yahyâ'nın istisna tutulduğuna da dikkat

¹⁶⁹⁵ Kandehlevî, *Mezhebî Dâstâneyn*, 4/101.

¹⁶⁹⁶ İbn Manzûr, “سبب”, 7: 310.

¹⁶⁹⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-âhkâmi'l-Kur'ân*, 7: 31, 32.

¹⁶⁹⁸ Eserî, *Pervîzî Teşkîk*, 40, 41.

¹⁶⁹⁹ “الْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ سَيِّدَا شَبَابِ أَهْلِ الْجَنَّةِ، وَأَبُوهُمَا خَيْرٌ مِنْهُمَا”. İbn Mâce, “Mukaddime”, 11.

¹⁷⁰⁰ Kandehlevî, Hasan'ın 7., Hüseyin'in 9. hicrî yılda doğduklarını iddia etmektedir. Fakat konumuzla alakalı olmadığından burada detayları zikredilmemiştir. İlgili tartışma için bkz. Kandehlevî, *Mezhebî Dâstâneyn*, 1: 281-295; Eserî, *Pervîzî Teşkîk*, 41-48.

¹⁷⁰¹ Kandehlevî, *Mezhebî Dâstâneyn*, 1: 255.

¹⁷⁰² Ebû Ca'fer et-Ṭahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âşâr*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1994), 5: 521.

göre Tirmizi rivâyetinde, âyetin “اذن للذين يقاتلون” kısmının, Hz. Peygamber Mekke’den çıkarken değil oradan çıktıktan sonra nazil olduğuna işaret edilmektedir. Eğer söz konusu âyet hicret yolunda nazil olmuşsa bile bu bütün sûrenin Mekkî olduğu anlamına gelmez.¹⁷¹²

b. İkinci itiraz dil bilgisi açısından: Ceyrâcpûrî’ye göre Kur’ân’da “هَذَانِ” ifadesinin müşârün-ileyhi (işaret edileni) mevcuttur. Biri Rabbine secde eden, diğeri ise etmeyen kimselerdir. Bu yüzden âyet dışında bir müşârün-ileyh arayarak Kur’ân’dan sapmak nasıl caiz olabilir?¹⁷¹³ Göndelvî, esbab-ı nüzul rivâyetlerinde, Kur’ân’ın mısralarının hepsinden bahsedilmediğini, aksine bazen bahsedilen vakanın onun bir parçası olduğunu söyler. Mesela Bedir esirlerini konu alan “Hiçbir peygambere esir almak yakışmaz.” (el-Enfâl 8/67) âyetinde olduğu gibi. Âyet her ne kadar genel bir kaideden bahsetse de nüzul sebebi bakımından Bedir savaşıyla ilgilidir.¹⁷¹⁴ Yani tartışmaya neden olan âyet, söz konusu altı kişi hakkında indirilmiştir, fakat genel bir niteliğe sahiptir.

4.4.6. Hz. Abdullah b. Mes’ud’un Bir Kıraati

Alkame b. Kays’ın rivâyetine göre İbn Mes’ûd, el-Leyl sûresinin ilk âyetlerini “وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى، وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى، وَالذِّكْرِ وَالْأُنثَى” şeklinde okur ve Hz. Peygamber’den bu şekilde duyduğunu iddia ederdi.¹⁷¹⁵

Berk, Kur’ân’ın korunmuş olması ile tearuz halinde olduğu gerekçesiyle bu rivâyeti reddetmiştir.¹⁷¹⁶ Mes’ûd, bu itiraza iki cevap vermiştir: 1. Onlar bu konuda hataya düşmüş olabilirler; bu, Kur’ân’ın korunmuşluğuna aykırı değildir. 2. Belki de bu âyet önce “وَمَا خَلَقَ” “yaratan” ifadesi olmadan nazil olmuştur da, İbn Mes’ud sonradan nazil olan şeklini bilmiyordur.¹⁷¹⁷

4.4.7. Hz. Abbas’ın Faziletine Dair Bir Hadis

Kureyş’in kendisine karşı sergilediği soğuk tavırdan rahatsız olan Hz. Abbas bunu Hz. Peygamber’e anlattığında o sinirlenmiş ve şöyle buyurmuştur: “Canım (kudret) elinde

¹⁷¹² Göndelvî, *Devâm-ı Hadîs*, 367.

¹⁷¹³ Ceyrâcpûrî, *Hemârey Dînî Ulûm*, 49, 50.

¹⁷¹⁴ Göndelvî, *Devâm-ı Hadîs*, 367.

¹⁷¹⁵ Buhârî, “Tefsîr”, 350.

¹⁷¹⁶ Berk, *Do İslâm*, 178, 179.

¹⁷¹⁷ Mes’ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 231.

olan zata yemin ederim ki, sizi bir kimse Allah ve Rasûlü için sevmedikçe kalbine iman girmez”. Sonra şöyle devam etmiştir: “Ey insanlar! Her kim benim amcama eziyet ederse bana eziyet etmiş olur. Bir insanın amcası onun babası gibidir”.¹⁷¹⁸

Eslem Ceyrâcpûrî’ye göre bu rivâyet, Bağdat’ta hüküm süren Abbâsî halifeleri tarafından uydurulmuştur. O, bu konudaki eleştiresini iki nokta üzerinden yapmıştır: 1. Bir insanın Müslüman olması için kendisi gibi başka bir insana sevgi beslemesinin zorunluluğu şirktir. 2. Hz. Abbâs’ın İslam’ı kabul etmesinden önce Müslüman olanların (Bedir ehli, cennet ile müjdelenen on sahâbe vb.) imanı ne olacaktır?¹⁷¹⁹

Göndelvî bu itiraza yanıt verirken Hz. Abbâs ve diğer ehl-i beyt’e karşı sevgi beslemenin imanın bir gereği olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre Hz. Peygamber’e iman etmek onun sevgisini zorunlu kılar. Hz. Peygamber’in sevgisi ise akrabalarının sevgisini gerektirir. Yani onları sevmek aslında Hz. Peygamber’in sevgisinden kaynaklanan bir şeydir. Rivâyette geçen “sizi bir kimse Allah ve Rasûlü için sevmedikçe”¹⁷²⁰ ifadesi bunun ispatıdır. Bu yüzden eğer biri Hz. Peygamber’in akrabalarına karşı sevgi beslemiyorsa Hz. Peygamber’i sevmiyor demektir. Göndelvî, Hz. Abbâs’a sevginin, onun Müslüman olmasından sonraya bağlayarak ikinci itiraza cevap verir. Ona göre Hz. Peygamber’in söz konusu emrinden sonra Hz. Abbâs’ı sevmeyi, imanın gereği kılınmıştır. O Müslüman olmadan önce böyle bir hüküm yoktu. Bu yüzden önceki Müslümanların imanı hakkında herhangi bir şüphe söz konusu değildir. Ayrıca Hz. Peygamber, Ensâr’ın sevgisi için de benzer sözler sarf etmiştir.¹⁷²¹ Çünkü onlar Hz. Peygamber için tüm Arapların düşmanlığını göze almışlardı. Son olarak bu hadisten Abbâsîler için hilafet hakkı gibi bir sonuç çıkarmanın da doğru olmadığını söyleyen Göndelvî, birinin yalnız sevilmesi veya ehl-i beytte yer almasının ona hilâfet hakkı kazandırmadığını, hilâfet için belli özelliklere sahip olmak gerektiğini belirtmiştir.¹⁷²²

¹⁷¹⁸ “وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا يَدْخُلُ قَلْبُ رَجُلٍ الْإِيمَانُ حَتَّى يُحِبَّكُمْ لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ، ثُمَّ قَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ مَنْ آذَى عَمِّي فَقَدْ آذَانِي فَإِنَّمَا عَمُّ الرَّجُلِ صِنُّ أَبِيهِ”. Tirmizî, “Menâkıb”, 29.

¹⁷¹⁹ Ceyrâcpûrî, *Hemârey Dînî Ulûm*, 56. Pervîz, bu rivâyeti, hadislerin Abbâsî döneminde toplandığı iddiasına delil olarak zikreder. Bkz. Pervîz, *Şâhkâr-i Risâlet*, 504.

¹⁷²⁰ “حَتَّى يُحِبَّكُمْ لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ”

¹⁷²¹ “آيَةُ الْإِيمَانِ حُبُّ الْأَنْصَارِ، وَآيَةُ التَّفَاقِ بُغْضُ الْأَنْصَارِ”. Buhârî, “İman”, 9.

¹⁷²² Göndelvî, *Devâm-ı Hadîs*, 378, 379; Virk, *Mütûn-i Hadîs*, 125-127.

4.4.8. Hz. Selmân-ı Fârisî'nin Soyunun Faziletine Dair Bir Hadis

Ebû Hüreyre, “(Allah o peygamberi) onlardan henüz kendilerine katılmayan başkalarına da göndermiştir.” (el-Cuma 62/3) âyetinden kimin kastedildiğini sorduğunda Hz. Peygamber, elini Selmân el-Fârisî'nin omzuna koymuş ve şöyle buyurmuştur: “Eğer îmân Süreyya yıldızında olsaydı şunlardan birtakım adamlar -yahut bir adam- muhakkak onu alırdı”.¹⁷²³ *Sünen-i Tirmizî*'de benzer olay “Eğer ondan yüz çevirecek olursanız, yerinize başka bir toplum getirir.” (Muhammed 47/38) âyetiyle ilgili nakledilmektedir.¹⁷²⁴

Ceyrâcpûrî'ye göre bu rivâyet, Acem topluluğunun faziletini belirtmek için yayılmıştır. O şunu iddia eder: Çünkü Abbâsî döneminde Fârisiler tüm makam ve mansıplara hâkim idiler, ayrıca hadisleri rivayet edenlerin çoğu da acemlerdi. Bu yüzden böyle hadisler aracılığıyla onların imanlarının sağlamlığını, aklî ve zihnî melekelerinin üstünlüğünü Hz. Peygamber'in dilinden kabul ettirmek amaçlanmıştır.¹⁷²⁵

Göndelvî, buna cevap verirken *Tulû'-i İslam* ekolü ve inkârcıların genel bir tavrından bahseder. Ona göre, bunların nezdinde ehl-i beytin faziletini içeren hadis Şiîler, acemlerin fazileti hakkındaki rivâyet de acemler tarafından uydurulmuş sayılır. Göndelvî buna, herhangi birisinin Kur'ân'da Yahudi ve Hıristiyanların faziletlerinin geçtiği âyetleri de onların uydurduklarını söyleyebileceğini belirterek itiraz eder.

İkinci olarak rivâyette sadece bir durum hakkında varsayımda bulunulmuştur. Kendisi bunun “De ki: “Eğer Rahmân'ın bir çocuğu olsaydı, ona kulluk edenlerin ilki ben olurum.” (ez-Zuhuf 43/81) âyeti gibi olduğunu söyler. Nasıl ki bu âyetten Hz. Peygamber'in Allah'tan başkasına ibadet edeceği anlamı çıkmazsa aynı şekilde önceki âyet de acemler için mutlak fazilet gibi bir konumu tanıtmamaktadır. Ayrıca acemlerin erdemden tamamen uzak olması da söz konusu değildir.¹⁷²⁶

¹⁷²³ “أُنْزِلَتْ عَلَيْهِ سُورَةُ الْجُمُعَةِ: وَآخِرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ قَالَ: فَلْتُ: مَنْ هُمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ فَلَمْ يُرَاجِعْهُ حَتَّى سَأَلَ ثَلَاثًا، وَفِينَا سَلْمَانُ الْفَارِسِيُّ، وَصَحَّ” Buhârî, “Tefsîr”, 316.

¹⁷²⁴ Tirmizî, “Tefsîr”, 47.

¹⁷²⁵ Ceyrâcpûrî, *Hemârey Dînî Ulûm*, 53.

¹⁷²⁶ Göndelvî, *Devâm-ı Hadîs*, 370, 371.

4.5. Hayvanlar

Bu başlık altında hayvanlar hakkındaki ilgili bazı hadislerle ilgili tartışmalara yer verilecektir.

4.5.1. Hayvanların Eksik Uzuvarla Yaratılması

“Her doğan çocuk, fitrat üzere doğar. Sonra anne babası onu Yahudi, Hristiyan yahut Mecûsî yapar. Tıpkı hayvan yavrusunun eksiksiz, tam bir hayvan yavrusu sıfatında doğması gibi. Sen o hayvan yavrusu içinde kulağı, dudağı, burnu, ayağı kesik olanını hiç görür müsün?”¹⁷²⁷

Şebbîr Ahmed, eksik uzuvlu hayvanların varlığının bilinen bir durum olduğunu belirterek müşahedeye aykırı gözükken bu ifadenin Hz. Peygamber’e nispetini reddetmiştir.¹⁷²⁸ Bu itiraza verilen cevabın özeti şöyledir: Hadisin ifade ettiği şey, insan ve hayvanın kendi fitratları üzerine yaratılmasıdır. Hiçbir insan Yahudi ve Hristiyan olarak dünyaya gelmez. Aksine anne babaları onları Yahudi ve Hristiyan yapar. Aynı şekilde hayvan kulağı kesik olarak yaratılmaz. Onların kulaklarını insanlar keser.¹⁷²⁹ Yani burada genel eksiklerden bahsedilmek yerine müşriklerin kendi putları adına veya başka amaçlar doğrultusunda hayvanların doğal niteliklerini değiştirmesi hedef alınmıştır.

4.5.2. Yemeğe Düşen Sineğin Yemeğe Batırılıp Çıkartılması

Yemeğe düşen sineğin batırılıp çıkarılmasını tavsiye eden rivâyet¹⁷³⁰ Gulâm Ceylânî Berk tarafından eleştirilmiştir. Berk, sineğin mikropların bir yerden başka yerlere bulaşmasının ve neticesinde hastalıkların bir kaynağı olduğunu belirterek bu rivâyetin tıbbi aykırı olduğunu dile getirir.¹⁷³¹

Sineğin bedeninde mikropların var olduğunu kabul eden Mes‘ûd, söz konusu itirazın, “sineğin bedeninde mikroplara karşı panzehir bulunduğuna” dair bilgi yoksunluğundan

¹⁷²⁷ “مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ، أَوْ يُمَجَّسَانِهِ، كَمَا تُنْتَجُ الْبَهِيمَةُ بَهِيمَةً جَمْعَاءَ، هَلْ تُحْسِنُونَ فِيهَا مِنْ جَذَاءٍ”. Buhârî, “Cenâiz”, 78.

¹⁷²⁸ Şebbîr, *İslâm key Mücrim*, 54, 55, akt.: Meymen, *İslâm key Mücrim kon*, 119.

¹⁷²⁹ Alizeî, *İtirâzât*, 83, 84; Meymen, *İslâm key Mücrim kon*, 119, 120.

¹⁷³⁰ “إِذَا وَقَعَ الدُّبَابُ فِي إِنَاءٍ أَخَذَكُمْ فَلْيَغْمِسْهُ كُلَّهُ، ثُمَّ لِيَطْرَحْهُ، فَإِنْ فِي أَحَدٍ جَنَاحَيْهِ شِفَاءٌ، وَفِي الْآخَرِ دَاءٌ”. Buhârî, “Tıb”, 57.

¹⁷³¹ Berk, *Do İslâm*, 222, 223.

kaynaklandığını öne sürerek onu eleştirir. Mes‘ûd, Kasîmî’den¹⁷³² naklen¹⁷³³ hadisteki ifadeyi doğrulamakta ve sineğin bir kanadında bakteriler, diğerinde ise onlara karşı panzehir bulunduğunu savunmaktadır. Onun naklettiğine göre Kasîmî’nin atıfta bulunduğu bilimsel makalelerden biri, farklı yerlerden sineğin vücudunda değişik bakteriler toplandığını, bir müddet sonra bunların ölüp panzehre dönüştüğünü, bu panzehirde dört hastalığa şifa bulunduğunu ortaya koymuştur.¹⁷³⁴ Mevdûdî, bu konuda iki görüş nakleder: 1. Rivâyet zahîrî anlamdadır ve gerçekten sinek kanadında şifa bulunmaktadır. 2. Bazı insanlar, içine sinek düşen bütün yemeği atarlar. İşte Hz. Peygamber bu yersiz gururu yok etmek amacıyla böyle bir yol takip etmiştir. Bir diğer ifadeyle sineğin kanadındaki hastalık, onun yemeğin içine düşmesiyle insan nefisini harekete geçiren kibri ifade etmektedir. Mevdûdî, delil olarak, Hz. Peygamber’in tabakta yemek bırakarak kalkılmasından hoşlanmadığını ve tabaktakini bitirmeyi emrettiğini zikreder.¹⁷³⁵ Virk, yukarıda bahsedilen her iki cevabı da ayrıntılı olarak naklettikten sonra, modern tıbbî araştırmalarda bazı mikropların diğer mikroplara karşı kullanıldığına işaret eder ve bunun çiçek, veba, kolera gibi hastalıklarda olumlu sonuçlar verdiğini belirtir. Kendisi, bunun Hz. Peygamber’in büyük bir mucizesi olduğunu da ilave eder.¹⁷³⁶

4.5.3. Horozun Ötmesi ve Eşeğin Anırması

Horozun ötüşünü melek görmesine, eşeğin anırmasını şeytan görmesine bağlayan rivâyet de tenkit edilen hadisler arasında zikredilmiş, ancak eleştirinin mahiyetine yer

¹⁷³² Abdullah b. Ali en-Necdî el-Şaşîmî, 1907 yılında Suudi Arabistan’da dünyaya geldi. Suudi Arabistan, Irak, Suriye, Hindistan ve Mısır’da ilim tahsil etti. Bir süre Ezher’de hocalık yapan Şaşîmî 1996’da Mısır’da vefat etti. İlk başta Selefi düşüncesine sahip olan Şaşîmî’nin sonra din karşıtı (mülhid) olduğu, bilahare yeniden İslâm’a döndüğü hakkında farklı iddialar da bulunmaktadır. Bazı kitapları şunlardır: *el-Burûku’n-necdîyye fî iktisâhi zulumâti’d-Deceviyye, el-Arab zâhîretün şavtiyye*. Bkz. İlâf, “Avde İlâ Abdillâh el-Şaşîmî ba’de tûli inkâr”, erişim: 18-09-2019, <https://elaph.com/Web/Culture/2014/9/940551.html>; Wikipedia, “Abdullah el-Şaşîmî”, https://ar.wikipedia.org/wiki/عبد_الله_القَصِيْمِي.

¹⁷³³ Abdullah b. Ali en-Necdî el-Şaşîmî, *Müşkilâtü’l-eşâdîsi’n-nebeviyye ve beyânühâ*, bn.y (Lahor: el-Meclisü’l-İlmî es-Salefi, 1986), 44-50. <https://foulabook.com/ar/book/الاشادات-النبيه-مشكلات-pdf>.

¹⁷³⁴ Mes‘ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 433, 434; Keylânî, *Â’ine-i Pervîziyyet*, 746. Makalelerin isimleri ve diğer bazı detaylar hakkında bilgi bulunmamaktadır. İlgili metinde kaynak olarak sadece şu bilgi verilmiştir: (İngiltere, 1927, 37: 1).

¹⁷³⁵ Hz. Enes şöyle ifade eder: “أَمَرْنَا أَنْ نَسْلُتَ الْقَصْعَةَ، قَالَ: فَإِنْ كُنْتُمْ لَا تَذَرُونَنِي فِي أَيِّ طَعَامِكُمُ الْبَرَكَةُ”. Müslim, “Eşribe”, 136; Mevdûdî, *Resâil u Mesâil*, 2: 34, 35. Burada zirkettiğimiz rivâyet Mevdûdî’nin işaret ettiği anlama yakın olsa da onun kastettiği rivâyetin hangisi olduğu tam olarak tespit edilememiştir.

¹⁷³⁶ Virk, *Mütûn-i Hadîs*, 434.

verilmemiştir.¹⁷³⁷ Hadisleri müdafaa edenler ise meseleyi iki açıdan ele almışlardır: Melek ve şeytanın bu hayvanlar tarafından görülmesi meselesi ve söz konusu zamanlarda dua edip Allah'ın affına sığınma tavsiyesinin sebebi.

a. Eleştirilerin ilk kısmı hakkındaki yorumlar farklı boyutlara sahiptir. Mesela genellikle bunun gaybî haberler kısmından sayıldığı ve olduğu gibi iman edilmesinin gerekliliği üzerinde durulmuştur. Diğer cevaplar arasında ise hayvanların özel güç ve yeteneklerine temas edilmiş; karıncanın koklama hissinin çok güçlü olması, çaylağın çok yükseklerden bile küçük bir et parçasını fark etmesi, bazı hayvanların depremi önceden hissedebilmesi gibi durumlar zikredilmiştir.¹⁷³⁸ Ayrıca Abdurrahmân Keylânî, horozun meleği, eşeğin de şeytanı görmesini ispatlamak için iman ehline meleklerin inip teselli vermesi (Fussilet 41/30), yalancı günahkârlar (eş-Şu'arâ 26/222) ve kâfirlere (Meryem 19/83) şeytanların gelmesini beyan eden âyetleri delil göstermiştir. Temel noktası ise melek ve şeytanların mezkûr kişilere gelmesinin Kur'ân'da geçmesine rağmen, bunlardan hiç kimsenin melek ve şeytanları gördüğü gibi bir iddiada bulunmamasıdır. İkinci bir ihtimal olarak şunu da zikreder: Horozun sesi hoş olduğundan meleği görmesine bağlanmıştır; eşeğin sesi ise beğenilmez ve şehvete dayalı olduğundan şeytana nispet edilmiştir. Fakat eşeğin her anırmasının şehvete dayalı olması gibi bir iddia ispatlanmaya muhtaçtır.

b. Eleştirilerin ikinci kısmına verilen yanıtlar şöyle özetlenebilir: Horoz öttüğünde melekler gelir ve dualara âmin derler. İşte bu yüzden o anda dua etme tavsiye edilmiştir. Eşeğin anırma zamanında ise şeytanın gelmesi söz konusu olduğundan ondan Allah'ın affına sığınmak gerekir. Keylânî bunun için “De ki: “Ey Rabbim! Şeytanların vesveselerinden sana sığınırım. Ey Rabbim! Onların benim yanımda bulunmalarından da sana sığınırım.” (el-Mü'minûn 23/97, 98) âyetlerini delil göstermiştir.

4.5.4. Bazı Yılanların Zararlı oluşu (Öldürülmesi)

İki beyaz çizgisi olan yılanın öldürülmesini emreden hadis de eleştiriye konu olmuştur. Rivâyet şöyledir: “Arkasında iki beyaz çizgisi olan yılanı öldürünüz. Çünkü o cins yılan

¹⁷³⁷ *Maqâm-ı Hadîs*, 204; Berk, *Do İslâm*, 326.

¹⁷³⁸ *Mes'ûd*, *Tefhîm-i İslâm*, 437, 438; Keylânî, *Â'îne-i Pervîziyyet*, 747, 748; Rüstemî, *İnkâr-ı Hadîs*, 427.

gözün nurunu giderir ve gebe kadına (çocuğunu düşürtüp) musibet getirir”.¹⁷³⁹

Şebbîr Ahmed, böyle niteliklere sahip olan bir yılanın bulunmadığını gerekçe göstererek bu rivâyeti reddetmektedir. Ona cevap veren Muhammed Hüseyin Meymen, bunun delilsiz bir iddia olduğunu dile getirir. Ona göre dünyanın tüm hayvanları hakkında bilginin toplanmış olması gibi bir iddia söz konusu değildir. Ayrıca böyle bir yılanın bulunmaması rivâyetin reddi için yeterli gerekçe sayılırsa o zaman “(Kıyametin kopacağına dair) o söz başlarına gelince onlar için yerden kendilerine bir dâbbe (canlı bir yaratık) çıkarırız. O, onlara insanların âyetlerimize kesin olarak inanmadıklarını söyler.” (en-Neml 27/82) âyetinde zikredilen hayvanın hâlâ görülmemesi de bu âyet hakkında benzer şüpheye neden olabilir. Meymen, kobra yılanının, gözleri kör edebilecek kadar şiddetli zehrini uzaktan püskürtebildiğine de temas etmiştir.¹⁷⁴⁰

4.5.5. Kertenkele Öldürme Emri

Kertenkelenin öldürülmesini emreden ve onun Hz. İbrahim’in ateşine üflemesini beyan eden rivâyeti¹⁷⁴¹ Gulâm Ceylânî Berk iki yönden eleştirmiştir: 1. Kertenkelenin Hz. İbrahim’le ne husumeti vardı? 2. Bu kadar küçük bir sürüngen o büyük ateşi nasıl alevlendirebilsin?¹⁷⁴²

Bu itirazlara verilen genel cevaplarda, kertenkelenin öldürülmesi onun zararlı bir hayvan olmasına bağlanmıştır. Nitekim bir rivâyette Hz. Âişe, Hz. Peygamber’in kertenkele için zararlı (الفويسق) dediğini nakleder.¹⁷⁴³ Harem’de bile öldürülebilen zararlı hayvanlar hakkındaki rivâyet¹⁷⁴⁴ de bunun için delil olarak zikredilmiştir. Fakat Hz. İbrahim’in ateşiyle alakalı olması hususi bir konu sayılmıştır.¹⁷⁴⁵ Mes’ûd Ahmed şunu da ilave eder: Kertenkelenin öldürülmesinin sebebi, onun Hz. İbrahim’in atıldığı ateşe

¹⁷³⁹ “أَفْتُلُوا ذَا الطُّفَيْتَيْنِ، فَإِنَّهُ يَلْتَمِسُ الْبَصَرَ، وَيُصِيبُ الْحَبْلَ”. Buhârî, “Bed’u’l-halk”, 15.

¹⁷⁴⁰ Meymen, *İslâm key Mücrim kon*, 121, 122.

¹⁷⁴¹ “أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَمَرَ بِقَتْلِ الْوَزْغِ، وَقَالَ: كَانَ يَنْفَعُ عَلَى إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ”. Buhârî, “Ehâdisü’l-Enbiyâ”, 10. “الوزغ” kelimesini bazıları bukalemun, bazıları ise kertenkele olarak tercüme etmişlerdir.

¹⁷⁴² Berk, *Do İslâm*, 331, 332; *Mağâm-ı Hadîs*, 195.

¹⁷⁴³ Buhârî, “Bed’u’l-halk”, 15. Bu rivâyete göre Hz. Âişe, Hz. Peygamber’in kertenkeleye “فويسق” dediğini fakat öldürülmesiyle ilgili emri hatırlamadığını söyler. Ancak kendisi Hz. Sa’d’ın onu öldürmekle ilgili rivâyeti naklettiğine işaret eder.

¹⁷⁴⁴ Buhârî, “Bed’u’l-halk”, 16.

¹⁷⁴⁵ Mevdûdî, *Resâil u Mesâil*, 2: 32; Mes’ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 450, 451; Keylânî, *Â’ine-i Pervîziyyet*, 723, 724; Rüstemî, *İnkâr-ı Hadîs*, 385, 386; Virk, *Mütûn-i Hadîs*, 470, 471.

üflemesi olsaydı rivâyetin üslubu “اقْتُلُوا ذَا الطُّفَيْتَيْنِ، فَإِنَّهُ يَلْتَمِسُ الْبَصَرَ، وَيُصِيبُ الْحَبْلَ”¹⁷⁴⁶ gibi olması gerekirdi. Yani “فِيَانَّهُ” ile zikredilmeliydi.

Berk’in ilk soruya Mes‘ûd Ahmed, benzer sorunun şeytanla ilgili de sorulabileceğini dile getirerek cevap verir: Hz. Âdem ona ne kötülük yapmıştı ki o Hz. Âdem’e zarar vermeye çalışmıştır? Keylânî ise akrep gibi zararlı bir şeyin hiçbir sebep olmadan insana zarar verebileceğini hatırlatır.¹⁷⁴⁷

Berk’in dikkat çektiği ikinci husus hakkında Mevdûdî, hadisin, kertenkelenin üfürmesinin Hz. İbrahim’in ateşini alevlendirip alevlendirmedini söyleyerek sorunun bile gereksiz olduğunu belirtir. Diğerleri ise bunun yerine kertenkelenin başarılı olup olmamasının önemli olmayıp, kendi fitri kötülüğünü ortaya koymasının yeterli olduğuna dikkat çekmişlerdir. Ayrıca Keylânî, kertenkelenin tükürüğünde ateşi alevlendirebilecek maddenin bulunma ihtimalini öne sürmüştür.¹⁷⁴⁸

¹⁷⁴⁶ Buhârî, “Bed’u’l-halk”, 15.

¹⁷⁴⁷ Mes‘ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 450, 451; Keylânî, *Â’ine-i Pervîziyyet*, 723, 724.

¹⁷⁴⁸ Mevdûdî, *Resâil u Mesâil*, 2: 33; Mes‘ûd, *Tefhîm-i İslâm*, 450, 451; Keylânî, *Â’ine-i Pervîziyyet*, 723, 724; Virk, *Mütûn-i Hadîs*, 470, 471

SONUÇ

Hicri birinci asır itibariyle İslam ile tanışmış ve pek çok medeniyete ev sahipliği yapmış olan Hint Alt Kıtası'nın bir parçası olan Pakistan, bugün hadis başta olmak üzere İslâmî ilimlerin her alanında önemli araştırmaların yapıldığı ve barındırdığı çok fikirlilik sayesinde birçok ilmî tartışmanın gerçekleştiği bir merkez konumundadır. Bu çalışmada, Pakistan coğrafyasındaki ilim adamlarının kitap ve makalelerinde ortaya koydukları hadis ve sünnet alanında cereyan eden tartışmalar incelenmiştir. Araştırma neticesinde bu alanda yapılan tartışmaların hadisin hücciyeti/otoritesi üzerinde yoğunlaştığı, bununla birlikte hadis tarihi, hadis usulü, cerh ve ta'dîl gibi hadis ilminin muhtelif alt dallarında da kimi müzakere ve münakaşaların yapıldığı görülmüştür.

Hz. Peygamber'in bilgi kaynağı meselesi, yani ona Kur'ân dışında bir vahyin indirilip indirilmediği, tartışmaların temelini oluşturan bir konudur. Bu konuda dört esas düşünceyle karşılaştık. Müslümanların geneli tarafından benimsenen görüşe göre, peygamberlere lafzen indirilen vahiy (vahy-i metlûv) gibi mânen vahiy de verilmiştir. Bazı düşünürler lafzen vahiy dışında hiçbir vahyi kabul etmemektedirler. Onlara göre vahy-i gayr-i metlûvü ispatlamak için öne sürülen gerekçeler yeterli değildir. Diğer bir görüş ise vahy-i gayr-i metlûvü kabul etmekle birlikte dünyevî konuları onun kapsamından hariç tutmaktadır. Onlara göre Hz. Peygamber dünyevî konularda içtihat ve istişareyle hareket etmekteydi. Vahy-i metlûv bunun için bazı sınırlar çizmiştir. Fakat cüzî hükümlerle ne vahy-i metlûv ne de vahy-i gayr-i metlûv ilgilenir. Yani dünyevî konuların vahy-i gayr-i metlûvle hiç alakası yoktur. Aykırı kabul edilen diğer bir düşünceye göre ise Kur'ân ve hadis, indirilen veya ilhamdan gelen bir bilgi değil tamamıyla Hz. Peygamber'in öğrettiklerinden ibarettir. Yani Allah tarafından indirilmiş bir şey söz konusu değildir.

Vahy-i gayr-i metlûvden sonra Peygamber'e itaatin mahiyeti de tartışılan önemli konulardan biridir. Bununla ilgili tartışmalardan elde edilen sonuçlara göre hadisçilerin genel görüşü dışında Pakistan'da tartışılmış dört görüş vardır: Bir kısım düşünürler Hz. Peygamber'e olan itaati sadece Kur'ân'la sınırlı tutar. Sonuç itibariyle bu görüş; Hz. Peygamber'in sadece bir elçi niteliğinde olup, yalnız Allah'tan kitap alarak insanlara ulaştırmakla sorumlu olduğu ve bunun dışında herhangi bir konum veya görevi bulunmadığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Allah Rasûlü'nün Kur'ân'ı anlatma ve

uygulatma gibi bir sorumluluğu da bulunmamaktaydı. Bu düşünce iki önemli soruyla karşı karşıya kalmıştır: Kur'ân'ın Peygamber için zikrettiği itaatin anlamı nedir? Kur'ân'ın açıklanmasına muhtaç olan hükümlerin detayları nasıl öğrenilecektir? Bu sorulara yanıt verilirken Hz. Peygamber'e olan itaatin müstakil bir itaat olmayıp Kur'ân'a itaat anlamına geldiği, Kur'ân'ın apaçık olmakla birlikte her türlü hükme kaynak olabilen bir kitap olduğu öne sürülmüştür.

Bazı düşünürler ilgili sorulara cevap vermek için Hz. Peygamber'in iki konumundan bahsetmektedirler. Onlara göre Hz. Peygamber, bir taraftan peygamber olup Allah'ın kendisine vahyettiklerini insanlara ulaştırmaktayken diğer taraftan içtihat ve istişareyle hareket ederek kurduğu düzenin (devlet) merkezi yani imamı idi. Onun döneminde her iki konumu için de kendisine itaat vacipti. Vefatından sonra ise ona itaat, bir yönden Kur'ân'a itaat şeklinde devam ederken ikinci yönü bakımından ondan sonraki İslam halifesine devredilmiştir. Dolayısıyla ilgili hükümlerde itaat, sonraki halifeye olacaktır. Bu durumda her dönemde Kur'ân'ın öğrettikleri ışığında kurulan devlete itaat, aslında Peygamber'e itaat sayılacaktır. Bu düşünceyi benimseyenler bu konuda dînî veya dünyevî meseleler ile akide veya amel arasında fark görmemektedirler.

Vahy-i gayr-i metlûvü inkâr edenler, vahyin tümünün yalnızca Kur'ân olduğunu düşünmektedirler. Bu yüzden onlara göre itaatin sadece Kur'ân'a olması açıktır. Diğer bazı âlimler ise itaatin temelini vahiyle ilişkilendirmektedirler. Onlara göre vahiyden olmayana itaat edilmez. Bu düşünceye sahip olanların bir kısmı, bazı istisnalar kaydıyla, dünyevî konuların vahyin (metlûv veya gayr-i metlûv) kapsamına dâhil olmadığını düşünerek bu alanda çözüm bulmada serbestlik olduğuna inanmaktadırlar. Bazıları ise dünyevî konulara sınır çizmek adına vahy-i metlûvü tanıırken vahy-i gayr-i metlûvün bu alanın cüzî hükümleriyle bile ilişkisi olmadığını dile getirirler. Netice itibarıyla bu iki grup, dünyevî konularda (siyaset, iktisat ve toplumla alakalı konular) Hz. Peygamber'e itaatin vacip olmadığı düşüncesini ortaya koymaktadırlar. Ancak burada da dünyevî konularda Hz. Peygamber'e itaatin anlamının ne olacağı gibi bir soru gündeme gelmektedir. Buna cevap olarak şöyle bir yol izlenmiştir: Hz. Peygamber, kendi dönemindeki şartlara göre içtihat ve istişareyle cüzî hükümler ortaya koymaktaydı. Söz konusu hükümler dönemin şartları doğrultusunda ortaya konulduğundan, sonraki dönemlerde şartlar değişince Hz. Peygamber'in davranışlarından farklı uygulamalar sergilenebilir.

İtaat konusunda bir diğer düşünce ise, Hz. Peygamber'in beşerî ve nebevî yönleri arasında ayırma gitmiştir. Buna göre nebevî davranışlarında ona itaat vacip iken, beşerî halleri konusunda muhayyerlik vardır. Bu düşünceye sahip olanlara göre nazarî/teorik açıdan Hz. Peygamber'in bu iki konumu arasında fark olsa da bunlar arasında tam manasıyla bir ayırım yapma durumu söz konusu olmadığından bu ayırım Hz. Peygamber'in kesin olarak ifade etmesiyle veya dînî ilimlerde derinleşmiş ilim sahiplerinin araştırması sonucu öğrenilebilir.

Pakistan'da dikkati çeken diğer bir tartışma konusu Hz. Peygamber'e nispet edilen söz fiil ve takrirlerin hücciyeti ve güvenilirliği meselesidir. Bahsi geçen ilk iki görüşe (yani Kur'ân dışında itaati kabul etmeyenler ile peygamberlik ve imamlık/yöneticilik sıfatı arasında ayırım yapanlar) mensup olanlar âhad ve mütevâtir arasında fark görmeksizin hadislerin güvenilir olmadığını düşünmekte, hem inanç hem de amel alanında hadislerin dînî değerini kabul etmemektedir. Bazı düşünürler ise Hz. Peygamber'e mensup olan söz, fiil ve takrirlerin güvenilirliği ve bağlayıcılığından bahsederken mütevâtir ve âhâd ayırımına gitmekte, bir kısma (mütevâtir) sünnet, diğerine (âhâd) hadis demektedirler. Kavramsal olarak hadis ile ilgili zikredilen görüşler, hadisçilerin zikrettiği tanımla aynıdır. Fakat söz gelimi Câvîd Ahmed Gâmidî hadisi "âhâd haberler" olarak nitelendirmektedir. Sünnetle ilgili ise farklı görüşler bulunmaktadır. Bir kısım düşünöre göre Hz. Peygamber'in peygamberlik sıfatıyla yaptığı, devamlı uygulanan ve sonrakilere tevatür yoluyla ulaşan ameller sünnettir. Diğer bir düşünceye göre ise, dünyevî konulardaki hadislerde yer alan davranışların ortak noktası sünnet sayılır. Yani zâhirî ameller değil, onların ortak noktası sünnettir. Bazılarına göre ise İbrahim peygamberin dinine dayanan ve Hz. Peygamber tarafından kimi ilave ve düzeltmeler yapılarak uygulanan/uygulatılan davranışlar sünnettir. Çünkü bunlar amelî tevâtür ile naklolmuştur. Dolayısıyla bunların hücciyeti ve güvenilirliği tartışılmazdır.

Hadis ve sünnetin bağlayıcılığı konusuna gelince üç farklı meseleden bahsetmek mümkündür. Bunlar hüküm koyma yetkisi, amel ve inançla ilgili konularda hadis/sünnetin değeri ve Kur'ân'la bunların ilişkisidir.

Birinci meselede sünnetin teşriî değeri konusunda-yukarıda zikredilen görüşler hariç-bir ihtilafa rastlanmamıştır. Ama hadisler hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Bazı düşünörlere göre hadisler yeni bir hükmü ortaya koyma yetkisine sahip değildir.

Hadislerde yer alan hükümler mutlaka icmâlî olarak Kur'ân'da geçmiştir ve ilgili hadisler onun birer örneği veya açıklamasıdır. Dolayısıyla herhangi bir hadiste yer alan hükmün Kur'ân'daki aslı araştırılmalı ve onun ışığında değerlendirilmelidir.

İkinci meselede bazı düşünürler amelî konularda âhâd hadislerin müstakil konumunu kabul etse de inançla ilgili alanda yalnız mütevatir hadise değer vermektedirler. Diğer bazı düşünürler kendi tanımları doğrultusunda sünnetin yalnız amelle alakalı olduğunu düşündüklerinden inancı onun sınırlarına dâhil etmezler.

Hadis ve sünnetin Kur'ân'la ilişkisini kapsayan üçüncü meselede ise hadisin Kur'ân'ı beyan yönü hakkında hadisleri tamamıyla inkâr edenlerin ihtilafı dışında bir tartışma bulunmamaktadır. Ama hadis veya sünnet ile Kur'ân'ın âmm bir hükmümü tahsis etme veya bir hükmünü neshetme konusunda bazı ihtilaflar vardır. Bir kısım düşünüre göre hadis ile Kur'ân'ın bir hükmü tahsis edilebilir, ama nesh yapılamaz. Nitekim Hz. Peygamber de bu yetkiye sahip değildi. Kimi âlimler ise tahsisi de neshin bir kısmı sayarak ne hadis ne de sünnet için böyle bir hakkı kabul ederler.

Hadis ve sünnetin bu yönü aslında onun güvenilirliğine bağlı olduğundan her ikisinin tespit yolları üzerinde de durulmuştur. Düşünürler bu konuda farklı ölçüler ortaya koymuşlardır. Mesela hadisin tespiti konusunda gelince ortaya konulan ölçüler şunlardır: Kur'ân, sünnet-i ma'lume, amel-i ma'rûf, hadisler, hadis uzmanının vicdânî kanaatı, Arap dili, peygamberlerin mansıbı, sahâbe karakteri, akıl, fitrat, tecrübe, müşahede, bilimsel gerçeklerle uyumluluk. Sened açısından sağlam olsa da söz konusu ölçülerin herhangi birine aykırı olan hadis makbul sayılmamıştır. Sünnetin tespiti konusunda ise amelî tevatür, sahâbe icmaı, râşid halifelerin uygulaması, Medine ehlinin ameli, haber-i vâhid gibi farklı esaslar ortaya konulmuştur. Ne var ki bu ölçülerin her birinin kabulü konusunda ittifak sağlanmış değildir.

Hadis ve sünneti anlama esasları da tartışılan konulardan biridir. Burada dört esastan bahsedilmiştir: Mânen rivâyet, bağlam, hadislerin Kur'ân ışığında anlaşılması ve *merkez-i millet*'in varlığı. Bir kısım düşünüre göre hadislerin hemen hemen hepsi mânen rivayet edildiğinden onların lafızlarını delil olarak kullanmakta ihtiyatlı olmak gerekir. İtaat konusunda merkez-i millet düşüncesine sahip olanlara göre hadisleri doğru anlamak için bir merkez sistemi olması gerekir ki böylece hadisler ihtilaflardan korunmuş olur. Bu ölçülerin bir kısmı görünüşte hadisçilerin görüşlerine uygun gözükse

de bunları zikredenler bunu farklı anlamda kullanmıştır. Zira onların ortaya koyduğu hadisleri Kur'ân ışığında anlama esasının temelinde şu düşünce yatmaktadır: Hadislerde yer alan hükümler müstakil hükümler değildir. Onlardan her biri aslında Kur'ân'ın bir hükmünün açıklaması veya birer örneğidir.

Pakistan'da hadis tarihi ve usûlü hakkında da tartışmalar bulunmaktadır. Hadis tarihinde şu sorulara cevap aranmaya çalışılmıştır: Hadislerin rivayet edilmesi neden ve ne zaman başlamıştır? Bunun etkileri nelerdir? Hadis uydurma hareketleri ne zaman başlamıştır? Sahâbenin bu konudaki rolü nedir? Hadislerin yazılması ne zaman başlamıştır?

İlk soru hakkında zikredilen düşüncelerden en dikkat çekicisi, hadislerin rivayet edilmesinin dînî bir ihtiyaçtan değil sadece Hz. Peygamber ve dönemini yâd maksadıyla başladığını öne süren görüştür. Mezkûr görüşe göre bu şekilde rivâyeti başlayan hadislerle daha sonra hadisçiler tarafından dînî statü kazandırılmış ve herkes bunlarla meşgul olmaya başlamıştır. Hatta hadislerin çoğalması nedeniyle hadisçilerden bir kısmı bunlardan sıkılmış ve hadis rivâyetine karşı çıkmışlardır. Fakat bu hareket hadisçilere karşı başarılı olamamış, hatta hadisler Kur'ân'dan da üstün tutulmaya başlanmıştır.

Hadislerin yazılması meselesinde, bunun ikinci asrın ilk yıllarına, hatta üçüncü asra kadar geciktiğini iddia edenler bulunmaktadır. Bunlara göre hadisler tamamıyla şifahi olarak nakledilmiştir. Bazıları Ömer b. Abdilazîz'in hadisleri yazdırma emrinin, hadisleri korumak adına değil hadis uydurma hareketlerinin yolunu kapatmak için olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre böylece yazılmış hadisler dışındaki tüm hadisler uydurma sayılacaktı. Yine bir kısım düşünür, Zührî'nin hadis toplama çalışmasının Ömer b. Abdilazîz'in emriyle bir alakasının olmadığını ileri sürmüştür.

Hadis uydurma faaliyetleri ile alakalı, Hz. Peygamber hayattayken birinin onun adına yalan söylemesine dair bir örnek zikredilmekle birlikte münafıkların bulunması ve onların Hz. Peygamber adına yalan söylemiş olabilecekleri gibi bir ihtimal dile getirilmiştir. Hz. Peygamber'den sonra hadislerin çoğalmasından dolayı bir kısım düşünür tarafından bunlara yalan karıştırıldığı iddia edilmiş, bazı sahâbenin bu konuda ihtiyatlı davranmadığı hatta bazılarının bilerek yalan söylemekle itham edildiğine dikkat çekilmiştir. Sonraki dönemlerde ise dînî, siyasi ihtilafların arttığı ve her hizbin kendi görüşünü desteklemek için hadislerle başvurma ihtiyacı duyduğundan uydurma faaliyetlerin çoğaldığı öne sürülmüştür. Ayrıca hadisin yayılması ve uydurulmasında dış

kaynaklı entrikanın bulunduğu da iddia edilmiştir. Bu düşünceye göre Pers devletinin yıkılması nedeniyle acemler İslam'a düşman olmuşlar ve bir taraftan siyasi alanda çalışırken diğer taraftan dînî ilimler, özellikle de hadisle meşgul olup dini tahrip etmişlerdir. Hadisin altın çağında yazılmış hadis kitapları da bu entrikanın bir semeresidir. Nitekim bu iddiaya göre Zührî'nin, ilim aldığı tâbiîlerin yüzde doksanı bu entrikaya mensup olanlardandır. Hatta bu yüzden Zührî, hadislerinde güvenilir sayılamaz.

Hadis ilmiyle ilgili ele alınan diğer bir husus ise hadisçilerin takip ettiği hadis usûllerinin değeridir. Bu konuda hadisçilerin genel görüşü dışında iki fikre rastlanmıştır. Bazı düşünürler, hadisçilerin ortaya koyduğu usûllerin tamamıyla faydasız olduğunu ve bunlarla hadisin güvenilirliğinin ölçülemeyeceğini dile getirerek bunları reddetmektedir. Diğer taraftan bazı âlimler söz konusu usûlleri top yekûn reddetmek yerine bunlardan istifade edilebileceğini, fakat bunlarla hadisler hakkında nihâi bir karar alınamayacağını savunmaktadırlar. Onlar bazı usûllere eleştiriler yöneltmişlerdir.

Konu esaslı bu tartışmaların yanında belli hadislerle yönelik metin tenkitleri de gündeme gelmiştir. Çalışmanın son bölümü bu tür hadislerle ayrılmıştır. Söz konusu hadislerin çoğu Buhârî ve Müslim'de yer alan rivâyetlerdir. Bunlar arasında gaybî bilgileri, peygamberlerin mucizelerini, tarihî gerçekleri, Hz. Peygamber'in özel (aile) hayatı, ehl-i beytin fazileti gibi konuları ele alan rivâyetler bulunmaktadır. Oryantalistik çalışmalardan etkilenecek başladığı tespit edilen bu eleştirilerde Hz. Peygamber'in hayatı, geçmiş milletlerle ilgili bilgiler, cihad, köle ve cariyelik uygulaması, fizik kurallarına aykırı sayılan hadisler tenkide tâbi tutulmuş, daha sonra şüphelerin sınırları genişletilerek diğer konular da dâhil edilmiştir. Mesela Hz. Peygamber'in özel hayatıyla ilgili bazı olayların vuku bulması veya bunların nakledilmesi edebe aykırı sayılarak söz konusu rivâyetlere itiraz edilmiştir. Ehl-i beytin faziletiyle ilgili olan hadislerin bir grup tarafından istismar edilmesi, bazı düşünürlerin bunlara karşı çıkarak bu konudaki tüm hadislerle şüphecî gözle bakılmasına yol açmış, sahâbe hakkında küçük bir şüpheye yol açan hadislerin de Şîa tarafından uydurulduğu düşünülmüştür.

Bu çalışma, Pakistan'da hadis alanında yapılan tartışmaları tespit etmeyi amaçlandığından görüşler arasında herhangi bir tercih yoluna gidilmemiştir. Bu yüzden burada zikredilen tartışmaların büyük bir kısmı eleştirel değerlendirmeye muhtaçtır.

Ayrıca araştırma esnasında karşılaşılan birçok tartışmaya, zaman azlığı ve tezin sınırları sebebiyle yer verilmemiştir. Bunların bir kısmı, müstakil çalışma konusu olma genişliğine sahiptir. Bazı araştırma önerilerine dördüncü bölümün giriş kısmında işaret edilmiştir. Pakistan merkezli tartışmalarda müsteşriklerin etkisi, bu tartışmaların diğer İslam ülkelerine yansımaları, bunların Türkiye’de doğru anlaşılıp anlaşılmaması, Hint alt kıtasında *Sahîh-i Buhârî*’ye yönelik eleştiriler gibi konular da araştırmacıların ilgisini beklemektedir.



KAYNAKÇA

- A. S. Bazmee Ansari, “Eşref Ali”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 472, 473. İstanbul: TDV Yayınları, 1992
- Abbâsî, Manzûr Ahsen. “İtâ‘at-i Rasûl or Pervîz”. *Muḥaddis* 34/8, 9 (Ağustos, Eylül 2002): 86-108.
- Abdülcebbâr Ömerpûrî. “Maḳālât”. *Ażamet-i Hadîs*. Ed. Abdülğaffâr Hasan Raḥmânî. İslâmâbâd: Daru‘l-İlm. 1989: 37-86.
- Abdülğaffâr Hasan Raḥmânî, *Ażamet-i Hadîs*. İslâmâbâd: Daru‘l-İlm, 1989.
- Abdülhâlîk Muhammed Şâdık. “Maḳâm-ı Hadîs or Bezm-i Tulû‘-i İslâm Kuveyt”. *Muḥaddis* 34/8, 9 Ağustos, Eylül 2002: 197-215.
- Abdülkâdir b. Ömer el-Bağdâdî. *Hizânetü‘l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni‘l-arab*. Thk. Abdüsselâm b. Muhammed Hârûn. 4. Baskı. Kahire: Mektebetü‘l-Ḥâncî, 1997.
- Abdülkavî, Muhammed. *Ehl-i Kur‘ân or Ehl-i Hadîs, Taşvîr kâ Dusrâ Ruḥ*. Haydarâbad: İdâre-i Eşrefü‘l-Ulûm, 2000.
- Abdülkayyûm, Muhammed. *İmâm İbn Şihâb Zührî or un per İ‘tirâzât kâ Tahḳîkî Câize*. Bn.y. Lahor: Şeyḥ Zayid Islamic Centre, 2006.
- Abdülvâhid. *Tuḥfe-i Işlâhî*. Bn.y. Lahor: İdâre-i Ta‘lîmât-i Dîniyye, 1424 h.
- Abdürreşîd Irâkî. *Berri Şağîr Pâk u Hind meyn İlm-i Hadîs*. Bn.y. Lahor: Muḥaddis Roparî Academy, 2007.
- Abdürreşîd Irâkî. *Berri Şağîr Pâk u Hind meyn Ulemâ-i Ehl-i Hadîs kî Tefsîrî Ḥidmât*. Faysalâbâd: Şâdık Ḥalîl Islamic Library, 2000.
- Abdürrezzâk b. Hemmâm eş-Şan‘ânî. *el-Muşannef*. Thk. Ḥabîburrahmân el-Â‘zamî. 2. Baskı. Hindistan: el-Meclisü‘l-İlmî, 1403 h.
- Abdüssettâr Hasan Ömerpûrî. “Münkirîn-i Hadîs key İ‘tirâzât or un key Cevâbât”. *Ażamet-i Hadîs*. Ed. Abdülğaffâr Hasan Raḥmânî. İslâmâbâd: Daru‘l-İlm. 1989.
- Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *el-Müsned*. Thk. Şuayb el-Arnâvuṭ. v.dğr. 2. Baskı. y.y: Muessesetü‘r-Risâle. 1999.
- Alî el-Kârî, Ebü‘l-Hasen. *el-Eşrâru‘l-marfû‘a fi‘l-aḥbâri‘l-mevzû‘a*. Thk. Muhammed

- eş-Şabbâğ. Bn.y. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Alizeî, Zübeyr. "Nüzûl-i Mesîh Hâk Hey". *el-Hadîs* 1/3 (Ağustos 2004): 37-36
- Alizeî, Zübeyr. *Nûru'l-Ayneyn fî İsbât-ı Ref'i'l-Yedeyn*. Bn.y. Lahor: Mektebe-i İslâmiyye, 2012.
- Alizeî, Zübeyr. *Sahîh-i Buhârî per İ'tirâzât kâ İlmi Câize*. Bn.y. Lahor: Mektebe-i İslâmiyye, 2008.
- Alizeî, Zübeyr. *Tevfîku'l-Bârî fî Taṭbîkı'l-Kur'ânî ve Sahîhi'l-Buhârî*. Bn.y. Pakistan: Nu'mân Publications, 2008.
- Âşım Na'im. "Teysîru'l-Kur'ân ez Mevlânâ Abdurrahmân Keylânî Tefsîr bi'l-Me'sûr kâ Umde Numûne". *el-Ḳalem* 17/1 (Haziran 2012): 34-69
- Aynî, Mahmûd b. Ahmed Bedreddin. *Umdetü'l-kārî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Bn.y. Dâru İhyâi't-Türâşi'l-Arabî, ts.
- Azîmâbâdî, Şerefü'l-Hâk. (Şemsü'l-Hâk) *Avnü'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415 h.
- "Bâbü'l-Mürâselât". *Ṭulû'-i İslâm* 10/6 (Haziran 1957): 59.
- Battî, Muhammed İshak. *Berri Şağîr key Ehl-i Hadîs Ḥuddâm-i Kur'ân*. Lahor: Mektebe-i Ḳuddûsiyye, 2005.
- Battî, Muhammed İshak. *Bezm-i Ercümendân*. Bn.y. Lahor: Mektebe-i Ḳuddûsiyye, 2005.
- Battî, Muhammed İshak. *Çemenistân-ı Hadîs*. Bn.y. Lahor: Mektebe-i Ḳuddûsiyye, 2015.
- Battî, Muhammed İshak. *Debistân-ı Hadîs*. Lahor: Mektebe-i Ḳuddûsiyye, 2008.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ. *Fütûhu'l-büldân*. Bn.y. Beyrut: Mektebetü Hilâl, 1988.
- Benâresî, Muhammed Ebü'l-Kâsım Seyf. *Difâ'-i Sahîh-i Buhârî*. Thk. Şâhid Mahmûd. Gucrânvalê: Ümmü'l-Ḳurâ Publications, 2009.
- Berk, Gulâm Ceylânî. *Do İslâm*. 7. Baskı. Lahor: Şeyh Gulâm Ali and Sons. ts.
- Berk, Gulâm Ceylânî. *Târîḫ-i Hadîs*. Nşr. Urve Vâhîd Süleymanî. Lahor: İdâre-i Maṭbû'ât-i Süleymanî, 2009.

- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Thk. Muhammed Abdülkâdir Aâtâ. 3. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr. *Müsned*. Thk. Maḥfûzurrahmân v.dğr. Medine: Mektebetü'l-Ulûmi ve'l-Hikem, 2008.
- Birişik, Abdulhamit. "İslâhî, Emîn Ahsen". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 191-193. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Birişik, Abdulhamit. "Kandehlevî, Muhammed İdrîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 294-295. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Birişik, Abdulhamit. "Kur'âniyyûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 428, 229. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Birişik, Abdulhamit. "Muhammed Şefî' Diyobendî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 576-577. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Birişik, Abdulhamit. "Pervîz, Gulâm Ahmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 247-249. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Birişik, Abdulhamit. "Senâullah Amritsarî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 503-506. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Birişik, Abdulhamit". Ezherî, Muhammed Kerem Şah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-1: 432-434. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Brunton, Paul. *A Search in the Secret Egypt*. 15. Baskı. Londra: Rider and Company, 1954.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u's-sahîh*. Thk. Muhammed Züheyr b. Naşır. Dâru Tavkî'n-Necâh, 1422 h.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Edebü'l-müfred*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 3. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1989.
- Bülendşehrî, Muhammed Âşık İlâhî. *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs or us kâ Pes-i Manzar*. Lahor: İdâre-i İslâmiyât, 1986.
- "Câvid Ahmed Gâmidî". Erişim: 5 Eylül 2019.
http://www.ghamidi.net/javed_ahmad_ghamidi.html.
- Cecce, Muhammed Ekrem Nesîm. *Tefhîm-i Sünnet*. Lahor: Dâru's-Selâm Publishers,

1999.

Cemâ'atü'l-Müslimîn. "Jamaat-ul-Muslimeen". Erişim: 20 Ağustos 2019. <http://jamaat-ul-muslimeen.net/urdu/>.

Cemâleddîn el-Ğāsımî. *Ğavâ'idü't-tahdîş min fünûni muştalahi'l-hadîs*. Bn.y. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Cevâd Ali. *el-Mufaşşal fî tarîhi'l arabi kable'l-İslâm*. 4. Baskı. B.y: Dâru's-Sâķī, 2001.

Ceyrâcpûrî, Eslem. "İlm-i Hadîs". *Maķâm-ı Hadîs*. 6. Baskı. Lahor: Tûlû'-i İslâm Trust, 2001. 51-91.

Ceyrâcpûrî, Eslem. "Vaz'-i Hadîs". *Maķâm-ı Hadîs*. 6. Baskı. Lahor: Tûlû'-i İslâm Trust, 2001. 92-104.

Ceyrâcpûrî, Eslem. *Hemârey Dînî Ulûm*. Lahor: Dost Associates, ts.

Ceyrâcpûrî, Muhammed Eslem. *Ta'lîmât-ı Kur'ân Müte'allika Uşûl-i Dîn u Akâid*. Bn.y. Delhi: Tecellî Berkî Press, 1934.

Cezâirî, Tâhir b. Şâlih. *Tevcîhü'n-naẓar ilâ uşûli'l-eşer*. Thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Haleb: Mektebetü'l-Maţbû'âtî'l-İslâmiyye, 1995.

Dâreķutnî, Ali b. Ömer. *es-Sünen*. Thk. Şuayb el-Arnâvut v.dğr. Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 2004.

Dihlevî, Şah Veliyyullah. *Hüccetüllahi'l-bâliğa*. Thk. es-Seyyid Sâbık. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 2005

Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'aş. *es-Sünen*. Thk. Muhammed Muḥyüddîn. Bn.y. Beyrut: el-Mektebetü'l-Aşriyye, ts.

Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrahim. *er-Redd alâ Siyeri'l-Evzâi*. Thk. Ebû'l-Vefâ el-Afġânî. Haydarâbâd: Lecnetü İhyâi'l-Me'ârifî'n-Nu'mâniyye, ts.

Ebû Zehv, Muhammed Muhammed. *el-Hadîs ve'l-muḥaddişûn*. Bn.y. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1378 h.

Elif Nizâmî. "Mevlânâ Necmü'l-Ganî Hân Rampûrî". Erişim: 8 Eylül 2019. <https://www.urduweb.org/mehfil/threads/14549.مولانا-نجم-الغنى-خان-رام-پوری>

el-Mevrid. "Amin Ahsan Islahi". Erişim: 5 Eylül 2019. http://www.amin-ahsan-islahi.org/books/view/Maqalaat_e_Islahi_Vol_I.

- el-Mevrid. “Ghamidî”. Erişim: 5 Eylül 2019. <https://www.javedahmedghamidi.org/#/>;
- Emritserî, Şenâullah. *Difâ ‘-i Sünnet*. Thk. Şâhid Mahmûd. Gucrânvâle: Ümmü’l-Kurâ Publications, 2008.
- Emritserî, Şenâullah. *Hitâb bi-Mevdûdî*. Emritser: Şenâ Berķî Press, 1946.
- Encümen-i Ziyâ-i Taybe. “Hz. Allame Hâfız Muhammed Eyyûb Dihlevî”. Erişim: 20 Ağustos 2019. <https://www.ziaetaiba.com/ur/scholar/hazrat-allama-hafiz-muhammad-ayub-dehlvi#>.
- Encyclopedia Britannica. “Bethel”. Erişim: 18-09-2019. <https://www.britannica.com/print/article/63414>.
- Eşerî, İrşâdü’l-Hak. *Ehâdîs-i Sahîh-i Buhârî u Sahîh-i Müslim meyn Pervîzî Teşķîk kâ İlmi Muhâsebe*. 3. Baskı. Faysalâbâd: İdâretü’l-Ulûmi’l-Eşeriyye, 2007.
- Eyyûb Dihlevî, Muhammed. *Fitne-i İnkâr-ı Hadîs*. Karaçi, Mektebetü’r-Râzî, ts.
- Ezher, Şebbîr Ahmed. *Sahîh-i Buhârî kâ Muţâla ‘a*. Bn.y. B.y.: Dârü’t-Teżkîr, 2005.
- Ezherî, Muhammed Kerem Şah. *Sünnet-i Hayri’l-Enâm*. Bn.y. Lahor: Ziyâü’l-Kur’ân Publications, 1998.
- Fârûķî, Muhammed İdrîs. *Maķâm-ı Risâlet*. Nşr. Muhmmmed Nu‘mân Fârûķî. 3. Baskı. Lahor: Müslim Publications, 2014.
- “Federal Shariat Court Of Pakistan”. Erişim: 23 Temmuz 2019. <http://www.federalshariatcourt.gov.pk/en/home/>.
- Fehd, Naşır b. Hâmd. *Menhecü’l-müteķaddîmîn fi’t-tedlîs*. Riyad: Mektebetü Ađvâi’s-Selef, 2001.
- Ferâhî, Abdülhamîd. *Tefsîru nizâmi’l-Kur’ân ve te’vîlü’l-Furķân bi’l-Furķân*. Âzamgarh: ed-Dâiretü’l-Hamîdiyye, 2008.
- Ferîd Râvî b. Abdillâh. *Abdülhamîd el-Ferâhî ve cühûduhû fi’t-tefsîr ve ulûmi’l-Kur’ân*. Malezya: Dârü’s-Şâkir, 2005.
- Fetihpûrî, Niyâz. *İstifsârât u Cevâbât*. Bn.y. Leknev: Muhtâr Printing Works, 1949.
- Fetihpûrî, Niyâz. *Men u Yezdân*. 2. Baskı. Karaçi: Educational Press, 1994.
- Fetihpûrî, Niyâz. *Mezheb*. Bn.y., B.y.: Y.y., ts. <https://www.rekhta.org/ebooks/mazhab->

niyaz-fatehpuri-ebooks/?lang=ur. Erişim: 02 Ağustos 2019.

Gāmidî, Cāvîd Ahmed. *Burhân*. 8. Baskı. Lahor: el-Mevrid, 2009.

Gāmidî, Cāvîd Ahmed. *Mîzân*. 5. Baskı. Lahor: el-Mevrid, 2009.

Gaṭrîf, Şehbâz Nedvî. “Allame Şebbîr Ezher Mîratî”. *el-Şerî‘a* 22/11 (Kasım 2012): 26-34.

Gaznevî, Hâlid. *Îlâc-i Nebevî or Cedîd Science, Peyt kî Bîmâryân* 5. Baskı. Lahor: el-Fayşal Nâşirân u Tâcirân-i Kütüb, 1993.

Geylânî, Münâzır Aḥsen. *Tedvîn-i Hadîs*. Lahor: el-Mîzân Naşirân u Tâcirân-i Kütüb, 2005.

Göndelvî, Muhammed. *Devâm-ı Hadîs*. Thk. Şâhid Mahmûd. 2. Baskı. Gucrânvâle: Ümmü’l-Kurâ Publications, 2013.

Ḥabîburrahmân Sıddîkî Kandehevî. *Mezheb Dâstâneyn or un kî Ḥaḳîḳat*. Bn.y. Lahor: er-Rahman Publishing Trust, ts.

Ḥâkim, Ebû Abdillâh. *el-Müstedrek ale’ş-Şaḥîḥayn*. Thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1990.

“Ḥaḳâik o ‘iber”. *Ṭulû‘-i İslâm* 11/12 (Aralık 1958): 23-26.

Ḥalîlî, Muhammedullah Kâsımî. “Faḥr-i Diyobend Hz. Mevlânâ Serferâz Ḥân Şafder”. Erişim: 23 Temmuz 2019. http://www.darululoom-deoband.com/urdu/articles/tmp/1416806220%2013-Fakhr-e-Deoband... MDU 9-10_Septempber%20&%20October_%2009.htm.

Ḥamevî, Yâḳût b. Abdillâh. *Mu‘cemü’l-büldân*. Bn.y. Beyrut: Dâru Şâdır, 1977.

Ḥammâd, Ebû Muhammed Abdüsettâr. *Hücciyet-i Hadîs*. Lahor: Dâru’s-Selâm, 2007.

Ḥân, Seyyid Ahmed. *Âḥerî Mezâmîn*. Der. Muhammed İmâmüddîn. Bn.y. Lahor: Rifâh-ı Âm Press, 1898.

Ḥân, Seyyid Ahmed. *Maḳâlât*. Der. Muhammad İsmail Pânîpettî. 2. Baskı Lahor: Meclis-i Teraḳḳî-i Edeb, 1992.

Ḥân, Seyyid Ahmed. *Tebyînü’l-Kelâm fî Tefsîri’t-Tevrâti ve’l-İncîl alâ Milleti’l-İslâm*. Nşr. Aşğar Abbâs. Aligarh: Sir Seyyid Academy, 2004.

- Hân, Seyyid Ahmed. *Tefsîru'l-Kur'ân ve Hüve'l-Hedyü ve'l-Furkân*. Bn.y. Lahor: Rifâh-ı Âm Steam Press, ts.
- Hasenî, Abdülhay b. Fahreddin. *Nüzhetü'l-havâtır ve behcetü'l-mesâmi' ve'n-nevâzır*. Beyrut: Dâru İbn Hâzım, 1999.
- Haftîb, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Bağdâdî. *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. Ebû Abdillâh es-Sûrakî v.dğr. Bn.y. Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Haftîb, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Bağdâdî. *Takvîdü'l-İlm*. Beyrut: İhyâü's-Sünneti'n-Nebeviyye, ts.
- Haftîb, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. Thk. Beşşâr Avvâd. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- Haftîbî, Ebû Süleyman Hâmid b. Muhammed. *Me'âlimü's-sünen*. Haleb: el-Ma'tbe'atü'l-İlmiyye, 1932.
- Herevî, Abdullah b. Muhammed. *Zemmü'l-ke'lâmi ve ehlihî*. Thk. Abdurrahman Abdülazîz eş-Şebel. Medine: Mektebetü'l-Ulûmi ve'l-Hikem, 1998.
- Irâkî, Abdürreşîd. *Çâlîs Ulemâ-i Ehl-i Hadîs*. Lahor: Nu'mânî Kütübhanê, 2001.
- İslâhî, Emîn Ahsen. *Mebâdî Tedebbür-i Hadîs*. Der. Mâcid Hâver. 2. Baskı. Lahor: Fârân Foundation, 1994.
- İslâhî, Emîn Ahsen. *Tavzîhât*. 3. Baskı. Lahor: Islamic Publications, 1979.
- İslâhî, Emîn Ahsen. *Tefhîm-i Dîn*. Nşr. Hâlid Mes'ûd. Lahor: Fârân Foundation, 1992.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâleddîn. *Câmi'u beyânî'l-ilmi ve fağlih*. Thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyrî. Suudî Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1994.
- İbn Asâkir, Ebû Muhammed. *Târîhu Dimaşk*. Thk. Amr b. Garâme el-Âmrevî. Bn.y. B.y: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Baţûta, Muhammed b. Abdillâh. *Tuhfetü'l-enzâr fî garâ'ibi'l-emşâr*. Bn.y. Rabât: Akademiyetü'l-Memleketi'l-Mağribiyye, 1417 h.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir. *el-Kitâbü'l-muşannef fî'l-eğâdisi ve'l-âşâr*. Thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409 h.
- İbn Hacer, el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî ve Muhibbüddin el-Haftîb. Bn.y. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379h.

- İbn Hazzam, Ebû Muhammed. *el-Muḥallâ bi'l-âşar*. Bn.y. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.
- İbn Hişâm, Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Thk. Mustafa es-Sekkâ v.dğr. 2. Baskı. Mısır: Şeriketü Mektebeti Mustafa el-Bâbî, 1955.
- İbn Kazzim, elcevziyye Muhammed b. Ebî Bekir. *İ'lâmü'l-muvakkîn an Rabbi'l-âlemîn*. Thk. Muhammed Abdüsselâm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Ali Şîrî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâşi'l-Arabî, 1988.
- İbn Kuteybe, Muhammed b. Müslim. *Te'vîlu muḥtelefî'l-hadîs*. B.y: el-Mektebü'l-İslâmî, 1999.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Bn.y. B.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye. Ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-arab*. 2. Baskı. Beyrut: Dâru Şâdir, 1440 h.
- İbn Sa'd, Muhammed. *eṭ-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*. Thk. Muhammed Abdülkâdir Âtâ. Bn.y. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Teymiyye, Taḳıyyüddin. *Mecmû'ul-fetâvâ*. Thk. Abdurrahmân b. Muhammed. Bn.y. Medine: Mecma'u Melik Fehd, 1994.
- İbnu's-Şalâh, Osmân b. Abdirrahmân. *Ma'rifetü ulûmi'l-ḥadîs*. Nşr. Nûreddin İtr. Bn.y. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahmân b. Ali. *el-Mevdû'ât*. Thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1966-1968.
- “Idara Ashraful uloom Trust Hyderabad”. Erişim: 23 Temmuz 2019. http://ashrafululoom.org/english_pages/ba_ek_nazar.aspx.
- İdrîs Kandehlevî, Muhammed. “Münkirîn-i Hadîs key Delâil Haḳâik kî Rûşenî meyn”. *el-İ'tişâm*, Hücüyyet-i Hadîs sayısı. 2. Baskı. Lahor: 2010.
- İlâf. “Avde İlâ Abdillâh el-Ḳaşimî ba'de tûli inkâr”. Erişim: 18-09-2019, <https://elaph.com/Web/Culture/2014/9/940551.html>
- İlâhîbaḫş, Hâdim Hüseyin. *el-Kur'âniyyûn ve şübühâtühüm ḥavle's-sünne*. 2. Baskı. Tâif: Mektebtü's-Şiddîk, 2000.

- İmâdî, Temennâ. “Muhammed b. Şihâb Zührî”. *Ṭulû‘-i İslâm* 3/9 (Eylül 1950): 41-77.
- İmâdî, Temennâ. *İ‘câzü’l-Kur‘ân ve İhtilâf-i Kıráat*. Karaçi: er-Rahman Publishing Turst, 1993.
- İmâdî, Temennâ. *İmâm Zührî u İmâm Taberî Taşvîr kâ Dûsrâ Ruḥ*. Bn.y. Karaçi: er-Rahman Publishing Trust, ts.
- Ḳannevcî, Muhammed Şiddîk Hasan Hân. *Huşûlü’l-me’mûl fî ilmi’l-uşûl*. thk. Ahmed Mustafa Ḳâsım Taḥṭavî. Bn.y. Kahire: Dâru’l-Faḍîle, ts.
- Ḳâsımî, Muhammed Dîn. *Cenâb Gulâm Ahmed Pervîz kî (Ḥud Sâhte) Acemî Sâziş per Eyk Nazar*. Bn.y. Lahor: Beytü’l-Ḥikmet, 2009.
- Ḳâsımî, Muhammed Dîn. *Tefsîr: Meṭâlibü’l-Furḳân kâ İlmî u Taḥḳîkî Câize*. Lahor: İdâre-i Me‘ârif-i İslâmî, 2009.
- Ḳâşımî, Abdullah b. Ali en-Necdî. *Müşkilâtü’l-eḥâdîsi’n-nebeviyye ve beyânühâ*. Bn.y. Lahor: el-Meclisü’l-İlmî es-Selefi, 1986. <https://foulabook.com/ar/book /-مشكلات-الاحاديث-النبوية.pdf>.
- Kaya, Mahmut. “Beytülhikme”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 88-90. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Keylânî, Abdurrahmân. *Â‘îne-i Pervîziyyet*. Nşr. Şefîkürrahmân Keylânî ve Atîkürrahmân Keylânî. 4. Baskı. Lahor: Mektebetü’s-Selâm, 2004.
- Kur‘ânî Fayşaley*. 2. Baskı. Lahor: Ṭulû‘-i İslâm Trust, 1994.
- Ḳurṭubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi‘ li-aḥkâmi’l-Kur‘ân*. Thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim Eṭṭafeyyiş. 2. Baskı. Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1964.
- Küleynî, Muhammed b. Ya‘kûb. *Uşûlü’l-kâfi*. Beyrut: Dâru’l-Murtezâ, 2005.
- Leknevî, Muhammed Abdülḥay. *el-Âşâru’l-merfû‘a fî’l-aḥbâri’l-mevḍû‘a*. Thk. Muhammed es-Sa‘îd Besyûnî Zağlûl. Bs.y. Bağdâd: Mektebetü’s-Şarkî’l-Cedîd, ts.
- Lüdyânevî, Muhammed Yûsuf. *İnkâr-ı Hadîs key Netâic*. Lahor: el-Mîzân ts.
- Maḳâm-ı Hadîs*. 6. Baskı. Lahor: Ṭulû‘-i İslâm Trust, 2001.
- Maḳbûl Ahmed. *Muṭâla‘a-i Hadîs*. 3. Baskı. Âlehâbâd: Abbas Manzil Library, 1952.

- Malik b. Enes, *el-Muvatta*. Thk. Muhammed Mustafa el-A‘zamî. Ebûzabî: Müessesetü Zâyid b. Süleyman, 2004.
- Manzûru’l-Hasen. “Hadîs u Sünnet kî Hücüyyet Medrese-i Ferâhî key Mavkıf kâ Takâbulî Câize”. *İşrâk* ?? (Ekim 2016): 33-50, (Kasım 2016): 33-50
- Mes‘ûd Ahmed, *Cemâ‘atü’l-Müslimîn Epnî Davet or Tahrik key Â‘îne Meyn*. Der. Muhammed Sıddîk Meymen. Karaçi: İdâre-i Matbû‘ât-i İslâmiyye, 1996.
- Mes‘ûd Ahmed. *Tefhîm-i İslâm bi-Cevâb Do İslâm*. Lahor: Ehl-i Hadîs Academy, 1967.
- Mevdûdî Ebü’l-A‘lâ. *Resâil u Mesâil*. Lahor: Islamic Publications, 1964. (1.-4. Cilt)
- Mevdûdî Ebü’l-A‘lâ. *Resâil u Mesâil*. Lahor: İdâre-i Me‘ârif-i İslâmî, ts. (5. Cilt)
- Mevdûdî, Ebü’l-A‘lâ. *Sünnet kî Â‘inî Hayşiyet*. 19. Baskı. Lahor: Islamic Publications, 1997.
- Mevdûdî, Ebü’l-A‘lâ. *Tefhîmât*. Lahor: Islamic Publications, 1968.
- Mevdûdî, Ebü’l-A‘lâ. *Tefhîmu’l-Kur’ân*. Lahor: İdâre-i Tercümânü’l-Kur’ân, ts.
- Meymen, Muhammed Hüseyin. *İslâm key Mücrim Kon*. 2. Baskı. Karaçi: İdâre-i Tahaffüz-i Hadis Foundation, 2008.
- Meymen, Muhammed Hüseyin. *Uşûl u Mebâdî per Tahkîkî Nâzer*. Karaçi: Seyf Islamic Publishers, 2008.
- Miftâhî, Muhammed Zâfiruddîn. *Hâyât-i Mevlânâ Geylânî*. Bn.y. Karaçi: Meclis-i Neşriyât-ı İslâm, 1994.
- Miyânvâlevî, Mihr-i Muhammed. “Âh Mevlânâ Âşık İlâhî Bernî Mühâcir Medenî”. *eş-Şerî‘a* 13/4 (Nisan 2002): 39-41.
- Mizâc Şinâs-i Rasûl*. 2. Baskı. Lahor: Tulû‘-i İslâm Trust, 1996.
- Muhammed Ekber Şah Buhârî. *Peçâs Celîlü’l-Kadar Ulemâ*. Bn.y. Lahor: el-Mîzân Nâşirân u Tâcirân-i Kütüb, 2006.
- Muhammed İ‘câz Mustafa, “Hz. Mevlânâ Müftî Dr. Abdülvâhid”. *Beyyinât* (Zilkade/Temmuz 1440/2019): 55-57.
- Muhammed İkbâl Keylânî. *İttibâ‘-i Sünnet key Mesâil*. Bn.y. Riyad: Mektebetü Beyti’s-Selâm, 1423 h.

- Muhammed Ömer Osmânî v.dğr. *Debistân-ı Nuşretü'l-Ulûm kî Hasîn Yâdeyn*, bn.y. Gucrânvâle: Câmi'a Nuşretü'l-Ulûm, 2009.
- Muhammed Şefî'. *Me'ârifü'l-Kur'ân*. Bn.y. Karaçi: İdâretü'l-Me'ârif, 1983.
- Muhammed Tenzîl es-Siddîkî. "Kiâ Allame Temennâ İmâdî Münkir-i Hadîs Tey". *el-Vâki'a* 1/1 (Ağustos 2012) Erişim: 6 Eylül 2019. http://al-waqia.blogspot.com/2012/08/blog-post_2734.html.
- Muhtâr, Muhammed Habîbullah. *Sünnet-i Nebeviyye or Kur'ân-i Kerîm*. Karaçi: Meclis-i Davet u Tahkîk, 1980.
- "Müftî Muhammed Taķî Osmânî". Erişim: 6 Eylül 2019. <https://muftitaqiusmani.com/ur/>.
- Müslim b. el-Haccâc. *el-Müsnedü's-sahîh*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâķî. Bn.y. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâşî'l-Arabî, ts.
- Nâşır, Abdülvekîl. *Uşûl-i İslâhî or Uşûl-i Gâmidî kâ Tahkîkî Câize*. Pakistan: İdâre-i İşâ'at-i Kur'ân u Hadîs.
- Nedvî, Seyyid Süleyman. *Yâd-i Reftegân*. Bn.y. Karaçi: Meclis-i Neşriyât İslâm, 2003.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *el-Müctebâ mine's-sünen*. Thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 2. Baskı. Haleb: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1986.
- Nevevî, Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 2. Baskı. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâşî'l-Arabî, 1392 h.
- Nigâr* 2, 3 (1963), 12-18. (Niyâz Fetihpûrî özel sayısı)
- Nu'mânî, Abdürreşîd. *Târîh-i Tedvîn-i Hadîs*. Bn.y. Râey Bereylî: Seyyid Ahmed Academy, 2002.
- Nûrpûrî, Abdülmennân. *Maķâlât-ı Nûrpûrî*. Der. Muhammed Tayyib Muhammedî. Bn.y. Gucrânvâle: İdâre-i Tahkîkât-i Selefiyye, ts.
- Osmânî, Muhammed Taķî. *Hücciyet-i Hadîs*. Çev. Su'ûd Eşref Osmânî. Lahor: İdâre-i İslâmiyât, 1991.
- Osmânî, Muhammed Taķî. *Meyrey Vâlid Meyrey Şeyh*. Bn.y. Karaçi: Mektebe-i Me'ârifü'l-Kur'ân, 2009.
- Osmânî, Zâfer Ahmed. *Maķâlât*. Der. Şefî'ullah. Bn.y. Lahor: Beytül-İlûm, ts.

- Özcan, Azmi. “Nedvî, Seyyid Süleyman”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 518-521. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Paul Brunton Foundation. “About Paul Brunton”. Erişim: 17 Temmuz 2019. <https://paulbrunton.org/about-paul.php>.
- Paul Brunton. *A Search in the Secret Egypt*. 15. Baskı. Londra: Rider and Company, 1954.
- Pervîz, Gulâm Ahmed. “Hiṭâb bi-Rufekâ-i Sefer”. *Ṭulû‘-i İslâm* 9/11 (Aralık 1956): 25-48.
- Pervîz, Gulâm Ahmed. *Cû-i Nûr*. 5. Baskı. Lahor: Ṭulû‘-i İslâm Trust, 1994.
- Pervîz, Gulâm Ahmed. *Esbâb-ı Zevâl-i Ümmet*. 10. Baskı. Lahor: Ṭulû‘-i İslâm Trust, 1997.
- Pervîz, Gulâm Ahmed. *Ḥatm-i Nübüvvet or Tahrîk-i Aḥmediyyet*. 8. Baskı. Lahor: Ṭulû‘-i İslâm Trust, 2000.
- Pervîz, Gulâm Ahmed. *İblis u Âdem*. 6. Baskı. Lahor: Ṭulû‘-i İslâm Trust, 2000.
- Pervîz, Gulâm Ahmed. *İḳbâl or Kur‘ân*. Der. Muhammed Ömer Derâz. 2. Baskı. Lahor: Ṭulû‘-i İslâm Trust, 1996.
- Pervîz, Gulâm Ahmed. *Kitâbü’t-Taḳdîr*. 4. Baskı. Lahor: Ṭulû‘-i İslâm Trust, 1994.
- Pervîz, Gulâm Ahmed. *Mefhûmu’l-Kur‘ân*. 10. Baskı. Lahor: Ṭulû‘-i İslâm Trust, 2002.
- Pervîz, Gulâm Ahmed. *Selîm key Nâm Huṭûṭ*. 6-8. Baskı. Lahor: Ṭulû‘-i İslâm Trust, 1996-2000.
- Pervîz, Gulâm Ahmed. *Şahkâr-ı Risâlet*. 8. Baskı. Lahor: Ṭulû‘-i İslâm Trust, 1999.
- Pervîz, Gulâm Ahmed. *Taşavvuf kî Haḳîḳat*. 5. Baskı. Lahor: Ṭulû‘-i İslâm Trust, 2000.
- Pulvârevî, Şah Muhammed Ca‘fer. *İctihâdî Mesâil*. 4. Baskı. Lahor: İdare-i Şekâfet-i İslâmiyye, 1999.
- Pulvârevî, Şah Muhammed Ca‘fer. *Maḳâm-ı Sünnet*. Ravelpindî: Mektebe-i İmtiyâz, 2005.
- Rahîmâbâdî, Abdülazîz. *Husnû’l-Beyân fî mâ fî Sîreti’n-Nu‘mân*. Sargodâ: Mektebe-i Sünâiyye, ts.

- Rahmânî, Abdülğaffâr Hasan. *Azamet-i Hadîs*. İslâmâbâd: Daru'l-İlm, 1989.
- Ramazan Selefi. "Haber-i vâhid, Hadîs-i Nebevî kî Hucciyet ko Te'âmül-i Ümmet Hâsıl hey". *Muhaddis* 44/9 (Kasım 2012). Erişim: 01 Ağustos 2019. <http://magazine.mohaddis.com/shumara/75-nov2012>.
- Refîk, Muhammed. *Câvid Ahmed Gâmidî or İnkâr-ı Hadîs*. Lahor: Mektebe-i Kur'âniyât, 2008.
- Rekhta. "Niyâz Fetihpûrî Mezheb". Erişim: 02 Ağustos 2019. <https://www.rekhta.org/ebooks/mazhab-niyaz-fatehpuri-ebooks/?lang=ur>.
- Reşîd Ahmed. *Ahşenü'l-Fetâvâ*. 9. Baskı. Karaçi: H. M. Sa'îd Company, 1420 h.
- Roparî, Abdullah Muhaddis. *Ebü'l-Âlâ Mevdûdî kâ Maşşûs Nazariye-i Hadîs*, Delhi: Hadis Publications, 2014.
- Rüstemî, Abdüsselâm. *İnkâr-ı Hadîs sey İnkâr-ı Kur'ân tek*. Lahor: Dârü's-Selâm, ts.
- Şafder, Muhammed Serferâz Hân. *İnkâr-ı Hadîs key Netâic*. 6. Baskı. Gucrânvâle: Mektebe-i Şafderiyye, 2004.
- Şafder, Muhammed Serferâz Hân. *Şurf Eyk İslâm bi-Cevâb Do İslâm*. 3. Baskı. Gucrânvâle: Mektebe-i Şafderiyye, 1964.
- Şafder, Sarferâz Hân. *Şevk-i Hadîs*. 4. Baskı. Gurânvâle: Mektebe-i Şafderiyye, 2005.
- Sarıçam, İbrahim. "Nihâvend". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 98, 99. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Seccâd, Miyân Muhammed Yûsuf. *Tezkire-i Ulemâ-i Ehl-i Hadîs*. Siyâlkût: Câmi'a-i İbrahimiyye, 1989.
- Sehâvî, Muhammed b. Abdirrahmân. *Fethu'l-muğîş fi şerhi Elfiyeti'l-hadîs li'l-İrâkî*. Thk. Ali Hüseyin Ali. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 2003.
- Selefi, Muhammed İsmail. *Hucciyet-i Hadîs*. Lahor: İslâmic Publishing House, 1981.
- Selefi, Muhammed İsmail. *Maqâlât-ı Hadîs*. Thk. Şâhid Mahmûd. 2. Baskı. Gucrânvâle: Ümmü'l-Kurâ Publications, 2012.
- Selîmî, Şafder. "Rûidâd-i Tulu-i İslâm Convantion lahor 1960". *Tulû'-i İslâm* 13/5. 6 (Mayıs, Haziran 1960): 17-40.

- Sevâtî, Muhammed Feyyâz Hân. *el-Îmâm ez-Zührî*. Gucrânvâle: İdâretü'n-Neşrî ve'l-İşâ'a, 1997.
- Şiddîkî, Ebû Hamza Abdülhâlik. *Sünnet-i Nebvî or Hem*. Lahor: Enşârü's-Sünne Publications, 2018.
- Sifil, Ebubekir, "Zafer Ahmed Tehânevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 67-88. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Siyâlkûtî, Muhammed Şâdık. *Żarb-i Hadîs*. Lahor: Nu'mânî Kütübhanesi, ts.
- Süyûtî, Celaleddîn. *ed-Dürrü'l-mensûr fî't-tefsîr bi'l-me'sûr*. Bn.y. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Süyûtî, Celaleddîn. *el-Haşâişu'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Süyûtî, Celaleddîn. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebü'l-Faql İbrahim. Bn.y. B.y.: el-Hey'etü'l-Âmme'ti'l-Mısriyye li'l-Kitâb, 1974.
- Süyûtî, Celaleddîn. *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. Thk. Ebû Kuteybe el-Fâryâbî. Bn.y. b.y: Dâru Taybe, ts.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. Bn.y. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. Thk. Ahmed Şâkir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940.
- Şiblî Nu'mânî-Süleyman Nedvî. *Sîretü'n-Nebî*. Lahor: İdâre-i İslâmiyyat, 2002.
- Şucâ'âbâdî, Muhammed b. Abdillâh. *Hadîs-i Rasûl or Pervîziyyet*. 2. Baskı. İdâre-i İşâ'atü'l-Kur'ân ve'l-Hadîs, 2008.
- Şübbî, Abdullah. *Mişâbîhu'l-envâr fî hall-i müşkilâtî'l-aḥbâr*. Thk. Müctebâ el-Mahmûdî. Kum: Dâru'l-Hadîs, 1432 h.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsâf*. Thk. Târiḳ b. İvâḍullah ve Abdülmuḥsin b. İbrahim. Bn.y. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1415h.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. Thk. Ḥamdî b. Abdilmecîd es-Selefi. 2. Baskı. Musul: Mektebetü İbni Teymiyye, ts.1-13;
- Taberî, Muhammed İbn Cerîr. *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 2. Baskı. y.y: Muessesetü'r-Risâle, 2000.

- Taberî, Muhammed İbn Cerîr. *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*. 2. Baskı. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1385 h.
- Ṭahâvî, Ebû Ca'fer. *Şerhu müşkili'l-âşâr*. Thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1994.
- Tânevî, Muhammed Eşref Ali. *el-İntibâhâtü'l-Müfîde ani'l-İştibâhâtü'l-Cedîde*. Bn.y. Karaçi: Mektebetü'l-Büşrâ, 2011.
- Tenvîr, Ebû Esyâf İ'câz Ahmed. *Münkirîn-i Hadîs sey çâr sevâl*. Lahor: Dâru'l-Endelüs, 2006.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *el-Câmi'u'l-kebîr*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Bn.y. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Üzeyir, Gâzî. *İnkâr-ı Hadîs kâ Neyâ Rûp İslâhî Uşûl-i Tedebbür-i Hadîs*. Lahor: Mektebe-i Kuddûsiye, 2009.
- Üzüm, İlyas. "Rec'at". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34: 504-506. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Virk, Muhammed Ekrem. *Mütûn-i Hadîs per Cedîd Zihin key İşkâlât*. Guvrânval: el-Şerî'a Akadimî, 2012.
- Wikipedia. "Abdullah el-Ğaşîmî". Erişim: 18-09-2019. https://ar.wikipedia.org/wiki/عبد_الله_القصيمي.
- Wikipedia. "Ğulâm Ceylânî Berk". Erişim: 5 Eylül 2019. https://ur.wikipedia.org/wiki/غلام_جیلانی_برق.
- Wikipedia. "Muhammed Taķî Osmânî", erişim: 6 Eylül 2019, https://ur.wikipedia.org/wiki/محمد_تقی_عثمانی.
- Wikipedia. "Muhammed Temennâ İmâdî". Erişim: 6 Eylül 2019. Wikipedia, "Muhammed Temennâ İmâdî". Erişim: 6 Eylül 2019. https://ur.wikipedia.org/wiki/علامہ_تمنا_عمادی.
- Wikipedia. "Necmü'l-Ganî Râmpûrî". Erişim: 8 Eylül 2019. https://ur.wikipedia.org/wiki/نجم_الغنی_رام_پوری.
- Wikipedia. "Paul Brunton". Erişim: 17 Temmuz 2019. https://en.wikipedia.org/wiki/Paul_Brunton.

- Yıldız, Hakkı Dursun. “Bermekîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5: 517-520. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yûsuf, Şalâhaddîn. *Fitne-i Gâmidîyyet Eyk Tahkîkî u Tenkîdî Câize*. Guçrânvâle: Dâru Ebi’t-Ṭayyib, 2015.
- Ẓafer Ahmed Osmânî. *Maḳâlât*. Der. Şefî‘ullah. Bn.y. Lahor: Beytü’l-Ulûm, ts.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Tezkiretü’l-huffâz*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1998.
- Zemaşşerî, Muhammed b. Ömer. *el-Keşşâf an ḥaḳâiki gavâmiẓi’t-tenzîl*. 3. Baskı. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1407 h.
- Zilli, Ishtiyâq Ahmad. “Hamîdüddîn Ferâhî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15: 477, 478. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Zübeyr, Muhammed. *Firkr-i Gâmidî Eyk Tahkîkî or tecziyâtî Muṭâla‘a*. 3. Baskı. Lahor: Metkebe-i Raḥmetülli’l-Âlemîn, 2012.

ÖZGEÇMİŞ

1984 yılında Pakistan'ın Mansehra şehrinde doğdu. 1999 yılında liseyi bitirdi, ardından 2001'de Kur'ân hafızlığını tamamladı, daha sonra ise Medrese eğitimi (Ders-i Nizâmî) aldı (2001-2008). 2009'da fetva ihtisas kursundan, bunun yanısıra 2010'da Sargoda Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden (Islamic Studies) mezun oldu. 2013'te İslamâbâd'daki Uluslararası İslam Üniversitesinde *Kaziyetü İntihâki'l-a'râzi fi'l-Mücteme'i'l-Bakistânî, Esbâbühâ ve İlâcühâ fi Zavi's-Sünneti'n-Nebeviyye* isimli teziyle Yüksek lisansını bitirdi. Aynı üniversiteye bağlı fen lisesinde 2012-2013 eğitim yılında Arapça okutmanı olarak çalıştı. 2013 yılında Yurtdışı Türkler ve Akrabalar Topluluğu Başkanlığı'nın sağladığı bursu kazanarak doktora için Türkiye'ye geldi. Evli ve iki çocuk babasıdır.